



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

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

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

### **Usage guidelines**

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

We also ask that you:

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

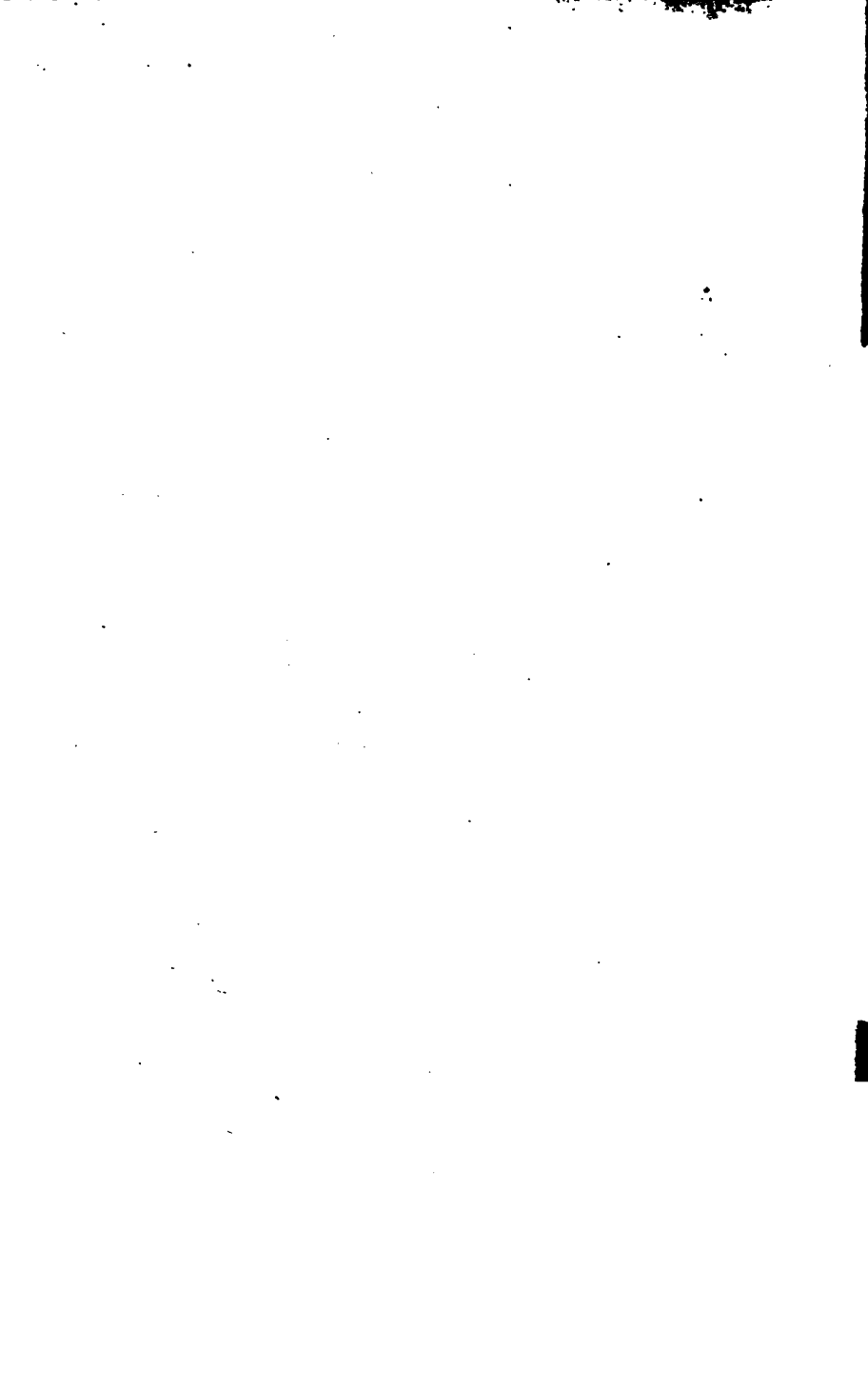
### **About Google Book Search**

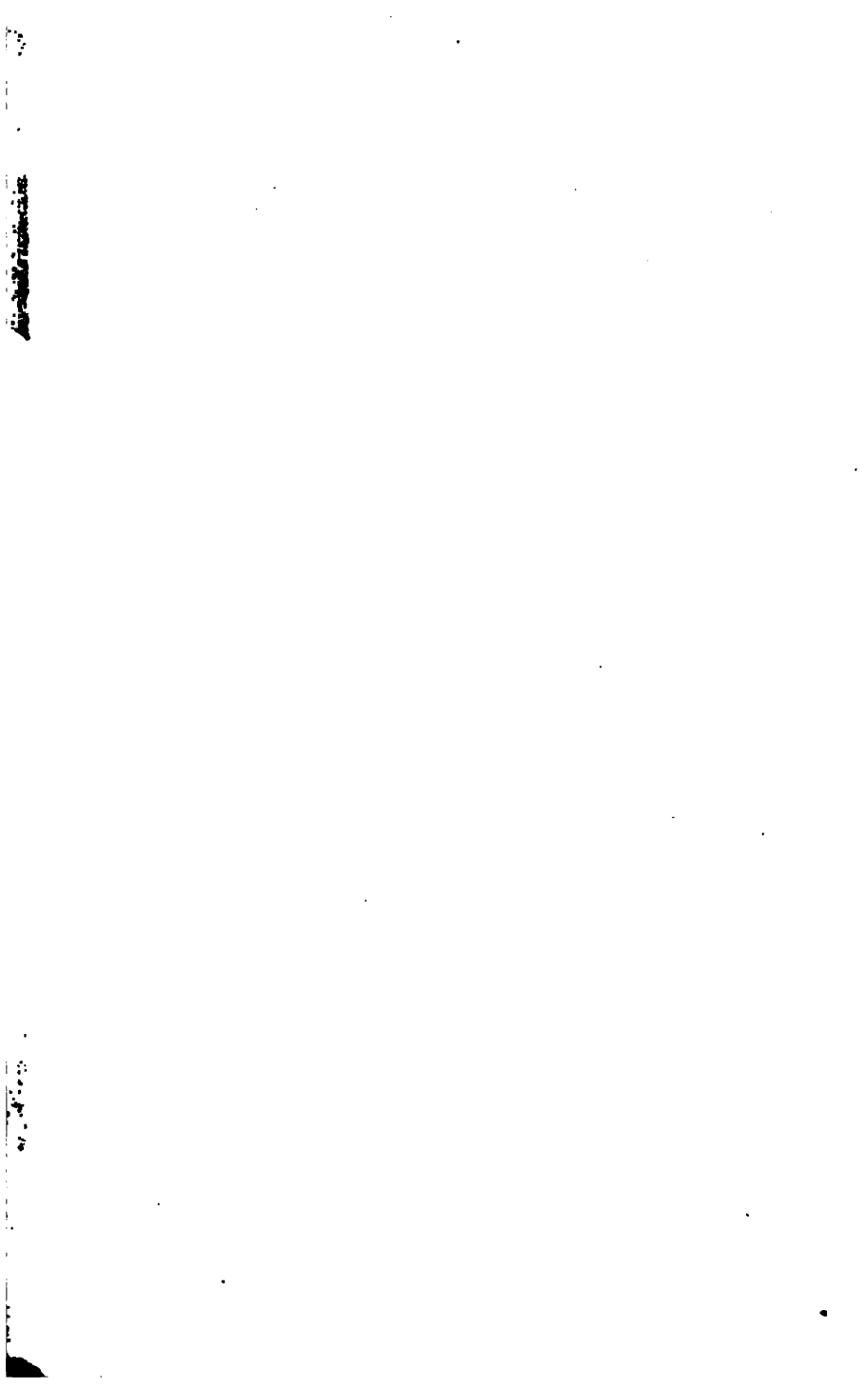
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



777

Per. 14198 e. 233  
1866







100

# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Gesele, D. Dukrigl, D. Aberle,  
D. Sempel und D. Kober,

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

---

Siebenundvierzigster Jahrgang.

---

Erstes Quartalheft.



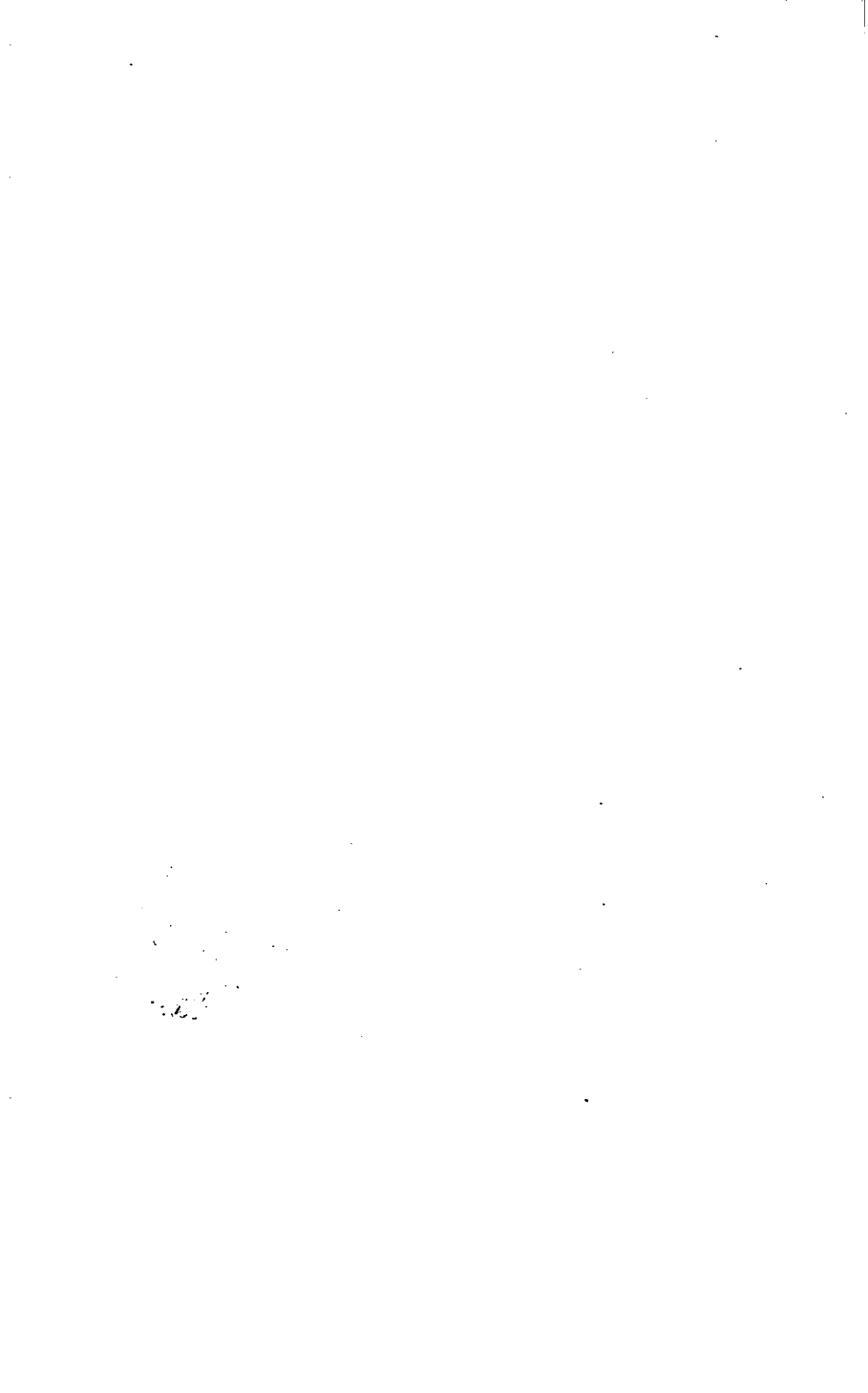
---

Tübingen, 1865.

Verlag der S. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Sieber. —





# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Bukrigl, D. Aberle,  
D. Himpel und D. Kober,

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

---

Siebenundvierzigster Jahrgang.

---

Erstes Quartalheft.



---

Tübingen, 1865.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von G. Kaupp in Elbingen.

# I.

## Abhandlungen.

---

### 1.

#### Der theologische Standpunkt des Flavius Josephus.

---

Von D. Joseph Langen in Bonn.

---

1. Selten hat ein Mann die verschiedensten Berufsarten, die entgegengesetztesten Richtungen, die widerstreitendsten Interessen in so hohem Maße in sich verbunden, wie der jüdische Geschichtschreiber Josephus. Lebend in einer Zeit, die in wildester Gährung Elemente aller Art in ihrem Schooße trug, in einem Lande, in dem sich dieser Gährungsprozeß in der auffallendsten Weise vollzog, ist er keiner Richtung fremd geblieben, und kein Streben ließ ihn unberührt. Als Gouverneur wurde er vom Synedrium in Jerusalem nach Galiläa gesandt, die Grenzen des Judenlandes gegen Vespasian zu vertheidigen. Und nach seinem Tode errichteten die Römer ihm aus Dankbarkeit eine Statue in ihrer Stadt. Er führte das Schwert wie die Feder, beide freilich weniger mit Heldenmuth, als mit Klugheit und Wahrung seiner persönlichen Interessen. Dabei gehörte

er dem Priesterstande an und war er, wenigstens dem Vorgeben nach, von königlichem Geblüt <sup>1)</sup>.

Die religiösen Bestrebungen, an denen seine Nation und sein Zeitalter so reich und ergiebig war, nöthigten ihm Aufmerksamkeit und thätige Theilnahme ab. Schon die früheste Jugend hatte er dem Studium der Gesezeskunde gewidmet; an keiner religiösen Sekte ging er interesselos vorbei. Durch eigene Erfahrung wollte er alle prüfen, um dann bei der besten stehen zu bleiben für immer. Selbst die Einöde scheute er nicht; die Probe sollte auch beweisen, ob er zum Einsiedler geschaffen sei. Die pharisäische Sekte, sagt er, habe ihm zugesagt vor allen übrigen, und ihr sei er darum beigetreten als ständiges Mitglied <sup>2)</sup>. Gleichwohl spricht er sich in seinen Schriften tadelnd über dieselbe aus und verräth nicht undeutlich seine besondere Vorliebe für die Doktrin und das Leben der Essener; — fast als wollte er dertx spotten, die sich ein sicheres Urtheil über ihn zu bilden versuchen würden.

Hatte Jerusalem diesen in eigenthümlichem Sinne vielseitigen Mann mit jüdisch-religiösen Ideen genährt, so sollte Rom ihn mit dem Geiste der großen Welt bekannt machen. Auf den nur an kleine social-politische Verhältnisse gewöhnten Juden machte der großartige Staatsorganismus des römischen Weltreiches einen überwältigenden Eindruck; es fesselte ihn das Weltleben am Hofe der Hauptstadt, das in jener Zeit die Feinheit des griechischen Wesens mit der auch im Geniesen sich offenbarenden Energie des römischen Charakters verband. Seitdem sich Josephus in der Gunst der

---

1) Vita § 1.

2) Vita § 2.

Kaiserin Poppäa gesonnt hatte, schämte er sich unter den Römern ein Jude zu sein, und hinwiederum unter den Juden den Römer zu verrathen trug er Scheu. Hätte das Judenthum damals noch in unbesteckter Reinheit im Mutterlande bestanden, wie würde man den Eclecticismus dieses Mannes beurtheilt haben? Aber schon war hellenisches Wesen im Leben wie in der Wissenschaft, in Religion, in Kunst, in Sprache, in Sittenlosigkeit nach Palästina vordrungen, theils von Rom aus importirt, theils durch die Vermittlung der schon längst hellenisirten Juden in Aegypten. Nun konnte auch Josephus noch auf die Ehre des jüdischen Namens Anspruch machen, trotzdem ihm vom reinen Judenthum wohl wenig mehr als die Beschneidung übrig war.

2. Diese kurze Charakteristik zeigt, daß man bei Josephus Alles suchen darf, nur nicht, was man Consequenz und Systematik nennt. In allen Farben schillernd, hat er nichts bis zum letzten Ende fortgeführt; alle Gegensätze vereinigte er in sich, ohne sie zu vermitteln.

Kein Wunder darum, daß man sich, von seinen Zeitgenossen angefangen bis zu unsern Tagen herauf, die verschiedensten Urtheile über ihn bildete. Preisden die Einen seinen jüdischen Patriotismus <sup>1)</sup>, so verfluchten Andere seine Apostasie <sup>2)</sup>. Nennt ihn Justin der Märtyrer den weisesten Geschichtschreiber <sup>3)</sup>, Hieronymus den griechischen Livius, Isidor von Pelusium den Historiker κατ' ἔξοχην <sup>4)</sup>, und

1) So Greuzer Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 50.

2) Mit den stärksten Ausdrücken wohl Gfrörer Uebers. des jüd. Kriegs, Stuttgart 1855, S. XXI f.

3) Cohortat. ad Graec. c. 9.

4) Epp. III, 19.

schreibt man selbst noch in der neuern Zeit ihm mitunter eine alle persönlichen Rücksichten überwindende Wahrheitsliebe zu <sup>1)</sup>, so wirft man ihm andererseits die Unverschämtheit vor, mit der er selber offen und unbefangen seine Tüden eingestehet <sup>2)</sup>. Bei den Einem war er ein Pharisäer bis zu seinem Lebensende; Andere machen ihn zum Essener <sup>3)</sup>. Bald stellt man ihn auf die Schwelle des Christenthums, bald stempelt man ihn zum Heiden <sup>4)</sup>.

3. Nach dem Gesagten kann es keinem Zweifel unterliegen, daß jedes Urtheil über Josephus einseitig und darum unrichtig ist, welches etwas Consequentes und Prinzipielles bei ihm voraussetzt. Eben hierin liegt, wie es uns scheinen will, der Fehler, dessen sich auch noch der neueste Beurtheiler dieses jüdischen Loxias schuldig macht <sup>5)</sup>. In der

1) So Schödel, Flav. Jos. de J. Ch. testatus. Lips. 1840, p. 48. 83.

2) So Paret Pharisäismus des Jos. (Stud. und Krit. 1856, S. 483). Vgl. auch Chasles de l'autorité de Flav. Jos. Paris 1841, p. 72 sq.

3) Zu jenen gehören z. B. Menasseh ben Israel ep. ad Arnould (in Haverkamp's Ausg. des Jos. II, 254), Paulus Heidelb. Jahrb. 1820, S. 735, Paret Herzog's Realencyclopädie VII, 42 ff. und a. a. D. S. 810 ff.; zu diesen zählen Daubuz (bei Haverk. II, 230), Gerlach, die Weissagungen des A. T. in Jos. u. das angebliche Zeugniß von Christus. Berlin 1863, S. 7 ff. u. A.

4) Jenes geschieht bei Lutterbeck die neuest. Lehrbegr. Mainz 1852, I, 412, während v. Dale tract. de orig. idololatr. c. 7. p. 136 den Jos. einen semi-paganus nennt. Wie sich aus den folgenden Untersuchungen ergeben wird, dürfte Chasles der Wahrheit am nächsten stehen, der alle mögliche Richtungen in ihm vertreten findet; l. c. p. 75 erklärt er ihn für einen Pharisäer mit dem Bemerkten: à je ne sais quelle impulsion demi chrétienne, mêlée de stoïcisme, de platonisme mal compris et de souvenirs esséniens mal digérés.

5) Gerlach a. a. D. Am meisten hat sich unter den neuern Beurtheilern des Jos. von Einseitigkeit und Uebertreibung fern gehalten

That, wie dunkle Orakelsprüche nehmen sich seine Erklärungen aus, die er über sich und sein Verhältniß zu den Anschauungen und Bestrebungen, zumal den religiösen, abgibt, welche seine Zeit erfüllten.

Aus diesem Grunde läßt sich auch nicht von einer bestimmten religiösen Richtung, von einem theologischen Systeme reden, das er angenommen oder das er selbst geschaffen hätte. Wir können, was seine Beziehungen zu Theologie und Religion betrifft, nur annäherungsweise den Standpunkt bezeichnen, auf dem er stand, und müssen uns vor allem hüten, Consequenzen aus seinen Behauptungen ziehen, oder diese selbst alle mit einander in Einklang setzen zu wollen.

4. Bei der Frage nach dem religiösen Standpunkte eines Mannes handelt es sich zunächst um seine Stellung zu den verschiedenen Sekten. Bekanntlich gab es deren unter den Juden zur Zeit des Josephus vorzugsweise drei, Pharisäer, Sadducäer und Essener. Die ersten waren die Vertreter einer übertriebenen Orthodorie, die Sadducäer radicale Rationalisten nach dem Zuschnitt hellenischer Philosophie, besonders des Epikuräismus, und die Essener endlich suchten Bruchstücke des jüdischen Offenbarungsglaubens mit griechisch-philosophischer Doktrin, zumal der der Pythagoräer zu vereinigen, um so durch Lehre und Leben die Bedürfnisse ihres religiösen Gemüthes zu befriedigen <sup>1)</sup>.

---

P a r e t in seiner Uebers. des jüd. Krieges, Stuttgart 1855, S. 28 ff. Nur gerade in Bezug auf sein Verhalten zur jüdischen Religion nimmt auch Paret ihn gar zu sehr in Schutz, irreführt durch die Annahme, Jos. sei bis zu seinem Lebensende Pharisäer gewesen.

1) Es ist unrichtig, kann aber an dieser Stelle nicht weiter besprochen werden, wenn H i l g e n f e l d wie bei frühern Gelegenheiten



Daß Josephus ein Sabbucder gewesen, behauptet Niemand. Wohl aber sind die Meinungen noch bis auf den heutigen Tag darüber getheilt, ob er zur pharisäischen oder zur essenischen Sekte gehört habe.

5. Wie oben bereits angedeutet wurde, beruft man sich bei der Annahme, er sei Phariseer gewesen, auf seine eigene Aussage. Freilich erklärt er selbst deutlich genug, nachdem er alle Sekten durch eigene Erfahrung kennen gelernt, sei er bei der pharisäischen stehen geblieben: *ἐνεκα κειθενα δ' ἐτη ἔχων ἠρξάμην πολιτεῦσθαι τῇ Βαριασίων αἰρέσει κατακολουθῶν* <sup>1)</sup>. Aber gleichwohl hat Gerlach diesen Beweis nicht wollen gelten lassen. Er hat die angeführte Stelle aus der Selbstbiographie des Josephus so verstanden, als ob an ihr nur von der politischen Richtung, nicht von der religiösen die Rede wäre <sup>2)</sup>. Allerdings kann sich das *πολιτεῦσθαι* nur auf die staatsbürgerliche, nicht die religiöse Thätigkeit beziehen; aber andererseits sagen jene Worte auch nicht, diese Thätigkeit sei nach den Grundsätzen der Phariseer geregelt gewesen, sondern, nach Beendigung seiner vielseitigen und gründlichen Vorbereitung habe er seine staatsbürgerliche Laufbahn begonnen, und zwar als Mitglied der pharisäischen Sekte. Da Josephus gerade von seiner geistigen und religiösen Entwicklung spricht, so konnte er sich unmöglich damit begnügen, nur nach einer Seite hin das Resultat derselben anzugeben und nach der andern es zu verschweigen. Hätte er sagen wollen, nur

---

so auch noch neuestens (Zeitschr. für wissensch. Theol. Halle 1864, S. 124) behauptet, der Essenismus habe gar nicht unter dem Einflusse griechischer Philosophie gestanden.

1) Vita § 2.

2) A. a. O. S. 18.

in politischen Dingen sei er den Pharisäern gefolgt, so mußte er auch hinzufügen, wie er es denn in seinem religiösen Leben gehalten habe. Zumal müßten wir dies erwarten, da nach Verlach der Essenismus des Josephus in dessen Schriften so klar zu Tage treten soll, und überdies ein derartiges religiöses Glaubensbekenntniß bei weitem gefahrloser war als ein politisches.

6. Josephus also erklärt selbst, mit neunzehn Jahren Pharisäer gewesen zu sein. Wie stimmt damit seine hellenische Bildung, seine hellenische Denkweise überein? Wie erklärt es sich, daß seine Nachrichten über die Pharisäer ziemlich dürftig, seine Bemerkungen über dieselben nichts weniger als wohlwollend sind, hingegen er mit einer Vorliebe von der Doktrin und der Lebensweise der Essener redet, als hätte er selbst zu ihnen gehört?

Selbst Paret, der eifrigste Verfechter des Pharisäismus des Josephus, meint, derselbe sei kein Pharisäer „gewöhnlichen Schlages“ gewesen <sup>1)</sup>, wiewgleich er noch eben vorher die Behauptung eines Engländers abweist, nach welcher Josephus nur zum Theil der pharisäischen Schule gefolgt wäre <sup>2)</sup>. Ja an einer andern Stelle <sup>3)</sup> erklärt er sogar, Josephus sei Pharisäer gewesen, so viel sich dies mit hellenischer Geistesbildung und dem Weltleben vertragen habe. Diese Erklärung, scharf gefaßt, enthält einen Widerspruch in sich selbst. Denn der Pharisäismus schloß hellenische Bildung ebenso sehr wie das Weltleben, d. i. nach den Begriffen der damaligen Zeit, das heidnische Leben aus.

1) Stud. u. Krit. 1856, S. 811 f.

2) Traill in The Jewish War of Flav. Jos. ed. Isaac Taylor Lond. 1847. I, 6.

3) Herzog's Real-Encycl. VII, 42 ff.

Gerade im Gegensatz zu diesen beiden Einbringlingen hatte sich im Judenthume die orthodore Partei enge zusammengeschlossen und sich im Laufe der Zeit durch Einseitigkeit und Uebertreibung zur Sekte entwickelt. Pharisiäer sein und als „Vertreter des jüdischen Hellenismus“ gelten <sup>1)</sup> konnte man nicht zugleich. Es ist darum ein völlig vergebliches Unternehmen, wenn Paret bis in's Kleinste hinein bei Josephus überall pharisäische Anschauungen wieder finden will. Wer selbst dem Grundcharakter der Sekte nach ihr treues Mitglied nicht sein konnte, mit welcher Freiheit mag er sich über die Kleinigkeiten hinweggeholt haben? Ja selbst über eines der Grunddogmen jeder Theologie, über das Verhältniß der Gottheit zur Freiheit der Geschöpfe dachte Josephus, wie auch Paret zugeben muß, geradezu essenisch; und eben in diesem Punkte gingen die jüdischen Sekten in größter Schroffheit aus einander. Er lehrte die absolute Macht der *εὐνομένη*, welche alles Geschehnde herbeiführte <sup>2)</sup>, während die Pharisiäer dieselbe durch die Freiheit beschränkt sein ließen.

7. Wenn Gerlach (S. 10) Stellen, wie Bell. Jud. I, 29, 2; Antt. XIII, 10, 5 sq.; 15, 5; 16, 1 beibringt, um zu beweisen, daß Josephus die Pharisiäer wegen ihrer vielen Fehler table und fast an die strengen Aussprüche des N. T. gegen sie erinnere, so ist das jedenfalls zu viel gesagt. Schon die unerläßlichste Treue und Genauigkeit der geschichtlichen Darstellung verlangte die Mittheilungen, welche Josephus an jenen Stellen macht. Keineswegs aber läßt es sich als eine not h w e n d i g e Concession bezeichnen,

1) So richtig über Jos. Lutterbet, die neuest. Lehrbegriffe I, 410.

2) Vgl. Paret a. a. O. S. 814 f.

wie Paret (a. a. D. S. 818) thut, wenn Josephus die Pharisäer geradezu beschreibt als eine Klasse von Menschen, welche stolz auf ihre Gesetzespedanterie zu allen Gewaltthätigkeiten geneigt seien <sup>1)</sup>. Hier fließt in der That eine subjektive Reflexion ein, die uns nur von der bitteren Stimmung des Geschichtschreibers gegen jene Sekte überzeugen kann. So schrieb gewiß Niemand, der auch nur einiger Maßen in persönlicher Beziehung zu derselben stand.

8. Andererseits forderte es die historische Treue, daß Josephus auch manches Gute von den Pharisäern hervorhob. Er thut dies aber so, daß man merkt, es geschieht freilich *sine ira*, aber auch *sine studio* <sup>2)</sup>.

Wenn ferner Josephus das ganze Judenthum als eigentliches Gesetzesinstitut auffaßt, und ihm selbst die *νόμος* in der Beobachtung äußerer Vorschriften besteht, wenn er mündliche Traditionen anerkennt, die Mischehen strenge verwirft, und in seinem eigenen Leben oft pharisäische Scheinheiligkeit zur Schau trägt, so ist das Alles kein Beweis für seinen wirklichen Pharisäismus. Es zeigt dies nur, daß trotz aller hellenischen Bildung, trotz aller Aufklärung noch manches in der Jugend Erlernte im spätern Alter an ihm haftete, daß er dem Geiste seiner Nation sich nicht ganz zu entfremden vermochte, und auch deren Schwächen sein Erbe blieben für immer. Denn alle jene Anschauungen und Eigenschaften, in denen Paret <sup>3)</sup> den Pharisäismus

1) Antt. XVII, 2, 4.

2) Bell. Jud. II, 8, 14. Antt. XVIII, 1, 3. Gegen Paret S. 819, der auch das c. Ap. II, 19 von der Eintracht und gegenseitigen Liebe Gesagte auf die Pharisäer beschränkt, hat schon Gerlach S. 10 bemerkt, daß diese Stelle sich auf die Juden überhaupt beziehe.

3) A. a. D. S. 823 ff.

des Geschichtschreibers zu erkennen glaubt, waren mehr oder weniger Eigenthum des jüdischen Wesens überhaupt, und nicht ausschließliche Kennzeichen der pharisäischen Sekte.

9. Wenn also Josephus sagt, er sei mit neunzehn Jahren der pharisäischen Sekte beigetreten, so können wir keineswegs annehmen, er habe bis zu seinem Lebensende bei derselben ausgehalten. Ich vermuthe vielmehr, daß er nur bis in sein siebenundzwanzigstes Jahr bei ihr verblieb. Die ersten sieben Jahre seines *πολιτεύεσθαι* übergeht er nämlich mit Stillschweigen. Dann aber, heißt es, habe er Priester, die vom Landpfleger Felix nach Rom gesandt worden seien zur Verantwortung wegen einer unbedeutenden Sache, in die Hauptstadt begleitet. Von dort zurückgekehrt, - hat er sofort nichts Angelegentlicheres zu thun, als seine Volksgenossen von dem Aufstande gegen die römische Herrschaft abzumahnern <sup>1)</sup>. Das hätte er vor seiner Römerreise nicht gethan; als Pharisäer aber nie- und nimmer auch nur versuchen können. Bei der engen Verbindung zwischen religiösem und staatlichem Organismus, wie sie im Judenthum bestand, waren die Vertreter der starren Orthodoxie, die Pharisäer, zugleich die eifrigsten Häupter der Nationalpartei. Sie hielten mit einem Wort die Fahne des Judenthums hoch empor in den wilden religiös-politischen Stürmen jener Zeit. Sie kämpften mit demselben Haffe gegen die römische Fremdherrschaft, wie gegen den Geist des Hellenismus. Jenes Benehmen des Josephus ist darum Beweis genug, daß er ohne sein Pharisäertum von Rom nach der Heimath zurück-

1) Vita § 3 sq. Er erzählt selbst, wie er gesüchtet sei aus Furcht, die Juden möchten ihn dieser Mahnung wegen umbringen (ibid. § 5).

gekehrt war. Dort hatte er sich vom Pharisäismus zur Römerfreundschaft und zur Buhlerei mit griechischer Geistesbildung hingewandt. Fortan erscheint er als der Träger römischer Sympathien, als der hervorragendste Vertreter des hellenistrenden Judenthums in Palästina.

10. Nur Eins könnte bei dieser Annahme befremdend erscheinen. Wie, fragt man, konnte ein Mitglied der Sekte, welche sich durch starres Festhalten und unbestegbare Hartnäckigkeit hervorthat, so leicht und rasch den Geist des Pharisäismus ablegen, wie etwa den pharisäischen Mantel mit den großen Trodeln, den er trug? Allerdings hätte das ein im Leben seiner Sekte ergrauter Pharisäer nicht gekonnt. Aber wozu ist nicht ein junger Mann von 26 Jahren fähig, der vorsichtig und unentschlossen in der Wahl seiner Richtung erst vor kurzer Zeit sich für eine bestimmte entschieden hat? der auch vom Geiste anderer Denkungsart nicht unberührt geblieben ist? Wozu soll er nicht fähig sein, wenn große Aussichten seinen Ehrgeiz reizen, und die Befriedigung des Ehrgeizes ihm über Alles geht? <sup>1)</sup>

Und wie hatte es überdies bis dahin mit seinem Pharisäismus ausgesehen? Reuß <sup>2)</sup> schließt freilich daraus, daß Josephus die messianische Weissagung des A. T. auf seinen kaiserlichen Gönner Vespasian bezieht, mit Unrecht, er könne die pharisäische Doktrin nicht ordentlich gekannt haben. Aber das ist doch aus seinem ganzen Bildungsgange, wie er ihn uns selber mitgetheilt hat, mit Sicherheit zu entnehmen, daß er nicht, wie es sonst geschah, ausschließlich

1) Sie nebst der Erhaltung des Lebens bezeichnet Böhmert Ueber des Flav. Jos. Zeugniß von Christus Leipzig 1823, S. 31 als die höchsten Zwecke seines Handelns.

2) Nouvelle revue de Théologie, 1859, vol. 4, p. 262.

auf das pharisäische Gesezesstudium in seiner Jugend sich verlegt hatte. Er war also, trivial aber bezeichnend gesprochen, auch vordem als Pharisäer nicht in der Wolle gefärbt.

Fassen wir dies Alles zusammen, so, glaube ich, wird das Bedenken schwinden, daß Josephus wohl nicht so rasch aus einem Pharisäer ein Römerfreund und Hellenist habe werden können.

11. Mit dem Gesagten ist die neueste Ansicht über des Josephus religiöse Richtung, wenigstens andeutungsweise, bereits abgewiesen. Gerlach<sup>1)</sup> behauptet nämlich, es habe der Geschichtschreiber, wenn auch nicht geradezu der Sekte, dann doch der Denkweise der Essener angehört; also wohl mit andern Worten, er habe sich nicht dem gemeinschaftlichen Leben derselben angeschlossen, aber ihre Lehre, ihre religiös-philosophischen Anschauungen habe er getheilt.

Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß Josephus mit stichtlicher Vorliebe bei der Schilderung der Lehre und des Lebens der Essener verweilt, daß er mit unverkennbarem Wohlwollen sie beurtheilt<sup>2)</sup>. Es ist ferner ebenso wenig zu leugnen, daß in seinen eigenen gelegentlichen Aeußerungen Reminiscenzen an essenische Lehren zu entdecken sind. Zunächst gehört hierhin die Lehre von der *τιχη* oder *εμαρμενη*, dem Verhängniß. Ganz wie die Essener dehnt er dessen Macht so weit aus, daß sie, absolut wirkend, auch in der menschlichen Freiheit kein ihre Wirkung beeinträchtigendes Prinzip anzuerkennen habe. Es geht dies aus

1) A. a. D. S. 18.

2) S. besonders B. J. II, 8, 2—13 incl.

zahlreichen Stellen seiner Schriften hervor <sup>1)</sup>. Wir heben beispielsweise nur eine heraus, an der sich deutlich genug seine Anschauung offenbart. Er sagt, um das Uebermaß des Ehrgeizes und die Höhe der Grausamkeit des Herodes zu erklären, es könne das Geschick (*τύχη*) daran Schuld sein, welches, mächtiger als alle Ueberlegung, durchaus mit Nothwendigkeit die Handlungen der Menschen bestimme, ohne welches nichts geschehe; und er fügt ausdrücklich bei, daß nach dieser Anschauung der Mensch auch für seine sittliche Verderbtheit nicht verantwortlich zu machen sei <sup>2)</sup>. Klarer und bestimmter hätte Josephus wohl seine Ansicht über die *τύχη* nicht offenbaren können.

Fragen wir nun, ob Josephus seine Lehre über diesen Punkt von der Doktrin der Essener wirklich entlehnt habe, so hat sich Gerlach, wie es scheint unbewußt, diese gewiß bemerkenswerthe Uebereinstimmung der Josephischen Anschauung mit der der Essener für seine Argumentation fruchtlos gemacht. Er erklärt, die Essener hätten nur das Gute, dies freilich seinem ganzen Umfange nach, auf die *τύχη* zurückgeführt, keineswegs aber auch das Böse <sup>3)</sup>. Demgemäß würde Josephus in jenem Punkte mehr als essenisch, oder mit andern Worten nicht essenisch gedacht haben. Mit Bezug auf Ant. XIII, 5, 9 bin ich nun freilich anderer Ansicht, indem daselbst den Essenern die Lehre zugeschrieben wird, daß ohne die Bestimmung der *εἰσαγωγή* bei den Menschen nichts vorkomme. In der That stimmt also wohl Josephus mit den Essenern in diesem Punkte überein.

1) Vgl. Paret S. 814 f., Gerlach S. 16.

2) Ant. XVI, 11, 8.

3) A. a. D. S. 16.



Und es fragt sich nur noch, ob er von diesen seine Anschauung entlehnte. Daß die Nothwendigkeit alles Geschehenden, wie ein Dogma des Pantheismus überhaupt, so auch eine Grundlehre der griechischen Philosophie gewesen sei, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Durch den zu engen Anschluß an sie waren die Essener eben zu jener Irrlehre gekommen. Hätte nicht auch Josephus unmittelbar aus derselben Quelle schöpfen können, wie sie, ohne dadurch formell ihrer Sektenlehre beitreten zu wollen? Nur mit Berufung auf den Umstand, daß Josephus in der Beurtheilung des Essenismus sich außerordentlich gnädig erweist, hat die entgegengesetzte Ansicht größere Wahrscheinlichkeit.

12. Gerlach (a. a. D. S. 13) weist noch auf eine andere Lehre hin, durch welche der Geschichtschreiber seine essenische Denkart beweisen soll. Es ist die, daß die Seele, im Körper gefangen gehalten, in einem Zustande des Leidens sich befinde und nach der im Tode Statt findenden Befreiung sich sehne<sup>1)</sup>. Diese Ansicht kann noch viel weniger, als die vorhin besprochene, geradezu für eine essenische ausgegeben werden; denn sie war von dem Meister der griechischen Philosophen so klar und bestimmt ausgeführt worden<sup>2)</sup> und mußte jedem ernstern Denker auf offenbarungselosem Standpunkte so annehmbar vorkommen, daß wohl nicht leicht Jemand mit platonischer Wissenschaft sich beschäftigte, ohne sie in sich aufzunehmen. Außerdem ist der betreffende essenische Satz, den Gerlach mit jener Lehre in

1) C. Ap. II, 24: *ἐμφομένην σώματιν παροπαθεῖ ἡ ψυχή*. Cf. Bell. Jud. VII, 8, 7.

2) Vgl. z. B. die schönen dahin zielenden Expositionen des Sokrates in Plato's *Phädo* c. 9 sqq.

Vergleich bringt, ganz anderer, weit speciellerer Natur. Nach ihm wird die menschliche Seele durch einen kreatürlichen Reiz aus der Höhe des reinsten Aethers herabgezogen, um in den Leib sich einzusenken <sup>1)</sup>. Diese aus dem System der Pythagoräer in das der Essener übergegangene Lehre findet sich in den Schriften des Josephus als dessen eigene Aeußerung nicht.

13. Hiernach wären die beiden von Gerlach nachgewiesenen Spuren essenischer Doktrin bei Josephus doch eigentlich wohl zu schwach, um mit Sicherheit als solche erkannt zu werden. Gleichwohl sind wir geneigt, zuzugeben, daß durch sie Josephus seine Vorliebe für essenische Lehren verrathe. Denn, wie bereits bemerkt, legt er durch längere und sehr wohlwollende Besprechung der essenischen Sekte seine Verehrung gegen dieselbe an den Tag. Aber was folgt daraus?

Paret (a. a. O. S. 817) sagt mit Recht, daß die pharisäische Lehre manche Berührungspunkte mit der essenischen gehabt, und ein Pharisäer leicht dem Essenismus in etwa habe zugethan sein können; wir fügen hinzu, zumal ein gewesener Pharisäer, wie Josephus. Paret hebt als solche Berührungspunkte hervor die besondere Verehrung des Moses, die strenge Lebensweise, die theokratisch-politischen Grundsätze, die Engellehre und die Lehre vom Jenseits. Freilich war das ganze Wesen des Pharisäismus, als die starrste Gesetzesorthodoxie der stark mit pythagoreischer Philosophie zerlegten Doktrin der Essener von Grund aus entgegengesetzt; und darum kann Paret darin nicht Recht haben, daß er meint, es habe ein Pharisäer mit dem

1) Boll. Jud. II, 8, 11.

Systeme seiner Sekte essenische Dogmen verblinden können. Aber bei einem gewesenen Pharisäer konnten die genannten, beiden Sekten gemeinsamen Dogmen die Neigung zum Essenismus erstarren und zur Annahme essenischer Lehren sich entwickeln lassen.

14. Wir glauben indes, daß Letzteres noch tiefer begründet werden könnte. Nicht allein jene einzelnen Lehren waren beiden Sekten gemeinsam, sondern gegenüber der eindringenden griechisch-heidnischen Wissenschaft, die im Sabbucismus in ihrer kältesten, negirendsten Gestalt auftrat, war es das Festhalten positiver Religionswahrheiten, es war die Gemeinsamkeit der gläubigen Richtung, welche gegenüber dem Unglauben und dem Weltfinne die Mitglieder beider Sekten geistig mit einander verband. Wer ließ Jemand den Pharisäismus, etwa weil die Schroffheit und Einseitigkeit desselben ihm nicht zeitgemäß erschien, so fand er jedenfalls in der essenischen Lehre Vieles, was ihn zu fesseln geeignet war. Hier war positiver Glaube ohne verzerrende Orthodoxie, wahrhaft religiöses Element ohne äußern Mechanismus; hier erschien das Judenthum der Zeitrichtung angepaßt, weniger abstoßend für die Vernunft, viel anziehender für das religiöse Gemüth, als es im Pharisäismus ausgebildet worden war; gläubig und doch modern, versubjektivirt und dennoch auf dem Boden des Alten Testaments.

Ueberdies war gerade dem Josephus die essenische Doktrin früher nicht unbekannt geblieben; er hatte sogar mehrere Jahre bei dem Einsiedler Banus zugebracht, also wohl eine Art essenischen Lebens geführt. Können wir uns wundern, daß er, das Pharisäerthum verlassend, zu essenischen Lehren sich hingezogen fühlte? Aber gleichwohl nahm

er nur solche an, die mit der rationellen Betrachtung und den griechisch-philosophischen Anschauungen im Ganzen und Großen übereinstimmten, und lobte er das an den Essenern, was an ihnen auf dem Standpunkte der natürlichen Tugendübung wirklich zu rühmen war, ihre Eintracht unter einander, ihre Enthaltbarkeit, ihre Liebe zum Frieden, ihre Genügsamkeit, ihren Sturmmuth und ihre stolze, unerschütterliche Geduld. An dem vielen Mystischen in ihrer Doktrin hat er keinen Theil. Er referirt es ausführlich wegen der Vorliebe, die er für sie besaß; aber er erklärt nicht seine Zustimmung zu demselben, obgleich es das Wesen des ganzen Essenismus war. Nur an einer Stelle, die Gerlach nicht beachtet hat, kommt, wie es mir scheint, ein Anklang an essenisches Mysticismus vor. Bekanntlich ist es eine Streitfrage, ob die Essener der Sonne religiöse Verehrung erwiesen; jedenfalls aber glaubten sie, Alles, was unrein war, vor ihren Strahlen verbergen zu müssen <sup>1)</sup>. Nun sagt auch Josephus, es sei dadurch, daß die Getödteten auf offener Straße unbeerdigt liegen blieben, nicht allein an den Menschen, sondern auch an der Gottheit gefrevelt worden, da unter der Sonne die Leichen vermodert wären <sup>2)</sup>. Es findet dieser Anschluß an essenisches Denkweise hier sehr gut seine Erklärung, indem es dem Josephus nur darum zu thun war, den vorliegenden Frevel recht schrecklich auszumalen, zu diesem Zwecke aber jene essenisches Anschauung sich als sehr geeignet darbietet.

Hiernach mag Jeder ermessen, wie wenig Josephus

1) B. J. II, 8, 9.

2) Ἄμα τε τοῖς εἰς ἀσθραπέτους ἀδικήμασι συμμεῖναι καὶ τὸ θεῖον, ὅφ' ἤλλοι τοῖς νεκρῶν μνηστέρας ἀπέλεπον. B. J. IV, 6, 3.

im eigentlichen Sinne des Wortes Effener gewesen ist. Zugleich, glaube ich, muß es nun klar sein, auf welchem Standpunkt im Allgemeinen der Geschichtschreiber stand, nachdem er den Pharisäismus verlassen hatte. Es übrig uns also nun noch, so viel wir es vermögen, zu ermitteln, welche Ansichten er speziell über einzelne Punkte in religiösen Dingen gehabt habe.

15. Wir beginnen mit der Lehre von Gott. Man hat dem Josephus sehr Unrecht gethan, wenn man ihn des Pantheismus beschuldigte <sup>1)</sup>. Freilich dürfen die betreffenden Stellen: Anti. VI, 11, 8 und VIII, 4, 2 als Meinungsäußerungen des Geschichtschreibers selbst gelten, wenngleich er sie andern Personen, Jonathan, dem Sohne Saul's, und Salomo in den Mund legt. Auch klingt die Form in der That pantheistisch; aber der Zusammenhang selbst läßt klar erkennen, daß die Ausdrücke nicht pantheistisch sollen verstanden werden. An der ersten Stelle ruft Jonathan Gott zum Zeugen an, und sagt von ihm aus, er werde vielfältig wahrgenommen und sei überall ausgegossen <sup>2)</sup>. Das könnte pantheistisch sein; aber in demselben Sage heißt es weiter: Gott wisse den Gedanken, ehe man denselben in Worte kleide, und aus diesem Grunde wird er dann zum Zeugen angerufen. Jene Worte, freilich der griechisch-pantheistischen Philosophie entlehnt, können also nur die Allgegenwart Gottes, wenn auch in einer etwas irrthümlichen Fassung, ausdrücken sollen.

Gleiche Bewandtniß hat es mit der andern Stelle,

1) So Schröder, Philo und die alex. Theosophie II, 364, Dähne, gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 243 f.

2) Ὁν πολὺν ὄρεῖ καὶ πανταχῶ κεχυμένον, καὶ πρὶν ἐμνηστεῖσθαι μὸ τοῖς λόγοις τὴν διάνοιαν ἤδη μου ταύτην εἶδῶτα.

an welcher das von Salomo bei der Einweihung des Tempels gesprochene Gebet mitgetheilt wird <sup>1)</sup>. Um so weniger lassen sich die dem Könige in den Mund gelegten Worte pantheistisch deuten, als sie nur eine Paraphrase der in der Bibel angeführten Rede sind <sup>2)</sup>, und der ganze Zusammenhang jedwede pantheistische Auffassung abweist. An beiden Stellen kann also nicht „im Geiste der alexandrinischen Weltseele gesprochen“ sein, wie Strörner meint, sondern nur die Gedanken von der Allgegenwart und Unermesslichkeit Gottes werden in hellenischer, oder wenn man will, alexandrinischer Weise ausgedrückt. Daß Josephus in dieser Ausdruckweise erfahren war, müssen wir schon aus dem vorhin Gesagten entnehmen; und daß er es liebte, gerade in dieser dem hebräischen Geiste nicht ursprünglichen Form sich über die Gotteslehre auszusprechen, beweist eine Stelle seiner Schrift gegen Apion <sup>3)</sup>. Dort sagt er, nach der Lehre des Mose sei Gott ohne Ursprung, in alle Ewigkeit unveränderlich, an Schönheit erhaben über jede menschliche Vorstellung, durch seine Thätigkeit uns erkennbar und unerforschlich in seinem Wesen. Schon der häufig vorkommende Ausdruck τὸ θεῖον <sup>4)</sup>, τὸ δαιμόνιον <sup>5)</sup> statt ὁ θεός für die Gottheit ist Zeuge

1) *Ἐν γὰρ οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχει, ὃ δέσποτα, καὶ ἔξ ὧν αὐτῷ ἐργάζω γεγονότα τὸν ἕρανόν· οἶδαμεν καὶ αἴρα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἀπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κερχόμενος.*

2) Nach der LXX, 3. Reg. 8, 27: *εἰ ὁ ἕρανός καὶ ὁ ἕρανός τῷ ἕρανῷ ἢ κ' ἀρκέουσι σοι κτλ.*

3) C. Ap. II, 16: *ἀγένητον καὶ πρὸς τὸν αἰθιον χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνωρίμων, ὁποῖος δὲ κατ' ὅσον ἐστὶν ἄγνωστον, cf. ibid. §. 22.*

4) B. B. Bell. Jud. II, 8, 5. Ant. I, 11, 1; XII, 6, 3 und sonst.

5) B. J. I, 2, 8. 31, 3,

für eine Abstraktion in der Auffassung, die nicht im hebräischen Geiste lag. Aber alles dies beweist nur, daß in Josephus hebräisches Element mit hellenischem sich zu vermischen begann; ein Verstoß gegen die theistische Lehre des Alten Testaments ist bei ihm nicht zu finden. So sehr wog noch das Hebräische im Mutterlande vor, während Philo mit seiner Schule, mehr als zur Hälfte hellenisiert, mit Bewußtsein dem griechischen Pantheismus seinen Tribut bezahlte.

16. Wie an den vorhin besprochenen Stellen, so äußert sich Josephus auch noch an vielen andern in einer Weise über die Gottheit, daß er sie nicht anders als persönlich sich gedacht haben kann. Vorzüglich tritt dieser Gedanke in den Vordergrund, da er von der Welterschöpfung redet. Die Welt ist, wie er aus der Darstellung des Moses entnimmt, das Werk Gottes, durch dessen bloßen Willen geworden, und das schönste der göttlichen Werke auf der Erde ist der Mensch <sup>1)</sup>.

Den Menschen bildete Gott aus Erde und goß ihm ein πνεῦμα und eine ψυχή ein <sup>2)</sup>. Ersteres kann hier nur den denkenden Geist, und Letzteres das animalische Lebensprincip bezeichnen. Aus der mosaischen Urkunde ist diese Unterscheidung nicht entlehnt, sie stammt aus der griechischen Philosophie <sup>3)</sup>.

1) Antt. Proöm. § 4; I, 1, 1 sq. cf. Bell. Jud. III, 8, 5. cf. Ap. II, 22.

2) Antt. I, 1, 2 *ἔπλασαν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον γὰρ ἀπὸ τῆς γῆ λαβὼν, καὶ πνεῦμα ἐπέσεν αὐτῷ καὶ ψυχήν.*

3) Bell. Jud. VII, 8, 7 läßt übrigens Josephus den Gegensatz dichotomisch sich ausdrücken. Dort wird nämlich der unsterbliche Geist (ψυχή) dem sterblichen Leibe gegenübergestellt und als das Lebensprincip desselben bezeichnet: *οὗτου γὰρ ἂν ψυχή προσάμνηται, τὸντο ἔῃ καὶ τὸ θῆλον· οὗτου δὲ ἂν ἀπ᾽ ἀλλοτῆ μαρτυρῶν ἀποδείξουσι.*

17. Es schließt sich nun zunächst die Frage an, was Josephus von dem Zustande des Menschen nach dem Tode gehalten habe, ob er überhaupt zu einer festen Ansicht in diesem Punkte je gekommen sei. Es ist seltsam, daß Josephus nie von der Auferstehung des Leibes spricht. Selbst da er sie als einen integrierenden Theil des pharisäischen Systemes mitzutheilen hatte, mußte sie sich in seinem Referate die Umwandlung in die griechische Lehre von der Seelenwanderung gefallen lassen<sup>1)</sup>. Man kann dies nur daher erklären, daß er fürchtete mit dieser von der allgemeinen heidnischen Anschauung so sehr abweichenden Doktrin sich vor seinen nichtjüdischen Lesern lächerlich zu machen. Er scheint aber auch selbst nicht daran geglaubt zu haben, daß die durch den Tod von dem Körper getrennte Seele, sei es nun mit demselben, sei es mit einem andern Körper, je wieder in Verbindung treten werde. Denn nirgends finden wir in seinen Schriften eine derartige Behauptung vor<sup>2)</sup>.

18. Gleichwohl aber steht Josephus in der anthropo-

1) Bell. Jud. II, 8, 14.

2) In der Höhle zu Jotapata sucht er seine Leidensgefährten von dem Vorhaben des Selbstmordes abzubringen; er hält ihnen zu diesem Zwecke das Unrechtmäßige und die Folgen einer solchen That vor, und sagt dann unter Anderm, die Seelen der Guten gelangten an den heiligsten Ort des Himmels, um von da nach Ablauf der Zeit (*ἐν μετὰρονίᾳ αἰώνων*) in heilige Körper wieder eingeschlossen zu werden. Man kann dies aber nicht mit Sicherheit für die eigene Meinung des Josephus ausgeben, weil seine sehr weitschweifige Rede zeigt, wie sehr es ihm darum zu thun ist, die Juden nach seiner Absicht zu bestimmen, und wie er Alles vorbringt, was nur einen Eindruck auf sie machen kann. Hiernach beweist jene Aeußerung nur, daß ein derartiger Glaube im Judenthum vorhanden war. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht die Einleitung des betreffenden Satzes: *ἀπο τῆς ἑσθῆς*, Ev. nr. 2. B. J. III, 8, 5.



logischen Lehre nicht auf der Seite der Sadducäer, welche mit der Auferstehung der Leiber auch die Fortdauer der Seele nach dem Tode leugneten, weil sie geradezu der materialistischen Auffassungsweise huldigten <sup>1)</sup>. Der Tod ist ihm die Trennung der Seele von dem Leibe, nicht beider Untergang <sup>2)</sup>. Auch hat Josephus jedenfalls an die Fortdauer der Seele als einer individuellen Substanz geglaubt, und nicht angenommen, sie fließe in den allgemeinen Weltgeist zurück, aus dem sie durch Emanation hervorgegangen sei. Nur Eine Stelle klingt in dieser Hinsicht verdächtig. In der Höhle zu Totapata nennt Josephus die Seele geradezu einen Theil der Gottheit (*μοῖρα θεοῦ*). Aber es ist wohl zu beachten, daß er dies nur thut, um den Gegensatz so scharf wie möglich hinzustellen, der zwischen dem aus der vergänglichen Materie (*ἐκ φθοαρῆς ἕλης*) gebildeten Körper und der unsterblichen Seele besteht. Da er unmittelbar nachher von der persönlichen Fortexistenz nach dem Tode, von der persönlichen Belohnung und Strafe spricht, so kann er mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit jenen Ausdruck nur in dem Sinne der biblischen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gebraucht haben. Derselbe muß also in der Weise verstanden werden, wie die dem Eleazar in den Mund gelegten Worte, daß die in dem jetzigen Zustande des Menschen vorhandene Verbindung des Göttlichen mit dem Sterblichen unangemessen

1) ἢ τί τὰ φέροντα διαστασιάζομεν, σῶμα καὶ ψυχὴν; so redet er (Bell. Jud. III, 8, 5) seine Leidensgefährten in der Höhle zu Totapata an.

2) Die Unterscheidung bei Grätz, Geschichte der Juden, 2. Aufl., Leipzig 1863. III, 456, die Sadd. hätten nur die Vergeltung, nicht die Fortdauer nach dem Tode geläugnet, ist unhistorisch und noch dazu sinnlos.

sei <sup>1)</sup>. Auch hier ist das Göttliche die Seele, als das unvergängliche, nicht von der Erde genommene Element der menschlichen Natur.

19. Nicht platonisch aber lehrt Josephus, daß die Seele im Körper leide und nach Befreiung leuchte <sup>2)</sup>, weil eben die Verbindung von Geist und Materie in Einem Individuum etwas „Unangemessenes“ sei. Da er diese Ansicht wiederholt vorträgt und geradezu als die seinige bekennt, so haben wir auch von dieser Seite her allen Grund zu bezweifeln, daß er an die Auferstehung der Leiber in irgend einer Form geglaubt habe. Denn ist die Verbindung von Geist und Materie unnatürlich; so daß jener nach der Trennung ringen muß, dann kann nach einer im Tode erfolgten Erlösung von einer Wiedervereinigung nicht mehr die Rede sein. Wodurch jene unnatürliche Verbindung zu Stande gekommen sei, darüber scheint Josephus nicht nachgedacht zu haben; wenigstens hat er uns keine Andeutung hierüber mitgetheilt. Auch die pythagoreisch-essenische Doktrin über diese Frage hat er, wie wir sahen, nicht ausdrücklich zu der seinigen gemacht.

20. Die ewige Belohnung im Jenseits denkt sich Josephus als ein Verweilen am heiligsten Orte des Himmels im Zustande vollkommener Reinheit und Befriedigung <sup>3)</sup>, jedem Leiden unzugänglich <sup>4)</sup>. Die Höllen aber erwartet

1) Bell. Jud. VII, 8, 7: *κωνάρια γὰρ ἴσως πρὸς Ἰησοῦν ἀρρενήϊς ἔστι.* Auch heißt es einige Zeilen weiter, die Seele bleibe nach dem Tode unsichtbar, wie Gott (*ἀόρατος μένουσα τοῖς ἀνθρώπινους ὀμμασιν, ὡσαύτῃ αὐτὸς ὁ θεός.*)

2) Vgl. außer der B. J. VII, 8, 7 mitgetheilten Rede des Cleazar die oben schon besprochene Stelle c. Ap. II, 24.

3) B. J. III, 8, 5; vgl. ib. I, 33, 1.

4) B. J. VII, 8, 7.

der dunkle Hades <sup>1)</sup>. Was er speziell von der jenseitigen Bestrafung meinte, hat er nirgends ausgesprochen.

21. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Josephus außer dem menschlichen noch andere geschaffene Geister, die der Engel, anerkennt. Wie er diese Lehre aus der h. Schrift entnimmt, so trägt er sie auch erklärend wieder in dieselbe hinein <sup>2)</sup>. Ebenso redet Josephus von bösen Geistern und räumt ihnen die Fähigkeit ein, auf die Schicksale des Menschen zu wirken <sup>3)</sup>. Selbst die Besitzergreifung der Menschen durch die Dämonen ist ihm bekannt <sup>4)</sup>. Und da Salomo für den weisesten der Könige galt, so muß er auch die Kunst besessen haben, die Menschen von diesem Uebel zu befreien. Josephus erzählt, daß diese Kunst sich durch die Jahrhunderte vererbt habe und noch in seiner Zeit ausgeübt worden sei. Ein gewisser Eleazar habe in Gegenwart Vespasians, dessen Söhne und vieler hohen Offiziere einen Dämon beschworen. Mit einem Ringe nämlich, unter dessen Platte sich eine bestimmte Wurzel befand, habe derselbe unter Anwendung einiger von Salomo herrührenden Formeln und unter Anrufung seines

1) B. J. III, 8, 5.

2) Vgl. Antt. I, 11, 2, wo er die drei dem Abraham zu Nambre erschienenen Männer (Gen. 18, 1 ff.) geradezu *ἄγγελοι* nennt. Weder hier aber, noch an der bald folgenden Stelle über den brennenden Dornbusch (Antt. II, 12, 1) kommt irgend etwas vor, was zu der Vermuthung Gfrörers (a. a. O. II, 365 f.) Anlaß böte, Josephus erkenne nach der Weise Philo's den Logos als ein Mittelwesen zwischen Gott und den übrigen erschaffenen Geistern an.

3) So läßt er B. J. I, 32, 2 den Herodes sagen, irgend ein Dämon (*δαίμων τις*) veröde sein Haus. Nach B. J. VII, 7, 3 steht es sogar in der Gewalt der Dämonen, direkt die Menschen zu tödten.

4) B. J. VII, 7, 3: *δαίμονια . . . τοῖς ἄνθρωποις ἀποδύμενα*.

Namens den Dämon einem Besessenen aus der Nase herausgezogen <sup>1)</sup>).

Jene Wurzel ist vermuthlich dieselbe, die an einer andern Stelle den Namen Baaras führt, und von welcher Josephus die abenteuerlichsten Dinge erzählt. Trotz der Todesgefahr, die mit ihrer Berührung verbunden sei, sagt er, könne sie allein darum nicht hoch genug geschätzt werden, weil sie die Kraft besitze, die Dämonen zu vertreiben <sup>2)</sup>).

An eben dieser Stelle erklärt er auch, die Dämonen seien die Geister böser (jedenfalls verstorbener) Menschen <sup>3)</sup>. An den Fall der Engel glaubte er also nicht.

22. Was nun die geschichtliche Entwicklung dieser Creaturen angeht, so hat Josephus über sie nichts weniger als rationalistisch gedacht. Er nimmt keineswegs an, das Geschaffene sei sich zur selbstständigen Entwicklung der in dasselbe gelegten Kräfte überlassen worden, wie dies die Sadducäer meinten. Im Gegentheil, es geschieht ihm nichts ohne die Anordnung der *τύχη, εἰμαρμένη, πεπερωμένη, χρεών*, übersetzt: ohne die göttliche Vorsehung. Es kann nur bezüglich der Pharisäer in Frage kommen, ob sie die *εἰμαρμένη* von Gott getrennt, und was sie mit einer solchen Trennung gewollt haben (vgl. Boll. Jud. II, 8, 14, Antt. XVIII, 1, 3). Weder im Sinne der Essener noch in seinem eigenen stellt Josephus jene beiden Begriffe

1) Antt. VIII, 2, 5.

2) B. J. VII, 6, 3.

3) τὰ γὰρ καλέμενα δαιμόνια, τὰυτὰ δὲ ποικίλων ἔστιν ἀνθρώπων πνεύματα κτλ. Dieselbe Ansicht war nach Tertullian auch unter den Heiden viel verbreitet, denn dieser spricht de testim. animae c. 3 zu der heidnischen Seele: Daemonium vocas hominem aut immunditia aut malitia aut insolentia aut quaecumque macula, quam nos daemania deputamus, aut ad necessitatem odii opportunam.

als unterschieden neben einander. Wohl aber schreibt er der *πρόνοια* und oft auch Gott dasselbe wie der *τύχη* und *εὐμαρτέμῃ* zu. Es kann darum bei ihm nur ein formeller Unterschied zwischen den einzelnen Begriffen bestanden haben; *πρόνοια* ist geradezu unser: Vorsehung, *εὐμαρτέμῃ* aber und *τύχη* nur der griechisch-philosophische Name für denselben Begriff. Freilich hat sich mit dem griechischen Namen, wie es scheint, auch mitunter ein fremdartiger Begriff bei Josephus eingeschlichen. So sagt er z. B. (Bell. Jud. III, 8, 7), wo er von seinen Erlebnissen in der Höhle zu Jotapata redet, er sei durch das Loos mit einem Andern übrig gelassen worden *ἔτε ὑπὸ τύχης καὶ λέγειν, ἔτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας*. Es ist diese Stelle keineswegs ein Beweis dafür, wie *Serlach* (S. 16) meint, daß dem Josephus *τύχη* so viel als *θεός* gewesen sei; vielmehr zeigt das doppelte *ἔτε* die Trennung der beiden Begriffe an. Josephus will sagen, entweder habe Gott es so zu seinen Gunsten gefügt, also in besonderm Wohlwollen gegen ihn; oder aber es sei so die Fügung des blinden Geschicks gewesen. Nur dieser Gegensatz ist bei der angeführten Stelle denkbar.

Ähnlich spricht sich Josephus über die vielen Plagen aus, die unter Herodes das Land trafen (Antt. XV, 9, 1). Er meint, sie könnten von Gott zur Strafe gesandt gewesen sein, sie könnten aber auch von dem gewöhnlichen Wiederkehren solcher Uebel (*κατὰ περιόδους τοῦ κακοῦ*) hergerührt haben. Für Letzteres hätte er auch *κατὰ τύχην* sagen dürfen. Wir sehen aus dieser Stelle, was Josephus unter *τύχη* versteht, wenn er sie Gott gegenüberstellt. Sie ist ihm das blinde Geschick, nach dem etwas im gewöhnlichen Laufe der Dinge sich einstellt, das unbestimmte Ge-

was, auf welches man bei oberflächlichem Denken Alles zurückführt, für das man eben den Entstehungsgrund nicht kennt. An der ersten der beiden angeführten Stellen steht es also dem Zufall ziemlich gleich; an der zweiten der Naturordnung, kraft deren mitunter Seuchen, Hungersnoth u. s. w. einzutreffen pflegen. An beiden Stellen aber wird *τύχη* der auf Ueberlegung und Willen beruhenden Fügung der Gottheit gegenübergestellt <sup>1)</sup>.

Eine andere Aeußerung, der offenbar der heidnische Begriff des Fatums zu Grunde liegt, wird bald zur Sprache kommen.

23. Sehen wir nun auf den Grundgedanken bei Josephus hin, wie er ihn trotz der eben berührten, abweichenden Behauptungen durchgängig festhält, so lehrt er zweifellos, daß die göttliche Vorsehung Alles leite und regiere. Und nicht allein glaubt er dies in dem Sinne, daß alles Geschehende seine Stelle in dem göttlichen Weltplane gefunden habe, und somit auf der Ordnung Gottes beruhe; sondern positiv wirkt die *τύχη* Alles, was geschieht. Er geht also in dieser Auffassung weiter als die Pharisäer, welche nach seiner eigenen Angabe auch Einiges der menschlichen Freiheit überließen. Wir haben bereits hervorgehoben, daß er, wenigstens was den Inhalt dieser Lehre betrifft, in diesem Stücke den Essenern beistimmt. Auch ist schon die Frage zur Sprache gekommen, ob er nur das Gute in seinem ganzen Umfange, oder auch das

1) Ohne diese Gegenüberstellung wird auch die letzte Befreiung der Stadt Jerusalem als an demselben Datum, wie unter Nabuchodonosor von der *σιμ.* herbeigeführt bezeichnet B. J. VI, 4, 8: *Ἰαυμάσων δ' ἔσ' τις ἐν αὐτῇ (σιμ.) τῆς περιόδου τῆς ἀπολείων* cf. I, 6, III, 5. Neben Gott wird *δυνατα τις σιμ.* genannt B. J. IV, 10, 7.

Böse auf die Wirkung der *רוצח* zurückführt. Zielen schon, wie wir sahen, die Ausdrücke, die er von den Effenern bezüglich dieses Punktes braucht, auf die Annahme des Letztern hin, so läßt er über seine eigene Anschauung gar keinen Zweifel. Die Bosheit des Königes Herodes erklärt er geradezu durch die Wirksamkeit der *רוצח*, der sich der menschliche Wille nicht zu entziehen vermöge.

Er thut dies mit so klarem Bewußtsein, daß er sogar die Consequenz beizufügen nicht unterläßt, es könne deshalb der Mensch für seine bösen Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden.

24. Wir wiesen früher bereits darauf hin, daß Gerlach diesen trostlosen Fatalismus für die Effener in Abrede stellt; bezüglich des Josephus aber geht er mit einem räthselhaften Schweigen über diesen Punkt hinweg. Wir dürfen dies um so weniger, als es uns gerade um eine Untersuchung der religiösen Anschauungen des Josephus zu thun ist. Die erste Frage, welche hier aufgeworfen werden muß, ist die, ob auch bei der zuletzt erwähnten Aeußerung die *רוצח* die göttliche Vorsehung bezeichnen solle. In diesem Falle würde Josephus Gott zum Urheber des Bösen machen so klar und bestimmt, als es im sechzehnten Jahrhundert nur geschehen konnte. Nun kommt aber unsers Wissens dieser fürchterliche Gedanke bei ihm sonst nie vor; ja er scheint ihn sogar abthätlich zu vermeiden. Bei der Erzählung der israelitischen Geschichte nämlich nach den Angaben der h. Schrift war eine derartige Aeußerung Einmal sehr nahe gelegt, wenigstens für den, der jenem Gedanken nicht abhold war. Exod. 10, 1. 20. 27 heißt es, Gott habe das Herz des Königes Pharao verhärtet, so daß dieser auf seinen Willen nicht ein-

gegangen sei. Josephus scheint die in diesem Ausdruck liegende Härte mit Absicht vermeiden zu wollen, indem er die fortgesetzte Hartnäckigkeit Pharaos auf dessen eigene Bosheit zurückführt<sup>1)</sup>. Er hat jedenfalls geglaubt, es sei das Widerstreben gegen den göttlichen Willen von Gott selbst durch Pharaos gewirkt worden.

Das muß uns auf den Gedanken bringen, er wolle auch die Bosheit des Herodes nicht durch Gottes Allwirksamkeit erklären. Und da wir Aeußerungen von ihm bereits vorgefunden haben, bei denen er sich unter *τύχη* etwas anderes, als die göttliche Vorsehung denkt, so ist eine solche Annahme auch hier nahe gelegt. Mit dem Namen borgte er von den Griechen denn in diesem Falle auch den Begriff. Das Fatum ist nach seiner Meinung es gewesen, welches die Bosheit in unerhörtem Maße bei dem Könige zur Erscheinung brachte. Freilich enthält diese Aeußerung eine große Inkonsequenz. Auf Gott führt er alles Geschehende als auf die letzte Ursache zurück; und dennoch nimmt er ein anderes mit Nothwendigkeit selbst das Böse wirkende Prinzip neben ihm an<sup>2)</sup>. Indessen ist die Annahme einer solchen Inkonsequenz bei seinem Standpunkte wohl begründet. Die Nothwendigkeit alles Geschehenden nahm er, mit den Essenern unter dem Einflusse der griechischen Philosophie stehend, als Grundgesetz an. Nun widerstrebe es ihm aber nach seinen jüdischen Anschauungen,

1) Antt. II, 14, 5: *Φαρααίδης δὲ ἰ τοῦτον ἰπὸ ἀρροσύνης, ἕσσον ἰπὸ κακίας ἀισθόμενος τῆς αἰτίας, ἕμως ἀρτεπιλορεῖται τῷ θεῷ.*

2) Er hat wohl nicht klar und tief über diesen absonderlichen Gedanken nachgedacht; jedenfalls aber steht bei ihm nicht Gott selbst unter der *εἰμ*. Denn c. Ap. II, 34 hält er es den Griechen tabelnd vor, daß nach ihrer eigenen Lehre Zeus von der *εἰμ*. beherrscht werde.



auf den persönlichen Gott, den Inbegriff alles Guten, das Böse zurückzuführen<sup>1)</sup>. Darum mußte denn irgend eine dunkle, nicht erklärbare Nothwendigkeit, das griechische Fatum, die bewirkende Ursache der Sünde sein.

Allerdings könnte hiergegen erinnert werden, daß Josephus nicht allein an manchen Stellen Entschlüsse und Pläne, die den Menschen in's Unglück stürzen, von Gott veranlaßt sein läßt<sup>2)</sup>, sondern auch böse Absichten und Handlungen in diese Kategorie einreihet. Es ist aber wohl zu bemerken, daß er in diesen Fällen Gott nicht eigentlich als den Thäter des Bösen hinstellt und den Menschen, als dessen bloßes Organ mit Nothwendigkeit wirkend, in Folge davon entschuldigt findet, wie er das an jener über Herodes handelnden Stelle wirklich thut. Vielmehr sagt er nur, auf Gottes Veranlassung habe der Mensch sich zum Bösen entschlossen, und als Zweck der göttlichen Fügung gilt ihm dann stets die Bestrafung früherer Vergehen<sup>3)</sup>. Er drückt also hiermit nichts anders aus, als was die h. Schrift die Herzensverhärtung nennt. Und es muß darum jener Unterschied aufrecht erhalten werden, den wir zwischen

1) So empfiehlt er Antt. VI, 14, 4 die Menschenfreundlichkeit der Wahrsagerin von Endor zur Nachahmung und verheißt dafür göttliche Belohnung; nach Antt. VIII, 15, 1 wird der König Josaphat für sein Streben nach Gottgefälligkeit belohnt; nach B. J. I, 23, 5 lange Lebensdauer als Lohn dafür in Aussicht gestellt; oft aber von der Bestrafung des Bösen gesprochen, wie B. J. VII, 2, 2. 11, 4 u. s. w.

2) Antt. VIII, 8, 2. IX, 9, 3. X, 5, 1. B. J. IV, 9, 11. Ähnlich heißt es Antt. VIII, 15, 6 von dem Fatum (*χρῆσις*), daß es die Menschen mit eiteln Hoffnungen täusche, um sie später zu überraschen.

3) B. J. V, 13, 5 z. B. kann er den ungewöhnlich hohen Grad von Habsucht bei den Juden nur dadurch erklären, daß Gott sich des Laßers bedienen wollte, das Volk zu strafen: *θεός ἦν ὁ τῷ λαῷ παντός κατακρίνας καὶ πάντων αὐτηρίων εἰς ἔθρον ἀπωλείας ἀποστρέφων.*

der Alles leitenden Vorsehung und der selbst das Böse durch den Menschen als bloßes Werkzeug wirkenden *τύχη* nach der Darstellung des Josephus gemacht haben.

25. Eine weitere Frage ist die, ob, wie es hiernach scheint, Josephus die menschliche Freiheit völlig geleugnet habe. Aber auch in diesem Punkte ist er nicht konsequent gewesen, wie denn noch Niemand, der die menschliche Freiheit in Abrede stellte, alle Folgerungen dieses Satzes bis zur letzten für alle Fälle eingestanden hat. Darum redet auch Josephus gleichwohl von der Strafbarkeit menschlicher Handlungen, von den freien Entschlüssen des Menschen, überhaupt von vielem, was mit der Nothwendigkeit alles Geschehenden nicht vereinbar ist. Dann freilich, wann es ihm gelegen kam, suchte er seine Theorie vom Fatum auch praktisch zu verwerthen, wie an der in Rede stehenden Stelle über den König Herodes. Diesen von den Römern eingesetzten König, den Beförderer fremdländischer Sitten, suchte Josephus, so gut es anging, zu entschuldigen. Hier kam ihm jene Theorie von der *τύχη* gut zu Statten, an die er bei den bitteren Worten über Pharaos wenig gedacht zu haben scheint.

26. Ganz vorzüglich nun hat sich nach Josephus die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung gezeigt in der Leitung des jüdischen Volkes; wiewgleich ihm der Charakter als Volk der Auserwählung, der Offenbarung nicht zuerkannt wird. Denn was die Geschichte der Offenbarung betrifft, so steht Josephus auf einem Standpunkte, den man ungefähr als die Mitte zwischen der jüdischen Orthodoxie und dem hellenisirenden Unglauben bezeichnen kann. Schon gleich im Anfange seiner jüdischen Alterthümer trägt er über den Urzustand der ersten Menschen und über den

Sündenfall grobe Irrthümer vor, ohne jedoch die biblische Darstellung durch Allegorisiren in Nichts aufzulösen. Er läßt das Verbot, von dem Baume der Erkenntniß zu essen, buchstäblich bestehen, verbindet aber mit dieser Benennung einen Begriff, der für alles Folgende sehr verhängnißvoll geworden ist. Durch die Frucht dieses Baumes nämlich, meint er, sei wirklich die Höhe der Erkenntniß mitgetheilt worden, und durch diese Frucht hätten die ersten Menschen auch in der That die Erkenntniß ihrer körperlichen Nothheit und deren Unangemessenheit gewonnen. Nur insofern sei in ihrem Zustande eine Veränderung vor sich gegangen, als sie ihre ursprüngliche Naivität für diese Erkenntniß eingebüßt hätten. Freilich sei dieser Gewinn durch die Uebertretung des göttlichen Verbotes erzielt worden und habe sie darum straffällig gemacht. Die Strafe aber bestand nach Josephus darin, daß sie fortan mit Arbeit und Ungemach sollten belastet werden, daß das Alter bald über sie hereinbreche, während ihnen sonst ein längeres Leben zugebracht gewesen sei<sup>1)</sup>. Von einer ursprünglichen Unsterblichkeit ist gar nicht die Rede; eben so wenig von einer zukünftigen Erlösung. Und schon aus dem Grunde konnte der Geschichtschreiber von letzterer nicht sprechen, weil bei seiner Theorie die Erlösung kaum ein würdiges Objekt gefunden hätte.

27. Abraham, der Stammvater der Hebräer, wird nicht von Gott auserwählt, mit seiner Nachkommenschaft Träger der Offenbarung zu sein; er nimmt nur darum eine so hervorragende Stellung in der Geschichte der Menschheit ein, weil „er es zuerst gewagt hat, den Einen wahren

1) Antt. I, 1, 3 sq.

Gott als den Urheber des Weltalls zu bekennen.<sup>1)</sup> Derselbe wird gerühmt als ein Mann, der alle Andern an Einsicht übertraf, an Ueberredungskunst und richtigem Urtheil. Ihm, heißt es, sei es gelungen, den Menschen richtigere Vorstellungen über Gott beizubringen, als sie bis dahin gehabt hätten<sup>2)</sup>. An Abraham und seiner Tugend Wohlgefallen findend, verspricht Gott ihm zum Lohne eine zahlreiche Nachkommenschaft<sup>3)</sup>. Auch diese erfreut sich der besondern Huld und des Schutzes der göttlichen Vorsehung; aber Alles, was Josephus erzählt, läuft nur auf eine Geschichte des israelitischen Volkes, nicht auf eine Geschichte der Offenbarung hinaus. Das Höchste, wozu er sich versteigt, ist die Erklärung, daß die Staats Einrichtung bei den Juden die *θεοκρατία* gewesen sei im Gegensatz zu den Staatsverfassungen der übrigen Völker<sup>4)</sup>. Aber auch das bezieht sich natürlich nur auf das sociale, nicht auf das Offenbarungs-Leben der jüdischen Nation.

Gott selbst ist es allerdings gewesen, der dem israelitischen Volke durch Moyses die Gesetzgebung vermittelte, und selbst die Feinde seiner Nation, meint Josephus, sahen sich zu dem Bekenntniß genöthigt, daß die jüdische *πολιτεία* wahrhaft eine göttliche sei<sup>4)</sup>. Aber diese Thatsache, daß das jüdische Volk von Gott selbst seine Gesetze erhielt, während die übrigen Nationen mit Menschenwerk sich be-

1) Antt. I, 7, 1.

2) Antt. I, 10, 3.

3) c. Ap. I, 16.

4) Antt. III, 15 fin. Die auch hier beigelegten Worte *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν διακρίματα* thun, wie wir später zeigen werden, der Bestimmtheit dieser Behauptung keinen Eintrag. Vgl. noch c. Ap. I, 8.

helfen mußten, ist ihm nur eine Frucht jenes besondern Wohlwollens, welches die Gottheit dem Abraham und dessen Nachkommen geschenkt hat. Er nennt das Gesetz eine *πολιτεια*, eine Institution zur Ordnung des bürgerlichen und staatlichen Lebens, ohne dogmatischen Gehalt und ohne offenbarungsmäßige Zwecke. Das mosaische Gesetz, erklärt er <sup>1)</sup>, sei bestimmt, Gottesfurcht, gegenseitige Liebe unter den Volksgenossen wie Philanthropie überhaupt, Gerechtigkeit, Starkmuth, Todesverachtung zu befördern; wir vernehmen von keinem Zwecke, den nicht auch Solon und Lykurg bei ihren Staatseinrichtungen im Auge gehabt haben. Nur insofern kann Jos. darum auch an die Bestimmung der jüdischen Religion, Weltreligion zu werden glauben, als dieselbe die einzig richtige, natürliche Lehre über Gott und die göttlichen Dinge enthält. Sie ist keineswegs der Inhalt einer positiven, übernatürlichen Offenbarung, die das jüdische Volk der ganzen Menschheit zu vermitteln berufen wäre.

28. Freilich kann er dennoch zwei Momente, die durchaus dem offenbarungsmäßigen Charakter des auserwählten Volkes angehören, nicht übergehen: die Weissagungen und die Wunder. Wollte er nicht wesentlich von der biblischen Darstellung abweichen, so mußte er beidem in seinem Systeme eine Stelle einräumen. Er konnte dies aber um so eher, als er ja überhaupt alles Geschehende auf die Gottheit als die bewirkende Ursache zurückführte. Warum sollte da Gott nicht, wie er den Menschen das Gegenwärtige und Vergangene erkennen ließ, so auch ihm, wo es zweckdienlich schien, die Einsicht in die Zukunft eröffnen

---

1) c. Ap. I, 14.

haben <sup>1)</sup>? In der That stimmt auch seine Inspirations- und Weissagungstheorie hiermit auffallend überein. Der Prophet ist nemlich nach seiner Anschauung so vollständig ein Organ des göttlichen Geistes, daß er selbst nur äußerlich thätig erscheint, dagegen Gott sich der menschlichen Worte bedient, seine Gedanken mitzutheilen <sup>2)</sup>. Auch die h. Schrift ist darum im allerstrengsten Sinne inspirirt, ganz ausschließlich das Wort Gottes <sup>3)</sup>.

29. In Folge dessen kann er denn auch nicht umhin, sowohl an Wunder zu glauben, als sie nach der biblischen Darstellung sogar in seinem zunächst an nichtjüdische Leser gerichteten Werke über die jüdischen Alterthümer vorzutragen. Aber schon für sich betrachtet, mußte ihm das Wunder als möglich gelten. Denn er stand doch, wie wir gefunden haben, auf theistischem Standpunkte, trotz aller griechisch-philosophischer Phrasen, mit denen er sein Judenthum umgibt. Und wenn nun seiner Meinung nach ohnehin Alles durch die göttliche Vorsehung gewirkt wird, so muß ein an und für sich mögliches, außergewöhnliches Wirken derselben neben dem alltäglichen ihm sogar sehr natürlich vorkommen. Gerlach bekämpft darum mit vollem Rechte und völlig siegreich die Behauptung, es sei dem Josephus mit dem Wunderglauben nicht recht Ernst gewesen <sup>4)</sup>. Die stehende Formel, unter welcher er oft die

1) Darum läßt Josephus die Weissagungsgabe noch bis zu seiner Zeit fortdauern; besonders zeigt sie sich bei Priestern, wie bei Syrkan (Antt. XIII, 10, 7 cf. B. J. I, 2, 8) und ihm selbst (B. J. III, 8, 3; 8, 9 cf. IV, 10, 7), und bei Essenern (Antt. XIII, 11, 2 cf. B. J. I, 3, 5; Antt. XV, 10, 5; B. J. II, 8, 2).

2) Antt. IV, 6, 5.

3) c. Ap. 1, 8.

4) H. a. D. S. 30 ff.

Wunderberichte nach der h. Schrift den heidnischen Lesern vorlegt, es möge jeder darüber meinen, was er wolle <sup>1)</sup>, ist nur ein Ausfluß seines schwachen Charakters, nicht der einer rationalistischen Zweifelsucht <sup>2)</sup>. Er fühlt es, daß man hier und da ungläubig den Kopf schütteln, vielleicht sogar spotten werde, und darum fordert er nicht mit Strenge Glauben, sondern überläßt es Jedem, nach seinem jeweiligen Standpunkte über das Erzählte zu urtheilen. Er theilt es nur mit, weil es so in der h. Schrift steht, die ihm persönlich für absolut glaubwürdig gilt. Eine Inkonsequenz liegt also auf jeden Fall in jener Nachsicht; denn nach seinen Voraussetzungen konnte von einer Freiheit des Urtheilens nicht mehr die Rede sein; aber diese Inkonsequenz lag nicht in seiner Erkenntniß, sondern in seiner Schwäche des Charakters. Letztere mag ihn auch veranlaßt haben, mitunter zu der in neuerer Zeit so genannten „natürlichen Erklärungsweise“ seine Zuflucht zu nehmen. Die Scheu, vor den heidnischen Lesern als abergläubisch und wundersüchtig zu gelten, trieb ihn bisweilen über die Grenze der mit dem Wortlaute vereinbarlichen Interpretationen hinaus; es geschah dies, so oft ein Anhaltspunkt vorlag, der entfernt den Vorgang als natürlich auffassen ließ. So bei der Umwandlung des Wassers zu Mara

---

1) S. B. Antt. I, 3, 9; II, 16, 5; III, 5, 2; 11, 4; X, 11, 7 An. u. f. w.

2) Gerlach a. a. D. S. 34 hebt in dieser Beziehung besonders Antt. III, 11, 4 hervor, wo Iosephus die Sage mittheilt, mit der man die Juden zu verhöhnen pflegte, sie seien des Aussages wegen aus Aegypten vertrieben worden; auch hier läßt er jedem seine Meinung, während er doch selbst jene Angabe geradezu eine lächerliche nennt.

durch Moyses und bei der zu Jericho durch Elifäus. Es ist da bei Josephus das Holz in dem einen <sup>1)</sup>, und das Salz in dem andern Falle <sup>2)</sup>, wodurch die Veränderung auf natürliche Weise vor sich geht, während doch nach der h. Schrift dieselbe nicht durch, sondern nur unter Anwendung jener Dinge sich vollzieht. Solche und ähnliche Fälle waren unserm Geschichtschreiber willkommene Gelegenheiten, seine Freisinnigkeit zu offenbaren und zu zeigen, wie wenig es ihm um ein hohes Maß von Uebernatürlichkeit, um eine große Zahl von Wundern zu thun sei.

Durch Weissagungen und Wunder hat also Gott nach der Anschauung des Josephus ganz direkt in die Geschichte der Menschheit eingegriffen. Aber gleichwohl geschieht dies auf natürlichem Standpunkte und zu natürlichen Zwecken. Denn der strenge Begriff des Uebernatürlichen, der positiven Offenbarung liegt dem Josephus fern. Nur so darf sein Glaube an Weissagungen und Wunder aufgefaßt werden, nur so stimmt er mit seiner Darlegung der Geschichte des israelitischen Volkes überein.

30. Nach seinen über die h. Schrift geäußerten Grundsätzen bleibt Josephus im Uebrigen der biblischen Darstellung ziemlich treu, wiewohl im Einzelnen viele Abweichungen vorkommen. Charakteristisch und besonders für unsern Zweck bemerkenswerth ist die Absichtlichkeit, mit der stets die messianischen Weissagungen in ihrer ganzen Stufenfolge, von dem sogenannten Protevangelium an, übergangen werden. Es zeigt sich darin eben recht das Bestreben des Geschichtschreibers, die Geschichte des israeli-

1) Antt. III, 1, 2.

2) B. J. IV, 8, 2.



tischen Volkes nur als die einer unter besonderm Schutze der Gottheit stehenden Nation, nicht als die Geschichte des auserwählten Volkes der Offenbarung darzustellen. So sehr also hatte sein kosmopolitischer Standpunkt, ja seine Verehrung fremdländischer, griechisch-römischer Größe jenes Bewußtsein bei ihm verwischt, welches das Palladium des ächten Juden war. Den höchsten Schatz, der als himmlisches Erbe aus der segnenden Hand Eines Patriarchen in die des andern überging, bei jeder Uebergabe geläutert und bereichert, ihn hat Josephus so vollständig Preis gegeben, daß er nicht einmal die Schwere des Verlustes ahnt. Der Gedanke „daß das Heil von den Juden komme“ ist ihm fremd geworden <sup>1)</sup>.

Die Messias-Erwartung im jüdischen Volke hat ein eigenthümliches Schicksal gehabt, und Josephus in seiner Stellung zu derselben kann wohl als derjenige bezeichnet werden, der ihr am meisten Hohn gesprochen hat. Während seine Zeitgenossen auf den Messias hartten als auf den Befreier von der römischen Fremdherrschaft, verkündete er ohne Scheu den als den Erwarteten, unter dessen Imperium Stadt und Tempel des Judenvolkes vernichtet ward. Um diese seine Stellung zur Messiasidee zu begreifen, ist es nothwendig deren Gestaltung in jener Zeit mit wenigen Worten zu beleuchten. Je inhaltreicher die prophetische Hinweisung auf den Messias wurde, und je bestimmter man seiner An-

---

1) Bei diesem Punkte zeigt sich die Irthümlichkeit der Paret'schen Ansicht über die Orthodoxie des Jos. sehr klar. Er meint selbst, Jos. „habe allerdings die messianischen Hoffnungen seines Volkes entweiht“, obgleich er kurz vorher erklärt hat: „aber er gibt keine der großen Wahrheiten preis, die der Gut seines Stammes anvertraut waren“ (!). Ueberf. des jüd. Kt. S. 34 f.

kunft entgegensah, desto weiter schien sich die volkstümliche Auffassung der verheissenen Güter von dem Gedanken der Offenbarung zu entfernen. Ueber der Erwartung des irdisch Sichtbaren vergaß man dessen himmlisches Wesen, dessen überirdische Wirksamkeit. Auf der andern Seite, je mehr man anfang, mit menschlicher Geistesbätigkeit das Geoffenbarte zu durchbringen, desto mehr löste sich die Messias-idee in Dunst und Nebel auf. Jenes geschah vorzugsweise in Palästina, dieses in Aegypten. Das Volk der Samaritaner, welches nur auf die ersten, allgemeinen Weissagungen der Patriarchen hinblickend, im tiefsten Bewußtsein religiöser Bedürftigkeit nach dem Erlöser sich sehnte, „der es Alles lehren werde“ <sup>1)</sup>, hat trotz seines halben Heidenthums die Messias-Erwartung in größerer Reinheit sich bewahrt. Weder boten ihm die spätern Verheissungen, die es verwarf, Veranlassung, seine Sehnsucht wie auf bestimmte Zeiten, so auch auf bestimmte irdische Verhältnisse zu fixiren, noch fand es in durchgebildeter, religiös-philosophischer Erkenntniß eine Befriedigung, die kein Bedürfnis und keine Stelle mehr für den Messias hatte.

Bei einem Manne nun, der die offenbarungsmäßige Bedeutung seines Volkes leugnete und mit dieser Leugnung die philosophirende Richtung verband, konnte wohl am allerwenigsten vom Festhalten der Messiasidee, in welcher Form auch immer, die Rede sein. Er war zu hellenisch gebildet, um die alttestamentlichen Weissagungen, bis zu denen des Propheten Daniel herauf, ihrem wahren Sinne nach zu würdigen; und wiederum war er zu kosmopolitisch, um mit seinen palästinschen Volksgenossen die durch den Messias

1) Joan. 4, 25.

zu gründende Hegemonie der jüdischen Nation über alle Heidenvölker zu erwarten. Nach göttlicher Fügung, meinte er, gehe die Hegemonie unter den Völkern um, und nun sei die Reihe an Italien gekommen <sup>1)</sup>. Auch ließ sein staatsmännischer Blick ihn den Untergang der jüdischen Herrschaft ahnen und sah er Rom für den Staat der Zukunft an. In welchem Sinne freilich, und wodurch Rom an die Stelle Jerusalems treten sollte, war dem Juden unbekannt. Auf seinem Standpunkte und unter den Verhältnissen seiner Zeit konnte er dem jüdischen Messiasglauben weder in geistiger noch in der sinnlichen, verzerrten Gestalt seinen Beifall schenken.

31. Aber war denn die messianische Hoffnung nicht klar und oft genug in den Prophetien des Alten Testaments ausgesprochen? Was fing Josephus mit solchen Ausprüchen an? Wir bemerkten bereits, daß bei den Juden im Ganzen und Großen der wahre Sinn der messianischen Weissagungen zu jener Zeit verloren gegangen war, daß man dieselben auf irdisches Glück, auf die staatliche Wohlfahrt zu deuten pflegte. Diese Hoffnung stärkte, wie Josephus ausdrücklich berichtet, die Juden im letzten Entscheidungskampfe gegen die römische Herrschaft <sup>2)</sup>. Aber, setzt er hinzu, das Orakel, daß um jene Zeit Einer aus ihrem Lande den Erdkreis beherrschen werde, sei doppelstinnig gewesen und habe so die Juden zu irrthümlichen Erwartungen geführt. Er meint nämlich, diese Verheißung weise auf Vespasian hin, der als Feldherr in Palästina weisend, zum Herrscher über den Erdkreis ausgerufen wurde <sup>3)</sup>. An einer

1) B. J. V, 9, 3.

2) B. J. VI, 5, 14.

3) B. J. VI, 5, 4.

andern Stelle desselben Werkes erzählt er, wie als Gesandter Gottes er selbst dem Vespasian dessen zukünftige Größe vorausgesagt habe <sup>1)</sup>. Gerlach <sup>2)</sup> behauptet mit Recht, er habe das jedenfalls nur gethan, gestützt auf die erwähnte Weissagung. Die Thatsache selbst zu bezweifeln, wie man wohl hat thun wollen, liegt kein Grund vor, zumal dieselbe auch von Dio Cassius und Sueton bezeugt wird <sup>3)</sup>. Josephus konnte wohl die zukünftige Größe Vespasians in etwa ahnen; und schon die halbe Ahnung reichte für ihn aus, dem Vespasian als Gesandter Gottes jene Weissagung zu thun, da es sich um die Erhaltung seines Lebens und um die Erwerbung der Gunst des Imperators für ihn handelte. Noch weniger kann es uns befremden, daß Josephus den die messianische Erwartung der Juden begründenden Ausdruck der h. Schriften auf einen heidnischen Kaiser bezieht. Vielmehr wirkt eben dies ein außerordentlich helles Licht auf seine ganze Auffassung der messianischen Verheißungen und der Offenbarungsgeschichte überhaupt. In der That, hätte er am eigentlichen Messiasglauben der Juden festgehalten, etwa in der Weise der Samaritaner, so wäre es ihm völlig unmöglich gewesen, ja es hätte ihm blasphemisch vorkommen müssen, eine messianische Hinweisung der h. Schriften auf einen Heiden zu deuten <sup>4)</sup>. Ja hätte er auch nur zur Hälfte auf dem

1) B. J. III, 8, 9.

2) A. a. D. S. 68.

3) Dio Cass. LXVI, 1; Sueton. Vespas. c. 5.

4) Daß nach einer alten Tradition bei den Juden der Messias von Rom aus erwartet wurde, wie Knittel Neue Kritiken über das weltberühmte Zeugniß des alten Juden Fl. Jos., Braunschweig 1779, S. 12 angibt, ist freilich richtig; aber diese konnte doch erst nach der völligen Zerstörung Jerusalems entstehen, wie denn auch meines Wiß-

Standpunkte des jüdischen Offenbarungsglaubens gestanden, hätte er nach der Weise seiner Zeitgenossen die Wiederherstellung der Davidischen Dynastie mit ihrer ganzen Herrlichkeit in seiner Zeit erwartet, so konnte er wiederum die messianischen Weissagungen nur auf einen zukünftigen großen Juden-König beziehen, der wirklich auch selbst jüdischer, davidischer Herkunft war <sup>1)</sup>. Aber auch diesen Standpunkt hat Josephus, wie wir oben sahen, verlassen. Er meinte, die Hegemonie gehe unter den Völkern um, und zu seiner Zeit sei die Reihe an Italien gekommen. Nur bei dieser kosmopolitischen, aber durchaus unsüdischen Anschauung war der Gedanke möglich, bei ihr aber auch möglich in seinem ganzen Umfange, daß der verheißene, in jener Zeit erwartete König der in Aegypten, Syrien und Palästina zuerst proklamirte römische Kaiser sei.

Auf diese Weise wäre der Standpunkt des Josephus gegenüber der messianischen Hoffnung des Alten Testaments klar genug dargelegt. Josephus hätte demgemäß nicht allein den Messias in irgend einem mit dem Judenthum verein-

---

zens das spätere Targ. Hierosolym. ad Exod. 12, 42 sie erst bezeugt: מֶשֶׁה יִפְזַק מִן גֹּי מַדְבָּרָא וּמֶלֶכָא מְשִׁיחָא מִן גֹּי רֹמָא. Vgl. Burtorf Lex. chald. talm. et rabb. Basil. 1639, p. 1269.

1) Olearius Fl. Jos. de Vesp. ad summum imp. fastigium evohend. vatic. Lips. 1699, p. 27 meint, Manche hätten den Herodes für den Mess. gehalten, es habe darum auch ein Jude einen Römer dafür ausgeben können. Aber daß Herodes je für den Mess. ist gehalten worden, darf nur als eine schwach begründete Hypothese angesehen werden, und außerdem stand Herodes doch den Juden in jeder Beziehung näher als Vespasian. Ob aber Schödel Fl. Jos. de J. Ch. testatus p. 42, not. 8 in der That geglaubt hat, die Juden hätten auch Alexander dem Großen mit der Ueberreichung der Weissagungen Daniel's als dem Messias huldigen wollen?

barlichen Sinne nicht erwartet, sondern auf seinem Standpunkte ihn gar nicht erwarten können.

32. Dennoch aber hat man bis in die jüngste Zeit hinein versucht, dem Josephus wenigstens einen Theil der jüdischen Messias-Hoffnungen zu bewahren. Noch von Gerlach wird die Behauptung aufgestellt, mit jener Weissagung, in der derselbe den Vespasian als den Messias verkündete, sei es ihm nicht rechter Ernst gewesen <sup>1)</sup>. Er habe vielmehr die jüdischen Erwartungen seiner Zeit mit seinen Volksgenossen getheilt, und nur, um sein Leben bei der Gefangennehmung zu retten, Vespasian jenen Ausdruck gethan. Die andere Stelle, an welcher unabhängig von diesen Einflüssen Josephus die Behauptung niederschrieb, die Juden hätten die Verheißung von dem kommenden Weltbeherrscher irthümlich auf sich bezogen, soll dann dem Bestreben dienen, die Römer möglichst über die Messias-erwartungen der Juden zu beruhigen. Gerade unter Vespasian seien diese den Römern sehr gefährlich geworden, meint Gerlach, indem die Befreiung der Nation die Sehnsucht nach der messianischen Befreiung entflammt habe. Abichtlich weise darum Josephus auf die messianische Erwartung als auf eine in der Erhebung Vespasians bereits erfüllte hin in seinem Werke über den jüdischen Krieg, das noch in jener Zeit selbst verfaßt sei; die Archäologie, wenigstens 15 Jahre später geschrieben, enthalte jene Erklärung nicht, weil jenes Interesse ein bereits überwundenes gewesen wäre <sup>2)</sup>.

1) So schon früher Daubuz de testim. Christi apud Jos. (bei Saveriam p II, 230), Strohbach de Jos. Vespas. imper. praedicante Lips. 1748, p. 25 sqq. u. A.

2) Gerlach a. a. D. S. 74 ff.

Nach der oben gegebenen Entwicklung muß uns dies sehr bestreben; und es drängt sich zunächst die Frage auf, ob in der That Gründe für die Annahme vorliegen, Josephus habe die von ihm angeführte Weissagung nur zum Scheine, beidesmal tendenziös, auf Vespasian bezogen. Gerlach recensirt mehrere Versuche die Paradoxie zu begründen, daß Josephus messianische Prophetien auf einen heidnischen Kaiser bezogen habe. Von diesen Versuchen ist nun freilich auch keiner genügend; ob der unfrige vor der Kritik Gerlach's bestehen würde, wissen wir nicht. Eher aber, als gegen ihn selbst, würde er wohl gegen die zu Grunde liegende Annahme seine Waffen kehren, daß Josephus die eigentlich messianische Hoffnung ganz aufgegeben habe. Hier von indes nachher.

Sehen wir zunächst zu, wie denn Gerlach seine Ansicht begründet, daß Josephus nur zum Scheine die messianische Weissagung auf Vespasian gedeutet habe. Die ganze Begründung läuft auf die oben kurz wiedergegebene Erklärung hinaus, warum sich möglicher Weise Josephus veranlaßt gesehen habe, Vespasian nur schmeichlerisch die zukünftige Größe zu weissagen, und später in ihr die Erfüllung der messianischen Prophetien vorgeblich anzuerkennen. Diese Erklärung aber ist natürlich nichts anderes, als die Constatirung einer Möglichkeit; Beweise für die Wirklichkeit sind nicht vorhanden.

33. Daß Josephus die messianische Hoffnung verloren hatte, haben wir auf seinem Standpunkte für sehr natürlich erkannt; dies in Verbindung mit seinem Kosmopolitismus ließ uns die Anwendung der messianischen Verheißung auf Vespasian als konsequent und darum als ernstlich gemeint erscheinen. Und nur in dem Falle wären wir gezwungen,

dieses Resultat als ein unrichtiges zu verwerfen, wenn nachgewiesen werden könnte, daß trotz aller Consequenz und Naturgemäßheit bei Josephus gleichwohl die jüdisch-messianische Hoffnung noch nicht ganz erstorben gewesen sei. Dann hätte Josephus freilich im Ernste die messianische Weissagung in keiner Weise auf den römischen Kaiser beziehen können <sup>1)</sup>. Denn an mehrere Messiasse hat doch auch Josephus wohl nicht gedacht; und hätte er sie in dem spätern jüdischen Sinne erwartet, so wären es doch nur Abkömmlinge des jüdischen Volkes gewesen <sup>2)</sup>. Aber es finden sich messianische Erwartungen bei Josephus in der That nicht vor. Schon die Art und Weise, wie er von der Hoffnung der Juden auf einen König aus ihrem Lande redet und dann dieselbe als irrthümlich bezeichnet, läßt erkennen, daß er die messianische Hoffnung der Juden überhaupt als eitel verwerfen, nicht etwa die Auslegung der einen oder andern Weissagung als mißlungen abweisen will. Die Worte nämlich, wie Josephus sie anführt, finden sich im Alten Testamente nicht. Auch kann man nicht mit Gerlach <sup>3)</sup> behaupten, sie seien speziell mit Bezug auf Mich. 5, 1 und die Weissagung Bileams gewählt; vielmehr sind sie der Ausdruck für die messianische Hoffnung überhaupt. Sie sollen

---

1) Darin hat Daubuz l. c. vollständig Recht, daß er sagt, ein ächter Jude hätte solch eine Verheißung dem Vespasian nicht thun können. Allerdings; aber der Prophet in unserm Falle, — und ein ächter Jude!

2) Im 2. christlichen Jahrhundert erwartete man nach dem Buche Sohar unterschieden vom Messias, dem Sohne David's, einen zweiten, einen Sohn Josephs. Vgl. Daubuz l. c. p. 217, Borthold's Christolog. Judaeor. Erlang. 1811, p. 75. Hengstenberg, Chrestologie III, 2, 115.

3) A. a. D. S. 70 f.



nur besagen, daß nach den h. Schriften die Juden damals eine derartige Erwartung gehegt hätten. Denn durch den Inhalt der bekannten Prophetie des Michäas und der des Bileam wird der Inhalt jener Worte noch nicht erschöpft; zudem ist weder von Michäas noch von Bileam irgend etwas über die Zeit des Erscheinens des Messias ausgesagt worden. Wenn nun aber Josephus die messianische Hoffnung der Juden überhaupt als verfehlt bezeichnen will, so kann er schon nicht füglich andererseits sie wiederum selbst getheilt haben. Aber sehen wir im Einzelnen zu, ob nicht derartige Andeutungen trotzdem in seinen Schriften vorkommen.

34. Auch Gerlach gesteht ein, daß Josephus wie mit Absicht über die messianischen Weissagungen hinweggehe; aber dennoch will er in der Darlegung der Prophetien Daniels und Bileams bei Josephus wenigstens leise Hinweisungen auf die messianische Zukunft gefunden haben. Zunächst wird die Stelle (Antt. X, 10, 4) angeführt, an welcher Josephus von der Danielischen Weissagung über die verschiedenen Reiche redet. Dort heißt es, auch die durch das Eisen versteinbete Weltmacht werde von dem Steine zerschmettert, der vom Berge herabrollend anwachse und die ganze Erde erfülle; von dieser letzten Umwandlung nun, sagt Josephus, wolle er nicht reden, weil sie noch in der Zukunft liege, und er als Geschichtschreiber nur das Geschehene darzustellen habe <sup>1)</sup>. Gerlach hält diese Aeuße-

1) *ἔπειτα λίθον εἶδες ἀπὸ ὄρους ἀποθραύοντα ἑμπροσθὶν τῷ ἀνδριάντι, καὶ τὸτον καταβαλόντα συντρίβει, καὶ μηδὲν αὐτῷ μέρος ὀλόκληρον ἀφῆναι. . . τὸν δὲ λίθον αἰετῆσαι τοσῶτον ὡς ἔπασαν ὑπ' αὐτῷ τὴν γῆν δοκεῖν πληρῶσθαι. — ἰδήλωσε δὲ καὶ περὶ τῷ λίθῳ Δανιὴλος τῷ βασιλεῖ, ἀλλ' ἔμοι μὲν ἐκ' ἔθοξε τῶτο ἱστορεῖν, τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράμειν, ἢ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι.*

rung mit der besprochenen Weissagung zusammen, daß ein Herrscher des Judenlandes über die ganze Welt regieren werde; er meint, Josephus könne unter jenem Steine und unter diesem Herrscher beide Male nur den Messias verstanden haben, da von der Regierung, bezüglich der Erfüllung der ganzen Welt die Rede sei. An der in Frage stehenden Stelle aber verlege er ausdrücklich den Eintritt des messianischen Reiches in die Zukunft und habe er darum an die Beseitigung der Messias Hoffnungen durch die Herrschaft Vespasian's im Ernste nicht glauben können. Freilich kann Josephus unter dem Steine nicht einen verstorbenen oder noch regierenden römischen Kaiser verstanden haben. Aber muß denn wirklich der Stein, der so anwuchs, daß er die Erde zu erfüllen schien, mit dem Herrscher, der über die ganze bewohnte Welt regieren sollte, identisch sein? Ist denn γῆ durchaus gleich οἰκουμένη? Warum heißt es denn, der Stein habe geschienen durch seine Größe die Erde zu erfüllen? Wird endlich nicht auch von den frühern, zumal von dem eisernen Reiche gesagt, daß es seine Macht über Alles ausgedehnt habe? Hiernach scheint es doch, als solle die Größe des Steines nicht der Hegemonie über die Völker gleich gesetzt werden, von letzterer aber ist ausdrücklich bei der Weissagung über Vespasian die Rede <sup>1)</sup>. Josephus braucht sich darum keineswegs, wie man auf Orlach's Standpunkte annehmen muß, an dieser und den vorhin behandelten Stellen selbst zu widersprechen; vielmehr denken wir uns seine Auffassung so: Für das eiserne Reich hält er das römische, das unter Vespasian das

1) B. J. VI, 5, 4: κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἀπὸ τῆς γῆρας τῆς αὐτῶν ἄρξαι τῆς οἰκουμένης.

jüdische verschlingt; auf ihn läßt er aus diesem Grunde die alttestamentlichen Weissagungen von dem großen Herrscher der Zukunft sich beziehen. Die neben diesen Weissagungen stehende Prophetie Daniels von dem Steine weiß er weder einiger Maßen vernünftig zu deuten, noch wagt er eine Deutung, da auch das eiserne Reich von dem Steine zerschmettert werden soll. Der freilich sehr richtig aufgefaßte Veruf des Geschichtschreibers bietet ihm den triftigsten Grund, die Frage vom Reiche der Zukunft zu umgehen. Daß er bei sich an das Reich des Messias gedacht habe, darüber liegt auch nicht die leiseste Andeutung vor.

Ferner soll auch bei der Darlegung der Weissagungen Villeams Josephus messianische Hoffnungen verrathen. Er sagt nämlich Antt. IV, 6, 5, es sei Vieles schon eingetroffen, was jener Prophet voraus verkündet habe, und das lasse schließen, daß auch das Uebrige in der Zukunft noch sich ereignen werde. Darunter gehöre aber auch die messianische Weissagung, meint Gerlach, daß den Juden die ganze bewohnte Welt für immer zum Wohnsitz angewiesen werde. Aber diese Worte reden so unklar und indirekt von der messianischen Zukunft, daß sie von dem Alles möglichst rationell erklärenden Josephus gewiß nicht für messianisch angesehen wurden; er hat jedenfalls nur eine ganz allgemeine Verbreitung des Judenthums über den Erdkreis und ein immerwährendes Bestehen desselben in jenen Worten geweissagt gefunden. Wir müssen dies um so mehr annehmen, als er die viel klarere Weissagung vom Stern Jakobs auch mit keiner Silbe an dieser Stelle erwähnt.

Wir wollen die Frage hiebei ganz bei Seite lassen,

ob man auf dem ruhig überlegenden, besonnenen Standpunkte, auf dem Josephus stand, noch nach der Zerstörung Jerusalems auf den Messias hoffen konnte. Da außer den eben besprochenen Stellen keine in den Schriften des Josephus gefunden wird, an der er seine jüdische Messias-  
hoffnung offenbarte, so müssen wir allerdings bei dem oben entwickelten Ergebnisse stehen bleiben, er habe eine derartige Erwartung überhaupt nicht getheilt.

35. Bei diesem Resultate können wir nicht umhin, eine andere Stelle aus den Antiquitäten des Josephus in Betracht zu ziehen, welche eine der am meisten besprochenen ist, die wir in den Schriftwerken des Alterthums besitzen. Wir meinen die bekannte Stelle, an welcher der Geschichtschreiber von Christus spricht <sup>1)</sup>.

Trotzdem die Stelle sich in sämtlichen Handschriften findet, haben Viele sie ihres Inhaltes wegen als unächt verworfen <sup>2)</sup>. Andere nehmen Interpolationen an, durch

1) Ant. XVIII, 3, 3: γίνεται δὲ κατὰ τὸν χρόνον Ἰησοῦ, σοφὸς ἀνὴρ, εἰ γὰρ ἀνδρα αὐτὸν λέγειν χρῆ. ἦν γὰρ παραδόσιον ἔργων ποιητῆς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῇ δεχομένων καὶ πολλὰς μὲν Ἰουδαίος, πολλὰς δὲ καὶ τῷ Ἑλληνικῷ ἐπηγάγετο. ὁ χριστὸς ἕτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξα τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτεταμῆκτος Πλάτου ἐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. ἐβάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θεῶν προφητῶν ταῦτα τε καὶ ἕλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτῷ εἰρηκότων.

2) S. Gerlach S. 1 ff. Freilich hat man sich auch Mühe gegeben, äußere Gründe für die Unächtigkeit der Stelle beizubringen, und den Beweis für die Richtigkeit, der in der Einstimmigkeit der Handschriften liegt, zu schwächen. Erstere beschränken sich in der neuesten Bearbeitung bei Gerlach S. 106 darauf, daß in einer lat. Ausgabe des Jos. von 1470 die Stelle nicht im 3., sondern im 8. Kap. steht, und in einem Manuscripte, welches Petavius besaß, dieselbe verbunden mit einer andern aus der Pseudo-Josephus'schen Schrift περὶ τῆς τῶ

die ihre ursprüngliche Gestalt wesentlich verändert worden sei<sup>1)</sup>. Dies Verfahren sucht man durch die Behauptung zu begründen, so könne kein Jude, am wenigsten Josephus, von Christus geschrieben haben<sup>2)</sup>. Wieder Andere suchen die Stelle dahin zu deuten, daß sie nichts ausfagt, als was auch im Munde eines jüdischen Rationalisten ganz natürlich klingt<sup>3)</sup>. Endlich hat sie solche Ausleger sogar gefunden, welche ihr einen halb christlichen Sinn zuschreiben und von ihrem Verfasser urtheilen, wie einst der Heiland vor einem Phariseer erklärte, „daß er nicht weit vom Reiche Gottes entfernt gewesen sei“<sup>4)</sup>. Vereinzelt wenigstens hat

---

*παρὸς αὐτὸς* B. J. II, 9, 3 sich vorfand. S. 107 f. sucht Gerlach die Kraft des handschriftlichen Zeugnisses zu verringern dadurch, daß er die Vermuthung begründet, Photius habe die Stelle nicht gekannt. Diese Begründung ist aber so wenig befriedigend, daß das Verhältniß des Photius zu unserer Stelle mindestens zweifelhaft bleibt. Wie sehr unter diesen Umständen bei der Beurtheilung der Richtigkeit Alles vom Inhalte abhängt, leuchtet ein. Die neueste Stimme zu Gunsten der Richtigkeit ist die A. Otto's (Katholik 1864, S. 152 ff.).

1) So schon Ittigius proleg. in Jos. (bei Haverkamp II, 91 sq.), in neuester Zeit Gieseler Rgesch. Bonn 1844, 4. Aufl. I, 81 ff., Ewald Gesch. des Volkes Israel V, 104.

2) Am stärksten drückt dies Reuss Nouv. Rev. de Theol. 1859, IV, 317 aus, wenn er sagt, selbst ein Apostel hätte nicht günstiger über Christus sprechen können.

3) Es hat hierin Lambecius Bibl. Vindob. p. 22 das Höchste geliefert, und ist er von Ittig. l. c. p. 90 sq. eingehend widerlegt worden. Die Worte „wenn man ihn einen Menschen nennen darf“ heißen nach ihm: wenn er kein *πάντασμα* gewesen ist; *διδάσκαλος ἀνθρώπων* u. s. w. soll sogar nur Spott enthalten!

4) So Vossius De interpr. LXX, p. 164, Daubuz l. c. p. 208 sq., der ihn sogar dem Gamaliel und dem Nikodemus gleich stellt, Sopp Ob des jüd. Geschichtschreibers Josephi merkwürdiges Zeugniß von J. Ch. ächt oder unterschoben sei. Essen 1759, S. 8, Schödel l. c. p. 22. 60, Chasles l'autorité hist. de F. J. p. 75,

man selbst zu dem Aeußersten seine Zuflucht genommen und den Josephus zum Christenthum sich bekehren lassen <sup>1)</sup>. Man sieht: alle Ansichten über den theologischen Standpunkt des Josephus kreuzen sich bei der Beurtheilung dieser Stelle.

36. Der Standpunkt, den wir im Obigen als den des Josephus festgestellt haben, ist an und für sich gewiß nicht geeignet, ihn zum Lobredner für Christus zu machen, und darum könnte man bei unserer Annahme am ersten geneigt sein, die Stelle für unterschoben zu halten. Indes glauben wir auch von dem bei Josephus angenommenen Standpunkte aus jenen Bericht über den Heiland genügend erklären zu können. Der inhaltreichste und gerade in Bezug auf unsere Untersuchung interessanteste Theil des Berichtes sind die Worte *ὁ χριστὸς οὗτος ἦν*. Man hat dies so erklären wollen, als ob Josephus gesagt hätte: dieser, von dem ich rede, war derjenige, welcher auch den andern Namen Christus führte <sup>2)</sup>. Der erste Blick genügt,

---

Lutterbeck Neuest. Lehrbegr. I, 412. Wenn Paret (Stud. u. Krit. 1856, S. 844) mit Bezug auf Lestern bemerkt, nur auf römisch-katholischem Standpunkte könne man von Josephus (wohl gemerkt! nach Paret einem Pharisäer) sagen, er habe „auf der Schwelle des Christenthums“ gestanden, so hätte ihn eine nur oberflächliche Kenntniß der betreffenden Literatur vom Gegentheil überzeugen müssen.

1) So Vhelocus Ep. ad Arnold. (bei Haverk. II, 261); Rupert. Ep. ad Snell. (cf. Ittig. prol. in Jos. ibid. p. 90) will sogar vermuthen, die Bekehrung sei in Rom auf Veranlassung des bekannten Flavius Clemens vor sich gegangen. Am allereigenthümlichsten ist die auch von Baron. Annal. ad a. 34 ausgesprochene Ansicht, gegen seinen eigenen Willen sei Josephus durch Gott gezwungen worden, für Christus Zeugniß abzulegen. S. die Vertreter dieser Meinung bei Borius Exercit. crit. ad F. J. periochum de J. Ch. p. 4 in Ottii Spicil. ex F. J. ad N. T. Lugd. 1741.

2) Ganz willkürlich ist der Versuch Knittel's Neue Kritiken S. 18 ff., der durch eine andere Interpunktion und einige Textes-

diese Erklärung als eine leere Ausflucht erkennen zu lassen. Die Worte für eine Interpolation auszugehen ist kein Grund vorhanden. Sollen sie aber nun so genommen werden, wie sie lauten, so hat ja Josephus selbst Jesum für den Messias gehalten; und dennoch kann hiervon nach dem oben Ausgeführten keine Rede sein. Der h. Hieronymus hat durch eine ungenaue Uebersetzung dieser Stelle einen Fingerzeig gegeben, wo das Richtige zu finden sei. Er übersetzt: *credebatur esse Christus* <sup>1)</sup>. Dies steht nun freilich direkt im Texte nicht; aber soll die Uebersetzung nicht dem Sinne nach richtig sein? Hätte Josephus überhaupt einen Messias erwartet, so konnte er jedenfalls nicht von Jemanden, den er nicht für den Messias hielt, erklären: *ὁ χριστός οὗτος ἴσθ*. Halten wir aber die Voraussetzung fest, die wir als berechtigt nachgewiesen haben, daß er den Messiasglauben seines Volkes nicht theilte, so erscheint es sehr natürlich, daß er von dem, den er selbst einen weisen Mann nennt, halb ironisch sagt, es sei das der Messias gewesen, selbstverständlich der Messias des Volksglaubens. Freilich läßt er selbst es nicht dabei, ihn einen weisen Mann zu nennen, sondern fügt zweifelnd hinzu, „wenn man ihn anders einen Mann nennen darf“ <sup>2)</sup>. Er begründet wiederum selbst diesen Zusatz mit der weitern

---

änderungen einen ganz andern Sinn in jene Stelle hineingetragen hat, als sie wirklich darbletet. So liest er an unserer Stelle *ὁ χριστός οὗτος ἴσθ καὶ αὐτῶν* (S. 31).

1) *De script. eccl. c. 13.*

2) Fast lächerlich ist die Wendung, welche Knittel a. a. D. S. 18 ff. diesen Worten gibt: wenn er nicht eher noch ein Jüngling zu nennen war! Heinen's Uebersetzung aber (bei Schödel l. c. p. 59, not. 3): da man ihn einen Mann nennen muß, verißt gegen die Grammatik sowohl, wie gegen den Zusammenhang.

Bemerkung, Jesus sei ein Wunderthäter gewesen. Wir sehen hieraus, was er sagen will. Mit dem Prädikate σοφὸς ἀνὴρ glaubte er nicht genug gethan zu haben, weil dasselbe dem Heilande nur die Eigenschaft eines Philosophen zusprach; weil Jesus mit dieser auch die der Wunderkraft verbunden hatte, so glaubte er, in ihm wohl eine übermenschliche Erscheinung anerkennen zu müssen. Mehr sagt jener Zusatz nicht. Es liegt auch nicht die geringste Andeutung in ihm, daß Josephus dem Glauben an die Göttlichkeit Jesu nicht ganz abhold gewesen sei. Oder will er etwa auch B. J. IV, 1, 8 bemerken, die Juden hätten den Hekatonarchen Julian für Gott gehalten, wenn er sagt: ἔφηνε δὲ τὸ πλῆθος ἄθροον, οὔτε τὴν ἰσχὺν, οὔτε τὴν τόλμαν ἀνθρωπίνην ὑπολαμβάνοντες <sup>1)</sup>?

Was nun Christi Wunderkraft angeht, so stand Josephus der Lebenszeit des Heilandes noch so nahe, daß er dieselbe nicht abzuleugnen im Stande war. Er brauchte sich aber hierzu umsoweniger zu verstehen, als er überhaupt dem Wunderglauben huldigte, und zumal mit höherer Erkenntniß und reinerem Leben die Fähigkeit Wunder zu wirken in Verbindung brachte. Wenn er ferner sagt, die Wahrheitsliebenden hätten die Lehre Jesu mit Freuden aufgenommen <sup>2)</sup>, so erklärt er in dieser Aeußerung keineswegs seine Anerkennung des Christenthums als der wahren Re-

1) In der besagten Weise wird denn auch jener Satz schon erklärt von Daubuz l. c. p. 218, Strettenberg De testim. do J. Ch. Flav. Jos. Lundae 1824, p. 14, Schödel l. c. p. 60 u. A.

2) Unter Knittel's Emendationen ist die zu dieser Stelle versuchte jedenfalls die geistreichste (a. a. D. S. 22 ff. motivirt er τὰς ἀθροῦν für τὰς ἀθροῦν), ohne indeß weniger willkürlich zu sein als die übrigen.



ligion. Gerade bei seinem Bestreben, Positives in der Religion mit dem innerlichen Momente derselben zu verbinden, mußte er die Christen als solche betrachten, die ernst und aufrichtig nach Wahrheit strebten. Er hatte selbst von der positiven Offenbarung viel zu viel Preis gegeben, um an der Christlichen Doktrin dem ganzen Umfange nach Gefallen finden zu können. Gleichwohl aber mochte der, welcher zu den Essenern und ihrer Lehre sich hingezogen fühlte, von der Doktrin des Heilandes sagen, sie habe bei den nach der Wahrheit strebenden Menschen Aufnahme gefunden. Er selbst konnte dieselbe kaum für etwas anderes, als für eine Art Essenismus halten; und auch über diesen fällt er das Urtheil, daß er mit unverlierbarem Zauber den fessle, der einmal seine Weisheit gekostet habe<sup>1)</sup>.

Schließlich sagt er, dieser vermeintliche Messias sei seinen Anhängern nach drei Tagen wieder als lebend erschienen, wie dies unter Anderm auch die göttlichen Propheten von ihm geweissagt hätten. Nehmen wir auch diese Worte in dem ihnen eigenen Sinne, und tragen wir nicht die uns auf Christlichem Standpunkte geläufige Anschauung in dieselben hinein, so glaube ich, sind auch sie im Munde des Josephus sehr natürlich.

Es war ihm ja doch bekannt, daß sehr viele Stellen des A. T. messianisch gedeutet wurden; ferner sah er sich zu dem Geständnisse genöthigt, daß die wahrheitsliebenden Juden dem Heilande zugethan waren und ihn für den Messias hielten; endlich fand sich auch im A. T. Vieles, was an Jesus, wie es schien, in Erfüllung gegangen war.

---

1) B. J. II, 8, 11.

Sollte nicht dies Alles in ihm die Muthmaßung veranlaßt haben, daß wohl von dieser mehr übermenschlichen als menschlichen Erscheinung bei den Propheten die Rede sei? Sollte er nicht haben meinen können, dieser weise Lehrer und Wunderthäter sei schon von den Sehern des A. B. vorausverkündet worden und nach seinem Tode auch etwa zum zweiten Male im Leben erschienen, da er doch sowohl an Wunder als an Prophetien glaubte? Und gerade solche Wunder, wie das Erscheinen nach dem Tode, wurden ja sehr gerne in jener Zeit von Organen göttlicher Offenbarung angenommen. Hielten doch die Juden die Erscheinung des Jeremias für möglich und erwarteten sogar den Elias <sup>1)</sup>, fürchtete selbst der ungläubige Herodes, Christus möchte der von ihm getödtete und wieder auferstandene Johannes der Täufer sein <sup>2)</sup>. Selbst in späterer Zeit noch, und sogar unter den Heiden war der Glaube an derartige Ereignisse gar nicht unerhört. Konnte ja Philostratus ungeschweht in seiner Parodie auf die Lebensgeschichte Christi, wie von andern Wundern, so auch von der Himmelfahrt des Apollonius von Tyana erzählen. Warum soll denn da dem Josephus der Glaube an ein Wiedererscheinen Christi unter seinen Anhängern so gar ferne gelegen haben? Damit hätte er natürlich noch keineswegs eine Anerkennung der jüdisch-messianischen Hoffnungen ausgesprochen. Damit wäre noch nicht im Geringsten von seiner Seite dem weisen Wunderthäter eine Bedeutsamkeit zuerkannt worden, die über seine Zeit und seine Nation hinausreichten. Er hätte ihn für einen außerordentlichen

---

1) Matth. 16, 14. Joan. 1, 21. 25; Matth. 17, 10.

2) Matth. 14, 2.

Gottesgesandten gehalten, den nur die eigenthümlichen Verhältnisse seines Zeitalters von denen des N. T. unterscheiden.

Also mit Einem Worte: Josephus hat nicht recht gewußt, was er über Jesus urtheilen sollte; er konnte aber nicht umhin die Thatfachen zu referiren, welche aus der Ueberlieferung der wahrheitsliebenden Christen bekannt waren, und selbst seine Achtung vor ihm und seiner Wirksamkeit zu bezeugen. Er glaubt derselben sogar einen überirdischen Charakter zusprechen zu müssen und findet es sehr natürlich, daß gerade die Besten unter den Juden seiner Zeit die (freilich irrthümlichen) Messias-Hoffnungen in diesem außerordentlichen Lehrer und Wunderthäter erfüllt sahen <sup>1)</sup>.

37. So zeigt sich denn, wie es mir scheinen will, in dieser Stelle der Charakter des Josephus sehr vollständig und klar. Sie offenbart ihren Verfasser als einen Mann, der den religiösen Glauben noch nicht Preis gegeben, der offenen Sinn und Unbefangenheit genug besitzt, Gutes und Wahres anzuerkennen, wo er es findet; der aber die Consequenz durchaus entbehrt, den Spuren des Erkannten bis zu ihrem letzten Ziele nachzugehen, und dem die Energie mangelt, für die höchsten Ideen die eigenen Interessen zu opfern. Diese Halbheit ist es, welche den Standpunkt des

---

1) Auf diese Weise brauchen wir nicht zu der freilich etwas sonderbaren Annahme unsere Zuflucht zu nehmen, die mitunter von den Vertheidigern der Richtigkeit unserer Stelle, z. B. von *Welt e Kirch.-Ver.* V, 810, gemacht worden ist. Man meint nemlich, es habe Jos. nur referirt, was die Christen von ihrem Meister gesagt hätten. In diesem Falle würde er doch irgend eine derartige Andeutung haben beifügen müssen.

Josephus auch in religiösen Dingen charakterisirt: Wie er in seinem äußern Leben halb Römer und halb Jude war, so schwankte er in seinem Denken unstät zwischen Judenthum und Hellenismus.

---

## Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältniß zum Christenthum.

Von Dr. S. Kellner, Kaplan in Trier.

Der thätigste und geschickteste aller wissenschaftlichen Gegner des Christenthums im Alterthum war wohl Porphyrius. Dieser Mann, aus der Landschaft Batanäa im nördlichen Palästina <sup>1)</sup> gebürtig und im Jahre 233 nach Christus geboren, hieß eigentlich Malchus, was im Syrischen König bedeutet; daher gräcisirte Longinus seinen Namen in Basilus, Plotinus aber in Porphyrius, welcher letztere Name ihm denn auch in der Literatur verblieb. Im dreißigsten Jahre seines Alters (263) kam er aus Griechenland nach

1) Ein Batanäer wird er von Hieronymus, Praef. ep. ad Gal. und von Chrysostomus genannt, während er selbst sich einen Tyrier nennt (Vita Plot. c. 7). Ueber den Namen Bataneot sind allerlei Conjekturen gemacht worden (s. Lucas Holstenius, de vita et scriptis Porphyrii philosophi dissertatio) und sogar die im N. Testament erwähnten Döfen von Basan Ps. 22 mußten herhalten. Die Sache erklärt sich wohl am besten aus der grenzenlosen Eitelkeit des Porphyrius, der sich lieber nach der benachbarten angesehenen Stadt Tyrus, als nach der durch ihre fetten Döfen bekannten Landschaft Basan benennen wollte.

Rom und besuchte von da ab sechs Jahre lang die Schule des Plotinus, dessen besondere Freundschaft er genoss <sup>1)</sup>. Er war nebst Amelius sein bedeutendster Schüler und wurde von ihm namentlich bei der Abfassung seiner Werke verwendet <sup>2)</sup>, was um so mehr zu verwundern ist, als sich Porphyrius anfangs nicht so recht mit des Plotinus Philosophie befreunden konnte; er opponirte ihm und legte sogar seine Bedenken in einer besondern Schrift nieder <sup>3)</sup>. Aber Plotinus nahm diese Schrift gut auf und beauftragte seinen ältern Schüler Amelius mit der Widerlegung derselben. Das Resultat war, daß Porphyrius die bestrittenen Lehrsätze besser verstand und ihnen beipflichtete. Er hätte dafür seinem Mitschüler Amelius dankbar sein oder ihn wenigstens schonen sollen, aber im Gegentheil wirft er ihm vor, er sei von den Lehren Plotin's abgewichen, ja er entblödet sich nicht, sich auf dessen Kosten zu erheben und einen Brief des Philologen Longinus anzuführen, worin derselbe sagt, er, Porphyrius, verdiene den Vorzug vor Amelius <sup>4)</sup>. Hierin spricht sich eine Eitelkeit und Selbstgefälligkeit aus, die nicht gering ist; aber vollständig lächerlich wird dieselbe, wenn er in seinen Schriften auf seine werthe Person zu sprechen kommt. Dann sagt er niemals einfach „ich“ oder „Porphyrius“, sondern: Ich Porphyrius kam mit Antonius aus Rhodus von Griechenland nach Rom u. dergl.

Die Philosophie des Plotinus machte einen gewaltigen Eindruck auf ihn; er fing an das Leben zu verachten, und vielleicht hängt es damit zusammen, daß er den Entschluß

1) Porph. vita Plot. c. 4.

2) Ibid. 6.

3) Ibid. 18.

4) Vita Plot. c. 20. 21.

faßt, sich das Leben zu nehmen <sup>1)</sup>. Plotinus erkannte nach der Erzählung seines Biographen kraft seiner höhern Weisheit die Gedanken, womit sein Schüler umging, mahnte ihn vom Selbstmorde ab und hieß ihn Rom auf einige Zeit verlassen. Er gehörte und ging 269 nach Chr. nach Sicilien, weil er die Bekanntschaft eines gewissen Probus in Lilybäum, eines fein gebildeten Mannes, zu machen wünschte. So wurde er von dieser Geistesförderung geheilt, sah aber freilich seinen geliebten Lehrer, der im folgenden Jahre starb, nicht wieder <sup>2)</sup>. Während seines Aufenthaltes in Lilybäum schrieb er seine „fünfzehn Bücher gegen die Christen“. Von Sicilien aus scheint er auch Africa besucht zu haben <sup>3)</sup>; später finden wir ihn wieder in Rom, wo er philosophische Vorträge hielt, dadurch viel Beifall fand und den Ruhm der Plotinischen Philosophie vermehrte <sup>4)</sup>. Er war mit einer Wittve, Namens Marcella verheirathet, die er, obwohl sie sieben Kinder, fünf Töchter und zwei Söhne hatte, zum Weibe nahm, weil er bei ihr viel Sinn für die Philosophie zu entdecken glaubte <sup>5)</sup>. In seinem achtundssechzigsten Jahre endlich gelang es ihm einmal in den Zustand der Anschauung Gottes zu gerathen <sup>6)</sup>. Danach schrieb er noch das Leben seines Lehrers Plotinus und starb um 304 oder 305 zu Rom.

1) Wörter, im Freib. R. Ser. VII. S. 544.

2) Porph. vita Plot. c. 11.

3) Fabricius, Bibl. Gr. IV, 27. pag. 192.

4) Eunapius, vita Porph. 18.

5) Porphyrii philosophi opus ineditum ad Marcellam. Invenit notisque declaravit Angelus Mai. Mediolani, Regiis typis 1816, vide ibid. c. 1. u. 3.

6) Vita Plotini c. 23.

Porphyrius war ein Mann von großem Wissen, umfassender Gelehrsamkeit und ausdauernder Arbeitskraft. An Gedankenreichtum und Tiefinn steht er freilich dem Plotinus weit nach, auch besaß er keine Originalität und wenig Talent für die Spekulation. Dagegen wußte er sehr gut zu sichten und zu systematisiren, wodurch er der Plotinischen Philosophie bedeutende Dienste leistete. Er war für den Plotinus, was in späterer Zeit Melancthon für Luther war, indem er an eignen Gedanken arm, die Ideen, welche Plotinus produzirte, aber nicht systematisch darzustellen und zu begründen die Geduld hatte, entwirrte und verarbeitete. Er hatte in kleinen Dingen durchdringenden Verstand und vielen Scharfsinn, es fehlte ihm aber die Gabe große leitende Gedanken zu erfassen und bis zu den Prinzipien zu durchdringen. Das beweist auch der Umstand, daß er in manchen Dingen zu keiner rechten Klarheit des Denkens kommen konnte, und über dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten verschieden urtheilt und zuweilen sich in nicht geringen Widersprüchen bewegt <sup>1)</sup>. Seine zahlreichen Schriften sind in einer guten und klaren Schreibart verfaßt; seine Kenntnisse waren nicht gering, namentlich auch in Literatur, der Rhetorik, Grammatik und Geschichte. Von dieser seiner Gelehrsamkeit machte er einen schlimmen Gebrauch, indem er sie dazu benutzte, umfassende Angriffe auf das Christenthum zu machen. Er that das mit einer gewissen Gehässigkeit und Verbissenheit, weshalb er bei seinen christlichen Zeitgenossen in einem viel üblern Rufe stand, als nachmals Julian.

1) Das haben auch seine Verehrer eingestanden. Vgl. Eunapius p. 20 und Georgius Pisides sagt von ihm:

*Τῷ Πορφύριῳ γλώσσα μὲν τερηγμένη  
 Ἴνδου δὲ φῶς ἀστρατῶν εἰδωμένη.*



Manche christliche Schriftsteller reden deshalb mit großer Indignation von ihm, und namentlich Hieronymus macht seinem Unwillen zuweilen in starken Ausdrücken Luft <sup>1)</sup>.

Auf seine Leistungen in der Philosophie können wir nicht näher eingehen, sie sind auch unbedeutend und wenig selbständig, indem sich sein Verdienst darauf beschränkt, die Lehren des Plotinus mit größerer Klarheit und Bestimmtheit und in einem bessern Zusammenhange vorzutragen. Er gab sich auch viele Mühe die Uebereinstimmung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie darzuthun.

Was eine besondere Berücksichtigung für unsern Zweck erheischt, ist seine sehr ausgebildete Dämonologie und seine Ansichten über Magie und Theurgie. Nach Porphyrius soll man dem höchsten Gott keine andern Opfer darbringen, als reines Stillschweigen, richtige Vorstellungen von ihm und jene Beschauung seines Wesens, welche Plotin lehrt. Als einem ganz immateriellen Wesen ist ihm alles Materielle, selbst die hörbare Nennung seines Namens, unrein, geschweige denn Rauch- und Thieropfer. Die von dem höchsten Gott erzeugten Geister aber haben schon eine, wenn auch nicht grobe, stoffliche, doch eine materielle Hülle ihres geistigen Wesens. Unter ihnen gibt es gutartige und böse. Die guten regieren einzelne Theile der Welt, Erde und Gestirne, sind über einzelne Seelenkräfte gesetzt, über Thiere, Früchte und Künste, bewirken Regen, mäßige Winde, den Wechsel der Jahreszeiten, kurz alles Gute in der Natur. Ihre Güte besteht darin, daß bei ihnen die Vernunft ihren geistigen Körper beherrscht. Dagegen haben die bösen Dämonen diese Herrschaft über ihren Seelenkörper nicht, son-

---

1) Vgl. Luc. Holsten. de vit. et script. Porph. c. 11.

den werden von ihm beherrscht und zu Zorn und allerlei Leidenschaften hingerissen, darum ist ihr Körper häßlich und ohne Ebenmaß, der der guten Götter aber schön und symmetrisch. Die Dämonen sind zu allem Bösen fähig und haben einen sehr unruhigen, gewaltsamen und sittenlosen Charakter. Sie regen im Menschen die Leidenschaften auf, entzünden die Geschlechtslust, die Begierde nach Streit, Geld, Vergnügen u. s. w. und verursachen die schädlichen Ereignisse in der Natur und im Völkerleben. Das Schlimmste aber, was sie thun, ist, daß sie dem Menschen den Wahn und die Täuschung beibringen, als seien sie die guten Götter und hätten Macht über das Gute. Die guten Dämonen aber suchen durch Träume, Eingebungen und Orakel zu warnen. Beiden Gattungen von Dämonen kann man Thiere opfern, die Bösen leben vom Geruch und Dunst der Opfer und ihr Luftkörper wird fett dadurch. Diejenigen Menschen, welche ihnen ähnlich sind, müssen sich durch Thieropfer von ihrem Einflusse und ihrem eignen bösen Seelenzustande reinigen. Außer diesen Dämonen gibt es noch vom höchsten Gott entsprossene oder erzeugte Götter, welche der Mensch durch Gebete und Erfolge ehren soll <sup>1)</sup>.

Einer ähnlichen Theorie begegnen wir auch bei Julian. Ueberhaupt spielt das heidnische Götzen- und Zauberwesen bei den Neuplatonikern und besonders bei Porphyrius eine große Rolle. Hier scheint ihn sein skeptischer Verstand, der ihm gegen die Lehren des Christenthums so viele Einwendungen eingibt, ganz verlassen zu haben. Er schrieb sogar einen eignen Brief an einen Aegyptischen Priester Anebontes,

1) Aug. de civ. D. X, 9—11, 19—23. 26. 27. Vgl. Tenne-  
mann, Gesch. d. Phil. VI, S. 222—226.

um Aufschlüsse von ihm über verschiedne einschlagende Fragen, besonders auch über die Weissagekunst zu erhalten. Wie man die Götter von den Dämonen unterscheide, woran man die verschiednen Klassen der Geister erkenne, das sind Fragen, deren Lösung unser Philosoph begehrt. Freilich hat er auch mancherlei Bedenken gegen die Mantik, warum sich besonders Frauen, ungebildete und junge Leute zu Wahrsagern eignen, wozu die Mittel, die Dämpfe und Getränke sind, die den Seher betäuben, ob die Mantik deshalb nicht etwas vom Wahnsinn an sich trage u. s. w. Aber solche Fragen hätte er als Philosoph sich am besten selbst beantworten müssen, und daß er es nicht konnte, sondern sich an einen Mann von Fach wenden zu müssen glaubt, ist ein Beweis seines unklaren und unfertigen Denkens. Daher hat der h. Augustin ganz recht, wenn er ihm zum Vorwurfe macht, er sei in seiner Dämonenlehre ganz unklar; er fürchte sich vor den Täuschungen der Dämonen und sei doch nicht so kühn, das dämonische Blendwerk ganz von sich zu werfen <sup>1)</sup> und er schwanke zwischen dem Bekenntnisse des einen Gottes und dem Kulte der Dämonen in Unge-  
wissenheit hin und her <sup>2)</sup>.

Der finstere Charakter der Magie, welcher den Menschen in so viele Verbrechen und Täuschungen stürzte, entging auf der einen Seite dem Porphyrius und den Neuplatonikern nicht; sie konnten nach dieser Seite eine gewisse Furcht vor derselben nicht überwinden. Auf der andern Seite war aber das Zauberwesen zu innig mit dem Heidenthum verwandt und verwachsen, als daß sie sich davon

---

1) De civ. D. X, 11.

2) Ibid. X, 26.

hätten losmachen können. Um sich zu beruhigen und sicher zu stellen, machte daher Porphyrius eine Unterscheidung, die er übrigens nicht erfunden hat, sondern die schon Celsus andeutet und Philostratus im Leben des Apollonius nur ohne die Namen zu brauchen, durchführt. Er nennt die verdammlichen Werke der Zauberer, Grotte odet Magie im engern Sinne, d. h. Zauberer sind ihm die, welche sich mit den von ihm angenommenen bösen Dämonen abgeben und durch ihre Vermittlung Wirkungen hervorzubringen suchen. Diejenigen aber, welche sich mit den guten Dämonen in Verbindung zu setzen suchen, lobt er und nennt sie Theurgen und verspricht sich den Nutzen von der Theurgie, daß sie eine gewisse Reinigung der Seele bewirke <sup>1)</sup>. Doch äußerte er sich hierüber mit Zurückhaltung und Unentschiedenheit, bald tabelt er die Magie als vorwizig und gesetzlich verboten, bald lobt er sie. Er fühlte ohne Zweifel, daß die von ihm gesezte Unterscheidung zwischen Magie und Theurgie in der Praxis gar nicht festzuhalten sei, und die bösen Dämonen dem guten Theurgen ganz leicht ein Horn drehen und sich als gute Geister repräsentiren konnten, so lange man nicht ein ganz sicheres Mittel gefunden hatte, denselben die Legitimation abzufordern. In Wahrheit konnte Porphyrius auch nicht weiter kommen, als alle seine Vorgänger und den Charakter der Dämonen nach dem von ihnen hervorgebrachten Erfolge beurtheilen. Diejenigen, welche Pest,

---

1) Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgiam cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare iniquam negat, ut videas, eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare. Aug. de civ. Dei X, 9.

Hungersnoth u. s. w. bewirkten, waren böse, diejenigen, welche erwünschte Wirkungen hervorbrachten, gute Dämonen. Und so blieb diese Theorie eine bloße Spiegelfechtere, welche aber den Vortheil hatte, daß sie jedem das Recht gab, von sich zu glauben, er sei ein Theurg und kein Grot, während sich in der Wirklichkeit die Theurgie dieser Neuplatoniker von dem ganz ordinären gleichzeitigen Aberglauben und der Zauberei in gar nichts unterschied, und ein Julian in den Eingeweiden der Opfertiere herumwühlte, wie ein gemeiner Zeichendeuter.

Merkwürdig ist noch, daß Porphyrius der Theurgie nur eine Reinigung der Seele zuschreibt, den Vorzug aber, die Rückkehr der Seele in das Alleins — das höchste Ziel der neuplatonischen Philosophie — zu fördern ihr absprach. Diesen Lehrsatz mußte sogar Apollo bestätigen, indem Porphyrius ein Orakel vorbrachte, in welchem es hieß, der Mensch könne weder durch die Sühnungen der Sonne noch des Mondes — also auch durch die heiligsten und kräftigsten — nicht gereinigt werden, nur die Prinzipien (*αι ἀρχαί*, d. i. das Eine und der Aus) könnten reinigen <sup>1)</sup>. Die Seelen, deren geistiger Theil nur durch die Kunst der Theurgie gereinigt sei, kehrten also auch nach dem Tode nicht zum Vater zurück, würden aber doch über den Regionen des Aethers unter den ätherischen Göttern wohnen <sup>2)</sup>. Folglich war die Theurgie den Philosophen nicht gerade zu empfehlen, desto nützlicher und nothwendiger aber dem großen Haufen, und man weiß nicht, was größer ist, die Inkonsequenz oder der philosophische Dünkel des Porphyrius.

1) Aug. de civ. D. X, 23. 62.

2) Aug. l. c. 27.

Ob Porphyrius einmal selbst Christ gewesen, dann aber abgefallen sei, ist sehr zweifelhaft. Sein Biograph Eunapius weiß nichts davon. Aber der Kirchenhistoriker Sokrates <sup>1)</sup> erzählt, er sei anfangs dem christlichen Glauben zugethan gewesen, aber als er einmal von einigen Christen zu Cäsarea in Palästina hart zurecht gewiesen und geschlagen worden, habe ihn das so verdrossen, daß er nicht nur dem Christenthum den Rücken gewandt, sondern auch aus Haß jene bekannten „fünfzehn Bücher gegen die Christen“ geschrieben habe, um die Christen zu ärgern und zu schmähen. Auch der h. Augustinus scheint etwas der Art geglaubt zu haben, wenn er ihn anredet: „Hättest du die Jugend und Weisheit je wahrhaft geliebt, so würdest du in Christus die Tugend und Weisheit Gottes erkannt und nicht von eittem Wissen aufgebläht von seiner heilsamen Demuth zurückgeschreckt sein“ <sup>2)</sup>. Es ist in diesen Worten aber keineswegs direkt behauptet, Porphyrius sei vom Christenthum wieder abgefallen, sondern Augustinus will nur sagen, wenn er wirklich ein Freund und Liebhaber der Wahrheit gewesen, so hätte er sich nicht von der demüthigen Lehre Christi abschrecken lassen. Somit steht Sokrates mit seiner Behauptung unter Christen und Heiden ganz vereinzelt da, und er will auch wohl nicht mehr damit sagen, als daß Porphyrius einmal in einer Periode seines Lebens dem Christenthum etwas näher gestanden, vielleicht die Lehrvorträge besucht habe und etwa Katechumenen der untersten Klasse gewesen sei. Das ist sehr glaublich, und dadurch,

1) Hist. eccl. III, 19.

2) Quam si vere ac fideliter amasses, Christam Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses nec ab ejus saluberrima humilitate humore inflatus vanae scientiae resiluisses. Civ. Dei X, 28.

sowie aus der Lektüre der h. Schrift mag er seine Kenntniß der christlichen Lehren geschöpft haben, worin er alle übrigen Heiden, die etwas über das Christenthum geschrieben haben, übertrifft. Daß er sich förmlich zum Christenthum bekannt habe und getauft gewesen sei, will Sokrates schwerlich sagen. Gewiß aber ist, daß er ein erbitterter Gegner des Christenthums und ein fruchtbarer Polemiker gegen dasselbe war.

In religiöser Beziehung geht das Hauptstreben des Porphyrius dahin, das sinkende Heidenthum zu stützen und es gegen die Angriffe seiner Feinde zu vertheidigen. Daher zunächst sein Eifer eine gute allegorische Deutung der Mythen und Auslegung der Dichter zu geben, wodurch er einerseits das Heidenthum innerlich zu heben und andererseits die Angriffe der Gegner zu entkräften suchte. Denn in den unsinnigen und unsittlichen Mythen lag die verwundbarste Stelle des Heidenthums, welche selbst ungebildete Christen leicht erkannten und benutzten. Unter seinen verlorenen Schriften betrafen ohne Zweifel mehrere diesen Gegenstand, z. B. die Schrift „über die Philosophie des Homer“ <sup>1)</sup> und über die göttlichen Namen, deren Suidas erwähnt. Die moralische Auslegung der Irrfahrten des Ulysses, deren Autorschaft nicht sicher ist, hat weniger theologisches Interesse. Dagegen suchte Porphyrius in einer besondern Schrift sich mit dem ganzen Olymp und den Götzenbildern sozusagen wissenschaftlich und theologisch auseinanderzusetzen. Es war dies die Schrift *περὶ ἀγαμμάτων* <sup>2)</sup>, von welcher Eusebius einige längere Bruchstücke mittheilt, welche zugleich die Grundgedanken des Ganzen

1) Fabr. Bibl. Gr. L. IV, c. 27.

2) Vgl. Holsten. de vita Porph. c. 9.

enthalten <sup>1)</sup>. Er löst hier den ganzen Olymp auf und verflüchtigt die einzelnen Götterphänomene in philosophische Abstraktionen. Jupiter sei nichts andres als die Seele der Welt und der Gesamtbegriff derselben. Da er die Seele der Welt sei, so stelle man ihn in der Gestalt des vernünftigen Wesens, eines Menschen dar, die sitzende Stellung sinnbilde die Stetigkeit seiner Macht, der obere Theil des Körpers werde entblößt abgebildet, weil er in den obern Weltregionen klarer erkannt werde, die untern Theile aber seien verhüllt, weil er in den niedrigen Dingen selbst wenig sich offenbare; er halte das Scepter in der linken Hand; denn in der linken Brust befinde sich das Herz, wo der Verstand seinen Sitz habe; an der rechten Seite befinde sich der Adler, um anzudeuten, daß er auch über die Luftgötter gebiete und alles beherrsche. Juno oder Hera sei die obere oder reinere Luft, Latona aber die niedere dunkle Luftschichte, in welcher sich die Sonne, Helios, und der Mond, Diana, die Kinder der Latona, befinden. Und so geht es weiter fort, alle Götter werden auf Naturkräfte zurückgeführt und die in der Mythologie ihnen beigelegten Handlungen sinnbilden Prozesse in der Natur. Warum die Götter bald als männliche, bald als weibliche Wesen gedacht wurden, war dann klar. Daß das Heidenthum im Wesen eine Naturvergötterung war, und einzelne Gottheiten personifizierte Naturkräfte waren, ist gewiß; aber so alle Götter als Naturkräfte hinzustellen und in den Mythen nichts als Vorgänge in der Natur zu finden und mit der größten Sicherheit bis in die Einzelheiten hinein alles in diesem Sinne auszudeuten, das ist nichts als spielende Will-

1) Eus. praep. ev. III. die Kap. 7, 9, 11, 13.



fähr grübelnder Gelehrten. Darum bemerkte ihm auch Eusebius mit Recht, daß die Alten nicht im Traume an solche Ausdeutungen gedacht hätten <sup>1)</sup>.

Das Heidenthum des Porphyrius war von dem Homer's himmelweit verschieden. Schon das eine göttliche Wesen, welches über den Göttern steht, die diesem untergeordneten Götter, die guten und bösen Dämonen, welche wieder geringer sind, als die Götter, die noch tiefer stehenden Heroen, bilden eine Hierarchie, welche der unbefangenen, nicht systematisirenden Theologie des Alterthums völlig fremd sind. Ein gleichfalls völlig fremdartiger Begriff ist das Wunder. Die Alten kennen keine Wunder in unserm Sinne, sie kennen nur Wunderzeichen, welche die Nähe der Götter, ihre Einwilligung oder Mißbilligung eines Vorhabens der Menschen andeuten. Erst im Kampfe mit dem Christenthum drang die Idee des Wunders, als einer in den gewöhnlichen regelrechten Lauf der Natur eingreifenden Thätigkeit in das Heidenthum. Celsus sah es noch als einen Vorzug der Philosophen an, daß sie sich nicht auf Wunder beriefen <sup>2)</sup>, aber schon Flavius Philostratus macht in seinem Leben des Apollonius einen rechtlichen Gebrauch davon, indem er sie nicht als Schaustücke, als Wunderhandlungen der Zauberei angesehen wissen will, sondern sich ihrer als Beweise der höhern Macht bedient, die er für seinen Helden in Anspruch nimmt. Bei den Neuplatonikern ist eine förmliche Wundersucht eingetreten. Schon Porphyrius, der noch lange nicht der schlimmste derselben in diesem Stücke ist, hat in seinem Leben des Plotinus und des Pytha-

1) Eus. l. c. 7 am Ende.

2) Orig. c. Cels. VI, 8.

goras reichliche Anwendung davon gemacht. Auch bei ihm befinden sich die Wunder im Dienste einer Theorie; sie sollen zwar nicht die betreffenden einzelnen Männer als göttliche Wesen erscheinen lassen, wie das mit Apollonius von Tyana der Fall war, sondern sie sollen erhärten, daß die großen heidnischen Weisen der Vorzeit wie der Gegenwart unter unmittelbarer Leitung der Götter ständen; sich ihres unmittelbaren Beistandes und ihrer Mitwirkung erfreuten und folglich das Heidenthum keineswegs von Gott und den reinen, heiligen Mächten verlassen sei. Mithin sollten diese Wunder der heidnischen Religion denselben Dienst leisten und den Heiden die frohe Zuversicht des Glaubens und Vertrauens einflößen, wie sie die Juden aus der wunderreichen Führung ihres Volkes durch Gott und die Christen aus dem wundervollen Leben Jesu schöpften.

Groß war nach Porphyrius schon die Gewalt des Pythagoras über die Thiere. Er hielt eine reisende Wölfin, welche die Einwohner von Daunien sehr beunruhigte, an, berührte sie, fütterte sie mit Brot und Äpfeln, beschwor sie nichts Lebendes mehr anzurühren und entließ sie dann. Sie ging darauf in die Gindöden, und man hat sie niemals wieder ein Thier anrühren sehen <sup>1)</sup>. Ähnliche Proben seiner Gewalt über die Thiere lieferte er noch mehr, wie er denn auch ihre Sprache verstand <sup>2)</sup>. Ein andres seiner Wunder war, daß er an einem und demselben Tage zu Metapont in Italien und zu Tauromenium in Sizilien gesehen wurde <sup>3)</sup>. Ferner heilte er Krankheiten des Leibes und der Seele durch

---

1) Porph. de vita Pythag. ed. Kiessling, pars II. pag. 52.

2) Ibid. p. 54.

3) Ibid. p. 58.

Besprechungen oder auch durch Musik <sup>1)</sup>. Gleich außerordentlich waren seine intellektuellen Kräfte und Gaben; er hörte die Sphärenmusik, d. i. die Töne, welche die Himmelskörper bei ihrer Bewegung im Weltenraume hervorbringen <sup>2)</sup>. Daß er auch ausdrückliche Weissagungen gab, welche der Erfolg bestätigte, kann danach nicht mehr auffallen <sup>3)</sup>.

Uebrigens ist es keineswegs die Absicht des Porphyrius den Pythagoras als allein im Besitze solcher Wunderkräfte darzustellen. „Auch Empedocles, Epimenides und Abaris waren im Besitze solcher Kräfte und haben oft solches verrichtet. So war ja auch Sturmvertreiber der Beiname des Empedocles, Sühner der des Epimenides und Luftdurchwandler der des Abaris. Denn dieser letztere passirte Flüsse, Meere und unzugängliche Orte auf einem Pfeile des Hyperboreischen Apollo reitend, den er zum Geschenk erhalten, indem er gewissermaßen die Luft durchschneidet, was einige auch an Pythagoras wahrgenommen haben wollen“ <sup>4)</sup>. Auch von seinem Zeitgenossen und Lehrer Plotinus erzählt Porphyrius ähnliche Wunder, auf welche wir indessen der Kürze halber nicht eingehen wollen <sup>5)</sup>. Indem er so ohne Unterschied Personen der Vorzeit wie der Gegenwart mit dem Zauberschein des Wunders umkleidete, gibt er zu erkennen, daß es nicht, wie wohl behauptet wird, ein Interesse an den betreffenden Personen war, das ihn hierzu bewog, sondern daß er dem Heidenthum als solchem den Glanz des Wunders verschaffen wollte.

---

1) Ibid. p. 64.

2) Ibid. p. 62.

3) Ibid. p. 54—60.

4) Ibid. p. 60.

5) Vita Plotini cap. 10. 11 und sonst.

Mag man von gewisser Seite dieses Streben als Wundersucht, als eine Folge abergläubischer Gesinnung, welche damals überhand nahm, ansehen, so ist das nur ein Theil der Wahrheit, und es läßt sich daraus allein die Nachhaltigkeit dieses Strebens, welches wir gerade bei den gebildetsten Männern jener Zeit finden, nicht völlig erklären. Man fühlte vielmehr, daß dem Heidenthum hier etwas fehle und daß dasselbe, wenn es sich halten sollte, auch den neuen Faktor des Wunders bedürfe, welches sowohl für den prüfenden und untersuchenden Verstand der Gebildeten ein Ueberzeugungsmittel ist, als es für den Glauben der nicht denkenden Ungebildeten eine bedeutende Anziehungskraft besitzt.

Eine solche Behauptung kann für Jemand, der die Schriften des Porphyrius einigermaßen kennt, nichts Befremdendes haben. Dieser Mann war Synkretist, Religionsmenger, wenn man will, in merkwürdiger Weise. Es hat immer etwas Bedenkliches, Erscheinungen verschiedener Zeiten in Vergleich zu bringen, aber im vorliegenden Falle kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß Porphyrius für seine Zeit und in seiner Art mit gewissen katholischen Protestanten der Reaktionsperiode eine merkwürdige Ähnlichkeit hat. Ein dunkel gefühltes religiöses Bedürfnis trieb sie dazu, entschieden katholische Lehren und Einrichtungen in ihr religiöses System aufzunehmen und Dinge, die dem protestantischen Prinzip schnurstracks zuwider laufen, wieder zu erneuern. Dennoch aber wollten sie bei Leibe nicht zugeben, daß das katholische Dinge seien, ja sie waren in der Feindseligkeit gegen die katholische Kirche oft die schlimmsten. Ähnlich ging es dem Porphyrius, und die Ähnlichkeit ist eine wahrhaft überraschende. Porphyrius, der heftige, scharfsinnige, thätige Gegner des Christenthums,

war von christlichen Ideen und Anschauungen durchdrungen, wie das Brod vom Sauerteige, und er trägt diese Lehren mit einer Wärme und Begeisterung vor, wie es wohl nicht jeder Christ vermöchte.

Wer den Trostbrief des Porphyrius an seine Gattin Marcella, den Angelo Mai aufgefunden und herausgegeben, gelesen hat, wird sofort die Wahrheit dieser Behauptung einsehen. Derselbe lautet mit Ausnahme einiger wenigen Stellen so vollkommen christlich, daß man glauben sollte, er habe einen Kirchenvater oder einen christlichen Mystiker zum Verfasser. Betrachten wir darum denselben in aller Kürze.

Zehn Monate, nachdem Porphyrius die Marcella zur Gattin genommen, sah er sich genöthigt, „im Interesse der Hellenen“ eine weite Reise anzutreten, auf welcher ihn dieselbe nicht begleiten konnte. Da er schon ein Greis war und Marcella selbst wegen sich Sorgen machte und auch in ihrer Verlassenheit von feindlich gesinnten Menschen zu leiden hatte, so fand er es angemessen, einen Trostbrief an sie zu richten. Er ermahnt sie vor allem den Lehren der Philosophie treu zu bleiben, durch ihre vermehrten Sorgen und Arbeiten sich nicht niederschlagen zu lassen, sondern dies als eine Vorbereitung auf das zukünftige Leben hinzunehmen <sup>1)</sup>. Sie sollte sich durch den Gedanken trösten, daß wir durch Leiden würdig werden müßten, zu Gott zurückzukehren. Nichts sei dem Menschen auf dem Rückwege zu Gott mehr hinderlich als Vergnügen und Leichtsinns <sup>2)</sup>.

1) Ad Marcellam c. 5 εἰς ἀσκήσιν τῆ προοδοποιήτου βίου.

2) Ibid. c. 6. Οὐ γὰρ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωμένων ἀνθρώπων αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων γενναίως διανοηθῆναι μεμαθημένων. c. 7.

Am Menschen sei die Seele der bessere Theil, der Leib aber zu verachten, die Sehnsucht nach der körperlichen Nähe eines Menschen sei eine Leidenschaft; Marcella solle sich also mehr von dem Körper in ihr reineres geistiges Ich zurückziehen, dann werde sie auch seine geistige Nähe und Anwesenheit empfinden und genießen <sup>1)</sup>. Diesen neuplatonischen Bombast macht folgende Stelle sogleich wieder vergessen. „Die wahre Lehre sagt, das Göttliche sei überall und vollkommen (πᾶντως) gegenwärtig, der Sinn des Weisen allein aber sei ihm am meisten als ein Tempel unter den Menschen geweiht.“ Nur wer Gott recht erkenne, könne ihn recht verehren; Gott bedürfe Niemandes, aber er sei für die, welche ihn erkennen, Quelle des Glückes. „Und kein Mensch ist unglücklich, als wer seine Seele zur Wohnung der bösen Geister macht <sup>2)</sup>. Gott sieht und erkennt jegliche That; als Urheber alles Guten, das wir thun, sollen wir Gott ansehen <sup>3)</sup>. Das Vergängliche sollen wir verachten, hingegen nach dem trachten, was nach der Trennung vom Leibe noch bleibt, und Gott in diesem Streben um Beistand bitten <sup>4)</sup>. Der reine Intellekt soll trachten Gott zu schauen, die Seele und der Körper sollen dem Intellekt soviel als möglich folgen <sup>5)</sup>. Dem entsprechend sollen auch die Worte und Werke des Menschen beschaffen sein, Lüge, Ungerechtigkeit und Habsucht, die immer beisammen sind, soll man beim Weisen nicht finden. Wesen Sinn nur auf irdisches Wohlergehen gerichtet ist, den soll

1) Ibid. c. 8—10.

2) Ibid. c. 11.

3) Πάντων, ὧν πράττομεν ἀγαθῶν τὸν θεὸν αἰτιὸν ἡγώμεθα c. 12.

4) Ibid.

5) Ibid. c. 13.

man als einen Gottlosen melden. Mit Solchen, deren Lehren Marcella nicht billigt, soll sie auch nicht von Gott reden, und vollends vor schlechten Menschen und dem großen Haufen solle man gar nicht Gottes erwähnen, da nur ein reiner Mensch von Gott sprechen dürfe <sup>1)</sup>. Die Seele wird aber rein und Gott ähnlich durch die Tugend und den Menschen, der das Gute thut, stärkt Gott, Führer zu bösen Werken ist aber der böse Dämon <sup>2)</sup>. Gott kennen ist die wahre Weisheit; der Weise ehrt Gott am meisten, wenn er ihm ähnlich wird <sup>3)</sup>. Opfer, Weihgeschenke, Gebete und Thränen haben daher nur relativen Werth <sup>4)</sup>. Dann wird nochmals über die Gegenwart Gottes in der Seele des Weisen und die Herrschaft des bösen Dämon über den Thoren gehandelt <sup>5)</sup>. Der Böse aber, fährt Porphyrius fort, wird der Gerechtigkeit Gottes nicht entgehen <sup>6)</sup>, Reinheit des Herzens sei viel besser als Opfer, doch wird keine Mißbilligung gegen dieselben ausgesprochen <sup>7)</sup>. Keiner der Götter sei Urheber eines Uebels für den Menschen, sondern der Mensch sei es selbst. Gebete müssen stets von guten Werken begleitet sein. „In der Beziehung zu Gott — und das ist die merkwürdigste Stelle der Schrift — in der Beziehung zu Gott muß man sich vier Grundlagen befestigen: den Glauben, die Wahr-

1) Ibid. 14, 15.

2) Θεός τὸν ἀνθρώπου βεβαιοὶ πρόσσωτα καλὰ· καπῶν δὲ πρᾶξων κακῶς δαίμων ἡγεμῶν cap. 16.

3) Ibid. 17.

4) Ibid. 19.

5) Ibid. 20, 21.

6) Ibid. 22. Αὐτὸς δὲ τοῖς θεοῖς καὶ τὴν ὁπαδὸν τῶν θεῶν δίνω ἕτε φεύγειν ἕτε λαθεῖν δύνανται.

7) Ibid. 23.

heit, die Liebe und die Hoffnung. Man muß nämlich glauben, daß in der Rückkehr zu Gott allein Hell ist, sich mit allen Kräften, so viel es nur möglich ist, bestreben, in Betreff seiner die Wahrheit zu erkennen; wenn man ihn erkannt hat, ihn lieben, wenn man ihn liebt, seine Seele mit guten Hoffnungen für sein Leben nähren und stärken. Denn durch gute Hoffnungen zeichnen sich die Guten vor den Schlechten aus" 1).

Da die übrigen Kapitel sich mit dem natürlichen, göttlichen und bürgerlichen Gesetz und der Pflichtenlehre beschäftigen, so interessieren sie uns hier nicht weiter.

So wenig in dieser Schrift der Neuplatoniker sich verleugnet, so wenig kann auch Jemand, der zu sehen im Stande ist und sehen will, den Einfluß des Christenthums verkennen. Porphyrius vermochte sich weder in formaler noch in sachlicher Hinsicht dem Einflusse desselben zu entziehen. Wir wollen ihn deswegen nicht zum Christen machen. Davon sind wir so weit entfernt, daß wir sogar glauben, eine Bemerkung in dieser Schrift an die Marcella gegen das Christenthum beziehen zu müssen. Obwohl in derselben nur gegen die Thoren, die Unweisen und die schlechten Menschen, aber gegen keine einzige philosophische Theorie polemisiert wird, so hat Porphyrius doch eine Bemerkung gegen diejenigen eingestreut, welche behaupten, Gott könne auch zürnen. „Der Zorn, sagt er, ist den Göttern fremd. Zorn ist nur ein Fehler der Unbedacht-

1) *Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατόνθω περὶ θεῶ, πίστες, ἀλήθεια, ἔργα, ἔλλει.* Πιστεύουσα γὰρ δεῖ, ὅτι μόνη σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή· καὶ σπουδάζοντα, ὡς ἐν μάλιστα σπουδάζουσι, τ' ἀληθῆ γινῶναι περὶ αὐτῶ· καὶ γινόντα ἐρασθῆναι τῷ γνωσθέντος· ἐρασθέντα δὲ ἑλλοίω ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν περὶ τῷ βίβ. c. 24.



samen, in Gott ist aber nichts Unbedächtiges. Desuble also das göttliche Wesen nicht mit falschen, menschlichen Meinungen. Du wirst zwar ihm nichts schaden, da es vollkommen glücklich ist und nichts seiner Unvergänglichkeit schaden kann, aber du wirst dich selbst der Sehkraft für die größten und herrlichsten Dinge berauben“<sup>1)</sup>. Unter den Lehren des Christenthums war die Theorie, daß Gott über das Böse und über böse Menschen zürne, und noch mehr die etwas anthropomorphistische Art, wie man diese Wahrheit ausdrückte, den heidnischen Philosophen stets ganz besonders befremdend und anstößig. Schon Celsus sprach sich wiederholt dagegen aus<sup>2)</sup>, ebenso erregte diese Lehre den Unwillen Julian's, der sie mit großem Eifer bekämpfte<sup>3)</sup>. Diese Ausdrucksweise fand so vielen Widerspruch bei den Heiden, daß Lactantius eine besondere Abhandlung »de ira Dei« schrieb. Daher ist es kaum zu bezweifeln, daß Porphyrius die obige Stelle auf das Christenthum und besonders auf die Anthropomorphismen des alten Testaments gemünzt hat.

Von seinen Schriften, welche direkt gegen die christliche Religion gerichtet sind, wollen wir zuerst erwähnen seine „Philosophie aus den Orakelsprüchen“, welche sehr umfangreich war und wenigstens aus zehn Büchern bestand. Leider ist sie bis auf wenige von Eusebius erhaltene Stücke und ein von Angelo Mai herausgegebenes

1) Ibid. c. 18.

2) Vgl. Orig. c. Celsum II, 76. IV, 11. 73. 99. wo er sagt: „Gott zürnt nicht wegen der Menschen, ebensowenig als wegen der Affen oder Fliegen.“

3) An mehreren Stellen seines Buches gegen die Christen. Cyrill. c. Jul. ed. Aubort p. 155. 160. 171.

Fragment aus dem zehnten Buche verloren gegangen. Wenn sie noch vorhanden wäre, so würde sie wahrscheinlich eine der interessantesten Schriften des Alterthums sein. In den Aussprüchen der Orakel besaß das Heidenthum authentische Mittheilungen seiner Götter und in seiner Art eine Offenbarung. Porphyrius faßte den Plan, diese Orakelsprüche zu sammeln und zu ordnen. Es war natürlich nicht sein Plan, eine diplomatisch zuverlässige Sammlung der zu seiner Zeit noch vorhandenen Orakel zu veranstalten, sondern seine Sammlung mußte einem bestimmten Zwecke dienen, es wurde eine systematisch angelegte Sammlung, eine mit den Belegen versehene Darstellung der in den Orakeln nach der Meinung des Porphyrius enthaltenen philosophischen und theologischen Ideen und Grundsätze. Der Titel dieser Schrift war: *περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας*. So erhielt das Heidenthum zu später Stunde noch eine Offenbarungsurkunde, analog den heiligen Schriften der Juden und Christen, und zu gleicher Zeit auch ein daraus gezogenes System.

Porphyrius, der nach dem Zeugnisse des Eusebius unter den damaligen Philosophen am meisten Verkehr mit den Dämonen hatte und ein warmer Vertheidiger derselben war, sammelte die Orakel sowohl des Apollo als der übrigen Götter und der guten Dämonen. Er habe vorzüglich diejenigen ausgewählt, welche er für geeignet gehalten habe, die Trefflichkeit der Lehren der Religion zu zeigen und die Menschen für die Philosophie zu gewinnen <sup>1)</sup>. Sodann führt Eusebius eine Stelle aus der Einleitung an, wo sich Porphyrius über Zweck, Nutzen und Einrichtung seiner

1) Euseb. praep. ev. IV, c. 6.

Schrift ausspricht und von den Orakeln sagt: „Sicher und fest steht derjenige, welcher seine Hoffnungen auf Errettung, als auf das einzige Sichere gründet. Solchen soll man sie mittheilen, ohne etwas davon vorzuenthalten, wie denn auch ich die Götter zu Zeugen nehme, daß ich nichts hinzugesetzt und auch nichts von dem Sinn der Orakel hinweggenommen habe; es sei denn, daß ich etwa eine falsche Lesart verbessert oder einen deutlicheren Ausdruck hingesezt, oder das verstümmelte Metrum ergänzt, oder etwas, was nicht zu unserm Plane gehört, ausgestrichen habe. (1) So habe ich den lautern Sinn der Aussprüche bewahrt mehr aus Furcht vor einer derartigen Gottlosigkeit als vor der Strafe, welche einer solchen gottesräuberischen Handlung folgen würde. Die gegenwärtige Sammlung bietet aber eine Darstellung vieler philosophischen Lehrsätze, so wie die Götter die Wahrheit kund gethan haben; in Kürze haben wir auch die Wahrsagekunst berührt, insofern sie zum Schauen (Gottes) und der völligen Läuterung des Lebens förderlich ist. Welchen Nutzen die Sammlung gewährt, werden diejenigen einsehen, welche nach der Wahrheit gerungen und schon um Erscheinungen der Götter geseht haben, um durch die Glaubwürdigkeit der erhaltenen Lehren Ruhe in der Dual der Zweifel zu erhalten“ 1). Porphyrius wollte also einem religiösen und philosophischen Bedürfnis zugleich begegnen, die Uebereinstimmung der neuplatonischen Philosophie mit den Lehren der heidnischen Religion darthun und derselben die zur völligen Niedererschlagung aller Zweifel nöthige auctoritative Grundlage geben. Beide Gedanken waren innerhalb des Heidenthums

---

1) Euseb. ib. IV, 7.

neu, daß sie nicht an sich originell, sondern anderwärts entlehnt waren, leuchtet sofort ein.

Porphyrius scheint aber des Erfolges seines Unternehmens selbst nicht ganz versichert gewesen zu sein. Er fühlte, daß seine Sammlung nicht für alle sei. Darum redete er in der Einleitung seinen Leser an: „Du aber hüte dich vor allem, sie unter die Menschen zu bringen und Profanen aus Ehrgeiz oder Gewinnsucht oder sonst einer unfrommen Nachgiebigkeit vorzuwerfen. Es wäre nicht bloß Gefahr da für dich, der du dieses Gebot übertrittst, sondern auch für mich, der ich sie dir anvertraute und solche Wohlthaten nicht für mich allein behalten konnte. Man soll sie nur solchen mittheilen, die ihr Leben so einrichten, daß sie ihre Seelen retten. Verbirg mir dieselben noch heimlicher als Heimlichkeiten. Denn auch die Götter haben nicht klar und deutlich darüber geredet, sondern in Bildern“ <sup>1)</sup>).

Die Fragmente, welche uns aus dieser Schrift noch übrig sind, sind ziemlich zahlreich. Der Verfasser befolgte die Methode, daß er die betreffenden Orakel selbst mittheilte und eigene Bemerkungen hinzufügte, bald zur Erläuterung, bald um die darin liegenden Lehren und Ansichten zusammenzustellen. Im ersten Buche hatte Porphyrius, unter Anderm über die bösen Dämonen gesprochen und darzutun gesucht, daß dieselben unter der Obmacht des Pluto oder des ägyptischen Serapis ständen, denn Pluto und Serapis seien dasselbe Wesen. Folglich gehe auch alle Gewalt, dieselben zu bannen und sie zu befriedigen, von Pluto aus und sei nur durch ihn zu erlangen <sup>2)</sup>. In

1) Ibid. IV, 8.

2) Ibid. IV, 23.

einer spätern Stelle beschreibt er die Wirkungen dieser Dämonen, wie sie ihre Anwesenheit und ihre Gewalt über den Menschen zu erkennen geben, wie sie den Menschen die Körper verrenken und sie Töne auszustossen zwingen, wie sie ihre Freude an Blut und Unreinigkeit haben, und wie sie die niedern Begierden im Menschen erregen u. dgl. Man müsse sie durch Thierblut, durch Schläge in die Luft u. dergl. vertreiben. Wie Pluto oder Serapis, so habe auch Hecate über diese bösen Dämonen Gewalt.

Ähnlichen Inhalts sind die meisten Stellen, welche uns Eusebius aus diesem Buche aufbehalten hat. Sie strotzen von verrücktem Aberglauben und widerlichem Teufelsdienst und machen dem sonstigen reinen philosophischen Charakter ihres Verfassers wenig Ehre. Nach diesen Partien, welche einen großen Raum des Buches eingenommen zu haben scheinen, verdiente dasselbe wenig den Namen einer „Philosophie aus den Orakelsprüchen,“ sondern sollte eher ein Compendium der Zauberei, Nativitätsstellerei und Ritual des Götzendienstes und eine Vertheidigung alles dieses Unfuges auf Grund der Götterausprüche selber heißen.

Im zweiten Buche belehrte Porphyrius seine Leser, daß alles unter dem Einflusse der Gestirne stehe, auch die Götter. Auch sie erkennen die Zukunft nur aus den Gestirnen, z. B. die Geschichte eines Menschen aus den Constellationen bei seiner Geburt. Er belegte das mit Aussprüchen von Orakeln <sup>1)</sup>. Sie schließen auf die Neigungen und Talente des Menschen gleichfalls nur aus der Stellung

---

1) Joh. Philoponus de mundi creat. IV, 20. in Gallandi Bibl. p. XII. p. 559. Euseb. praep. VI, 1.

der Gestirne zu einander, wie sie bei seiner Geburt war <sup>1)</sup>. Die Götter stünden auch unter der Gewalt des Schicksals und der Parzen <sup>2)</sup>.

Im dritten Buche suchte er zu erklären, wie es zugehe, daß die Orakel so oft Falsches aussagten, gewiß ein sehr wichtiger Punkt für einen Apologeten des Orakelwesens. Er sagt, die Götter wüßten nicht alles — natürlich sie bedürfen ja der Sterne — nur aber geschehe es oft, daß sie durch unverständige und unkluge Menschen mit Anwendung magischer Mittel gezwungen würden, Rede und Antwort zu geben. Und so lasse sich denn auch die Erscheinung erklären, daß die Orakel oft sagen, man solle vom Zwange ablassen, sie könnten heute keine Antwort geben, oder wenn man sie dennoch zwingt, so seien sie genöthigt zu lügen <sup>3)</sup>.

Darüber, daß gewisse Formeln, Beschwörungen und Opfer eine magische Gewalt über die Götter ausüben, der sie nicht widerstehen können, spricht Porphyrius des Langen und Breiten und erhärtet es durch Orakelstellen. Die Götter, sagt er, würden sogar dadurch gezwungen, ihre Namen anzugeben. Ebensovienig könnten die citirten Götter wieder fortgehen, wenn sie wollten, sondern sie müßten bleiben, bis der Zauber gelöst werde. Von dieser magischen Gewalt sei „das Pneuma und die von der himmlischen Macht in den organischen und belebten Körper ausströmende Kraft“ die Ursache <sup>4)</sup>.

Die Götter haben das alles genau angegeben, woran sie sich ergözen, was einen Zauber auf sie ausübe, wie

1) Euseb. ib. VI, 2.

2) Ibid. VI, 3.

3) Joh. Philop. ib. IV, 20. Euseb. ib. VI, 5.

4) Euseb. ib. V, 8, 9.

und an welchen Tagen man ihnen opfern müsse, so daß man die Riten und Gebräuche ganz nach ihren Offenbarungen einrichten könne <sup>1)</sup>. Sie beschreiben, schnurrig genug, auch ihr eigenes Aussehen und Kostüm, wie Porphyrius in Betreff des Pan, des Serapis und der Hecate durch Orakel nachwies <sup>2)</sup>. Daß sie auch geoffenbart haben, wie man ihre Bilder anfertigen müsse, und welches ihre Symbole und Zeichen seien, kann dann nicht mehr befremden <sup>3)</sup>. Weitläufig handelte er auch über die Frömmigkeit gegen die Götter und über die Art, wie man ihnen opfern müsse. Er forderte hier ausdrücklich auf Grund von Orakeln, daß man den Göttern blutige Opfer bringen müsse <sup>4)</sup>, während er sich in andern Schriften in Pythagoräischem Sinne, also gegen die blutigen Opfer, ausgesprochen hatte. Wir haben schon oben bemerkt, daß Porphyrius sich in seinen Ansichten wenig consequent blieb, sondern ein magister contradictionum war.

Bis dahin hat also die Philosophie aus den Orakelsprüchen keinen philosophischen Anstrich und man begreift kaum, wie der Verfasser des Briefes an Marcella sich in solchem finstern und doch wieder lächerlichen Glauben gefallen konnte. Doch scheint er auch seinen philosophischen Standpunkt in diesem Buche gewahrt zu haben. Freilich steht uns für diesen Punkt sehr wenig Beweisendes zu Gebote, doch wissen wir aus dem von Angelo Mai herausgegebenen Fragmente aus dem zehnten Buche, daß er auch dem neuplatonischen Pantheismus gerecht wurde und von

1) Ibid. V, 7, 11, 14.

2) Ibid. III, 14, V, 6, 13.

3) Ibid. V, 13, 16.

4) Ibid. IV, 8, 9.

dem ewigen Vater redete, den das Licht umgibt, von dem Aus und der Hyle und den Ideen, welche die Typen und Samen (*τίποι καὶ γοῦαι*) der Dinge sind <sup>1)</sup>).

Schon an und für sich mußte ein solcher Versuch dem Heidenthum aufzuhelfen, wie ihn Porphyr. unternahm, in jener Zeit wenigstens, eine Feindseligkeit gegen das Christenthum sein. Da es nun auch nicht an direkter Polemik gegen dasselbe fehlte, so legt Eusebius mit Recht dem ganzen Buche eine feindselige Tendenz bei <sup>2)</sup>).

Auffallend ist schon das Lob, welches dem Judenthum sowohl von Porphyrius selbst als auch in den von ihm angeführten Orakeln gespendet wird. Während z. B. noch Celsus sehr verächtlich von demselben redete, führte Porphyrius gleich im ersten Buche die größten Lobsprüche für dasselbe aus dem Munde seines Apollo an.

„Steil ist der Weg zu den Göttern und sehr rauh.

„Zuerst eröffnen sich eiserne Thorflügel,

„Dann stellen sich unnennbare Schlingpfade dar,

„Welche unter den redenden Menschen mit unendlicher Mühe

„Die Fund machten, welche das herrliche Wasser des Nil trinken.

„Viele Wege zu den seligen Göttern erkannten auch die Phöniker,

„Die Assyrer und Syder und das Volk der Hebräischen Männer.

Porphyrius bemerkt dazu: „Der Weg zu den Göttern ist ehern, steil und rauh. Die Barbaren haben viele Pfade

1) Vergl. das ganze Fragm. u. bes. die letzten Verse.

*Τὴν δ' εὖσι πατὴρ καὶ μητὸς ἀγλαὸν εἶδος,*

*Καὶ τεκνῶν τέρεν ἄνθος ἐν εἰδεῖν εἶδος ὑπάρχων*

*Καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἁρμονία καὶ ἀριθμὸς.*

Vergl. die oben aus August. de civ. D. angeführte Stelle eines Orakels, welches jedenfalls aus der in Rede stehenden Schrift des Porphyr. entnommen ist.

2) Ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος, ἐν οἷς ἐπιτέγραψε περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, ἐπιτίθειται. Praef. V, 5.



zu ihnen entdeckt, die Griechen aber verfehlten sie, oder wenn sie sie hatten, so verdarben sie dieselben. Von den Aegyptern, Phöniciern, Chaldäern — denn das sind die Affyrer — den Lybiern und Hebräern bezeugt der Gott, daß sie den Weg glücklich fanden.“ Ein anderes Orakel sagte:

„Die Chaldäer allein haben die Weisheit gefunden und die Hebräer,  
„Welche dem aus sich selbst gebornen Gott-Könige eine keusche Verehrung widmen.

Wieder ein anderes Orakel ließ sich also vernehmen:

„Ein Kreis aber mit sieben Gürteln schlägt sich

„Im ganzen Weltgewölbe zu den sternigen Pfaden,

„Die Chaldäer und die hochberühmten Hebräer haben sie die himmlischen genannt“).

Hierher gehört auch ein andres Orakel des Apollo von Milet, welches wir bei Lactantius antreffen <sup>2)</sup>. Es handelt von dem Gott der Hebräer; er sei:

„Der Gott-König und Erzeuger von allen Dingen,

„Den Erde, Himmel, Meer fürchtet,

„Und vor welchem auch die Unterwelt und die Dämonen zittern.

Es ist klar, während noch Celsus das Heidenthum hochmüthig von sich stieß, hatte Porphyrius einen schätzbaren Verbündeten in demselben erkannt. Auch Julian, der in seiner Polemik gegen das Christenthum von jenem vielfach abhängig ist, lobhudelt das Judenthum und hebt merkwürdiger Weise gerade wie hier Porphyrius als eine löbliche Eigenschaft die Pflege der Sterndeuterei hervor <sup>3)</sup>.

Von den auf das Christenthum bezüglichen Stellen sind uns ebenfalls noch einige erhalten. Er erzählt:

1) Ibid. IX, 10.

2) De ira Dei c. 23.

3) Bei Cyrill. c. Jul. X. p. 356 seqq.

„Als Jemand die Frage stellte, welche Gottheit er verfühnen müsse, um seine Gattin vom Christenthum abwendig zu machen, antwortete Apollo in Versen folgendes: Eher könntest du auf die Oberfläche des Wassers schreiben, oder wie ein Vogel leichte Federn schwellend durch die Luft fliegen, als den Sinn deiner einmal befleckten gottlosen Gattin abwendig machen. Mag sie fortfahren, wie sie will, bei leeren Trugbildern zu beharren, und in trügerischen Klagen den Gott unter den Todten zu besingen, welchen der gerechte Ausspruch der Richter verurtheilt hat und den die schimpflichste Todesart und dazu noch der Speer in der Zeit seines größten Glanzes dahinraffte“<sup>1)</sup>. Apollo scheint, als er dieses Orakel gab, bei schlechter Laune gewesen zu sein, da er hier Christus den Gott unter den Todten nennt und den Richterspruch, der ihn verurtheilte, für gerecht erklärt. Eusebius theilt dagegen ein anderes Orakel mit, wo der Gott sich viel milder und vernünftiger ausspricht. Porphyrius leitet dasselbe mit den Worten ein: „Was wir nun sagen wollen, dürfte wohl einigen befremdlich erscheinen. Die Götter haben nämlich Christus für einen sehr frommen Mann erklärt, der auch unsterblich geworden sei, und denken seiner mit vielem Lobe. Da man also in Betreff Christi anfragte, ob er Gott sei, so war die Antwort:

„Erst nach dem Tode wandelt die Seele unsterblich einher  
 „Und erkennt durch Weisheit verklärt. Die Seele aber  
 „Jenes Mannes ist durch Frömmigkeit hoch ausgezeichnet.

Er nennt ihn also, fügt Porphyrius erklärend hinzu, einen sehr frommen Mann und seine Seele, welche die unwissenden Christen anbeten, sei wie die anderer Menschen erst nach dem Tode vergöttlicht worden.“

1) Aug. de civ. D. XIX, c. 23.

Wenn also ein Heide sich angetrieben fühlte, sich über die Person Christi zu unterrichten, so brauchte er nur zu hören, was Apollo bei Porphyrius sagte. Danach war er ein sehr frommer Mann, etwa wie Porphyrius oder gar sein Lehrer Plotinus selbst, aber doch ein gewöhnlicher Mensch, der erst nach seinem Tode eine höhere Stufe des Seins erreichte und im übrigen nichts dafür konnte, daß die verrückten Christen ihn anbeteten. Soweit stimmt dieses Orakel mit dem vorigen sehr gut überein, aber in Betreff des Leidens und Todes Christi hatte dieser Wahrsagergeist eine viel humanere Ansicht als jener. Als man fragte, warum Christus hingerichtet worden sei, sagte das Orakel:

„Der Leib der Frommen wurde allzeit zermalmenden Qualen  
„Singegeben, ihre Seele aber weilt im himmlischen Gesilde.

Porphyrius commentirt: „Er ist demnach ein frommer Mann und wie alle Frommen in den Himmel gekommen. Daher soll man ihn nicht lästern, sondern nur den Unverstand der Menschen, (die ihn vergöttert haben) bemitleiden“ <sup>1)</sup>. Hieraus erhellt zugleich, wie Porphyrius für seine Person von Jesus Christus dachte, er war ihm der fromme Mann von Nazareth. Daß diese Orakel wirklich von dem Gotte gegeben waren, mag ich bei dem doch im Ganzen und überall kritiklosen Verfahren des Porphyrius nicht behaupten. Wenn sie erdichtet waren, so waren sie natürlich nur deshalb erdichtet, um das Urtheil der Heiden über Christus zu fälschen und dem Christenthum Abbruch zu thun.

1) Euseb. Dem. ev. III, 6. pag. 134. Die *ex loytwv φιλοσοφία* wird endlich noch angeführt bei Firmicus Maternus de err. prof. rel. c. 14. und Theodoret de cur. Graec. aff. Ed. Garnec. t. IV, p. 471. 473. 493. 510. 517. 626—628. 679. Allein alle diese Stellen sind nur aus der praeparatio des Eusebius entnommen, also ohne selbständigen Werth.

Ihren schärfsten Ausdruck aber fand die Abneigung des Porphyrius gegen das Christenthum in seinen „fünfzehn Büchern gegen die Christen“<sup>1)</sup>. Er schrieb dieselben während seines Aufenthaltes auf Sizilien zu Lilybaeum<sup>2)</sup>, also um das Jahr 270 n. Chr. Porphyrius besaß eine sehr genaue Bekanntschaft mit den christlichen Lehren und Verhältnissen, und ferner, was ihm vor allen andern gelehrten Gegnern des Christenthums in dem Alterthum ein Uebergewicht gibt, eine vollkommene Kenntniß der Hebräischen Sprache und des alten Testaments. Dazu kam eine ruhige Schärfe des Verstandes und ein großer Widerwille gegen die von ihm bekämpfte Religion, was ihn zu dem gefürchtetsten Gegner der Christen machte. Seine fünfzehn Bücher waren ein sehr durchdachtes Werk. Er muß so ziemlich alles gesagt haben, was sich gegen das Christenthum sagen ließ, und wohl noch etwas mehr, denn auch an Verläumdungen und höhnischen Entstellungen fehlte es nicht. Die Schrift des Porphyrius rief eine Menge Gegenschriften hervor. Zuerst trat der berühmte Bischof Methobius von Tyrus mit einer nach dem Zeugnisse des Hieronymus sehr umfangreichen Gegenschrift hervor, wovon aber nur einzelne ganz kleine Fragmente bei Johannes von Damascus vorhanden sind, die der Dominikaner Combefis gesammelt hat<sup>3)</sup>. Dann folgte der bekannte Kirchenhistoriker Eusebius mit einem aus 25 Büchern bestehenden Werke<sup>4)</sup> und endlich noch Apollinaris von Laodicea mit dreißig Bü-

1) Socr. h. e. III, 19.

2) Euseb. h. e. IV, 19.

3) Gallandi Bibl. t. III. p. 803 seq.

4) Hieron. ep. ad Magn. edit. Martian. IV, 2.

Hern<sup>1)</sup>, der nach dem Urtheile des Philostorgius seine beiden Vorgänger weit hinter sich gelassen haben soll. Und endlich schrieb noch dieser selbst im fünften Jahrhundert<sup>2)</sup>. Von dieser reichen Literatur ist nichts mehr vorhanden.

Auch von dem Buche des Porphyrius sind kaum noch Trümmer auf uns gekommen, nur einige seiner Ideen kennen wir aus den Schriften verschiedener Kirchenväter. Das erklärt sich aus dem übeln Rufe, worin das Buch bei allen Christen stand und aus ihrem Widerwillen gegen dasselbe. Schon Constantin erkannte in ihm die höchste Stufe des Christenhasses, weshalb er die Feinde des Christenthums Porphyrianer genannt wissen will. Er sagt in einem an die Bischöfe und Gemeinden gerichteten Edikt vom Jahre 325 gelegentlich: „Porphyrius, der Feind der Frömmigkeit, der gegen die Religion feindselige Bücher geschrieben, hat den verdienten Lohn gefunden, nämlich, daß sein Andenken für die folgende Zeit gebrandmarkt, daß er mit der größten Schande überhäuft ist und daß seine gottlosen Schriften untergegangen sind“<sup>3)</sup>. Also schon Constantin glaubte sagen zu können, daß seine Schriften untergegangen seien. Allein das war nicht so buchstäblich wahr. Denn noch in späterer Zeit wurden Widerlegungen dagegen geschrieben<sup>4)</sup>. Wenn Lessing es bebauert und verübelt, daß man dieselben

1) Philostorg. VIII, 14. Hieron. ep. ad Pammach. 65. Catal. Script: Vincent. Ler. common. ed. Brem. p. 292.

2) Philost. X, 10.

3) Socr. h. e. I, 9. Holstenius schließt daraus mit Unrecht, Constantin habe die Schriften des Porph. vertilgen lassen.

4) Wenn Fabricius Bibl. Gr. lib. IV. c. 27. Nro. 41 behauptet, Theodosius d. Jüngere habe die Exemplare der Schrift des Porphyrius auffuchen und verbrennen lassen, so ist das wohl nur ein Mißverständniß einer Stelle des L. Holstenius, de vita et script. Porph. c. 4.

zum Theil absichtlich habe untergehen lassen <sup>1)</sup>, so ist das sonderbar, denn jede Person und Sache hat doch den Trieb und die Pflicht der Selbsterhaltung und es wäre ein kurioses Ansfinnen, zu verlangen, die Christen sollten die Bücher ihrer Gegner fleißig abschreiben und aufbewahren. Von historischem Standpunkte betrachtet, ist der Verlust dieser Schriften allerdings zu beklagen.

Wie Porphyrius über die Hauptdogmen des Christenthums dachte, wie er, der ihnen zum Theil so nahe stand, dieselben angriff, läßt sich nicht sagen. Wir besitzen nur einige Gedanken des Porphyrius, einige Splitter seines Werkes, welche uns nicht in Stand setzen, von seinen Grundgedanken, seiner Totalauffassung Rechenschaft zu geben. Er achtete Christum deshalb gering, weil er von einem Weibe empfangen und später gekreuzigt worden sei <sup>2)</sup>, was sich aus seiner neuplatonischen Verachtung der materiellen Dinge und der körperlichen Existenzweise sehr gut erklären läßt. In manchen Dingen erhob er sich nicht über die gewöhnlichen Vorurtheile der Menge, und maß wie diese dem Christenthum die Schuld an öffentlichen Calamitäten bei. So sagt er z. B.: „Und nun wundert man sich noch, wenn die Seuche die Stadt schon so viele Jahre lang verheert, da doch Asklepias und die übrigen Götter nicht mehr herabkommen. Denn seitdem Jesus geehrt wird, hat Niemand mehr eine allgemeine und öffentliche Hülfsleistung der Götter wahrgenommen“ <sup>3)</sup>. Eine Bemerkung, welche recht das hämische Wesen dieses Schriftstellers charakterisirt, ist es,

1) *Throlog. Streitsschriften.* Ausg. Leipzig 1841. *Obfden* S. 894 und 908.

2) *Aug. civ. D. X,* 23.

3) *Euseb. praep. ev. V, 1.* *Theodorot. Graec. aff. cur. XII.*

wenn er von den Christen sagt: „Alle Matronen und Weiber sind ihr Senat und die Günst der Frauen verleih die priesterliche Würde“<sup>1)</sup>). Wenn auch die Frauen bei den Christen eine viel geehrtere Stellung einnahmen, so kam doch solcher Unfug, wie ihn Porphyrius geißelt, nicht in der Kirche, wohl aber bei den Häretikern z. B. den Montanisten vor.

Mehrere Einwendungen, die Porphyrius machte, lernen wir aus einem Briefe des h. Augustinus kennen. Ein Heide, der das Christenthum kennen zu lernen wünschte, hatte dem Priester Deo gratias schriftlich sechs Fragen über schwierige Punkte der christlichen Lehre vorgelegt. Vier davon waren aus dem Philosophen Porphyrius genommen und Deo gratias bat den h. Augustinus die Mühe der Beantwortung zu übernehmen. Dieser that es in einem Briefe an Deo gratias<sup>2)</sup>).

Der erste Punkt aus Porphyrius betraf die Auferstehung und bestand in einem Dilemma: Ist die Auferstehung Christi oder des Lazarus Typus der künftigen allgemeinen Auferstehung? Ist die Auferstehung Christi der Typus, warum hat Christus nach seiner Auferstehung noch Speise zu sich genommen und warum trug er die Narben noch? Beides war entweder ein Schein und für die Ungläubigen bestimmt, dann war es aber eine Fiktion; Oder es war wesentlich für den auferstandenen Leib Christi; dann würde aber folgen, daß auch wir nach der Auferstehung noch essen müssen und Wunden haben werden. Ist aber die Auferstehung des

1) Hieron. comm. in Is. c. 3. v. 12.

2) Epist. 49. Augustin meint zwar, dieser Porphyrius sei nicht der Porphyrius Siculus. Aber es gibt nur einen Philosophen Porph., der sich mit christlichen Dingen befaßt hat.

Lazarus der Typus, wie reimt es sich dann, daß Lazarus aus verwesendem Körper auferstanden, wir aber erst nach vielen Jahrhunderten auferstehen sollen? Augustinus erwidert kurz und bündig: „Der Leib der künftigen Auferstehung würde nur eine unvollkommene Seligkeit besitzen, wenn er keine Speise zu sich nehmen kann, und seine Glückseligkeit wird ebenso unvollkommen sein, wenn er Speise zu sich nehmen muß. Also die auferstandnen Seligen können Speise zu sich nehmen ohne derselben gerade zu bedürfen. Die Narben waren keine Scheinnarben und auch keine Wunden, sondern wirkliche Narben und Siegeszeichen. Wer Narben hat, kann immer noch glücklich sein, nicht aber wer Wunden hat. Die Auferstehung des Lazarus endlich sei kein Typus der allgemeinen Auferstehung, sondern eine Auferweckung eines eben Verstorbenen, komme also bei Besprechung der Auferstehung nicht in Betracht. Ueberhaupt führte die falsche Weltverachtung und die übertriebene Geringschätzung des Körperlichen die Neuplatoniker zu einer völligen Verwerfung der Auferstehungslehre. Porphyrius sagte über diesen Punkt an einer Stelle: „Jeder Körper ist eine drückende Fessel der Seele“. Obwohl also noch unser Leib, auch wie er jetzt ist, seine trefflichen Eigenschaften besitzt, so war sein Grundsatz: Corpus est omne fugiendum. Und wenn auch der Auferstehungsleib als ein vollkommen unsterblicher, unverweslicher, leichter und beweglicher gepriesen wurde, so blieb doch die Ansicht des Porphyrius: „Du lobst mir vergebens den Leib, wie dieser Leib auch beschaffen sein mag; wenn die Seele glücklich sein soll, so muß sie von jeder Körperlichkeit frei sein“<sup>1)</sup>.

1) Aug. Sermo de temp. 142. de res. corp. sermo 7. c. 4.



Der zweite Einwand war: „Wenn Christus sich den Weg, die Gnade und Wahrheit nennt, und die Rückkehr für die gläubigen Seelen in sich setzt (d. h. Niemand kommt zum Vater als durch mich), was haben dann die Menschen die vielen Jahrhunderte vor Christus angefangen? Was ist aus den unzähligen Seelen geworden, welche ohne Schuld sind, da der welchem man glauben konnte, noch nicht erschienen war? Der Erdbkreis und Rom selbst war mit Tempeln bedeckt. Warum blieb der genannte Erlöser so viele Jahrhunderte aus? Man sage nicht, das menschliche Geschlecht wurde durch das Mosaische Gesetz geheilt, denn das Jüdische Gesetz erschien auch erst in später Zeit und war nur in einem kleinen Theile Syriens in Geltung. Später allerdings verschleppte es sich auch nach Italien, aber erst nach Cajus Cäsar oder höchstens unter seiner Herrschaft“ <sup>1)</sup>. Augustinus bemerkt in der Hauptsache Folgendes: Das ewige Wort Gottes hat die Welt niemals im Stiche gelassen, sondern sich allzeit in gewisser Weise geoffenbart. Also sind alle Menschen von Anfang an, die an ihn glaubten und ihn wie immer erkannten und nach seinen Vorschriften fromm und gerecht lebten, ohne Zweifel durch ihn gerettet worden. Den Zeitpunkt aber der Herabkunft des Sohnes zu bestimmen, das stand nur Gott zu, und darüber kann man nicht mit Gott rechten.

Auf einer bloßen Verwechslung beruhte der dritte Einwand. „Sie, die Christen, klagen die Opfergebräuche, Opfer, Weihrauch und was sonst der Tempeldienst erfordert, an, während doch derselbe Cultus von ihnen oder von dem

---

1) Desselben Einwandes aus Porph. erwähnt auch Hieron. ep. ad Ctesiphont.

Gott, den sie verehren, seinen Ursprung genommen hat.“ Die Christen tabelten ja diesen Cultus nur, insofern er den Dämonen und Götzbildern dargebracht wurde. Philosophischer ist aber folgende auch sonst häufig vorgebrachte Bemerkung: „Christus droht denen, welche nicht an ihn glauben, mit ewigen Strafen, und doch sagt er ein andermal: Mit welchem Maße ihr messet, wird euch auch wieder zugemessen werden. Lächerlich und widersprechend genug; denn, wenn mit demselben Maße vergolten wird und alles Maß doch zeitlich begrenzt ist, was sollen dann die Drohungen einer unendlichen Dual?“

Gegen die h. Schrift scheint Porphyrius eine sehr umfangreiche Erörterung gerichtet zu haben. Aber in Bezug auf diesen Punkt war von christlicher Seite schon Vieles geschehen; christliche Exegeten hatten die schwierigen Stellen der h. Schrift schon so genügend erörtert, daß ihm nicht mehr so viel einzuwenden blieb, als er vielleicht gewünscht hätte. Darum lehrte sich sein Zorn zunächst gegen die Bibelausleger und er machte folgenden Ausfall auf sie: „Einige haben von dem Wunsche geleitet, nicht zwar eine Rückkehr von den erbärmlichen Schriften der Juden anzubahnen, sondern vielmehr eine Lösung zu finden, zu Erklärungen ihre Zuflucht genommen, welche aber ungereimt und unvereinbar mit dem Buchstaben, anstatt eine Vertheidigung dieser fremden Waare zu sein, ein Lob und eine Empfehlung für das Einheimische (d. i. die Hellenische Bildung) sind. Indem sie die klaren Aussprüche des Moyses für dunkle, tiefsinnige Andeutungen ausgeben und ihnen als göttlichen Aussprüchen voll verborgener Mysterien ein hohes Ansehen beilegen, betäuben sie durch ihren Schwulst die kritische Kraft der Seele und bringen dann ihre Erklärun-

gen<sup>1)</sup>. Man sieht, die kirchlichen Erregeten waren ihm ein Dorn im Auge und er wollte darin nur wieder einen Sieg der Hellenischen Weisheit über die fremden Dogmen finden, da man ja jene zu Hülfe nehmen müsse, um etwas Gescheitertes aus diesen herauszubenten.

Besonders hatte Porphyrius es auch auf Origenes abgesehen. „Diese Unvernunft, fuhr er fort, erhielt ihren Charakter von einem Manne, mit dem auch ich in früher Jugend einst umgegangen bin, von Origenes, der damals einen großen Ruf hatte, durch seine Schriften noch berühmt ist, und dem von den Vertretern dieser Lehren großes Lob gezollt wird. Dieser war nämlich Zuhörer des Ammonius, der zu unsrer Zeit der Erste unter den Philosophen war, und profitirte in Bezug auf wissenschaftliche Erfahrung sehr viel von seinem Lehrer, in Bezug auf die rechte Wahl des Lebensweges aber schlug er die ganz entgegengesetzte Richtung ein, wie jener. Denn Ammonius war Christ und von christlichen Eltern erzogen, als er aber auf das Selbstdenken und die Philosophie verfiel, so wandte er sich sogleich dem gesetzlichen Lebenswandel wieder zu; Origenes aber, Helle und in der Hellenischen Wissenschaft erzogen, gerieth auf die Abwege jenes ausländischen Tollwahns. Dadurch, daß er sich dahin wendete, verfälschte er auch seinen geistigen Standpunkt, indem er sein Lebenlang nach Weise der Christen wandelte, in seinen praktischen und theologischen Ansichten aber hellenisirte und Hellenisches den fremden Mythen unterschob. Denn Plato kam ihm nicht aus der Hand und er lebte ganz in den Schriften des Numenius, Cronius, Apollonphanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus und der

---

1) Euseb. h. e. VI, 19.

bedeutendern Pythagörder. Er bediente sich auch der Bücher des Stoikers Chäremon und des Cornutus. Von ihnen entlehnte er die Methode, wie sie die Griechischen Mythen erklären, und passte sie den Hebräischen Schriften an.“ So äußerte sich Porphyrius im dritten Buche <sup>1)</sup> seines Werkes gegen die Christen. In sachlicher Beziehung bietet diese Stelle manche Schwierigkeiten. Er gibt von Origenes und auch von Ammonius wahre und falsche Nachrichten. Daß unser Kirchenschriftsteller Origenes die Schriften mehrerer hier von Porphyrius genannten Männer kannte, bekunden seine Schriften, dagegen ist die Angabe, daß die Eltern des Origenes Heiden gewesen seien, falsch. Der Behauptung, daß Ammonius früher Christ gewesen, dann aber abgefallen sei, wird von Hieronymus <sup>2)</sup> und Eusebius <sup>3)</sup> geradezu widersprochen und beide behaupten, derselbe sei bis ans Ende seines Lebens Christ geblieben. Tennemann <sup>4)</sup> und Andre haben deshalb vermuthet, daß beide Parteien sich in Betreff der Person des Ammonius getrennt und den Ammonius Saccas mit einem christlichen Schriftsteller Namens Ammonius verwechselt haben. Der erstere sei dann der bekannte Neuplatonische Philosoph und Heide, der andre der Verfasser des von Eusebius erwähnten Werkes *περὶ τῆς Μωυσῆος καὶ Ἰησοῦ συμπεφωνίας* gewesen und bis zu seinem Tode Christ geblieben. Diese Vermuthung hat sehr viel für sich.

Die Polemik des Porphyrius gegen die h. Schrift scheint viele Bücher derselben betroffen zu haben. Aus einer

1) Id. *ibid.*

2) *Catal. script. ed. Mart. t. IV, 2. p. 117.*

3) L. c. weiter unten.

4) *Gesch. d. Philos. 6. Bd. 25, Ann. 7.*

Stelle des Eusebius erfahren wir, daß er an der Hand des Sanctionirten die Falschheit der historischen Berichte über das jüdische Volk und sein Alterthum, welche die h. Schrift gibt, zu erweisen und darzuthun suchte <sup>1)</sup>. Sein dreizehntes Buch beschäftigte sich ausschließlich mit Daniel und scheint eine ganz ins Einzelne gehende Analyse dieses prophetischen Buches enthalten zu haben. Ueber den Verfasser desselben hatte sich Porphyrius eine eigne Ansicht gebildet. Derselbe habe zur Zeit des Antiochus Epiphanes gelebt, und nicht Daniel sei es, der die Zukunft voraussage, sondern jener erzähle vielmehr die Vergangenheit. Was er bis auf den Antiochus hin berichte, das sei wahre Geschichte, was über dessen Lebenszeit hinausgehe, das sei erlogen; denn der Verfasser habe die Zukunft nicht gewußt <sup>2)</sup>. Auch das wollte Porphyrius an der Hand bewährter Geschichtschreiber wie Kallinikus, Diodor, Polybius u. A. nachgewiesen haben <sup>3)</sup>.

In seinen Bemerkungen stimmte er zuweilen mit den Juden d. i. mit dem Rabbinenthum überein. So bezog er z. B. in dem bekannten Gesicht des Nabuchodonosor das letzte der Weltreiche natürlich nicht auf die christliche Kirche, sondern auf das Judenthum, welches, wie er meinte, am Ende der Zeiten wieder erstarken, alle Reiche der Erde zerstören und ein ewiges Reich aufrichten werde <sup>4)</sup>. Außerdem hat uns Hieronymus in seinem Commentar zu Daniel noch mehrere Einwendungen des Porphyrius aufbehalten, welche ganz erstaunlich ins Einzelne gehen und eine Detail-

1) Praep. ev. X, 9.

2) Hieron. praef. in Dan. Martian. t. III. p. 1071.

3) Ibid. p. 1073.

4) Hieron. ibid. p. 1081.

fennrniff verrathēn, wie man ſie bei einem Heiden des dritten Jahrhundertſ nicht ſuchen würde“<sup>1)</sup>). Demjenigen, waſ er über die Danieliſche Weiſſagung von den ſiebenzig Jahrwochen ſagte, hatte der Kirchenhiſtoriker Eufebiuſ ſogar drei beſondere Bücher ſeiner Widerlegungsſchrift, daſ 18—20., entgegenſtellen zu müſſen geglaubt<sup>2)</sup>).

Auch daſ neue Teſtament wurde gebührend berückſichtigt. So beſchuldigte er unter anderem auf Grund der Stelle Matth. 9, 9., wo erzählt wird, daſ Matthäuſ dem Herrn auf ſeine Berufung hin ſogleich nachgefolgt ſei, die Apoſtel deſ Unverſtandes und Leichtſinnes; weil ſie einem Fremden ſogleich nachfolgten, oder wenn daſ nicht, habe, meinte er, der Berichtſtatter den Vorfall erlogen<sup>3)</sup>). Glücklicher Weiſe aber braucht man keine dieſer beiden Vorausſetzungen anzunehmen; denn offenbar kannte Matthäuſ den Herrn und ſeine Lehre ſchon von früher her. Ein andre Mal beſchuldigt Porphyriuſ, freilich auf Grund einer von ihm gänzlich mißverſtandnen Stelle den Apoſtel Pauluſ deſ Hochmuthſ<sup>4)</sup>). Ganz beſonders aber ſuchte er den im Briefe an die Galater 2, 11 erwähnten Vorfall zu Antiochien, die ſogenannte altercatio inter Petrum et Paulum zum Nachtheile der Apoſtel und deſ Chriſtenthumſ auszuheuten. Er zieht den Petruſ deſ Irrthumſ und den Pauluſ deſ Frechheit und die Chriſtliche Lehre im Allgemeinen deſ Falſchheit, da ja die Vorſteher der Kirchen ſelbſt nicht ein-

1) Die betreffenden Stellen ſind: Hier. l. c. p. 1081 zu Dan. 2, 46. p. 1100 zu Dan. 7, 7. p. 1103 zu Dan. 7, 14. p. 1133 zu Dan. 11, 44. p. 252 zu derſelben Stelle.

2) Hier. t. IV, 1. p. 115.

3) Hier. l. c. p. 30 comm. in Matth.

4) Hier. ibid. p. 233 comm. ad Ep. ad Gal. I, 16.

mal darin einig seien. Auch machte er aus der Zurückweisung, die der h. Paulus dem ersten der Apostel wegen einer Inkonsequenz ertheilte, einen Zank und eine förmliche Schimpferei <sup>1)</sup>.

Nach diesen geringen Ueberresten des Porphyrischen Werkes und diesen wenigen Mittheilungen der kirchlichen Schriftsteller über dasselbe muß es ein wahres Arsenal von Waffen gegen die christliche Religion gewesen sein. Unter allen Heiden, welche als Polemiker gegen dieselbe auftraten, war er der erste, dem man eine wirkliche Kenntniß der christlichen Lehren und der heiligen Schrift zuerkennen muß. Den breitgetretenen Weg des ordinären heidnischen Mißverständnisses und der sinnlosen Verdrehung hat er vollständig verlassen. Seine Bekämpfung verdient schon den Namen einer theologischen Controverse und in manchen Beziehungen hat er wirklich über sein Zeitalter hinausgegriffen und Einwände vorgebracht, deren sich ein rationalistischer Exeget des 18. oder 19. Jahrhunderts nicht zu schämen brauchte.

---

1) Hier. t. III. p. 386 comm. in Is. c. 53. t. IV, 1. p. 228 praef. ad Gal. t. IV, 2. p. 622. Ep. ad August. 74.

### 3.

## Ueber den Statthalter Quirinius.

Von Prof. D. Merle.

Mit unverkennbarem Behagen verbreitet sich Strauß in seinem neuen „Leben Jesu“ über den Bericht des Lucas (2, 2) von einer unter dem Statthalter Quirinius vollzogenen Schätzung. Man fühlt aus den Zeilen heraus, wie sicher er sich seiner Sache zu wissen glaubt, und es ist eine Fülle von Spott und Hohn, die er bei dieser Gelegenheit über den Evangelisten und seine Erklärer ausgießt. Darauf können wir natürlich nicht eingehen. Wir begnügen uns, die positive Behauptung von Strauß anzugeben. Diese aber geht dahin, daß Lucas ein Ereigniß um etwa 10 Jahre zu früh angesetzt; denn Quirinius sei erst mehrere Jahre nach dem Tode des Herodes, näherhin nach der Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.), Statthalter von Syrien gewesen und nicht früher. Wir sind nun allerdings der Ansicht, daß Lucas, gemäß dem Zwecke seiner Schriften, in Bezug auf manche chronologische Daten ein eigenthümliches Verfahren einhält, allein ebenso gewiß scheint es uns zu sein, daß er gerade in Bezug auf den



in Frage stehenden Punkt sich bestimmt und unzweideutig ausgedrückt und sich Mühe gegeben haben müsse, den kleinsten Irrthum zu vermeiden. Daher können wir die Behauptung von Strauß, wenn sie gleich von allen Koryphäen der „wissenschaftlichen“ Kritik, Herrn Ewald nicht ausgenommen, wie ein Dogma behandelt wird, nicht so ohne weiteres hinnehmen. Zwei Fragen sind es in erster Linie, die wir zu prüfen haben, nämlich:

1. ist es wahr, daß Quirinius im Jahre 6 n. Chr. Statthalter von Syrien gewesen, und

2. ist es nicht wahr, daß er diese Stellung früher einmal eingenommen?

#### I.

Was die erste Frage betrifft, so steht Strauß mit der Bejahung derselben keineswegs allein. Im Gegentheil, die Theologen fast ohne Ausnahme sind der gleichen Ansicht. Ja sogar exacte Forscher, wie Noris, Sanclemente, Borghest, Mommsen, Zumpt u. s. w. halten an ihr fest. Es gibt wohl kaum eine Behauptung, die so entschieden den Anspruch, *sententia communis* zu sein, erheben dürfte, wie die, daß nach der Verbannung des Archelaus von Augustus die Statthalterschaft von Syrien dem Quirinius übertragen worden sei. Daher muß es fast vermessen klingen, wenn wir überhaupt nur die oben formulirte Frage aufzustellen wagen. Allein in historischen Dingen entscheiden nur die Quellen, näherhin die richtig gelesenen und richtig verstandenen Quellen, und in diesen glauben wir Grund zu finden, nicht nur jene Behauptung anzuzweifeln, sondern sie auch geradezu als irrtümlich zu verwerfen.

Zum Beweise, daß Quirinius im J. 6 n. Chr. Statthalter von Syrien gewesen, beruft man sich theils auf

Angaben des Josephus, theils auf alte Inschriften. Die letztern werden indessen nur subsidiär beigezogen und wir können sie vorläufig bei Seite lassen. Josephus kommt auf Quirinius in fünf Stellen zu sprechen, die wir, soweit sie für die vorliegende Beweisführung von Bedeutung sind, in möglichst wörtlicher Uebersetzung anführen wollen. Die erste findet sich b. j. 7, 8, 1 und lautet: . . . Eleazar, ein Nachkomme des Judas, welcher zu der Zeit, da Quirinius als Schatzungsbeamter nach Judäa geschickt worden, nicht wenige Juden beredet hatte, die Schatzungen nicht vollziehen zu lassen<sup>1)</sup>. Die zweite Stelle bildet den Schluß des 17. Buches der Alterthümer (Antt. 17, 13, 5) und lautet: „Da aber das Land des Archelaus als tributpflichtig zu dem der Syrer geschlagen worden, wird von dem Kaiser ein Consular, Quirinius, geschickt, um das in Syrien Befindliche zu schätzen und das Hausgut des Archelaus wegzugeben (sc. durch Verkauf, Verpachtung, Zuweisung an den Fiscus u. s. w.)“<sup>2)</sup>. Die

1) B. j. 7, 8, 1 . . . . *Ἐλεάζαρος, ἀπόγονος Ἰουδα τῷ πειλαρτος Ἰουδαίων ἐκ ὀλίγου, ὡς πρότερον δεδηλώκαμεν, μὴ ποιῆσαι τὰς ἀπογραφὰς, ὅτι Κυρήνιος τιμητὴς εἰς Ἰουδαίαν ἐπέμφθη.*

2) Antt. 17, 13, 5. *Τῆς δὲ Ἀρχελαίου χώρας ὑποταλῆς προσνεμηθείσης τῇ Σύρῳ πέμπεται Κυρήνιος ὑπὸ Καίσαρος, ἀνὴρ ὑπατικός, ἀποτιμηρόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τὸν Ἀρχελαίου ἀποδωσόμενος οἶκον.* Die Worte ἀποτιμηρόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ versteht man von einer ganz Syrien betreffenden Schatzung, wie uns scheint, mit Unrecht. Der Zusammenhang läßt nur an ein Verfahren gegen Archelaus denken, und wenn Josephus hätte sagen wollen, daß mit demselben sich eine allgemeine Schatzung der Provinz Syrien verbunden habe, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Was mit τὰ ἐν Συρίᾳ gemeint ist, ergibt sich leicht, wenn man die in den Abschnitten 3 und 4 enthaltene Episode als solche behandelt und den von uns ausgehobenen Satz unmittelbar an den Schluß des Abschnitt 2 anknüpft. Das τὰ ἐν Συρίᾳ bildet dann den Gegensatz zu τὰ χρήματα, womit das ganze Vermögen des

dritte Stelle, welche nur eine Erweiterung der zweiten ist, findet sich am Anfang des 18. Buches der *Antiquitäten* (Ant. 18, 1, 1): „Quirinius aber, ein Mitglied des Senates, welcher sogar, nachdem er die übrigen Staatsämter verwaltet und sie alle durchlaufen, Consul geworden und auch sonst eines hohen Ansehens genoss, erschien mit Wenigen in Syrien, vom Kaiser abgesandt, um Rechtsgeber des Volkes und Schärer der Habseligkeiten zu werden. Mit ihm wird Coponius, aus dem Ritterstande, abgeschickt, um mit der Gewalt über alles die Statthalterschaft über die Juden zu bekleiden. Es erschien aber auch Quirinius mit Rücksicht auf die vollzogene Zuschlagung der Juden zu Syrien, um ihre Habseligkeiten zu schätzen und die Besitzthümer des Archelaus wegzugeben“<sup>1)</sup>. Die vierte Stelle

Archelaus bezeichnet wird. Einen Theil davon bildeten einerseits τὰ ἐν Συρίᾳ, nämlich die Landschaften Judäa, Idumäa und Samaria, und andererseits ὁ οἶκος Ἀρχελαῶν. Daß Archelaus auch in Rom Vermögen hatte, geht daraus hervor, daß er dort einen eigenen ἐπίτροπος unterhielt. Auf diesen Vermögenstheil legte Augustus unmittelbar in Rom die Hand, zu Confiscation des andern, ohne Zweifel bedeutendern, wurde Quirinius abgesandt. Die Mission dieses Mannes bezog sich daher, wie dieß auch Josephus in der von uns zuerst angeführten Stelle klar aussagt, nur auf Judäa und zwar in dem weitern Sinn, wornach die ganze Ethnarchie des Archelaus so genannt wurde, ähnlich wie die Tetrarchie des Antipas den Namen Galiläa erhielt, obwohl sie aus Galiläa und Peräa bestand. Die nicht von Josephus herrührende Aufschrift von Ant. 18, 1, 1, nämlich: ὡς Κυρήνιος ἐπὶ Καίσαρος ἐπέμψθη τιμητῆς Συρίας καὶ Ἰουδαίας beruht sonach auf einem Mißverständnis und ebenso die Ansicht, wornach dem Quirinius eine Censtrung von ganz Syrien zugeschrieben wird. Uebrigens ist, wie sich zeigen wird, dieser Punct für unsere Ausführung irrelevant.

1) Ant. 18, 1, 1. Κυρήνιος δὲ, τῶν εἰς τὴν βουλὴν συναγομένων, ἔφη τὰς τὸ ἄλλας ἀρχαίας ἐπιτελετικῶς, καὶ διὰ πασῶν ὁδοῦσας ὡς καὶ ὑπατος γενέσθαι, τὰ τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας, σὺν ἄλλοις ἐπὶ Συρίας παρῆν ὑπὸ Καίσαρος διακωδότης τῶ ἔθνους ἀποσταλμένος καὶ τιμητῆς τῶν δοσίων γενή-

(Ant. 18, 2, 1) enthält die Nachricht, daß Quirinius nach Vollzug seines Consecrations- und Schatzungsgeschäftes den Hohenpriester Joazar abgesetzt und an dessen Stelle den Ananus, Sohn des Seth, aufgestellt habe. In der fünften Stelle endlich (b. j. 2, 17, 8) wird der Name des Quirinius zur Zeitbestimmung für den Aufstand des Judas Galiläus gebraucht.

Das ist der volle Actenbestand bezüglich der Angaben des Josephus. Ueberstieht man dieselben, so bemerkt man auf den ersten Blick, daß in keiner dem Quirinius die Statthalterchaft von Syrien ausdrücklich zugeschrieben, er Präses (ἡγεμῶν) <sup>1)</sup> dieses Landes genannt wird. Es liegt

ὁρμενος. Κοπιώνιος τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται, τάγματος τῶν ἰππέων, ἡρπόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν βουσίᾳ. Παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσδῆμν τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμωρόμενος τε αὐτῶν τὰς δόλας καὶ ἀποδοσόμενος τὰ Ἀρχελαίου χρήματα. Boher u. W. Zumpt die in seinem von uns öfter anzuführenden Buche: Commentationum epigraphicarum volumen alterum S. 108 angeführte Lesart εἰς τὴν Ἰουδαίαν hat, wissen wir nicht. Die uns zu Gebot stehenden Ausgaben des Josephus bieten alle εἰς τὴν Ἰουδαίων ohne Angabe einer Variante. Sollte übrigens auch jene Lesart auf handschriftliche Zeugnisse sich stützen, so erweist sie sich doch als eine unberechtigte Correctur, indem ein Abschreiber einerseits glaubte, das εἰς in localem Sinn fassen zu müssen, und andererseits das ἐπὶ Συρίας im Gegensatz zu Judäa auffaßte, während es offenbar im Gegensatz zu Rom steht, also Judäa in sich begreift. Das Local für das παρῆν im ersten und das im dritten Satze ist sicher nicht als ein verschiedenes gedacht. Vollzogen war die Fußschlagung der Juden zu Syrien durch den Spruch des Kaisers; Quirinius hatte nur auszuführen, was als Folge davon vorgekehrt werden mußte.

1) Das ist bei griechischen Schriftstellern der Römerzeit die gewöhnliche Bezeichnung eines Statthalters, ohne Rücksicht auf den Rang, den er im System der römischen Beamtenhierarchie einnahm, also ohne Rücksicht darauf, ob er Proconsul, Proprätor oder Procurator war. Das Charakteristische an dem Begriff des ἡγεμῶν ist das Auftreten cum imperio. Legaten also, wenn ihnen kein imperium verliehen war,

also in dieser Beziehung ein directes Zeugniß nicht vor und die von uns bestrittene Behauptung beruht lediglich auf Schlüssen, die man aus den Aussagen des jüdischen Geschichtschreibers gezogen hat. Wenn wir uns danach die Aufgabe zu stellen haben, die Triftigkeit dieser Schlüsse zu prüfen, so kommen wir in einige Verlegenheit. Da man nie geläugnet hat, daß Quirinius nach dem Tode des Archelaus Statthalter von Syrien geworden, so hat man es unferm Wissens auch niemals für nothwendig befunden, Beweise dafür aufzubringen. Wir sind somit in der Lage, die Argumente erst selbst zu formuliren, die man möglicherweise für die fragliche Thatsache anzuführen geneigt sein könnte, allein was wir in dieser Beziehung finden, ist so bodenlos, daß wir fast befürchten müssen, von unsern Lesern der Partheilichkeit bezüchtigt zu werden. Deswegen haben wir auch den Actenbestand so genau angegeben: es kann jeder selbst prüfen, ob wir unsern Gegnern Unrecht thun. Wir vermögen nun einmal nur zwei Beweismittel zu entdecken, die man mit einem Schein von Berechtigung in der angegebenen Richtung verwenden könnte.

konnten nicht *ἡγεμόνες* genannt werden, wie hoch sonst auch ihr Rang war. Die Kaiser werden, außer im oratorischen Styl, nie *ἡγεμόνες* genannt, wohl aber wird von ihnen das abstractum *ἡγεμονία* gebraucht. Dieß bezeichnet nicht, was wir Regierung nennen, sondern den Besitz des *proconsulare imperium* über alle Provinzen des Reichs. Dieser Besitz datirte allerdings gewöhnlich von der Zeit des eigentlichen Regierungsantritts, d. h. von der Zeit, wo der Nachfolger dem Vorgänger succedirte, aber nicht immer. Gerade Liberius machte in dieser Beziehung eine Ausnahme, was man sich bei der Erklärung von Luc. 3, 1 wohl zu merken hat. Die Jahre der *ἡγεμονία* des Liberius vom Tode des Augustus an zu berechnen, ist ein Verfahren, das sich nicht viel besser ausnimmt, als die Kanonen, welche auf alten Kupferstichen bei der Belagerung von Troja figuriren. Etwas anderes ist bei Kaisern die *ἡγεμονία*, welche durch Ausrufung zum imperator in Folge eines Sieges entstand und die nicht nach Jahren berechnet wurde.

a) Das erste ist die Angabe, daß Quirinius mit einem Schatzungsgefächst in Syrien betraut wurde. Es ist nämlich eine weit verbreitete Ansicht, daß die Schatzungen in den Provinzen des römischen Reichs von den Statthaltern derselben vorgenommen wurden und sie findet eine Stütze an der Vulgata, welche Luc. 2, 2 übersetzt: *haec descriptio prima facta ut a praeside Syriae Cyrino*. Allein daß diese Uebersetzung dem Urtext nicht entspricht, ist allgemein anerkannt. Auch scheint das *a* nicht ursprünglich zu sein — denn Ambrosius und Augustinus kennen es noch nicht — sondern sich erst später zu einer Zeit eingeschlichen zu haben, wo man in der lateinischen Welt die Staatseinrichtungen des römischen Reichs in der Epoche der ersten Cäsaren nicht mehr kannte. Wie es sich aber damit verhalten möge, jedenfalls ist die oben verzeichnete Ansicht falsch. Unter den Veränderungen, welche das Kaiserreich in Bezug auf Abhaltung des Censns vornahm, war auch die, daß die Statthalter, welche nicht Proconsuln waren, mit denselben nichts mehr zu thun hatten. Dies war, wie uns scheint, die natürliche Folge der von Augustus vorgenommenen Eintheilung der Provinzen in senatorische und cäsarische, von denen die erstern durch Proconsuln, die letztern durch *legati Caesaris* verwaltet wurden. Da Augustus sich die Provinzen vorbehielt, in welchen eine Kriegsmacht unterhalten werden mußte, so ergab sich von selbst, daß die Statthalter derselben in erster Linie Militär- und erst in zweiter Civilbeamte waren, und daher kam es ohne Zweifel, daß ihnen die Besorgung der Censnsgefächste abgenommen wurde. Wir wollen diesen Erklärungsgrund für die Vornahme der fraglichen Veränderung Niemand aufdrängen, die Thatsache selbst steht jedenfalls fest und wird von den

gewichtigsten Auctoritäten im Gebiet der römischen Alterthums-  
kunde anerkannt. Huschke sagt in dieser Beziehung (Ueber  
den Censur und die Steuerverfassung der frühern Römischen  
Kaiserzeit. Berlin 1847) S. 50: „Der Römische  
Census nahm (in der ersten Kaiserzeit) von dem der Pro-  
vinzen das materielle Princip an, daß statt der Censur  
selbst deren bloßer Inhalt zum Census berechnete; umge-  
kehrt entlehnte der der Provinzen vom Römischen das for-  
melle Princip, daß für den Census eigene vom  
Statthalter als solchem verschiedene Personen  
eingesetzt wurden.“ Weiter hebt er hervor S. 53: „Es  
ist bemerkenswerth, daß alle Beispiele, wo besondere zur  
Abhaltung des Census in eine Provinz abgesandte Behör-  
den vorkommen, sich auf kaiserliche Provinzen beziehen, wo-  
nach es scheint, daß man in den Provinzen des Volks  
(senatorische Provinzen) wieder deren Proconsuln, wie früher,  
die Abhaltung des Census jure imperii überlassen habe.  
Nur also den kaiserlichen Provinzen wurde  
die Wohlthat einer solchen Behandlung, wie  
bisher dem Römischen Volke, zu Theil, eine  
Eigenthümlichkeit derselben, die auch noch in andern Stücken  
hervortritt.“ Diesen von Huschke zuerst aufgestellten, und  
von den besten Kennern der römischen Provincialverhältnisse,  
Marquardt <sup>1)</sup> und Rein <sup>2)</sup>, im Wesentlichen adoptirten  
Grundsätzen würde es nicht widersprechen, wenn die Kaiser  
zuweilen ausnahmsweise dem Statthalter einer cäsarischen  
Provinz auch das Censurgeschäft übertragen hätten. Allein das

1) Vgl. Handbuch der Römischen Alterthümer nach den Quellen  
bearbeitet. Begonnen von W. A. Becker, fortgesetzt von Joachim  
Marquardt. (Leipzig 1851) III, 2. S. 171 ff.

2) Vgl. den Artikel Provincia in Pauly's Realencyclopädie S. 146.

Vorkommen einer solchen Ausnahme dürfte nicht vorausgesetzt, sondern müßte in jedem einzelnen Fall bewiesen werden. Huschke glaubt auch in der That drei Fälle entdeckt zu haben, in welchen die Kaiser „das Imperium über die Provinz und das Recht der Schätzung in Einer Hand vereinigt hätten“<sup>1)</sup>. Bei der großen Wichtigkeit des Gegenstandes für die von uns behandelte Frage, müssen wir diese Fälle einer besondern Prüfung unterziehen. Sie sind der Saturnische und Quirinische Censur, sowie ein Censur, den unter Trajan ein C. Julius Cornutus Tertullus im Aquitanischen Gallien gehalten haben soll.

Um nun mit dem zuletzt gestellten anzufangen, so enthält eine zuerst von Marini herausgegebene Inschrift unter andern Ehrenbezeichnungen des Mannes auch die Worte: ejusdem (sc. Trajani) legato propraetore provinciae Aquitanicae censuum accipiendorum<sup>2)</sup>. Daraus scheint Huschke zu schließen, daß Cornutus in Aquitanien zweierlei Obliegenheiten zu besorgen hatte, nämlich einerseits die Verwaltung, andererseits die Schätzung der Provinz. Allein ein solcher Schluß wäre nur möglich, wenn man etwas in die Stelle hineinlegte, was nicht darin steht. Dieselbe schreibt dem Cornutus deutlich nur eine Obliegenheit zu, die durch *censuum accipiendorum* ausgedrückt ist. Der Mann war also in der Provinz Aquitanien *legatus Caesaris censuum accipiendorum* und hatte sicher keine andere Stellung als der in einer spätern griechischen Inschrift (bei Böckh, C. J. G. 3751) vorkommende *ἐπιτροπος τῶν Σεβασῶν ἐπαρχίας Γαλλίας Ἀκβιτανικῆς ἐπὶ κῆρσον*. Daß er nicht ein-

1) A. a. D. S. 54.

2) Die ganze Inschrift bei Drelli n. 3659; bei Herzog, Gall. Nord. n. 650.



sach als *legatus*, sondern als *legatus pro praetore* bezeichnet wird, beweist nicht, daß er das *imperium* über die Provinz hatte. Dies wäre nur anzunehmen, entweder wenn er ohne weitere Beifügung *legatus pro praetore provinciae Aquitanicae* genannt würde, ganz so, wie er in derselben Inschrift den Titel eines *legatus pro praetore provinciae Ponti et Bithyniae* und eines *legatus pro praetore provinciae Cretae et Cyrenarum* erhält, oder aber, wenn vor dem *consum accipiendorum* ein *et stände*. Die Stellung des *Cornutus* war sonach die eines reinen Schatzungsbeamten, und wenn er als solcher mit der Befugniß eines Proprätors fungirte, so hat das nicht im mindesten etwas Auffallendes: denn wir finden, daß nicht nur Legaten von Proconsuln, sondern auch Legaten von Statthaltern cäsarischer Provinzen <sup>1)</sup>, ja sogar Quästoren <sup>2)</sup> die Proprätur inne hatten. Was den von Huschke zuerst gestellten Fall betrifft, so wissen wir, daß Saturninus (C. Sentius) Statthalter von Syrien war und zwar als Vorgänger des Quincillius Varus; ebenso ist uns durch Tertullian auf die glaubwürdigste Weise bezeugt <sup>3)</sup>, daß er um die Zeit der Geburt Christi einen Censur in Judäa abhielt. Aber es findet sich keine

1) Vgl. Dressl. n. 5449 und 5172.

2) Vgl. den sorgfältig gearbeiteten Index zu Dressl. Sengen, S. 106.

3) Tert. adv. Marcionem 4, 19: Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent. Diese Aussage des Tertullian verdient die höchste Glaubwürdigkeit; denn sie ist nicht nur Gegnern gegenüber ausgesprochen, sondern auch mit einer Verweisung an die römischen Archive begleitet. Vgl. a. a. D. c. 7, wo es heißt: de censu denique Augusti, quem testem, fidelissimum dominicae nativitatis romana archiva custodiunt.

Spur einer Nachricht, wornach seine Statthaltertschaft und die Abhaltung des fraglichen Census in die gleiche Zeit gefallen wären, und man hat kein Recht, dieß ohne weiteres anzunehmen. Vielmehr muß man nach Maßgabe der allgemeinen Regel schließen, daß Saturninus nicht mehr Statthalter von Syrien war, als er den Census in Judäa abhielt. Ganz das gleiche gilt in Betreff des dritten Falles, in Betreff des Quirinischen Census. Weil gewiß ist, daß Quirinius im J. 6 n. Ch. in Judäa (oder Syrien) einen Census abhielt, muß geschlossen werden, daß er nicht zu gleicher Zeit Statthalter von Syrien war. Daß mit ihm eine Ausnahme gemacht und er von Augustus neben der Statthaltertschaft von Syrien zugleich mit einem Censusheschäft betraut worden sei, darf nicht vorausgesetzt, sondern müßte erst bewiesen werden und 'dafür fehlt jeder haltbare Stützpunkt. Denn als ein solcher ist sicher die vielbesprochene Inschrift auf D. Aemilius Secundus nicht anzusehen, weil sie entschieden unächt ist, ein Punkt, über welchen die Koryphäen im Gebiet der Inschriftenkunde, Marini, Drelli, Borghesi, Henzen, Mommsen, Zumpt übereinstimmen und über welchen namentlich die Ausführungen des letztern keinen Zweifel übrig lassen <sup>1)</sup>.

1) Vgl. *Comm. epigr.* II, S. 105 ff. Zumpt schließt seine Besprechung dieser Inschrift: *Poenitet in fraude tam turpi diutius commorari, quae profecta est ab eo, qui cum vera doctrina censum Quirini demonstrari non recte desperaret, quod scientia non poterat, assequi studuit mendacio tegendique ejus causa cum alia quaedam tamquam eximie erudita tum Ituraeorum, qui quales Herodis tempore fuerint, multum quaeri sciebat, mentionem adjecit. Accedit autem ad haec argumenta, quae sunt sane certissima, hoc, quod nemo unquam vidit lapidem, quem si fuisset ullus, multi hercule et conquisissent et descripsissent.* Die Inschrift selbst ist

Darnach können wir die von Gutschke selbst als Ausnahmen angeführten Fälle nicht als solche anerkennen und, da es andere nicht gibt, so dürfen wir es als ausnahmslose Regel betrachten, daß die Statthalter cäsarischer Provinzen in dieser Eigenschaft niemals mit einem Censugeschäft betraut wurden. Jedenfalls steht die Sache so, daß die entgegengesetzte Annahme vollständig in der Luft hängt, indem sie für sich weder ein Princip, noch einen einzelnen Fall aufzuweisen vermag. Die Folgerung, die sich daraus für die Angaben des Josephus ergibt, ist zum Theil schon angedeutet und versteht sich von selbst. Indem er sagt, daß Quirinius zu einem Censugeschäft nach Syrien abgeschickt worden, läugnet er indirect, daß derselbe um die gleiche Zeit Statthalter dieser Provinz gewesen.

b. Als zweites Beweismittel dürfte man versucht sein die Angabe über die richterliche Aufgabe des Quirinius zu betrachten. Wenigstens übersetzt Golenius das *δικαιοδοῦντος τοῦ ἑθνοῦς* mit *ut jura populis redderet*, eine Uebersetzung, welche beweist, daß er bei diesem Ausdruck an statthalterliche Gerichtsbarkeit dachte und ihn demgemäß, da in Syrien mehrere Völkerschaften waren, zu rectificiren suchte. Daß dieses Verfahren ein verkehrtes sei, bedarf keines Beweises, allein den Nutzen hat es doch, zu zeigen, wie der Text des Josephus lauten müßte, wenn dieser den Quirinius als Statthalter von Syrien mit der Jurisdiction über die ganze Provinz sich gedacht hätte. Offenbar hätte Josephus für diesen Fall *τῶν ἑθνῶν* schreiben müssen. Man kann dagegen nicht einwenden, daß mit *τοῦ ἑθνοῦς* auch die Bevöl-

---

bei Drelli n. 623 und sonst vielfach abgedruckt. Leider hat sie auch Patrizzi de evangelii III, 166 als Acht benützt und die irreführende Bemerkung beigefügt, daß man sie in Venedig noch sehe (visitur).

ferung der ganzen Provinz Syrien gemeint sein könne. Denn so gewiß bei einem römischen Schriftsteller urbs ohne weitere Beifügung die Stadt Rom bedeutet, so gewiß bezeichnet der jüdische Schriftsteller mit τὸ ἔθνος nichts anderes als das jüdische Volk. Dazu kommt, daß der Ausdruck δικαιοδότης, der dem lateinischen *juridicus* entspricht, konstant von dem Inhaber einer von der statthalterlichen verschiedenen Jurisdiktionsgewalt gebraucht wird, ob dieselbe nun, wie in Aegypten, eine permanente, oder eine nur für vorübergehende Zwecke aufgestellte war. Der Statthalter von Syrien aber hatte als *legatus Caesaris pro praetore* schon ordentliche Jurisdiktionsgewalt und brauchte also eine solche nicht erst durch Ernennung zum *juridicus* zu erlangen. Man muß daher aus dem Umstand, daß Quirinius nur als *juridicus* zu functioniren hatte, ebenfalls schließen, daß er nicht zugleich die Statthalterschaft von Syrien bekleidete.

Somit beweisen die Argumente, welche man möglicherweise für die in Frage stehende Statthalterschaft des Quirinius aufbringen dürfte, gerade das Gegentheil. Es geht aus ihnen deutlich hervor, daß die Sendung dieses Mannes eine außerordentliche war und man kann sogar noch den Titel eruitern, unter welchem ihm dieselbe übertragen wurde. Wenn nämlich Josephus (Antt. 18, 1, 1) ihn prädicirt als ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος, so ist das offenbar nur die etwas freie Uebersetzung des lateinischen *legatus Caesaris provinciae Judaeae juridicus et censuum accipiendorum* <sup>1)</sup>. Daß aber diese Formel ein eigentlicher römischer

1) Man hat diese Bemerkung wohl nur deswegen bisher nicht gemacht, weil das lat. *legatus* gewöhnlich mit *πρεσβευτής* oder *πρεσ-*

Amtstitel sei, geht aus einer großen Anzahl von Inschriften hervor, auf denen *legati C. juridici* und *legati C. censuum accipiendorum* (oder auch *ad census accipiendos*, *ad census acceptandos*, *a censibus accipiendis*, *ad census*, *πρὸς κῆνσον* u. s. w.) genannt werden <sup>1)</sup>. Das einzige, was auffallen kann, ist, daß in unserm Falle beide Titel cumulirt sind, wofür sich sonst kein Beispiel aufweisen läßt. Denn wenn auf einer Inschrift (bei Dressl n. 3044) *Plotius leg. Aug. cens. aoc. Hisp. cit. jur. per Aem. Lig.* genannt wird, so sieht man auf den ersten Blick, daß er beide Ämter, das eines Censitor im diesseitigen Spanien und das eines *juridicus* in der Aemilia und in Ligurien, nicht zu gleicher Zeit verwaltet haben kann. Indessen wenn wir auch kein Beispiel für die fragliche Cumulation anzuführen wissen, so darf man doch dieselbe nicht als unmög-

*βουας* im Griechischen wiedergegeben wird. Doch scheint diese Uebersetzungswaise nur bei solchen Legatenstellen, welche feste Ämter waren, also bei den Militärlegaten und bei den *legati pro praetore* die Regel gebildet zu haben. Bei außerordentlichen Legationen dürfte man eben deswegen, um einer Verwechslung mit den ordentlichen vorzubeugen, eine andere Uebersetzung gewählt haben. Wenigstens kommt auf einer dem *Tib. Severus* gewidmeten Inschrift (bei Böckh, C. J. G. n. 4033) *πρὸς μὲν εἰς Βαιθυνίαν διορθωτῆς καὶ λογιστῆς ὑπὸ θεοῦ Ἀδριανῶν* als förmlicher Titel vor, was den auf lateinischen Inschriften vorkommenden Titeln *corrector* (bei Dressl n. 5574, 5574 a, 5588 u. s. w.) und *logista* (n. 6484) entspricht. Es mag für unsern Fall bemerkt werden, daß wir auf lateinischen Inschriften die Cumulirung der Titel *corrector* und *logista* ebensowenig nachzuweisen vermögen als die der Titel *juridicus* und *legatus censuum accipiendorum*, während aus der griechischen Inschrift das Vorkommen derselben unzweifelhaft hervorgeht. Die Mission des *Severus* wird sich unter dem staatsrechtlichen Gesichtspunct von der des *Quintinus* nicht sehr unterscheiden haben.

1) Vgl. den angeführten Index von Dressl-Senzen S. 112 u. 118.

lich, oder auch nur als unwahrscheinlich annehmen. Allerdings scheinen die von Marc Aurel eingefetzten *juridici per Italiam* mit dem Censur- und Steuerwesen nichts zu schaffen gehabt zu haben, allein diese *juridici* waren ständige Beamte und hatten mit den außerordentlichen *legati juridici* der frühern Zeit wohl nur den Namen und das gemein, daß sie im Organismus des römischen Gerichtswesens eine Ausnahme bildeten. Man hat also kein Recht, von ihrer Nichtzuständigkeit in Censursachen zu schließen, daß auch früher zwischen dem Amt eines *juridicus* und eines *censitor* eine Incompatibilität obgewaltet habe, um so weniger, als an sich, wie das Beispiel der Statthalter in den senatorischen Provinzen zeigt, richterliche und censitorische Befugnisse wohl in einer Hand vereinigt sein konnten. Dazu kommt, daß die Aufgabe des Quirinius eine solche Vereinigung gebieterisch erheischte. Diese Aufgabe präcisirt Josephus, wenn er (Antt. 18, 1, 1) sagt, Quirinius sei (in Judäa) erschienen mit Rücksicht auf die vollzogene Zuschlagung der Juden zu Syrien, um ihre Habseligkeiten zu schätzen und das Hausgut des Archelaus wegzugeben. Es waren also zwei Geschäfte, die ihm oblagen und er bedurfte gemäß der Pünctlichkeit der Römer in Rechtsachen für jedes derselben einer besondern Vollmacht von Augustus und zwar die eine, sofern der Kaiser die oberste richterliche, die andere, sofern er die oberste Censurgewalt in seiner Person vereinigte. Wir haben also guten Grund anzunehmen, daß Quirinius den oben angegebenen Titel geführt habe, indem die Bestandtheile desselben gerade diese beiden Vollmachten ausdrücken. Steht aber dieß fest, so war Quirinius nur einfacher *legatus Caesaris* und nicht *legatus Caesaris pro praetore*. Wäre er dieß gewesen, so würde Josephus sicher

nicht unterlassen haben es auszudrücken. Auch schweigt er nicht bloß in dieser Beziehung, sondern er spricht wenigstens indirekt dem Quirinius die Proprätur ab. Indem er nämlich demselben den Coponius gegenüberstellt und diesem die „Gewalt über alles“, also ein imperium zuschreibt <sup>1)</sup>, gibt er durch den Gegensatz deutlich zu verstehen, daß dem Quirinius kein imperium zukam und er also nicht legatus pro praetore war. Damit aber erhalten wir einen weitern Beweis, daß Quirinius im J. 6 n. Ch. nicht Statthalter von Syrien gewesen sein kann; denn als solcher hätte er nothwendig legatus pro praetore sein müssen <sup>2)</sup>. Wollte man dagegen einwenden, Quirinius sei nur für das ehemalige Reich des Archelaus einfacher legatus Caesaris gewesen, während er im eigentlichen Syrien die Statthalterschaft als legatus pro praetore bekleidet habe, so würde man nicht nur etwas behaupten, wofür bei Josephus jeder Beweis fehlt, sondern man würde sich auch in unauf löbliche Schwierigkeiten verwickeln. Warum sollte, nachdem das Reich des Archelaus ein Bestandtheil von Syrien geworden, der Statthalter des letztern nicht auch legatus pro praetore für das erstere geworden sein? Dazu kommt noch eine directe Angabe des Josephus, durch welche diese Ausflucht abgeschnitten wird. Er sagt (a. a. D.), Quirinius sei mit wenigen (ὀλίγοις) in Syrien aufgetreten. Es war so-

1) Man vergleiche b. j. 2, 8, 1, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, Coponius habe μέχρι τοῦ πτελεῖν ἔξουσιαν erhalten.

2) Richtig bemerkt Moris de Cenot. Pis. diss. II. c. 11. p. 221: Quarta Augusti provincia in Asia erat Syria, cui legatum propraetorem *semper* imposuit, addito trium legionum praesidio, ut quidquid terrarum ab Aegypti confiniis ad Armeniam usque longo terrarum spatium praetendebatur, in officio contineret.

mit das Gefolge dieses Mannes nicht das eines Statthalters, dessen Bestandtheile Bauly's Realencyclopädie VI, 1, 81 in nachstehender Weise aufzählt: amici, comites, familiares, haruspices, interpretes, lictores, accensi, scribae, praecones, Freigelassene und Sklaven. Man sieht auf den ersten Blick, daß wenn Quirinius aus diesen Kategorien je nur einen einzigen Mann bei sich gehabt hätte, sein Gefolge nicht als ein kleines hätte bezeichnet werden können, und doch sind bei dieser Aufzählung noch die eigentliche cohors praetoria, die Leibwache des Statthalters, und die sehr zahlreichen Officialen nicht berücksichtigt.

Wir werden daher berechtigt sein, als Resultat auszusprechen, daß die Annahme der in Frage stehenden Statthalterschaft an Josephus keine Stütze findet. Was aber die zum Beweise derselben herbeigezogenen Inschriften betrifft, so sind es zwei. Die erste, auf Aemilius Secundus, haben wir bereits berücksichtigt. müssen und halten jedes weitere Wort über dieselbe für überflüssig. Die zweite ist ein bloßes Fragment, das, in der Nähe von Tiboli gefunden, jetzt in horreis Vaticanis aufbewahrt wird. Nach der von Zumpt veröffentlichten Abschrift lautet es <sup>1)</sup>:

.. GEM. QUA. REDACTA. IN. POT.  
 AUGUSTI. POPULIQUE. ROMANI. SENATU..  
 SUPPLICATIONES. BINAS. OB. RES. PROSP.  
 IPSL. ORNAMENTA. TRIUMPH.

---

1) Die uns zu Gebot stehenden Abschriften bieten einige Verschiedenheit des Textes dar. Namentlich liest Sanelemente in der fünften Zeile ON, und Patrizzi, der übrigens den Stein der Inschrift für verloren hält, OM statt OP. Zumpt's Abschrift stimmt mit der bei Dreli n. 5366 überein, welche von Henzen herrührt, der in Verbindung mit Rommelen den Stein selbst untersuchte.



PRO. CONSUL. ASIAM. PROVINCIAM. OP.  
DIVL. AUGUSTI. ITERUM. SYRIAM. ET. PH.

Wie man sieht, fehlt der Inschrift Anfang und Ende. Man weiß also den Namen des Mannes nicht, dem sie gewidmet war, und ebensowenig weiß man, zu welchem Behufe er von Augustus als Legat nach Syrien und Phönicien geschickt wurde. In beiden Richtungen ist man bloß auf Vermuthungen angewiesen, und das ist ein Umstand, der das Document zum voraus ungeeignet macht, als Beweismittel gegen die klaren Aussagen des Josephus gebraucht zu werden. Wenn wir nichtsdestoweniger auf dasselbe eingehen, so geschieht es, weil von Andern großes Gewicht darauf gelegt wird. Sanclemente, der die Inschrift zwar nicht zuerst veröffentlichte, aber ihr zuerst ein genaueres Studium zuwandte, suchte nachzuweisen, daß dieselbe nur auf Quirinius sich beziehen könne und seine Ansicht ist mit mehr oder weniger Entschiedenheit von Rommsen, Henzen und wie es scheint auch von Borghesi adoptirt worden. Gegen dieselbe haben sich Huschke und Zumpt ausgesprochen, von denen der erstere die Inschrift dem M. Agrippa, der letztere dem Saturninus zuweist. Wir können uns auf das Einzelne dieser Streitfrage nicht einlassen. Für unsern Zweck könnte die Inschrift eine Bedeutung nur haben, wenn sie wirklich dem Quirinius gewidmet wäre. Die Gründe, die man dafür anführt, lassen sich auf Folgendes zurückführen. Zuerst macht man geltend, daß die Inschrift sich nur auf einen Mann beziehen könne, der unter Augustus gelebt, denselben aber überlebt habe, weil dieser Divus genannt werde. Eine solche Behauptung setzt voraus, daß die Inschrift entweder noch zu Lebzeiten oder gleich nach dem Tode des betreffenden Mannes gesetzt worden sei. Die

Möglichkeit, daß es so gegangen, muß man zugeben, aber die andere Möglichkeit wird auch Niemand bestreiten wollen, daß die Inschrift erst viele Jahre nach dem Tode des Mannes, dem sie galt, von Angehörigen oder Verehrern desselben gewidmet worden sei. In diesem Falle hätte Augustus Divus genannt werden können, auch wenn sein Tod später eingetreten als der dieses Mannes. Sicher ist also nur, daß die Inschrift nach dem Tode des Augustus verfaßt wurde, keineswegs aber ist sicher, daß der Mann, dem sie gewidmet ist, den Augustus überlebt habe. Als zweiter Grund wird angeführt, daß dieser Mann zweimal Statthalter von Syrien gewesen sein müsse und dieß treffe nur bei Quirinius zu. Allein hier wird eben vorausgesetzt, was zu beweisen war. Was es mit dem, was man die erste Statthaltertschaft des Quirinius nennt, für eine Bewandniß hat, werden wir später sehen. Zum Beweise der zweiten stützt man sich auf Josephus, und dann wieder auf unsere Inschrift, um zu erhärten, daß der jüdische Historiker dem Quirinius wirklich die Statthaltertschaft von Syrien zuschreibe, ein Verfahren, das man als reine *petitio principii* bezeichnen muß. Das sind die Gründe, die für Zuweisung der Inschrift an Quirinius sprechen. Sie sind, wie man sieht, sehr prekärer Art. Aber auch die Gründe, die dagegen sprechen, sind ungenügend. Namentlich scheint auch uns der von Zumpt versuchte Beweis<sup>1)</sup>, daß Quirinius nicht, wie unsere Inschrift verlangt, das Proconsulat von Asien, sondern das von Afrika bekleidet habe, nicht so ge-

1) Vergl. Zumpt a. a. D. S. 91 ff. und die Gegenbemerkungen von Henzen in den *addendis* zum dritten Band des *Drelli-Henzen'schen Inschriftenwerkes* S. 498, sowie im ersten Band des *Corpus inscriptionum latinarum* S. 450.

lungen zu sein, daß die Sache damit ausgemacht wäre. Man muß es daher immer noch als wenigstens möglich ansehen, daß die Inschrift dem Quirinius gewidmet worden und dieß genügt im vorliegenden Falle, um uns die Nothwendigkeit aufzulegen, zu untersuchen, ob dieselbe nichts enthalte, was mit den bisher gewonnenen Resultaten im Widerspruch stünde. Bei dieser Untersuchung kommt natürlich nur die letzte Zeile in Betracht, in welcher vor Divi Augusti, wie allgemein anerkannt wird, legatus zu ergänzen und das PH. am Schlusse zu Phoeniciam oder Phoenicem zu erweitern ist. Darnach würde die Inschrift soviel unzweideutig aussagen, daß Quirinius dem Augustus zweimal als legatus Caesaris gedient habe. Ob aber sein Wirkungskreis beidemal oder nur das zweitemal Syrien und Phönicien gewesen, läßt sich schon nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Uns scheint das letztere das wahrscheinlichere zu sein und darnach wäre anzunehmen, daß der erste außerordentliche Auftrag, den Quirinius von Augustus erhielt, sich auf irgend eine andere Provinz des weiten Römischen Reichs — vielleicht Cilicien — und erst der zweite auf Syrien und Phönicien bezogen habe. Nach dieser Auffassung wäre es nicht unmöglich, daß die Inschrift gerade auf denselben Auftrag sich beziehen würde, dessen Ausführung Josephus erzählt, sofern das am Schlusse ausgefallene Verbum wohl conjunxit, coadunavit oder ähnlich gelantet haben könnte <sup>1)</sup>. Allein wenn man auch der Deutung den

1) Auch wenn man mit Sanclemente obtinuit ergänzen müßte, so würde die Möglichkeit der Identität zwischen den Aussagen des Josephus und denen der Inschrift aufrecht erhalten werden können. Denn obtinero provinciam ist ein ganz allgemeiner Ausdruck, durch

Vorzug gibt, nach welcher Quirinius beidemal als *legatus Caesaris* in Syrien und Phönicien thätig gewesen wäre, so entsteht doch kein Widerspruch gegen die Angaben des Josephus. Man könnte in diesem Fall annehmen, daß eine der in der Inschrift berührten Legationen mit der von dem letztern berichteten identisch sei, während die andere unbekannt geblieben wäre. In dem, was für uns der Hauptpunct ist, stimmen beide Quellen überein. Die Inschrift schreibt dem Quirinius ebensowenig die Statthalterschaft von Syrien zu als dieß Josephus thut; denn sie nennt ihn bloß *legatus Divi Augusti* und nicht *leg. D. A. pro praetore*<sup>1)</sup> und daß es einen Statthalter von Syrien, der nicht *propraetore* gewesen, je gegeben habe, oder habe geben können, wird wohl Niemand behaupten. Eine andere Frage ist die, ob die Inschrift als Ganzes nicht einer Statthalterschaft des Quirinius in Syrien erwähnt habe. Darüber läßt sich vorläufig nichts sagen: wir haben uns hier bloß mit dem zu beschäftigen, was das Bruchstück der Inschrift ausdrücklich enthält.

Damit glauben wir die Frage erledigt zu haben, die wir uns Strauß gegenüber zuerst gestellt. Es gehört ganz in das Gebiet des Mythos, daß Quirinius im J. 6 n. Ch. Statthalter von Syrien gewesen, historisch ist diese Statthalterschaft ein *non ens*. Wie der Mythos entspan-

---

welchen sehr verschiedene Amtsbezeichnungen in einer Provinz bezeichnet werden können.

1) Daß bei Schriftstellern die *legati propraetores* auch einfach *legati* genannt werden, ist bekannt. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß dieß auch auf Inschriften, namentlich solchen, welche weilkaufiger angelegt sind, wie die unstrige, der Fall sei. Im Titelnwesen waren die Römer schon sehr genau.

den, und mit größter Fähigkeit sich erhalten, das darzustellen, ist eine leidige Sache, der wir gern aus dem Wege gehen. Wir bemerken nur noch, daß er vor dem dritten Jahrhundert schwerlich sich gebildet haben kann. Denn erst um diese Zeit ging die alte Verfassung des Reichs, wie sie Augustus festgestellt, in Trümmer und bildeten sich die Grundlagen der Verfassung, welche Constantin M. nicht sowohl gründete, als consequent durchführte. Erst um diese Zeit konnte auch die Meinung aufkommen, Lucas berichte, daß Quirinius den mit der Geburt Christi zusammenfallenden Censur selbst abgehalten habe. Vorher hätte man eine solche Auffassung der betreffenden Stelle allgemein für absurd gehalten. Das ergibt sich schon aus der Natur der Sache. Denn der Censur war eine drückende Last <sup>1)</sup>, und traf ausnahmslos Jedermann; weswegen sicher auch Jedermann wußte, daß der Statthalter einer cäsarischen Provinz mit diesem Geschäft nichts zu thun hatte. Das gleiche ergibt sich aber auch aus der Art und Weise wie Tertullian gegenüber von Marcion den Censur zur Zeit der Geburt Christi bespricht. Er nennt den Quirinius nicht einmal, sondern schreibt ohne weiteres die Bornahme dieses Censur dem Saturninus zu, was er nicht hätte thun können, wenn er nicht voraussetzen durfte, daß weder die Marcioniten noch sonst ein Leser des Lucas-evangelium an Quirinius als Schatzungsbeamten dachten. Darnach trifft auch die Geißel, welche Strauß über den Evangelisten geschwungen, anderswohin, als er sich gedacht. Wenn er zugeibt, was auch

---

1) Außer *molestus semper Caesaris census*, läßt Tertullian den Marcion mit Bezug auf dessen bekannte Verstümmelung des Lucas-evangelium sagen. *De carne Christi*, 2.

nicht geläugnet werden kann, daß Lucas wußte, die Schätzung des Jahres 6 sei durch Quirinius durchgeführt worden, so muß er auch zugeben, daß die Luc. 2, 2 berichtete „Aufschreibung“ nicht eine Vordatirung dieses Ereignisses sei. Denn indem der Evangelist von dieser Aufschreibung ausdrücklich bemerkt, daß sie unter der Statthalterschaft des Quirinius geschehen, so spricht er zugleich aus, daß sie nicht durch Quirinius durchgeführt worden und dieser zu ihr kein anderes Verhältniß hatte, als das, welches alle magistratus eponymi zu den Begebenheiten einnahmen, deren Zeit ihre Namen zu bestimmen dienten. Es kann sich also nur noch fragen, ob nicht Lucas etwa darin geirrt, daß er dem Quirinius eine Statthalterschaft vor dem Jahre 6 zugeschrieben, die derselbe nicht bekleidet hätte, und mit dieser Frage wollen wir uns im Folgenden beschäftigen.

## II.

Die Angabe des Lucas, daß Quirinius um die Zeit der Geburt Christi Statthalter von Syrien gewesen, ist eine historische Nachricht wie eine andere, und wir müssen sie als richtig anerkennen, so lange nicht entweder eine innere Unmöglichkeit oder ein Widerspruch derselben mit andern glaubwürdigen Nachrichten bewiesen ist. Ein Beweis in ersterer Richtung ist nie versucht worden. P. Sulpicius Quirinius wurde Consul im Jahre der Stadt 742, bekam also im J. 747 ein Proconsulat zugetheilt und war ein Jahr später für die Statthalterschaft von Syrien, welche Augustus nur an Consularen zu vergeben pflegte, verwendbar. Somit konnte und kann man die Möglichkeit, daß dieser Mann zur Zeit der Geburt Christi Statthalter von Syrien gewesen, an sich nicht in Zweifel ziehen. Dagegen

glaubt man Beweise gefunden zu haben, daß in Wirklichkeit um diese Zeit die Statthalterschaft über Syrien entweder von Sertius Saturninus oder von Quintillus Varus verwaltet worden, und dadurch jene Möglichkeit ausgeschlossen sei. Wir haben also diese Beweise zu prüfen.

a. Für die Statthalterschaft des Saturninus wird die bereits aufgeführte Angabe des Tertullian benützt, wornach derselbe zur Zeit der Geburt Christi in Judäa den Census abhielt. Man bemerke wohl: Tertullian sagt kein Wort, daß Saturninus den fraglichen Census als Statthalter abgehalten, sondern, indem man von der Voraussetzung ausgeht, daß das Schatzungswesen zum Geschäftskreis der Statthalter gehört, schließt man bloß, wenn Saturninus einen Census in Judäa abgehalten, so müsse er es als Statthalter von Syrien gethan haben. Diese Schlussfolgerung findet eine scheinbare Stütze in dem Umstand, daß Saturninus wirklich in einer der Geburt Jesu ziemlich nahen Zeit die Statthalterschaft von Syrien bekleidete. Er war nämlich in diesem Amte der Nachfolger des M. Titius und trat dasselbe im J. 743 oder 44 an. Sein Nachfolger war Quintillus Varus, welcher, wie wir aus antiochenischen Münzen <sup>1)</sup> ersehen, bereits im J. 747 Statthalter von Syrien

---

1) Es sind dies die antiochenischen Münzen, welche die Aufschrift *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΚΑΙ ΣΑΥΡΟΝ* und die Jahreszahlen *ΚΚ*, *ϸΚ*, *ΖΚ* tragen. Sie sind abgebildet bei Sanclemente Tab. II und werden besprochen von Eckhel *doctr. numm.* III. S. 275. Die Jahreszahlen beziehen sich auf die antiochenische Friedensära, die von der Schlacht bei Actium ihren Ausgangspunct nimmt. Nach der richtigen Annahme Eckhels entsprechen die Jahre 25, 26 und 27 dieser Ära der Zeit vom Herbst 747 u. c. bis zum Herbst 750. Das letzte Jahr, aus dem wir Varusmünzen haben, erstreckte sich also vom Herbst 749 bis Herbst 750; näherhin, wenn die Ära genau mit dem Tage der Schlacht von Actium anfangt,

war. Wir wissen also ziemlich genau, über welchen Zeitraum sich die Statthalterchaft des Saturninus erstreckte, nämlich längstens von 743—47. Indem man nun diese Zahlen mit der oben erwähnten Schlussfolgerung aus der Angabe des Tertullian combinirte, glaubte man nicht nur eine Bestätigung der letztern, sondern auch einen festen Anhaltspunct für Bestimmung des Geburtsjahres Jesu, und zwar auf das Jahr 747, gefunden zu haben. Das schöne Werk von Sanclemente *De vulgaris aerae emendatione* ist nichts anderes als die Ausführung dieser Ansicht und der Verfasser war sich seiner Resultate so gewiß, daß er an Pabst Pius VI. das Verlangen stellte, die Hinzufügung von 6 Jahren zu der christlichen Aera, nach welcher die Geburt Christi in das Jahr 753 fällt, anzuordnen. Natürlich gieng der Pabst darauf nicht ein und mit Recht; denn wie grundlos die Voraussetzungen sind, von welchen Sanclemente ausgegangen, brauchen wir nach unsern Erörterungen über die erste Frage nicht weiter auszuführen. Gerade der Umstand, daß Saturninus zur Zeit der Geburt Jesu einen Census in Judäa abhielt, beweist, daß damals ein anderer Mann Statthalter von Syrien gewesen sein muß, und daß, wenn er letzteres Amt nicht lange vorher bekleidet hatte, er es inzwischen niedergelegt habe. Wahrscheinlich wurde Augustus durch die Kenntniß von Land und Leuten, die sich Saturninus während seiner Statthalterchaft erworben, bewogen, ihn wieder als Cenfor in diese Gegenden zu schicken.

---

vom 2. Sept. 749 bis 2. Sept. 750. Es versteht sich übrigens ganz von selbst, daß Varus in dem letzten Jahre, dessen Münzen seinen Namen tragen, nicht das ganze Jahr über Statthalter gewesen sein muß, sondern daß solche Münzen geschlagen werden konnten, wenn er auch nur im Anfange des Jahres dieses Amt bekleidete.



b. Von größerem Gewichte ist der von der Statthalter-  
schaft des Varus hergenommene Beweis. Nach dem Be-  
richt des Matthäus ist Jesus vor dem Tode des Herodes,  
also vor dem April des Jahres 750, geboren und man hat  
keinen Grund, anzunehmen, daß in dieser Beziehung Lucas  
von seinem Vorgänger abgewichen sei, wenn wir auch nicht  
behaupten wollen, daß er mit dem *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐξελθὼς*  
2, 1 zurückweise auf das *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου* 1, 5  
und somit ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit dem ersten  
Evangelisten an den Tag lege. Nun aber berichtet Tacitus  
(Hist. 5, 9), der nach dem Tode des Herodes aufgetretene  
Thronprätendent Sīmo sei a Quintilio Varo obtinente Syriam  
zur Strafe gezogen worden. Ebenso berichtet Josephus  
(Antt. 17, 9, 3; 17, 10, 1. 6. 9. 10; 17, 11, 1. b. j.  
1, 31, 5 ff. 2, 3, 1 ff. 2, 5, 1 ff.) eine Reihe von Hand-  
lungen des Varus, aus welchen hervorgeht, daß er noch  
nach dem Tode des Herodes die oberste Militärgewalt über  
Syrien in Händen hatte, und er nennt ihn geradezu *Συρίας*  
*στρατηγός* (Antt. 17, 10, 1). Sonach scheint nichts an-  
deres übrig zu bleiben als die Annahme, Varus sei um  
diese Zeit noch wirklich Statthalter von Syrien gewesen.

Diese Annahme wäre auch mit dem Text des Lucas  
nicht geradezu unvereinbar. Die durchschnittliche Zeitdauer  
einer Statthaltertschaft unter Augustus ist ohne Zweifel zu  
bemessen nach dem Rathschlage, welchen nach Dio Cassius  
52, 23 Mäcenas diesem Kaiser gab, einen Statthalter nicht  
länger als 5 und nicht kürzer als 3 Jahre im Amte zu  
lassen. Demnach dürfte das vierte Jahr einer Statthalter-  
schaft in der Regel auch das letzte derselben gewesen sein.  
In diesem Jahre seines Amtes aber stand Varus beim Tode  
des Herodes und wir dürften, unter der Voraussetzung,

daß er wirklicher Statthalter geblieben, annehmen, daß der Kriegszug gegen das aufständische Judenland, den Josephus (Antt. 17, 10, 6. b. j. 2, 5, 1) erzählt, zu seinen letzten Amtshandlungen gehört habe, wie denn auch von da an der jüdische Geschichtschreiber völlig über ihn schweigt. Da aber jener Kriegszug bis zum Herbst 750 sicher beendet war, so stünde der Annahme nichts entgegen, daß der Nachfolger des Varus ihn um diese Zeit abgelöst habe und daß dieser Nachfolger nicht hätte Quirinius sein können, läßt sich schlechterdings nicht behaupten. Man hätte dann weiter anzunehmen, daß Saturninus sein Censusbgeschäft, das jedenfalls geraume Zeit in Anspruch nahm und durch die nach dem Tode des Herodes ausgebrochenen Aufstände wenigstens nicht gefördert wurde, unter Quirinius fortgesetzt und abgeschlossen habe. Unter diesen Voraussetzungen würde die Aussage des Lucas, daß der betreffende Census unter Quirinius geschehen, sich wohl vereinigen lassen mit der Annahme, daß die Anfänge und Vorbereitungen dieses Geschäftes noch in die Zeit der Statthalterschaft des Varus gefallen seien und von mehr als Vorbereitungen ist, streng genommen, in der Erzählung des Lucas auch nicht die Rede: denn er sagt nicht, daß die Eltern Jesu wirklich censirt wurden, sondern nur daß sie sich zur Censurung stellten.

Obwohl wir demnach die Möglichkeit einer solchen Auskunft zugeben, so vermögen wir sie doch nicht zu adoptiren. Wir glauben, daß die Lösung der Frage auf einem andern Wege gesucht werden muß. Die Vorstellung, daß Quirinius den von Lucas erwähnten Census selbst abgehalten haben müsse, war ohne Zweifel Schuld, daß man bisher einen Umstand unberücksichtigt ließ, der so nahe liegt, daß man sich wundern muß, wie er der Aufmerksamkeit der

Gelehrten entgehen konnte. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß Quirinius lange Statthalter von Syrien gewesen und in dieser Eigenschaft als magistratus eponymus gebient haben kann, ehe er das Land nur mit einem Fuße betrat. Statthalter wurde man nicht in den Provinzen, sondern in Rom und zwar, sofern es sich nicht um senatorische Bezirke handelte, durch kaiserliche Ernennung. Der Ernannte war, wie man jetzt sagen würde, vom Tage seines Decrets an wirklicher Statthalter und genoß nicht nur die festen Emolumente <sup>1)</sup>, sondern auch die Ehrenausszeichnungen eines solchen. Es mußte also, um dies besonders hervorzuheben, in seiner Provinz in Fällen, wo der jeweilige Statthalter als magistratus eponymus diente, sein Name gebraucht werden. Verschieden von der Ernennung war die Erlaubniß zum Abgang in die Provinz, die besonders eingeholt werden mußte. Diese wurde wohl auch verschoben und zuweilen gar nicht ertheilt. So kam es, daß es im Römischen Reich Statthalter gab, die während der ganzen Dauer ihrer Amtsführung ihre Provinzen mit keinem Auge gesehen hatten. Ein Beispiel hiefür liefert gerade die Geschichte von Syrien an Aelius Lamia, der lange Zeit Statthalter dieser Provinz war, ohne in dieselbe abgehen zu dürfen, bis er, wie Tacitus sagt (Annal. 6, 27) admini-

---

1) Dieß ergibt sich aus einem Fragment des Dio Cassius (78,22), wo der Erzählung, daß Macrinus den Aufidius Fronto weder in die Provinz Aften noch Afrika als Proconsul abgehen ließ, beigefügt wird: τὸ γὰρ μὴ ἐκνούμενον γέρας καὶ ὄλκω μετράντι αὐτῷ, τὰς πάντε καὶ εἰκοσι μισθὰς, δοθῆναι ἐσηγήσατο. Das gleiche erzählt aus Tacitus Agricola 42, wo Lipsius, nachdem er die eben ausgehobene Stelle aus Dio angeführt, die Bemerkung macht: vides, retineri solitos; vides salarium tamen accipere.

strandae Syriae imagine tandem exsolutus zum Stadtpraefecten ernannt wurde. Ein anderes Beispiel erwähnt Tacitus in demselben Zusammenhang, nämlich den Arruntius, der zum Statthalter von Spanien ernannt, 10 Jahre lang in Rom zurückgehalten wurde. Ueberhaupt scheint dieser Fall unter der Regierung des Tiberius nicht selten gewesen zu sein, wie wir ebenfalls aus Tacitus ersehen, der von diesem Kaiser Ann. 1, 80 sagt: *qua haesitatione postremo eo provectus est, ut mandaverit quibusdam provincias, quos egredi non erat passurus.* Solche Männer aber waren nicht bloß Titularstatthalter, sondern verwalteten ihr Amt wirklich, wie wir aus Sueton (Tib. 63) ersehen, indem sie unmittelbar vom Kaiser Aufträge erhielten und diese durch ihre legati und adjutores ausführen ließen. Allerdings datiren die angeführten Fälle aus einer spätern Zeit als die, um welche es sich für uns handelt; allein das Verfahren des Tiberius war sicherlich nicht in jeder Beziehung eine Neuerung, sondern schloß sich als natürliche Consequenz seines Charakters an eine bereits bestehende Einrichtung an, wornach den ernannten Statthaltern der cäsarischen Provinzen der Urlaub zum Abgang in dieselben nicht immer sogleich gegeben, sondern mitunter auch verschoben wurde. Es mag dieß unter Augustus selten und sicher nur aus gewichtigen Gründen vorgekommen sein <sup>1)</sup>, aber daß es gar

1) Wenn bei Dio (57, 14 zum J. 15 n. Ch.) von Tiberius berichtet wird: *ἐπειδὴ σὺγχοὶ τῶν τὰ Ἑθνη κληρουμένων ἐπὶ πολὺ ἐν τῇ Ρώμῃ καὶ ἐν τῇ λοιπῇ Ἰταλίᾳ ἐνδιέτριβον, ὥστε τοὺς προϋφιστατοὺς αὐτῶν παρὰ τὸ καθεστῆκός χρονίζειν, ἐπέλευσέ σφισιν ἔντος τῆς τοῦ Ἰουλοῦ νομομητίας ἀφορμᾶσθαι,* so sieht man wohl, daß es sich hier um Acte einer bereits unter Augustus eingerissenen Privatwillkühr handelte, allein man sieht auch, wie nahe es diesem Kaiser die bestehende Sitte legte,

nicht vorgekommen, wird man nicht behaupten können. Trat ein solcher Fall einer bloß zeitweiligen Verschiebung ein, so organisirte schwerlich der in Rom zurückgehaltene Statthalter von dort aus eine Verwaltung seiner Provinz, sondern schickte wohl nur seine Finanzbeamten voraus, um seine Interessen zu wahren und im übrigen führte sein Vorgänger das Amt fort, bis er selbst eintreffen konnte; denn vorher durfte dieser in keinem Falle abziehen.

Wenden wir dies auf das Verhältniß zwischen Quirinius und Varus an, so wird es nicht unmöglich erscheinen, daß der erstere bereits Statthalter von Syrien war, während der letztere noch eine Zeitlang in dieser Provinz statthalterliche Befugnisse ausübte. Die Angaben des Tacitus und des Josephus stehen damit nicht im Widerspruch. Denn wenn der erstere, um das Verhältniß des Varus zu der Provinz Syrien zu bezeichnen, den Ausdruck *obtinere* gebraucht, so prädicirt er damit denselben nicht nothwendig als Statthalter, weil mit diesem Ausdruck sehr verschiedene Amtsbefugnisse gemeint sein können. Und wenn der letztere den Varus *στρωγός Συρίας* nennt, so ist zwar nicht zu läugnen, daß es der schöngeistige Geschichtschreiber an der betreffenden Stelle mit der Titulatur nicht genau genommen und *στρωγός* in der Bedeutung von *ἡγεμὼν* gebraucht haben kann, aber beweisen läßt sich dieses nicht und auffallend bleibt es immerhin, daß er hier nicht das ebenso griechisch klingende *ὁ τῆς Συρίας ἡγεμὼν* setzt, das er sonst von Varus gebraucht in einem Zusammenhang, in welchem dieser unzweifelhaft als Statthalter erscheint (b. j. 1, 31, 5).

---

aus diesem oder jenem Grunde einen Statthalter nach dessen Ernennung noch eine Zeitlang in Rom zurückzuhalten.

Dazu kommt noch das von Josephus erzählte Auftreten des Sabinus, das rein unerklärlich bleibt unter der Voraussetzung, daß Varus noch nach dem Tode des Herodes wirklicher Statthalter von Syrien gewesen. Josephus nennt Sabinus ausdrücklich den Procurator Syriens <sup>1)</sup> (ὁ τῆς Συρίας ἐπιτροπος b. j. 2, 2, 2 oder *Kalocapos ἐπιτροπος τῶν ἐν Συρίᾳ προκυμάτων* Ant. 17, 9, 3). Seine Mission erstreckte sich also nicht bloß, wie es scheinen könnte, auf vorläufige Occupation der Hinterlassenschaft des Herodes, sondern auf ganz Syrien und doch erscheint er dem Varus nicht untergeordnet; denn dieser muß, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, mit ihm unterhandeln und das Nachgeben desselben wird ausdrücklich als Gefälligkeits-erweis bezeichnet. Hätte Varus damals noch die Statthalterschaft bekleidet und wäre Sabinus sein Procurator gewesen, so würde er wohl, statt zu unterhandeln, befohlen haben. Es legt sich daher der Gedanke nahe, Sabinus sei bereits der Procurator eines andern, dem Varus zum Nachfolger gegebenen Statthalters gewesen, und da dieser offenbar nicht zugleich mit ihm in Syrien erschien, Procuratoren aber öfter, und wie es scheint sogar regelmäÙig, in Verbindungsfällen der Statthalter die Stellvertretung für dieselben übernahmen <sup>2)</sup>, so wäre wohl möglich, daß er zugleich auch als Stellvertreter für den fraglichen Nachfolger des Varus wenigstens in der politischen Verwaltung aufgetreten und dem letztern nur der militärische Oberbefehl in Syrien geblieben wäre. Unter dieser Voraussetzung würde sich nicht

1) Die procuratores oder mit vollem Titel procuratores Caesaris waren bei den Statthaltern der cäsarischen Provinzen genau dasselbe, was die quaestores bei den Proconsuln.

2) Vgl. Marquardt a. a. D. S. 301. Anm. 2051.

tur das Verhalten des Varus gegen Sabinus, sondern auch der Umstand erklären lassen, daß er von Josephus den in das System der römischen Beamtenhierarchie in den Provinzen nicht recht passenden Titel *στρατηγός* erhält <sup>1)</sup>. Vielleicht darf noch auf einen weitem Umstand Gewicht gelegt werden. Wie im heutigen England die Staatsmänner bezüglich der Verwaltung der indischen Besitzungen in zwei Parteien sich spalten, von denen die eine möglichst die einheimischen Fürsten zu erhalten sucht, die andere mehr das System der Incorporationen begünstigt, so machten sich auch zur Zeit der ersten Kaiser in Rom zwei politische Anschauungen geltend, von denen die eine die vorderasiatischen kleinen Fürsten zu erhalten, die andere die Territorien derselben unter unmittelbare römische Verwaltung zu bringen strebte. Varus scheint die erstere Anschauung getheilt zu haben, von Quirinius, der sich später zur Confiscation der Herrschaft des Archelaus gebrauchen ließ, werden wir anzunehmen haben, daß er der letztern Anschauung huldigte. Allein für diese trat gerade auch Sabinus gegenüber von Varus in die Schranken, indem er, wie Josephus hervorhebt (b. j. 2, 2, 4), die Partei unter den Juden unter-

---

1) Als Titel entspricht *στρατηγός* dem praetor, während *προπραιτορ* mit *ἀρχιστρατηγός* übersetzt wird. Uebrigens kommt doch bei griechischen Schriftstellern, namentlich bei Strabo, *στρατηγός* als Synonymum zu *ἡγεμὼν* so häufig vor, daß sich aus dieser bloßen Benennung in Betreff des Varus mit Sicherheit nichts folgern läßt. Es ist auch dieser Punct für unsern Zweck von ganz untergeordneter Bedeutung. Wie nämlich Varus in Rom Statthalter wurde, so hörte er auch erst nach seiner Rückkehr dahin auf, es zu sein und Josephus hätte ihm also formell richtig den Statthaltertitel sogar dann noch geben können, wenn sein Nachfolger bereits in der Provinz eingetroffen gewesen und die Verwaltung übernommen gehabt hätte.

stügte, welche in erster Linie von Augustus die sogenannte Autonomie d. h. unmittelbare römische Verwaltung zu erlangen suchte. Sollte nicht aus diesem Zusammentreffen in der politischen Anschauung der Schluß gezogen werden dürfen, daß gerade Quirinius der Statthalter war, als dessen Procurator Sabinus in Syrien auftrat? Indessen wollen wir dieser ganzen Ausführung über Sabinus nicht mehr Gewicht beilegen als sie verdient. Wir anerkennen vollständig, daß sie eine Hypothese ist, zu deren genügender Begründung noch viel mangelt. Soviel ist aber jedenfalls gewiß, daß die Angaben des Josephus die Auffassung des Verhältnisses zwischen Varus und Quirinius, die wir oben gegeben, nicht nur nicht unmöglich machen, sondern daß auch diese allein geeignet ist, die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche der Bericht des jüdischen Geschichtschreibers selbst darbietet.

Wir sind also ganz sicher zu der Behauptung berechtigt: Quirinius kann Statthalter von Syrien zu einer Zeit gewesen sein, aus welcher noch statthalterliche Handlungen des Varus berichtet werden. Wir können aber auch noch einen Schritt weiter gehen und positiv die Verhältnisse nachweisen, welche den Augustus bewogen, den Quirinius noch vor dem Tode des Herodes zum Statthalter von Syrien zu machen und ihn doch vorläufig in Rom zurückzuhalten. Zu diesem Behufe müssen wir aber ziemlich weit ausholen und die Nachrichten erörtern, welche uns die Alten über Quirinius hinterlassen haben.

Die Hauptstelle über die Lebensverhältnisse des Quirinius findet sich bei Tacitus (Ann. 3, 48), wo von Libertus erzählt wird: *Sub idem tempus, ut mors Sulpicii Quirinii publicis exsequiis frequentaretur, petivit a senatu. Nihil ad*



veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium, sed impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus; datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat, quod tunc patefecit in senatu, laudatis in se officiis et incusato M. Lollio, quem auctorem C. Caesari pravitatis et discordiarum arguebat; sed ceteris haud laeta memoria Quirinij erat ob intenta, ut memoravi, Lepidae pericula sordidamque et praepotentem senectam. Diese Stelle ist bereits vielfach von den Gelehrten, welche eine zweimalige Statthalterschaft des Quirinius über Syrien annehmen, zum Beweise benützt worden, daß derselbe vor dem Jahre 6 n. Chr. entweder Statthalter dieser Provinz gewesen, oder wenigstens als außerordentlicher Commissär mit der Vollmacht eines Statthalters in derselben geschaltet habe, und zwar sind es zwei Angaben, auf die man sich stützte, einmal die in Betreff der Unterwerfung der Homonadenser und sodann die in Betreff der Rectorschaft bei C. Cäsar.

Was nun die erste dieser Angaben betrifft, so läßt sich mit Sicherheit aus derselben auf eine Statthalterschaft des Quirinius über Syrien nicht schließen. Selbst Zumpt, der diesen Punct mit solcher Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn behandelt <sup>1)</sup>, hat in dieser Beziehung eine Evidenz nicht herzustellen vermocht. Wir haben auf das Einzelne dieser Frage nicht einzugehen und bemerken bloß, daß es uns als das Wahrscheinlichere erscheint, Quirinius sei von Augustus in der Zeit zwischen seinem Consulat und Pro-

1) *u. a. D.* S. 90 ff.

consulat — denn das scheint uns das *mox* zu fordern — als *legatus Caesaris* nach Cilicien geschickt worden, um die Homonadenser zu bändigen, wobei wohl auch die Nebenabsicht obgewaltet haben kann, ihn bei dieser Gelegenheit die nothwendige Gloriole für das Amt eines Rector bei einem kaiserlichen Prinzen, zu dem er wohl schon lange ausersehen war, erwerben zu lassen.

Müssen wir also auf dieses Beweismittel verzichten, so erweist sich dagegen das andere, das von der Rectorschaft des Quirinius hergenommen ist, als um so geeigneter. Bekanntlich adoptirte Augustus seine beiden Enkel Gaius (geb. 734) und Lucius (geb. 737), die Söhne seiner Tochter Julia und des Agrippa und bestimmte sie zu seinen Nachfolgern. In dieser Absicht leitete Augustus selbst die erste Erziehung der beiden Knaben und unterließ, so bald sie in das spätere Knabenalter eingetreten, nichts, ihnen die Sympathien des Volkes zuzuwenden, was ihm auch in hohem Grade gelungen zu sein scheint. Denn wenn auch auf Scenen, wie die, in welchen Senat und Volk für die unreifen Jünglinge schon die höchsten Ehrenstellen forderten, als auf wahrscheinlich vom Hofe aus arrangirte, nicht viel zu geben ist, so machen doch die Aeußerungen, welche in Büchern und auf Steinen über den frühzeitigen Tod der beiden Prinzen aus dem Alterthum erhalten sind, den Eindruck, als ob es sich bei dieser Veranlassung um mehr als officielle Trauer gehandelt habe. Allein nicht nur in Rom, sondern auch in den Provinzen sollten Gaius und Lucius bekannt werden, und sich mit der Heerführung sowie mit dem sonstigen Betrieb der Regierungsmaschine bekannt machen. Wahrscheinlich dachte Augustus an eine künftige Doppelherrschaft seiner Enkel, bei welcher dem

Luctus die Administration des Westens, dem Casus die des Ostens zugefallen wäre. Wenigstens weist darauf der Umstand hin, daß Augustus, nachdem sie zu etwas reifern Jahren gekommen, den erstern mit außerordentlichen Vollmachten in den Westen, den letztern in den Orient schickte.

Wir haben uns hier bloß mit Casus näher zu beschäftigen. Dieser reiste i. J. 752 von Rom ab, zunächst um sich den Legionen an der untern Donau vorzustellen, von wo aus er sich, mit dem *proconsulare imperium* über die transmarinischen Provinzen ausgerüstet, in den Orient begab. Den ostensibeln Zweck seiner Mission erfahren wir wohl am vollständigsten aus Plinius, der ihn (*hist. nat.* 6, 27) als *iturus in Armeniam ad Parthicas Arabicasque res prædicat*. Eine der vielen Successionsstreitigkeiten im Armenischen Reich, in welche sich die Parther gemischt hatten, veranlaßte den Augustus ebenfalls zur Intervention und verschaffte ihm zugleich Gelegenheit, seinen Enkel, wenn man den Ausdruck brauchen darf, die Sporen verdienen zu lassen. Indessen beillte sich dieser nicht sonderlich, den ihm in dieser Richtung gewordenen Auftrag auszuführen. Erst nachdem er im J. 754 in Syrien das Consulat angetreten, fing er an, den Krieg gegen die Parther ernstlich zu betreiben, der aber nicht einmal recht zum Ausbruch kam, indem der Partherkönig Phraates im J. 755 mit ihm eine Zusammenkunft an den Ufern des Euphrat veranstaltete und den von ihm gestellten Bedingungen sich unterwarf. Hierauf fiel er in Armenien ein, wurde aber bei der Belagerung von Artaxarta (756) verwundet und verfiel hierauf, wahrscheinlich durch die Folgen des Lebens an orientalischen Höfen und in einer, wie es scheint, keineswegs sehr

sorgfältig gewählten Umgebung <sup>1)</sup>, erschöpft, in einen Zustand des Lebensüberdrußes, in welchem er nicht nur jede weitere kriegerische Unternehmung aufgab, sondern auch auf den Ruf seines Großvaters nicht mehr nach Italien zurückkehren wollte. Es macht wirklich einen tragischen Eindruck, daß dieser junge, erst 22jährige Mann, der Erbe des schönsten Reiches, das die Welt gesehen, keinen andern Wunsch mehr kannte, als in einem Winkel Syriens ruhig in der Verborgenheit zu vegetiren. Augustus mußte ihm am Ende versprechen, ihn in Italien unbehelligt nach seinen Wünschen leben zu lassen, doch sah er dieses Land nicht wieder, sondern starb im Februar 757 zu Limyra in Lycien.

Bei diesem Cajus nun war Dutrinus das, was die Alten *rector juventutis* nannten. Man hat bei diesem Ausdruck natürlich nicht an eine Stellung zu denken, wie sie etwa ein Hofmeister heutzutage einnimmt. Dazu würde sich ein freigeborner Römer nicht hergegeben haben und zum Ueberfluß wissen wir noch aus einer Notiz des Sueton <sup>2)</sup>, daß dem Cajus in einem andern Manne ein Hofmeister (*paedagogus*) beigegeben war, welchen Augustus nach dem Tode seines Onkels mit der übrigen Dienerschaft desselben ertränken ließ. Die *rectores juventutis* bei jugendlichen Sprößlingen des Kaiserhauses waren in Rom hochangesehene Personen und bekleideten zugleich die wichtigsten Staatsämter. So wurde, als im Anfang der Regierung des Tiberius der junge Drusus zu Bewältigung des unter

1) Unter seinen Begleitern wird von Sueton (Nero 5) *Gn. Domitius Ahenobarbus* genannt, ein Mann *omni parte vitae detestabilis*, der auf dieser Expedition seinen Freigelassenen todtzuschlug, *quod potare quantum jubebatur recusarat*.

2) *Det. 67.*

den Pannonischen Legionen ausgebrochenen Aufstandes ab-  
 geschickt wurde, ihm in der Person des praefectus praetorii  
 Aelius Sejanus ein rector an die Seite gegeben und als  
 Nero den Kaiserstuhl bestieg, waren Burrus und Seneca  
 die rectores imperatoriae iuventutis (Tac. An. 13, 2). Wir  
 werden daher die Stellung eines solchen rector zu verglei-  
 chen haben mit der, welche in der Gegenwart bei dem  
 Prinzen eines fürstlichen Hauses, dem man Geschäfte über-  
 gibt, denen er nicht gewachsen ist, der adlatus, der mili-  
 tairische Mentor u. s. f. einnimmt. Die rectores waren  
 Männer, denen die eigentliche Leitung der unter fremdem  
 Namen geführten Geschäfte zukam und die für den Fall  
 des Mißerfolgs die Verantwortung zu tragen hatten, wäh-  
 rend die etwa errungenen Lorbeere das Haupt ihrer Pfleg-  
 linge zu schmücken bestimmt waren. Wenn also Quirinius  
 der rector des Cajus war, so muß man voraussetzen, daß  
 seine sonstige äußere Stellung so beschaffen war, daß er  
 die seinem Pflegling gestellten Aufgaben zu lösen vermochte.  
 Da Augustus seinem Enkel zwar das proconsulare imperium  
 verlieh, ihm aber kein eigenes Heer zur Verfügung stellte,  
 so mußte der rector desselben vermöge seiner sonstigen Stel-  
 lung den Oberbefehl über eine Heeresmacht in der Hand  
 haben, die genügte, um einen Krieg gegen Araber und  
 Parther sowie in Armenien zu führen. Eine so bedeutende  
 Heeresmacht stand aber in diesen Gegenden nur dem  
 Statthalter von Syrien zu Gebot, indem er als solcher  
 der Oberbefehlshaber der römischen Euphratarmee war.  
 Wollte also Augustus seinen Enkel Kriegsruhm erwerben  
 lassen, ohne ihm ein eigenes Heer zu geben, so mußte er  
 den jeweiligen Statthalter von Syrien zu seinem rector  
 wählen oder vielmehr diese Statthalterschaft dem übergeben,

den er sich für die Stelle eines rector ausersahen. Es kann daher auch keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn Quirinius rector des Cajus Cäsar war, er auch noch zu Lebzeiten desselben, also jedenfalls vor 757 mit dem Posten eines Statthalters von Syrien betraut gewesen sein muß.

Wollen wir die Zeit dieser Statthalterschaft genauer bestimmen, so müssen wir zuerst das Verhältniß des Quirinius zu den andern Männern, die ebenfalls noch als rectores des Cajus genannt werden, näher untersuchen. Während nämlich Tacitus keinen andern, der das fragliche Amt bekleidet hätte, anführt, als den Quirinius, nennt Bellejus Paterculius (2, 101) mit Uebergang des letztern, den Lollius und Gensorinus. Beide Angaben schließen sich nicht aus, da, wie der Zusammenhang der betreffenden Stellen zeigt, weder Tacitus noch Bellejus eine vollständige Liste der Rectoren des Cajus geben wollen, und da nicht abzusehen wäre, warum nicht drei, sondern nur zwei, nämlich Lollius und Gensorinus, von denen dies ausdrücklich bezeugt ist, sich in demselben Amte hätten folgen können. Es kann also nur die Frage sein, ob Quirinius, da Gensorinus den Lollius ersetzte, diesen beiden vorausgegangen oder nachgefolgt sei. Noris hat die letztere Ansicht vertheidigt, indem er die in der oben angeführten Stelle des Tacitus vorkommenden Worte Armeniam obtinenti so glaubte verstehen zu müssen, daß damit eine Besitznahme Armeniens von Seite des Cajus ausgesagt sei, was auf das letzte Lebensjahr desselben hinweisen würde. Allein wie schwach diese Begründung ist, sieht man leicht ein. Sobald Cajus nach dem Ausdruck des Plinius iturus in Armeniam war, konnte man bezüglich dieser Provinz auf ihn das obtinere anwenden. Aus der Aussage des Tacitus geht vielmehr

ganz sicher hervor, daß Quirinius der Vorgänger des Lollius und Censorinus war. Denn die Aufmerksamkeiten, die er dem Liberius während dessen Aufenthalt auf Rhodus erwies, müssen schon dem grammatischen Zusammenhange nach von ihm in der Eigenschaft eines rector des Cajus erwiesen worden sein. Nun aber lehrte Liberius schon im Jahr 754 von Rhodus nach Rom zurück, während Lollius noch 755 bei der Zusammenkunft des Phraates und Cajus als der rector des letztern auftritt. Folglich würde, wenn Quirinius der Nachfolger nicht nur des Lollius sondern auch des Censorinus gewesen wäre, seine Rectorschaft in eine Zeit gefallen sein, wo Liberius längst nicht mehr auf Rhodus war. Wir haben also festzuhalten, daß Quirinius unter den Rectoren des Cajus der erste war, und daß Lollius ihn in dieser Eigenschaft ablöste. Wann Letzteres geschah, läßt sich nicht mehr ausmachen. Möglich wäre, daß gerade die Defereuz, die er dem Liberius während seines halb gezwungenen halb freiwilligen Exils auf Rhodus erwies und zu der er, wie aus Bellejus 2, 101 hervorzugehen scheint, auch seinen Pflegling anhielt, die Veranlassung zu seinem Sturze geworden wäre. Wir hätten in diesem Fall anzunehmen, daß Quirinius entweder vor oder bald nach seiner Ankunft in der Provinz, deren Statthalter er war, sein Doppelamt in die Hände des Lollius habe ablegen müssen. Wichtiger als diese Frage ist für uns die andere, wann Quirinius sein Amt angetreten habe. In dieser Beziehung wäre es ein Irrthum, wollte man annehmen, daß Cajus Cäsar erst im Jahre seiner Abreise von Rom, also 752, die Bestimmung nach Armenien bekommen habe. Die armenische Frage, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, wurde schon

im Jahre 747 in Rom agitirt und Augustus hatte, wie Dio Cassius (55, 9) berichtet, zunächst im Sinn, den Tiberius zu Lösung derselben abzusenden. Allein dieser Plan fand Widerstand bei den beiden Enkeln des Augustus oder vielmehr bei der Parthei des Hofes, die hinter ihnen stand, und Tiberius begab sich, um, wie er später selbst zu sagen pflegte (Suet. Tib. 10), den (Adoptiv-)Kindern seines Stiefvaters nicht im Wege zu stehen, unter dem Vorwand weiterer Ausbildung nach Rhodus. Es muß also schon im J. 747 von einflussreicher Seite aus Cajus für die Expedition nach Armenien in Aussicht genommen worden sein und Augustus in dieser Beziehung nachgegeben haben. Natürlich mußte diese Expedition verschoben werden, weil Cajus noch zu jung war, aber nachdem dieser im J. 749 die Männertoga erhalten, stand formell nichts mehr im Wege, ihn an der Spitze derselben figuriren zu lassen. Wenn dessenungeachtet der Abgang des Cajus von Rom sich bis in das Jahr 752 verzögerte, so hatte das seinen Grund schwerlich in Präméditation, sondern in zufälligen Rücksichten, vielleicht auf die Gesundheitsumstände des jungen Menschen. Jedenfalls ist nachweisbar, daß für den Cajus bereits geraume Zeit vor dem fraglichen Abgang die Geltung als praepositus orienti <sup>1)</sup> in Anspruch genommen wurde. Wenn z. B. nach dem Bericht des Tacitus (Ann. II, 42) der König Archelaus von Kappadocien aus dem Cabinet des Augustus Befehle erhielt, mit Rücksicht auf Cajus dem Tiberius während seines Aufenthaltes zu Rhodus keine Aufwartung zu machen, so sind dieselben sicher nicht erst vom Jahr 752 an erfolgt; denn dieser

---

1) Ueber den Ausdruck vgl. Sueton Tib. 12.



König war dem Liberius persönlich verpflichtet <sup>1)</sup> und hätte gewiß seine Huldigungen nicht bis in die letzten Jahre, die Liberius auf Rhodus zubrachte (752—54), verschoben. Die fraglichen Weisungen müssen also schon viel früher gegeben worden sein, wenn sie den Effect haben sollten, den Tacitus von ihnen berichtet, nämlich daß Liberius von Archelaus auf Rhodus überhaupt keinen Höflichkeitserweis erhielt. Es versteht sich wohl von selbst, daß nicht nur Archelaus von Kappadocien, sondern auch die übrigen Dynasten Borderasiens in gleicher Weise beschieden wurden, ihre Huldigungen dem Cajus zuzuwenden. Man begnügte sich aber in Rom nicht, den Orientalen in Cajus nur die Sonne zu zeigen, nach der sie ihre Blicke wenden mußten, sondern man ließ ihn in ihren Angelegenheiten auch activ auftreten und die Rolle eines Schiedsrichters spielen. Den Beweis dafür liefert Josephus in der Erzählung über das Testament des Herodes (Antt. 17, 9, 5 ff.). Als dieses (spätestens im Mai 750) in Rom ankam, setzte Augustus eine Commission zur Entscheidung über die Erbschaft des Herodes nieder und gab den Vorschlag in derselben dem Cajus. Vor ihm mußten die verschiedenen Prätendenten auf jene Erbschaft ihre Ansprüche darlegen und begründen und wenn am Ende auch thatsächlich Augustus entschied, so wurde doch gewiß diese Entscheidung unter dem Namen des Cajus ausgefertigt. Da aber dieser damals erst 16 Jahre alt war, so wird wohl Niemand glauben, daß er bei der ganzen Verhandlung habe selbstständig auftreten können oder dürfen, und wir müssen daher annehmen, daß ihm damals schon sein erster rector, also Dulcinius, zur Seite stand <sup>2)</sup>.

1) Wie aus Sueton Tib. 8 hervorgeht.

2) Das Testament des Herodes wurde nicht bestätigt, sondern sein

Sonach steht fest, daß dieser unmittelbar nach dem Tode des Herodes bereits Statthalter von Syrien war und es wird nicht zuviel vermuthet sein, wenn wir den Anfang dieser Statthalterschaft in die Zeit verlegen, in welcher Cajus die Männertoga bekam, nämlich in das J. 749.

War aber Quirinius nur als rector des Cajus Statthalter von Syrien, so begreift es sich von selbst, daß er in Rom zurückbleiben mußte, bis dieser selbst zu seiner orientalischen Expedition abging. Wie lange er in Syrien sein Amt verwaltete, wissen wir nicht; es wäre sogar möglich, daß er dieses Land als Statthalter gar nicht betreten, sondern schon vorher, während er noch mit Cajus Aegypten bereiste, dem Lollius hätte weichen müssen. Jedenfalls dauerte seine Wirksamkeit in Syrien nicht lange; denn da er ohne Zweifel die Reise des Cajus in die untern Donau-gegenden, durch Griechenland, den Archipelagus und Aegypten mitzumachen hatte, so kann er vor 753 kaum dort angekommen sein und 754 war sein Nachfolger Lollius, wie aus Sueton (Tib. 13) hervorgeht, schon mit Cajus überworfen, muß also doch schon einige Zeit im Amte gewesen sein. So konnte es leicht kommen, daß der großen Masse der syrischen Bevölkerung die Statthalterschaft des Quirinius so gut wie unbekannt blieb und diese nur von den

---

Land mit Ausnahme der hellenisirten Städte Gaza, Gadara und Hippos, die zu der Provinz Syrien geschlagen wurden, unter drei seiner Söhne zu ungleichen Portionen vertheilt. Das war ein Mittelweg zwischen vollständiger Eingiehung des jüdischen Reiches und der Belassung desselben in seiner Integrität, die wegen der Nähe Aegyptens für das römische Reich gefährdend werden konnte. Wenn also damals die politischen Anschauungen des Quirinius noch nicht durchdrangen, so machten sie sich doch gewiß schon geltend und führten wohl zu der Wahl jenes Mittelweges im Rathe des Augustus.

pragmatici, studiosi juris, tabelliones, notarii und ähnlichem Schreibervolk beachtet wurde, daß seinen Namen zu Datirung von Urkunden brauchte. Schon dieser Umstand würde ziemlich hinreichen, das Schweigen des Josephus über die fragliche Statthalterschaft zu erklären. Allein es gibt hiefür noch einen andern Erklärungsgrund, der nichts zu wünschen übrig läßt. Eueton berichtet (Oct. 93), Augustus habe den Cajus gelobt, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolimam non supplicasset. Eine solche Unterlassung aber war eine Beschimpfung des jüdischen Volkes und wir können es seinem Geschichtschreiber nicht verdenken, wenn er sich nicht besonders gedrungen fühlte, dieselbe auf die Nachwelt zu bringen und es vorzog, über die Expedition des Cajus das tiefe Stillschweigen einzuhalten, das er wirklich einhält, indem er sie mit keinem Worte berührt. Wollte er aber über die Thätigkeit des Cajus im Orient nichts berichten, so mußte er auch über Quirinius und die übrigen Rectoren desselben schweigen und zwar um so mehr, als die Schmach, die seiner Nation durch den jungen Menschen angethan worden, ursprünglich schwerlich von diesem, sondern von seinen Rathgebern herrührte. Auch im Occident mochte der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien wenig erwähnt worden sein: er lebte sicher im Munde der Leute vorzugsweise nur als rector des Cajus und diese höhere Würde absorbirte in gewisser Weise die niedrigere eines Statthalters. Das führt uns zurück auf die früher besprochene Inschrift aus Tivoli. Man könnte nämlich unter der Voraussetzung, daß dieselbe dem Quirinius gewidmet sei, die Behauptung aufstellen, daß die Statthalterschaft desselben über Syrien, wenn sie existirte, unmittelbar nach der Erwähnung des Proconsulats und vor Auffüh-

rang seiner Verwendung als *legatus Caesaris*, also zwischen der fünften und sechsten Zeile, hätte genannt werden müssen. Eine solche Behauptung hätte aber nur Grund unter der weitem Voraussetzung, daß die Ehrenausszeichnungen des betreffenden Mannes in chronologischer Abfolge auf dem Stein verzeichnet seien. Allein diese Voraussetzung, obwohl an sich nicht unmöglich, läßt sich nicht beweisen, vielmehr ist das Wahrscheinlichere, daß dieser Verzeichnung nicht das Princip der Zeitfolge, sondern der Rangabstufung zu Grunde gelegt wurde. Gesah aber dies, so mußte die Rectorschaft bei *Cajus Cäsar* und damit die Statthalterchaft über *Syrien* unmittelbar nach dem Consulat genannt werden, denn dieselbe verlieh zwar nicht formell, aber doch materiell das *proconsulare imperium* über den ganzen Orient, stand also sicher dem Rang nach über jedem andern Proconsulate. Darnach dürften die Ehrenausszeichnungen des *Quirinius*, wenn die Inschrift ihm gewidmet ist, auf derselben in folgender Ordnung verzeichnet gewesen sein: zuerst das Consulat, dann die Rectorschaft bei *Cajus*, hierauf die Stellung, in welcher er sich die Triumphalinsignien erwarb, das Proconsulat über *Asien*, die außerordentlichen Legationen, die Legationen bei den Legionen, die Prätur, Quästur u. s. f. Wie aber dem sei, jedenfalls ist gewiß, daß aus der fraglichen Inschrift kein Beweis gegen das, was wir über die Statthalterchaft des *Quirinius* ausgeführt, abgeleitet werden kann.

Wir dürfen demnach mit dem Resultate schließen, daß die Angabe des *Lucas* bezüglich der Statthalterchaft des *Quirinius* historisch vollständig gesichert ist. Würden wir eine gleiche Angabe bei *Zonaras* oder *Malalas* oder sonst einem byzantinischen Compiler finden, so würden wir sie

einfach als Bereicherung unseres historischen Wissens, als willkommene Ergänzung der so mangelhaften Quellen betrachten. Warum soll Lucas geringer gestellt werden? Wir dürfen in dieser Beziehung wohl noch die Bemerkung beifügen, daß uns eigentlich nicht Strauß Veranlassung gegeben, die Untersuchung über den Statthalter Quirinius neu aufzunehmen, sondern die Wahrnehmung von der großen, wir möchten fast sagen, canalemäßigen Pünctlichkeit, deren sich Lucas in solchen Angaben beleiht, die von den Anklägern des Paulus oder von den römischen Richtern unmittelbar controlirt werden konnten. Mit dieser Wahrnehmung, die sich uns während vielfähriger Studien über die Schriften des Lucas aufgebrängt, konnten wir es nicht vereinigen, daß die Angabe über Quirinius eine Ausnahme bilden sollte und wir glauben nun auch erwiesen zu haben, daß sie in der That keine Ausnahme bildet.

---

## II.

### Recensionen.

---

#### 1.

**Schreibung der Einleitung in das Alte Testament.** Von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Prof. der Theologie an der Universität zu Bonn. Zweite verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlags-Handlung. 1864. Pr. fl. 1. 12 fr.

Die Quartalschrift hat schon über die erste i. J. 1859 erschienene Auflage dieses Lehrbuches nur in sehr anerkennender Weise sich aussprechen können, und die vorliegende zweite Auflage hat manche Vorzüge vor der ersten. Der Hr. Verf. selbst sagt dießfalls in der Vorrede: „Mein Lehrbuch ist zwar in dieser zweiten Auflage hinsichtlich des Umfanges, der Anlage und des wesentlichen Inhaltes unverändert geblieben; im Einzelnen aber ist Vieles verbessert worden. Einige Paragraphen, namentlich der speciellen Einleitung, habe ich ganz umgearbeitet, viele mehr oder weniger modificirt, nur sehr wenige ganz unverändert gelassen“. Ref. hat dieses vollkommen richtig gefunden. Es ist fast überall augenfällig, daß die introductorischen Hauptfragen wiederholt in Untersuchung gezogen und die früher

gewonnenen Ergebnisse mit Sorgfalt und Umsicht aufs Neue geprüft worden sind. Manches ist in Folge davon modificirt, Manches tiefer begründet, Einzelnes beseitigt und durch Haltbareres ersetzt worden. Dabei haben namentlich die seit dem Erscheinen der ersten Auflage veröffentlichten literarischen Leistungen im Gebiete der alttestamentlichen Einleitung in umfassendster Weise ihre Berücksichtigung gefunden, nicht etwa bloß die neu erschienenen Lehrbücher der alttest. Einleitung, wie die Einleitung ins A. T. von Bleek, die specielle Einleitung in die kanon. Bücher des A. T. von Stähelin, die Introduction to the Old Test. von Davidson, die historia revelat. div. V. T. von Danko, sondern auch Specialschriften, Abhandlungen in Zeitschriften, und namentlich die in verschiedenen übrigens nur günstig lautenden Anzeigen und Recensionen vorgebrachten Bemerkungen, Bedenken und Einwendungen. Aber auch die ältere schon in der ersten Auflage benützte Literatur ist nicht einfach bei Seite gelassen, sondern wiederholt auch auf sie wieder zurückgegangen und etwa Uebersehenes oder Versäumtes nachgeholt worden. Die dießfälligen Einzelheiten, bald von untergeordneter Bedeutung bald von Wichtigkeit, lassen sich schon ihrer Menge wegen hier nicht aufzählen; wer aber eine Vergleichung anstellen will, wird sich ohne Zweifel überzeugen, daß das Buch durch dieselben überall an Gründlichkeit und Brauchbarkeit nur gewonnen hat.

Witbesonderer Sorgfalt und Gründlichkeit ist wieder die Frage behandelt worden, ob vor Hieronymus nur Eine lateinische Bibelübersetzung oder mehrere existirt haben. Hr. R. ist für's Erstere und hat seine Ansicht auch in einer besonderen Abhandlung in der Quartalschr. (Jahrg. 1862.

S. 244 ff.) begründet, sich aber auch jetzt noch eine eingehendere Untersuchung darüber vorbehalten, so daß etwaige Gegenbemerkungen noch nicht an der Zeit wären.

Einzelne in Recensionen über die erste Auflage vorgebrachte Ausstellungen und Wünsche haben in der zweiten keine Berücksichtigung gefunden und Ref. wüßte die in der Vorrede dafür vorgebrachten Gründe nicht zu entkräften, glaubt vielmehr, daß die betreffenden Äußerungen Hrn. R.'s ganz richtig seien.

Die Correctur ist, was bei einem solchen Buche besondere Erwähnung verdient, mit seltener Sorgfalt und Genauigkeit besorgt, und kaum das eine oder andere Mal begegnet man einem Druckfehler, wie etwa S. 75:  $\text{רַחֲמֵי}$  statt  $\text{רַחֲמֵי}$  oder S. 155:  $\text{Σαββαταῖα}$  st.  $\text{σαββατὰ}$  ἢ

Welt.

---

2.

**Geschichte des Alterthums.** Von Dr. Johannes Dumüller.

Erster Theil: Geschichte von Babel und Assur, Syrien, Phönicien, Israel und Aegypten bis zur Gründung des Perserreiches durch Cyrus. Freiburg, Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1863. Pr. fl. 2. 18 fr.

An Bearbeitungen der Geschichte der vorchristlichen Völker in kurzer übersichtlicher Zusammenstellung des historischen Stoffes ist bei uns seit Jahren von Katholiken und Protestanten eher zuviel als zuwenig geleistet worden: es sind aber durchweg Geschichtshandbücher, die, was Bedeutung und innern Zusammenhang der Ereignisse und kritische Sichtung und Verwendung des Materials betrifft, den



Leser gewöhnlich ebenso klug lassen als er vorher gewesen  
 ist und sich in der herkömmlichen Systematik und Charak-  
 teristik von Ereignissen und Persönlichkeiten bewegen. Gilt  
 dies schon für die Geschichte der classischen Völker, die zum  
 großen Theil durch gesicherte Documente und Darstellungen  
 aus dem Alterthum selbst ihre Beleuchtung erhält, so noch  
 in weit höhern Grade für jene Parthien der alten Geschichte,  
 für welche gleichzeitige Aufzeichnungen meist gänzlich man-  
 geln oder wo sie vorhanden sind, verschiedener Erklärung  
 unterliegen und widersprechende Nachrichten alter Autoren  
 zunächst viel öfter Verwirrung als Aufklärung bieten. Den-  
 noch ist gerade für diesen Theil der alten Geschichte, welcher  
 die uralten Staaten und Culturen am Euphrat und Tigris,  
 am Nil, Indus und Ganges, am Mittelmeer und auf dem  
 erasischen Hochland umfaßt, durch wiederholte Prüfung  
 der überlieferten Nachrichten, Entzifferung der aufgefundenen  
 Steininschriften, Studium der ältesten Schriftdenk-  
 male der arischen Völker und Beschreibung der in großer  
 Menge ausgegrabenen Ueberreste, die sich auf die mannig-  
 faltigsten Lebensgebiete beziehen, seit einem Menschenalter  
 mehr geleistet worden, als in allen frühern Jahrhunderten  
 zusammengenommen, und die Specialschriften deutscher, fran-  
 zösischer und englischer Gelehrten über Geschichte und Cul-  
 tur des alten Aegypten, der Phönizier u. s. w. bezeugen  
 ein reges Interesse, in jene dunkeln Gebiete Licht zu bringen.  
 Umsomehr mangelt es an gründlicher und mit kritischem  
 Takt und Geschick unternommener Sichtung und Bearbei-  
 tung dieser Forschungen, deren Urheber nicht selten in be-  
 greiflicher Vorliebe für ihren Gegenstand unhaltbaren Hypo-  
 thesen sich zuwenden und die einfachsten Dinge zu erkünstel-  
 ter Wichtigkeit hinaufschrauben. Es gewährt daher auf-

richtige Befriedigung, in der Geschichte des Alterthums von Dumüller auf ein Werk hinweisen zu können, das allen mit Berücksichtigung der großen Schwierigkeiten zu stellenden billigen Erwartungen entspricht und wenn ihm die wohlverdiente Theilnahme der Leser entgegenkommt, und es in der gleichen Weise vom Verfasser gefördert wird, auf längere Zeit die sehr fühlbar gewordene Lücke in der geschichtlichen Literatur ausfüllen wird. Es soll in mehreren Bänden die gesammte Geschichte des Alterthums behandelt werden, welche dem Verf. sogleich in ihren Anfängen die meisten Schwierigkeiten geboten hat. Er hat diese durch den umsichtigsten Fleiß, scharfes, wo es sein mußte, schonungsloses kritisches Urtheil und einen durch und durch gesunden, realistischen Pragmatismus der Geschichtsbetrachtung, der den geübten Geschichtsforscher verräth, in einem Grade bemeistert, daß sein Buch auch für die Spezialforschung in den betreffenden Gebieten von Nutzen sein wird. Wir finden das nüchtern vorsichtige Verhalten gegenüber der Menge von Hypothesen unsrer Aegyptologen Brugsch, Lepsius, Bunsen, Derouge, Ahlmann, oder Rawlinsons und Anderer über die Geschichte Babels und Assurs, verbunden mit der möglichsten Ausbeutung und Benützung des gewonnenen Materiales in ähnlicher Weise weder in dem bekannten ohnehin etwas kürzer gefaßten und seit über 10 Jahren nicht mehr neu aufgelegten Handbuche der alten Geschichte von Leo, der sich noch von Ranetho und ähnlichen Gewährsmännern zu sehr imponiren ließ, noch in der umfassendern Bearbeitung des Alterthums von Dunker, der nur zu oft mit der nämlichen Leichtgläubigkeit die positiven Aufstellungen von Bunsen, Lepsius über das Alter der ägyptischen Geschichte, wie die negativen eines Böhlen u. A. über die

Geschichte Israels und das Alter des Pentateuch hinunters und sein Verdienst hauptsächlich in einer stilgerechten Interpretation eines reichen Geschichtsstoffes gesucht zu haben scheint. Andere Bearbeitungen der alten Geschichte können, etwa mit Ausnahme der von Weber, welche jedoch keineswegs von willkürlichen Annahmen und falschem Autoritätsglauben frei ist, ohnehin nicht in Betracht kommen, da ihnen die genauere Kenntniß der vielen Spezialarbeiten, oder die richtige Beurtheilung ihrer Ergebnisse, in den meisten Fällen beides zugleich mangelt.

Ref. erlaubt sich, sein Urtheil in Kürze an ein paar Beispielen zu erläutern und zu begründen und damit auf die Vorzüge der Bumüller'schen Geschichte des Alterthums hinzuweisen. Die Geschichte von Babel und Assur wird S. 7 ff. durch eine Schilderung der Euphrat- und Tigrisländer eingeleitet und in ihren Anfängen auf Gen. 10, 8—12 gegründet, wobei auch auf Berossus verwiesen wird dafür, daß die Assyrer ein Ableger des babylonischen Volkes waren. Die biblischen Nachrichten über die beiden Weltreiche werden zuerst erläutert und werfen nicht selten erwünschte Schlaglichter auf die Geschichte derselben: ganz gut wird z. B. S. 15 bemerkt, daß von den Zeiten des Richters Othniel, der Israel von mesopotamischer Dienstbarkeit befreite (Richt. 3), bis König Menachem von Israel (770—760) während mehr als 600 Jahren die babylonisch-assyrische Macht nicht mehr bis an den Jordan reichte und während dieser Periode vorübergehend sehr geschwächt sein mußte, da sonst unmöglich König David (1061—1022) nicht allein Damaskus, sondern selbst das für Krieg und Handel wichtige Thapsakus erobern konnte, das nur 100 Meilen oberhalb Babel lag und einen Uebergang des Euphrat gerade an der Stelle beherrschte, wo die ununter-

brochene Schiffbarkeit des Flusses begann. Spätestens aber durchaus zuverlässig sind die Nachrichten der Bibel, zahlreicher aber verwirrend und sich vielfach widersprechend die des babylonischen Priesters Berossus, der um 270 vor Chr. die Geschichte des alten Reiches seiner Nation in griechischer Sprache schrieb, und die der Griechen. Darüber lesen wir S. 16 ff., wo der Verf. sich bemüht, das über die verschiedenen altbabylonischen und assyrischen Dynastien noch herrschende Dunkel in etwas zu lichten. Als gesichertes historisches Ergebnis bleibt allerdings dabei nur übrig die medische Herrschaft über Assyrien und die nach einem großen Zwischenraume eingetretene arabische, „von denen indessen die klassischen Schriftsteller so wenig wissen, wie von der Herrschaft der Hyksos in Aegypten“; nicht nachweisbar dagegen ist, daß ein später, im 13. Jahrhundert vor Chr., entstandenes assyrisches Reich mächtiger geworden sei als das alte babylonische und dasselbe erobert habe. Die folgenden Abschnitte über Chaldäer, Chaldäische Religion, Cosmogonie, Kunst und Wissenschaft, über die Stadt Babel und ihre Ruinen gewähren einen genauen Einblick in die Culturzustände des uralten Volkes. Die Geschichte Assyriens ist wieder aufgenommen S. 303 ff. und von 760 bis zur Zerstörung Niniveh's herabgeführt. Wir erhalten hier ein anschauliches und klares Bild von den mannigfachen Berührungen des neuassyrischen Staates mit den Syrern, Israeliten, mit Juda, den Babyloniern, Medern, Phönikiern und Aegyptern, aus dem sich indes nicht leicht Einzelnes herausheben läßt. Das Jahr der Zerstörung Niniveh's ist, wie gezeigt wird, keineswegs so ausgemacht, als die gewöhnlichen Angaben darüber vermuthen lassen (S. 314 f.), denn „die Sonnenfinsterniß, welche den Meder Cyaraces und den Lyber Alyattes schreckte und zum Frieden geneigt

machte, muß für das mittlere Kleinasien, wo sich die feindlichen Heere begegneten, eine totale oder eine nahezu totale gewesen sein, wenn sie die erzählte Wirkung, daß sie vom Kampf abließen und Frieden schloßen, haben sollte; die Finsterniß vom 30. September 610, welche den Berechnungen neuerer Chronologen am meisten entsprach, wurde deswegen als jene Finsterniß angenommen, welche auf die Geschichte Afiens entscheidend einwirkte und diente sofort wieder zur Grundlage anderweitiger chronologischer und historischer Combinationen (namentlich auch für die Bestimmung des Jahres der Zerstörung Niniveh's). Allein durch genauere astronomische Forschungen wurde nachgewiesen, daß am 30. September 610 der Mondschatten nicht über jene Gegenden Kleinasiens hinlief, wohl aber am 18. Mai 622 und am 28. Mai 585, so daß man zwischen diesen beiden Finsternissen wählen muß, um einen chronologischen Angelpunkt zu erhalten." (Dazu kommt noch, daß nirgends, auch aus Herodot nicht, zu entnehmen ist, ob dieser lydische Krieg des Gyarares vor oder nach der Zerstörung Niniveh's unternommen worden sei.) Damit ist bewiesen, daß für eine der wichtigsten Begebenheiten der Geschichte Vorderasiens der Zeitpunkt nicht festgestellt ist, sondern durch einen Zeitraum von 37 Jahren (622—585) in den chronologischen Systemen hinundher schwankt.

Nach den alten Staaten am Tigris und Euphrat folgt die Geschichte Syriens, Phönikiens und der Israeliten. Der Verf., welchem auch in der alten Profangeschichte die Angaben der heil. Schrift als einzig sicherer Anhaltspunkt und Leitstern gelten, findet natürlich weder Veriuf noch Anlaß, in der Geschichte Israels von diesem bewährten Führer abzugehen und dessen positive Angaben mit kurz-

lebigen Behauptungen moderner Geschichtsfälschung zu vertauschen. Er nimmt hier noch öfter als es sonst geschieht, Anlaß, seinen Vorgänger Dunker, der sich mit vollster Hingebung den Stimmführern der negativsten Richtung in der heil. Geschichte verschrieben hat und diese förmlich auf den Kopf stellt, mit gebührendem Ernst zurückzuweisen.

Als ein Muster zuverlässiger und kritisch gesichteter Geschichtsbehandlung betrachten wir die Darstellung der Geschichte des alten Aegypten von S. 172—302. Der Boden des alten Pharaonenstaates hat seit Jahrzehnten dazu dienen müssen, in seinem fruchtbaren Schlamm die Windeier einer überbegeisterten Gelehrsamkeit zu Hypothesen über Ursprung, Alter, Macht und Bedeutung desselben aufzutreiben, gegen welche die Pyramiden kaum größer als Maulwurfsbühl sind. Seit nun gar die neuere Geologie darauf aus ist, dem menschlichen Geschlechte zum Ersatz für seine Abstammung aus der Höhe, die man der Ammenstube vorbehält, ein mit dem Längenmaß von vielen Jahrtausenden bemessenes langweiliges Alter zu geben, hat die Geschichtsforschung getreulich secundirt und dem alten ägyptischen Staatswesen ein Jahrtausend um das andere zugelegt und ist nahe daran, den präadamitischen Staat der ägyptischen Priester wiederherzustellen, deren Angaben nach dem starkgläubigen Herodot nun, im Mittaglicht der Aufklärung und Kritik wieder Gläubige finden. Bumüller ist hier, unter einer Menge aufgehäuften Stoffes aus dem Alterthum und den neuern Forschungen nahezu ohne Vorgänger und muß sich Schritt für Schritt die Grundlage herstellen, auf der er das Gerüste der Geschichte des Nilstaates auführen kann. Es ist ihm dieß nach dem Ermessen des Referenten in ausgezeichnete Weise ge-

lungen. Man findet sich hier zum erstenmal auf festem Boden: die unzuverlässigen und dazu von Abschreibern in ganz heillosen Weise verwirrten Angaben Manetho's, des Priesters aus Sebennytus, werden aufgelöst, die Rechnung nach den s. g. Sothisperioden (zu 1460 J.) als eine ganz späte künstliche nachgewiesen, die Unrichtigkeit so vieler Folgerungen aus häufig falsch gelesenen oder noch ganz zweifelhaften Denkmälern gezeigt und als unzweifelhaft sicheres Ergebnis der Untersuchungen erhält man, daß weder die Denkmäler, noch Manetho, noch die griechischen Geschichtschreiber uns einen sichern Anhaltspunkt geben, um den Anfang der historischen Zeit Aegyptens zu bestimmen, ja für die ganze Dauer des alten Reiches nicht ein einziges chronologisches Datum gewähren und wir allein aus der Bibel wissen, daß zur Zeit Abrahams (um 2140) Aegypten bereits ein Königreich war, zu dessen Kornreichthum die Nomaden Syriens ihre Zuflucht nahmen, wenn in Folge von Regenmangel Miswachs und Hungersnoth eintraten. Bleibt dem Leser die Mühe nicht erspart, dem Verf. durch manches Gestrüppe zu folgen, so hat er die Genugthuung, selbst mitprüfen zu können, und sich zuletzt durch realgeschichtliche Anschauungen über die physikalischen Verhältnisse eines der merkwürdigsten Länder, und über das Staatswesen, die Entwicklung und Mythologie eines der ältesten Culturvölker entschädigt zu sehen. Räucherne Vorherrschaft charakterisirt hier namentlich auch die Darstellung der Religion der Aegypter, deren Grundlage als materialistischer Pantheismus erscheint und nirgends mehr an die Uroffenbarung oder nur an die Religionen des benachbarten Asiens erinnert. Die ägyptischen Priester, sagt B. S. 269, hatten heilige Bücher, ihre Propheten insbesondere zehn bagmati-

schen Inhalts, bewegen muß die ägyptische Religion ein einheitliches, systematisch geordnetes Ganzes gebildet haben. Wir haben jedoch keine klare Einsicht in dasselbe, denn die heiligen Bücher sind für uns verloren, die fast zahllosen Bilder, Inschriften und Papyrusreste religiösen Charakters vermögen wir nicht in geordneten Zusammenhang zu bringen, die Nachrichten der Griechen (die meisten verdanken wir Herodot, Diodor und Plutarch, deren religiöse Anschauungen fast soweit von einander abstehen als die Zeitalter, in welchen sie lebten) sind unzureichend und theilweise sehr unsicher, die der Neuplatoniker aber können durchaus nicht als verläßlich betrachtet werden, weil diese Philosophen ihren eigenen Ideen das Ansehen uralter Glaubenssätze zu geben liebten und zu diesem Zwecke besonders die ägyptische Religion zu deuten pflegten. Die Gelehrten unsrer Zeit sind zu sehr verschiedenen Ergebnissen gelangt: Röth und seine Schüler stellen ein vollendetes ägyptisches Religionsystem dar, das aber vor einer nüchternen Kritik so wenig bestehen kann als das von Seyffarth und Uhlemann auf astronomische oder vielmehr astrologische Deutungen gebaute u. s. w. — Daß die Ägypter nach Vertreibung der Hyksos im 17. Jahrh. vor Chr. sich gewaltig aufrafften und selbst bis in die assyrischen Länder erobernd vordrangen, ist ebenso sehr zur *sable convenue* geworden, die den Großsprechereien oder falschen Lesungen der Inschriften ihren Ursprung verdankt, wie die Behauptung, daß Ramses II. jener Pharao sei, der von Joseph nichts mehr wissen wollte, und der Eroberer Israels etwa um 200 Jahre später, als die Bibel will, anzusehen sei. Beides hat jüngst wieder M. Carrière in einem triumphirenden Aufsatz in der Allg. Zeitung (24. Nov. v. J.) als unumstößliche Wahrheit verkündet. Seine



Trompetenstöße können aber nur der leichtgläubigen Masse des gebildeten Publikums imponiren.

Ref. hat nun noch einige Punkte hervorzuheben, in denen er von der Meinung des Verf. abweicht. Der Lybier Agron, Sohn des Ninus, ist wohl nicht erst 1224 v. Chr. auf den Thron gelangt, wie S. 25 steht, wenn seine Nachkommen 505 Jahre lang herrschten (S. 24) und der letzte derselben, Randaules, 719 gestürzt wird. Es wird also statt: die Nachkommen des Agron S. 24: Agron und seine Nachkommen zu setzen sein. S. 59 wird bemerkt, daß in geschichtlich nicht mehr nachweisbarer Zeit eine mächtige semitische Strömung in die vorderasiatischen Küstländer, darunter Kanaan, sich ergoß, wodurch hier die chamitischen Stämme ihre Nationalität und Sprache verloren. Mit einem spätern Einfall der assyrischen Semiten, vielleicht unter dem Kedorlaomer der Geneseß zu Abrahams Zeit, wird dort die Einwanderung der Hyksos in Aegypten combinirt, welche nach dem Vorgang der Chronographen Kananiter genannt werden, also Chamiten wären. Damit sind die spätern Angaben über die Hyksos nicht ganz im Einklang, indem sie S. 224 kananitische oder arabische Stämme heißen, S. 225 f. als syrisch-arabische Stämme erscheinen, welche dann jedenfalls vorwiegend semitische Bestandtheile in sich gehabt hätten. Letztere Annahme wird wohl den Vorzug verdienen. S. 226 ist für La Ilah Allah zu schreiben: La Ilah ill' Allah (s. v. a. kein Gott außer Gott. Das erstemal steht Gott, Ilah, ohne Artikel). S. 89. 92.<sup>bis</sup> 93 heißt Loth Bruder Abrahams. Er war aber der Sohn Harans, des Bruders Abrahams Gen. 11, 27. 31. Nach S. 99 umgingen die Israeliten beim Auszug aus Aegypten die Bitterseen (zwischen Suez und dem Mittelmeer) und lagerten zu Etham. Eine

solche Marschrichtung wird man aber nicht annehmen dürfen, ohne dem schwerfälligen Zug gleich Anfangs einen nicht unbedeutenden Umweg und, nachdem er an dem Südenbe der Seen angekommen, eine Biegung nach Westen zurück zuzumuthen. Etham muß dießseits der Bitterseen, ihrem Südenbe gegenüber, gelegen haben, nicht auf den Arabdünen zwischen dem Krokodilensee und den Bitterseen, wie Kurz, Gesch. des A. B. II. S. 168 annimmt. Sie blieben also im ägyptischen Gebiet und wandten sich längs der Westküste des Meerbusens, der damals den jetzigen Raum zwischen seiner Nordspitze und dem Südenbe jener Seen noch ausgefüllt und sich noch weiter gegen Norden erstreckt haben wird, nach Süden, gegen die Ebene von Suez. Im Westen und Nordwesten von dieser sind dann Bihachiroth, Migdol und Baalzephon anzunehmen, die Grenzpunkte der letzten Lagerstätte vor dem Uebergang durch's rothe Meer. Ueber die wahrscheinlichste Stelle desselben vermißt man eine nähere Angabe. S. hierüber Kurz a. a. O. S. 169 ff. Das Paschafest dauerte nicht, wie S. 111 angegeben wird, vom 10. bis 17. Tage des Abib (Nisan), sondern vom 14. bis 21. desselben. Denn am 14. nahm jeder Hausvater ein männliches Thier vom Kleinvieh und schlachtete es gegen Sonnenuntergang. Allerdings hatte er das Thier schon am 10. Tag dazu ausgewählt: diese Auswahl am 10. und die Aufbewahrung bis zum 14. gehörte jedoch wahrscheinlich nur der Paschafeier in Aegypten an: Keil, Bibl. Archäol. I. 390 f., geschah aber unter allen Umständen außerhalb der eigentlichen Festzeit. Zum Monatsfest wäre vielleicht zu bemerken, daß nicht dieses ein eigentlicher Feiertag mit Einstellung der Geschäfte war, sondern der 7. Neumond

im Jahr, der erste Tag des 7. Monats, der noch dazu durch heil. Versammlung, Blasen der silbernen Trompeten und durch ein besonderes Festopfer, außer dem gewöhnlichen Neumonds- und dem täglichen Opfer gefeiert wurde. Die wichtige mosaische Ehegesetzgebung S. 114 scheint zu kurz gekommen zu sein: eine etwas einlässlichere Darstellung derselben wäre gewiß sehr dankenswerth. S. 129: Daher entstand die Sitte in Israel, daß die Töchter jedes Jahr vier Tage hingingen, „um zu preisen die Tochter Jephthas.“ Wie Jephtha sein Gelübde an der Tochter vollzogen habe, wird nicht weiter berührt, wodurch die ganze Stelle etwas räthselhaft und dunkel bleibt. Nimmt man ein wirkliches Bannopfer an, was den verwilderten Sitten jener Zeit angemessen scheint, so wäre mit Sept. Chald., Vulg. (ut plangant) נדן mit: beklagen statt preisen zu übersetzen. Allein auch im andern Falle, wenn Jephtha's Tochter nur das Opfer immerwährender Ehelosigkeit zu bringen hatte, hatten die Töchter Israels weniger Anlaß und Stimmung, sie zu preisen, als zu betrauern. S. 131: Heli's zwei Söhne, die Priester waren, verunehrten die Opfer und „wollten nichts wissen von dem Rechte der Priester gegen das Volk.“ Die Stelle ist 1 Sam. 2, 12 f. und heißt genau: — — sie kannten den Herrn nicht (kümmerten sich nicht um Gott). Und das Recht der Priester gegen das Volk war folgendes: so oft Jemand ein Schlachtopfer brachte u. s. w. Es ist das Recht gemeint, das die Priester gegen das Volk sich angemast hatten und das sofort beschrieben wird. Die Söhne Heli's waren es gerade, die dieses Recht, das ein schreiendes Unrecht war, geltend machten. In der Geschichte Davids könnte das theokratisch-messianische Moment etwas stärker betont

sein und S. 151 ist das hohe Lied, das unzweifelhaft der Salomonischen Zeit, also wohl Salomo selbst angehört, als „ältestes Denkmal der erotischen Poesie“ unvollständig und zu wohlfeil tarirt. S. 160 und später noch einige Mal steht Astera: dafür wird das gleichbedeutende Aschera oder Astoret (אשרת) zu setzen sein, was der allein und bloß 1 Kön. 11, 5. 33 und 2 Kön. 23, 13 vorkommende Singular der häufiger gebrauchten Mehrzahl Astarot ist. S. 170 oben könnte zur Vollständigkeit nach König Josaphat († 895) die achtjährige Regierung von dessen Sohn Joram eingefügt werden, auf den erst die kurze Regierung seines Bruders Ahasja, des Gemahls der israelitischen Athalja folgte. S. 171 vermißt man die Angabe des Namens für den Sohn Jerobeams II., Sacharja. S. 253 sollen die äthiopischen Pharaonen Sabako, Sevech (der So der hl. Schrift) und Tirhaka von 715 vor Chr. — 665 über Aegypten regiert haben. Allein der Anfang ihrer Regierungszeit muß früher angesetzt werden als 715, wenn, S. 255, Hosea von Israel noch einige Jahre vor 722 die Hilfe des Königs Sevech gegen Salmanassar anrief, des Nachfolgers von Sabako, der nach Manetho 12 Jahre regierte, also nicht wohl nach 740 auf den Thron kam. Das Nämlche ergibt sich daraus, daß der letzte der drei Aethiopienfürsten, Tirhaka, welcher in Theben sich als Sieger über die Afiaten darstellen ließ, als Zeitgenosse Sanheribs erscheint. Vor Psammethichs, des Gründers der Sakkischen Dynastie, Thronbesteigung 665 mußte dann doch längere Zeit Anarchie oder eine Anzahl von Theilherrschaften in Aegypten angenommen werden, wenn die Angaben Manethos und der Chronographen über die Regierungsjahre der drei Aethioper als richtig gelten sollen. S. 310 ff. be-

schäftigen sich mit der spätern Geschichte des assyrischen und babylonischen Reiches, wo für die Aufhellung der Zeitverhältnisse und Königsnamen zum Theil unbeflegliche Schwierigkeiten vorliegen. Die Namenreihe des astronomischen Kanon des Alexandriners Ptolemäus, die mit Nabonassar beginnt, wird als eine Liste assyrischer Könige von Nabonassar bis Nabopolassar bezeichnet. Dafür sollte eine bestimmtere Bezeichnung gewählt werden, denn sogleich Nabonassar selbst war ja nicht assyrisch-ninivitischer, sondern babylonischer Fürst, desgleichen Nabopolassar, der erst in seiner letzten Zeit auch über Assur herrschte. Auch die zwischen inne liegenden Namen des Kanon sind babylonische Könige, allerdings zumeist assyrische Vasallenfürsten, wie der Bruder Sanherib (Arkanos des Kanon, 709—704) und später sein Sohn Asarhaddon (Aparanadius des Kan., von 699—693). Der Kanon enthielte also babylonische Fürsten, die meistens unter ninivitischer Oberherrschaft stehen, und wäre eben deshalb S. 310 etwas weiter oben nicht von diesem verhältnißmäßig spätem Theil der babylonischen, sondern der assyrisch-babylonischen Geschichte zu reden. Deshalb sind, wie Ref. glaubt, auch S. 311 die Worte etwas irreführend: „der Kanon gibt einfach die obige Reihe mit den betreffenden Regierungsjahren der einzelnen Könige und unterscheidet unter diesen nicht solche, die über das ganze assyrische Reich mit Einschluß Babylons, oder über Assyrien ohne Babylon, oder über ein getrenntes babylonisches Reich herrschten“. Denn es scheinen, wofür auch die aus dem alten Testament bekannten assyrischen Königsnamen Pbul, Tiglat Pilesar, Salmanassar, Sanherib sprechen; die mit keinem des Kanon identifizirt werden können, im Kanon keine solchen zu sein, die über das ganze assyrische Reich

mit Einschluß Babylons oder über Assyrien ohne Babylon, sondern nur solche, die, theils in Usurpation theils als Vasallen Ninivehs über ein getrenntes babylonisches Reich herrschten, wie der vorgenannte Bruder, und der Sohn Sanheribs Asarhaddon, der 693 nach seines Vaters Tod König von Assyrien wurde, dagegen wieder einen Unterkönig in Babylonien einsetzte. Salvo meliori. S. 311 unten wird zu ändern sein: daß nicht Sanherib auf seinen Bruder (Arkanus) in Babylon einen Hagisa folgen ließ, sondern Alexander Polyhistor bei Eusebius. Nach S. 340 hat es den Anschein, als ob Pharaos Sophera (Apries; 590—571) den König Josakim von Juda zur Auflehnung gegen Nebukadnezar veranlaßt hätte, daher wird Pharaos Necho, Sopheras Vorgänger, ausdrücklich als Urheber jener Empörung Josakims zu nennen sein, da Josakim schon 599 starb. S. 40 ff. und 349 f. spricht der Verf. mit großer Sachkenntnis und Anschaulichkeit von der alten Stadt Babylon und ihrem jetzigen Trümmerfeld, wobei nur eine Angabe einiger Erläuterung bedarf. Nach S. 42 baute sich Nebukadnezar auf der Ostseite des Euphrat einen neuen Palast, S. 349 f. befinden sich dagegen die Trümmer des von ihm in der Neustadt erbauten „neuen“ Palastes mit den hängenden Gärten nördlich von Hilla, auf dem westlichen Flussufer.

Von Druckversehen bemerken wir S. 42:  $1\frac{1}{2}$  M. statt  $1\frac{1}{4}$  M. S. 55 sind statt 35 Tagereisen (von Damask nach Bastra) wahrscheinlich 15 zu lesen, da von dort nach Mekka 36 berechnet werden. S. 225 ist 1667 ft. 1767 zu l. S. 243: Ramses III, der gewöhnlich an den Schluß des vierzehnten (ft. des zwölften) Jahrhunderts gesetzt wird. Unmittelbar davor ist: früher statt später zu l. S. 252 oben: 243 ft. 249. S. 306: Benoth; S. 307: Jes. 39 ft. 49; S. 308: Jes. 10, 5 ft. 9, 5; S. 331: 698 ft. 798.

Die Alterthumsforschung, namentlich soweit sie Aegypten und Palästina betrifft, ist aufs neue zum Tummelplatz offenbarungseindlicher Bestrebungen gemacht worden: der Eifer und die Hypothesensucht steigern sich von diesem Stachel getrieben und triumphiren bereits in Büchern, Zeitschriften und selbst Tagesblättern, daß es ihnen gelungen, dem Glauben an die biblischen Nachrichten die haltbarsten Grundlagen zu entziehen und den Gott des alten Bundes selbst als den von den Propheten neu aufgeputzten altägyptischen Feuergott zu entschleiern. Darum wäre man in grober Täuschung befangen, wollte man annehmen, es handle sich im besprochenen Buche bloß um weit entlegene und gleichgültige Dinge: es vertritt im Gegentheil sehr reale Interessen und ist in seinem Kern eine freilich nichts weniger als wortreiche, sondern in knappem, strammem und umfassende Studien verrathendem Stil gehaltene Apologetik, zunächst der biblischen historischen Nachrichten und Chronologie, eine Apologetik, die nur um so schlagender wirkt, je weniger sie darauf ausgeht, dieß unmittelbar zu sein. Der Trümmerhaufe, zu dem hier von einer festen und muthigen Hand so mancher Aufbau unfehlbar sich dünkender Forschung zusammengeworfen wird, läßt deutlich erkennen, wo die ungetrübte Wahrheit in geschichtlichen Dingen des höchsten Alterthums ist, da nur eine Quelle übrig bleibt, wo sie zu suchen ist. Haben schon mehrfach die Gegner der von dem Verfasser vertretenen historischen Anschauungen der Redlichkeit, dem Ernst und der Lüchlichkeit seiner hier vorliegenden Leistung Anerkennung zollen müssen (Lit. Centralbl., Grenzboten, Beibl. zur R. Fr. Z. u. A.), so wird die Annahme gerechtfertigt sein, daß H. B. im eigenen Lager seiner Glaubensgenossen um so mehr auf Theilnahme

und Aufmunterung werde rechnen können und darin die Aufforderung erblicke, seine schwierige aber durchaus zeitgemäße verdienstvolle Arbeit mit ungeschwächter Kraft und unverdrossenem Eifer bald weiter zu führen.

Himpel.

3.

**Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation.** Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit von Joseph Bach. Wien, Braumüller. 1864. Preis 2 fl. 57 kr.

Die deutsche Speculation des Mittelalters, deren Vater Meister Eckhart ist, ist wesentlich Mystik. Gegen Ende des 13ten Jahrhunderts, in jener für Kirche und Reich gleich unglücklichen und verhängnißvollen Zeit, hat sich die deutsche Mystik aus dem reichen Blüthenleben des ernsten deutschen Geistes abgezweigt und selbstständige Form und Gestaltung angenommen, ein Seitenstück zu der deutschen Poesie und Kunst, die sich gleichzeitig entfalteten und die nur aus der eigenthümlich mystischen Richtung des deutschen Geistes im Mittelalter richtig verstanden werden können.

Ohne daß wir zu den Sentimentalen gehörten, welche bei der Erinnerung an eine untergegangene Geisteswelt in elegische Stimmung versetzt werden, können wir doch unsere Theilnahme für den Gegenstand der vorliegenden Schrift nicht verhehlen. Ihr Verfasser sucht ein Unrecht gut zu machen, welches bis heute der deutschen Wissenschaft zugefügt worden ist, indem man ihre Geburtsstätte unter dem Schutte, den das Reformationszeitalter aufgehäuft,



unentdeckt ließ. Es ist indessen aus praktischen Zwecken erklärlich, warum man den ethisch religiösen Gestaltungen der deutschen Mystik neuestens mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat, als den theoretisch wissenschaftlichen, und warum ein Tauler und Suso mehr bekannt geworden sind, als Meister Eckhart, an dessen Speculation sich jene Männer angelehnt, dessen Ideen sie je nach der individuellen Geistesrichtung ausgeprägt und volksthümlich gemacht haben. Eine Ausgabe der Schriften Eckhart's hat erst vor Kurzem Franz Pfeiffer in Wien besorgt <sup>1)</sup>; durch ihn angeregt hat H. Bach es unternommen, die wissenschaftliche Bedeutung Eckhart's im Zusammenhang mit der damaligen Zeitströmung und den literarischen und kirchlichen Erscheinungen zur Darstellung zu bringen.

Es liegt in der Kenntniß dieser wissenschaftlichen Zustände ein unzweifelhaftes Bildungselement; nicht als ob eine der Vergangenheit angehörende Phase der Wissenschaft neu ins Leben treten sollte; es ist eitel, längst verfestigten Quellen ein kunstgerechtes Bett graben zu wollen; aber wenn es die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung ist, in dem Vorübergehenden und Hinfälligen das Dauernde zu erfassen, so muß auch aus den Schicksalen der deutschen Mystik, ihren rasch verdunkelten Phänomenen, ihren Verirrungen sich ein bleibender geistiger Gewinn ziehen lassen. Vermissen wir in der Mystik oft die Strenge und Stetigkeit des Gedankens, so bietet sie doch durch den Reichthum ihres Geisteslebens und ihrer innerlichen Erfahrungen eine Ausgleichung für die abstrakte Begriffs-speculation der Scholastik.

---

1) Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts von Franz Pfeiffer. II. B. Meister Eckhart. Leipzig 1857.

Die größten Scholastiker waren zugleich Mystiker genug, um nicht der Einseitigkeit zu verfallen, welche mit dem Wesen der Scholastik sich einstellt und welche sich überall einstellen wird, wo man die Scholastik ohne ihre hehre Schwester Mystik repräsentirt und über der Speculation die unmittelbare Erfahrung des Geistes und Gnadenlebens vernachlässigt.

Bisher haben selbst die literaturkundigsten unsrer Gelehrten, wie Staudenmaier, Karl Werner, über Meister Eckhart ihr Urtheil vorherrschend sich bilden müssen aus dem Verdammungssecret, welches im J. 1329 P. Johann XXII. gegen 28 Sätze des Eckh. erlassen hat, während Andere, die sich seiner annahmen wie Franz Baader, ihm damit in den Augen vieler eine sehr zweifelhafte Empfehlung mitgaben.

So ist es geschehen, daß man sich unsern Meister nicht anders, denn als Stimmführer der pantheistischen Theosophie und als Geistesverwandten der berühmtesten Brüder und Schwestern vom freien Geiste, der Gottesfreunde, der Begharden und Kollharden vorstellte, während die Protestanten bereitwillig diese Zugeständnisse entgegennahmen, um an ihm einen Vorläufer der Reformation zu finden.

Nachdem nun zuerst der jetzige Bischof von St. Gallen, Orelli, eine richtigere Beurtheilung Eckhart's angebahnt<sup>1)</sup>, nimmt sich H. Bach mit warmem Interesse des großen Vertreters deutscher Wissenschaft an. Er theilt seinen Stoff in 3 Theile. Der erste behandelt die Geschichte Eckhart's, das sociale und geistige Leben seiner Zeit, giebt einige Aus-

1) Die deutsche Mystik im Predigerorden 1861. S. 60 ff.

führungen über die Wissenschaft vor E. und über die deutsche Literatur des M. A. So weit es in seinem Plane liegen konnte, die Blüthezeit der Mystik zu kennzeichnen, sind seine Bemerkungen meist treffend, wenn auch manche Schilderungen der politischen und kirchlichen Weltlage, der Verweltlichung der Kirche u. s. w. sich über die herkömmliche Phraseologie nicht erheben. Es liegt ihm einzig daran, das Streben nach einer geistigen Erneuerung des kirchlichen Lebens zu constatiren; weil diese im Großen und Ganzen nicht schen durchbringen zu können, so zogen sich die einzelnen tiefer angelegten Gemüther mehr und mehr in sich selbst zurück, indem dann Manche sich in Gleichgültigkeit oder Opposition gegen das äußere Kirchthum gefielen, wogegen Andere, ohne dem kirchlichen Glaubensbewußtsein abzufagen, ungeahnte Höhen und Tiefen mystischer Contemplation erklimmen.

Unter diesen war Eckhart, an Geist und Originalität am ehesten mit Scotus Erigena zu vergleichen, aber zugleich in der scholastischen Bildung seiner Zeit fest gegründet.

Weder die Zeit noch der Ort seiner Geburt läßt sich mit Sicherheit bestimmen; wahrscheinlich ist Sachsen seine Heimat und seine Geburt mag in die ersten Jahre der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts fallen. Er erscheint zum erstenmale als Lehrer der Philosophie in der Dominicanerschule zu St. Jacob in Paris. Im J. 1304 wurde er Ordensprovincial für Sachsen mit dem Siege in Rdn. Bald darauf im J. 1307 erhielt er als Generalvicar in Böhmen die Vollmacht, die dortigen Predigerklöster zu reformiren. Während dieser bewegten Lebensperiode machte er viele Reisen in Deutschland; seine Thätigkeit erstreckte sich nach Oesterreich, er kam nach Straßburg 1324; sein

Leben beschloß er wahrscheinlich in Köln im J. 1329.

Gewöhnlich verbindet man, wie schon angedeutet, mit dem Namen Eckhart's die Vorstellung von einer der verschiedenen schwärmerisch pantheistischen Sekten. Keinem Manne aber unter Allen, deren Lehren je einer kirchlichen Censur verfallen, würde man so großes Unrecht thun, wie ihm, wenn man seine Lehre einzig aus den verurtheilten Thesen construiren wollte; sie sind nicht, wie dies etwa bei Janſenius gesagt werden kann, der Unterbau seiner Lehre, sondern die allzukühnen Uebergänge von dem sichern Boden in das Gebiet des Unbestimmbaren; es sind Ausschweifungen des Denkens, die ihr Correctiv im eigenen System immer wieder finden. So sehr wir die Berechtigung und die Nothwendigkeit der geschehenen kirchlichen Verurtheilung dieser Art von speculativer Extravaganz betonen, so ist doch zu sagen: der Eckhart, dessen Thesen von unsrer kalt bedächtigen Wissenschaft als Warnungstafel vor mystischen Abirrungen aufgestellt werden, ist nicht der Ordensprovincial und weit gerühmte Prediger, der als eine Leuchte der Kirche von seinen Zeitgenossen verehrt und von den größten Männern seiner Zeit, einem Tauler, Ruysbroek u. A. der „Meister“ im ehrerbietigsten Sinne genannt wurde.

Eckhart hat die Mystik in ihrem tiefsten Wesen erfaßt; sein System proscribiren hieße nicht viel weniger als die Mystik verurtheilen. Aber freilich konnte auch nur ein Mann wie er es wagen, Sätze auszusprechen, welche uns beinahe blasphemisch vorkommen; nur so lange er selbst der lebendige Commentar zu seinen Schriften war als Prediger und Asket, konnten sie gefahrlos in den Händen seiner Schüler circuliren; ja er hat es noch bei Lebzeiten erfahren, daß man nicht ungestraft sich über die gewöhn-

lichen Schranken der Rede hinwegsetzen könne, und um so weniger, je höher der Gegenstand gegriffen und je größer die Auktorität des Lehrenden ist.

Es hat ist, wie der Vf. bemerkt, Theosoph, aber er ist ganz der Lehre der hl. Schrift und der Väter ergeben. Nie stellt er sich in Opposition zur hl. Schrift und Kirchenlehre. Niemals läßt er sich von reformatorischem Eifer hinreißen; jedes Wort athmet eine tiefe Religiosität, eine Hingabe an die Kirche, der es nie beikommen konnte, sich in Widerspruch mit dieser Kirche zu setzen oder ihre Lehren als bloße Vorstellungen anzusehen.

Überall ist die historische Menschwerdung seine Voraussetzung. Die Erlösung durch Christus, das Gefühl der Sündhaftigkeit, die Nothwendigkeit der Gnade, diese Wahrheiten sind allgemeine Lebenserfahrungen, von denen zu sprechen der Meister nicht immer für nothwendig hält. Aber freilich, wenn er diese Wahrheiten mehr in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, wenn er mehr davon geredet hätte, hätte er correkter und weniger spiritualistisch reden müssen.

Der Quietismus der Begharden und der Antinomismus der Freigeister beruft sich mit Unrecht auf Eschhart; und ebenso ernstlich müssen wir uns dagegen verwahren; in ihm einen Vorläufer der Reformation zu suchen. Wohl aber trägt seine ganze Richtung, sein Streben nach Intuition im Gegensatz zu der scholastischen Speculation ein so eigenthümliches Gepräge deutschen Geistes, daß wir wünschen möchten, unsre deutsche Philosophie hätte sich mehr an seinem Geiste erwärmt und es wäre nie die großartige Entwicklung, die mit ihm anhebt, durch die an speculativer Kraft so unfruchtbare Revolution des sechzehnten Jahrhunderts unterbrochen worden.

Dagegen ist auch nicht zu verkennen, daß in der eigenthümlich deutschen Art und in der deutschen Sprache besonders ein Grund liegt, warum die in der Schule scharf umgrenzten Begriffe im System christlicher Glaubenswissenschaft unter Eckhart's Hand in unbestimmte, pantheistische Vorstellungen aufgelöst wurden. Die deutsche Sprache mußte erst aus der bildlichen, vorstellungsmässigen Sprachweise umgebildet, es mußte eine wissenschaftliche Terminologie geschaffen und der klare Guss der lateinischen Wissenschaft in neue, ungefüge Formen geleitet werden. Aber Eckhart ist zugleich Anfänger und Meister; seine Sprache ist zwar oft dunkel, wie die der Theosophen zu sein pflegt, aber voll Würde und Anmuth und fern von jenem Formenzwang, der in der neuern Philosophie uns so sehr anwidert. Eckhart allein schon, wenn wir auch nicht einen David von Augsburg und dessen Schüler Bruder Berchtold, oder Tauler und andere Meister der deutschen Sprache hätten, würde die Präntensionen des modernen Deuththums, die selbst noch Ritter adoptirt, widerlegen, daß nämlich unser deutsches Schriftwesen seinem Ursprung nach protestantisch sei <sup>1)</sup>.

Im 2. Theil giebt H. Bach das System Eckhart's, so weit sich ein solches darstellen läßt; denn eine Hauptschwierigkeit in der Würdigung Eckhart's liegt eben im Mangel einer systematischen Durchführung und Vollendung seiner Wissenschaft. Wir heben an der Hand des Bf. einige Gedankengänge Eckhart's heraus.

Die mystische Erkenntniß geht darauf, das einfache Wesen zu schauen; dies ist Gott allein; außer ihm giebt es kein Wesen; alle Dinge können nur Wesen genannt

1) Ritter, Geschichte der Philosophie IX. S. 44.

werden, sofern sie in Gott sind; außer Gott sind sie ein kautreos Nicht. „Gottes Eigenschaft ist Wesen. Als fern unser Leben ein Wesen ist, ist es in Gott.“

Damit ist aber Gott noch sehr unvollkommen erkannt. Gott ist zugleich über alles Wesen. „So viel er in den Creaturen ist, so viel ist er doch darüber; was da in viel Dingen Eins ist, das muß nothwendig über den Dingen sein.“ „Wenn ich spreche, Gott sei nicht ein Wesen, so habe ich ihm Wesen nicht abgesprochen, ich habe es ihm nur emporgehoben und gewürdigt.“

Es ist der Mystik eigen, daß sie nach einer Erkenntnis ringt, für welche sie keine ungebrochenen Vorstellungen und keine Worte findet, weil Vorstellung und Wort von endlicher Bildung sind, im Endlichen aber sich nichts findet, was uns die Vorstellung von Gott geben könnte. „Gottes Natur ist, daß er Niemand gleich ist. Kein Bild öffnet uns die Gottheit und sein Wesen, weil er über Natur und Namen ist. Gott ist nicht Natur wie die Creatur.“ „Gott ist Materie und Form seiner selbst und seine Form zieht sich selber aus seiner Materie und nach dieser Form format er alle werdenden Dinge. Doch seine einfältige Natur ist von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen weseles und ist von Sachen sachelos und darum entgeht sie allen werdenden Dingen und alle endlichen Dinge müssen da enden.“

Die absolute Unbegreiflichkeit Gottes ist Ausgangspunkt wie Resultat des mystischen Erkenntnisprocesses. „Darum schuf Gott so mancherlei Creaturen, daß ihre Eitelkeit Gott beweise“, was weiter erklärt wird in dem Sage: „Gott ist die Wahrheit, und Alles in der Zeit und Raum Geschaffene ist die Wahrheit nicht.“ Weil also in der

Creatur von göttlichem Wesen nichts ist, wornach doch der Mystiker greifen möchte; weil das unmittelbare Erfassen der Creatur ihm nur beweist, daß da Gott nicht ist, so ist die Creatur ihm eine Schranke, welche dem intuitiven, mystischen Erkennen entgegensteht; und je mehr es sich dieser Schranke entschlägt, sich verinnerlicht, sich von aller Creatur unabhängig macht, sein ganzes Wesen vergeistigt, desto leichter und reiner wird er Gott erfassen.

Weil es dieser intuitiven Methode an festen Begriffen und Namen fehlt, deren sie doch nicht entzathen kann, so liegt das Ende der Mystik darin, daß sie eine bestimmte Umgrenzung, Begriffsbestimmungen, — termini — erringt. Denn hier beginnt entweder die Scholastik oder der Abweg. So scheut sich z. B. die Mystik nicht, das Hervorgehen der Welt aus Gott als Emanation zu bezeichnen, wie dies selbst St. Thomas thut, da er die Schöpfung definiert als emanatio totius entis ab uno <sup>1)</sup>. Sobald sie aber gedrängt wird, ihre Auffassung des Weltursprunges in die gewöhnliche Sprache der kirchlichen Lehre zu kleiden, so verliert sie eben das Charakteristische, Unbestimmte, Ahnende; sie gewinnt den Begriff, aber dieser ist eben nicht durch Intuition, sondern durch Abstraktion gewonnen. Ist aber darum das mystische Erkennen ein unwahres, weil unbestimmtes, ahnendes? Dies nur dann, wenn die Mystik von dem scholastischen Wissen losgerissen wird.

Welche Bürgschaft aber hat die Mystik für die Gewisheit ihres Erkennens? Keine andere, als das übernatürliche Licht. Die Intuition ist nicht etwas Willkürliches, sondern hat ihren Grund im Grundverhältnisse Gottes zu

1) Summa th. I. qu. 45, art. 1.



der Creatur, sofern Gott sich nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich; nicht bloß durch die Natur, sondern durch seinen eigenen Geist der Wahrheit und Gnade zu erkennen giebt. So haben wir einen doppelten festen Grund, die natürliche Erkenntnißkraft, welche der Mystiker keineswegs vernachlässigt, sondern an den alten Meistern, Aristoteles u. A. durchbildet; und die übernatürliche Kraft, womit Gott im Mittelpunkte des menschlichen Wesens wohnt und sich offenbart.

Sofort ist das Verhältniß der Seele zu Gott zu erörtern. „So wie die Seele dem Leibe Wesen giebt, so ist Gott der Seele Leben. So wie die Seele sich giebt in alle Glieder, so fließet Gott in alle Kräfte der Seele.“ „Gott ist der Seele Form und der Seele Leben.“ „Da Gott die Seele schuf, da griff er in sich selber und machte sie nach seinem Gleichniß.“ „Was Gott von Natur, das hat die Seele von Gnaden.“

Die Gottähnlichkeit der Seele liegt nicht in ihren Kräften, sondern in ihrem Grunde. In dem Seelengrunde ist Gott unmittelbar. In diesem Punkt — bemerkt der Vf. — geht Eckhart über die Scholastik hinweg. Thomas hatte die Vernunft, Duns Scotus den Willen als die höchste Seelenkraft und als die Spitze der Seele bezeichnet. Eckhart faßt diese beiden Kräfte als Funktionen des Seelengrundes, des Gottesbildes, welches der Complex aller geistigen Kräfte im Menschen ist, aus dem diese dann wirken. Er bezeichnet es mit den Namen Gemüthe, Fünkeln, Syntereffis (wohl richtiger als Synthesis, wie Andre meinen), Wesen der Seele.

Es läßt sich der Einfluß Plato's auf Eckhart nicht verkennen. Das höchste Interesse des Menschen ist darnach

das Erkennen. Erkenntniß geht unmittelbar auf Gott, insofern er Wesen ist; die Minne sucht Gott sofern er gut ist, deshalb ist Erkennen über Minne. Die Erkenntniß ist es zugleich, welche die innigste Vereinigung mit Gott bewirkt: „so viel der Mensch Gott erkennt, so viel wird er mit ihm vereint“. Im Erkennen kommt die Seele aus ihrer bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit; nun wird aber die Seele getrieben über alles Erscheinende hinaus das Wesen zu suchen und zu schauen. Das Wesen aber im vollen Sinne ist Gott selbst. Alles Erkennen der Creatur und durch die Creatur ist nicht ein Erkennen des Wesens; Gott selbst kann nur erkannt werden in einem Lichte, das Gott selber ist.

Das wesenhafte Erkennen (Schauen), das Eckhart annimmt, giebt uns Folgendes zu bemerken. In Bezug auf das Gottschauen selbst begründet er seinen Ontologismus damit, daß die Seele ein Bild der Trinität sei; dabei unterscheidet er nicht zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Erkenntnißinhalt, zwischen Glauben und Wissen. Es liegt für den Mystiker etwas Berechtigtes darin. Der Mensch ist in keinem Augenblicke seines Daseins das Produkt der abstrakt natürlichen Kräfte; die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem höhern Lichte ist zwar für die Wissenschaft der Schule nothwendig, ist aber dennoch gewissermaßen eine künstliche und die Grenze zwischen beiden ziemlich unbestimmt. In Wirklichkeit kommt weder das natürliche Erkennen ganz außerhalb des Bereiches der übernatürlichen Ordnung zu Stande, noch giebt es ein wahres natürliches Erkennen, das nicht über sich hinaus- triebe zum Transcendenten.

Das Bedürfniß der Seele ist ein unendliches, es genügt ihr nicht die Creatur, die Seele durchbricht

Alles und hängt Gott an, wie das Eisen dem Magneten und durchdringt den Himmel, bis das der Geist kommt in den Ursprung.

Was aber in der empirischen, unmittelbaren Fassung als berechtigt erscheint, kann dennoch die Grenze der Wahrheit verletzen, wenn es bewusst und methodisch behauptet wird; so bei Eckhart, wenn er von der einen Erkenntnis spricht, wie dies in seiner Auffassung vom Wesen, von Gott und dessen Beziehung zur Seele liegt. Darum faßt er auch das Erkennen der Creatur durch den Geist so, daß nur dann ein Erkennen ist, wenn die Dinge erkannt werden in Gott, ihrem Wesen. Alle Dinge existiren nur in Gott. Alles Sichtbare, in die Sinnen Fallende ist nur Außenseite, ist das Unwahre, Unwesenhafte. Wenn der Menscheng Geist sein Auge auf die Creaturen richtet, so ist das Ende seines Suchens Finsterniß, denn er nimmt wahr das Verschwindende, das Unwesenhafte der Dinge. Will die Seele die rechte Wahrheit erkennen, so muß sie sich aller Dinge und ihrer selbst begeben. Dies geschieht durch einen Reinerungsproceß, von welchem die Einströmung des jenseitigen Lichtes bedingt ist: die Seele muß in ihr eigenes Innere schauen, aber darin nicht sich selbst schauen, sondern das Bild Gottes, das ist der unbewegliche Punkt, von dem aus sie wie im Kreis die Creaturen überschauen kann. Dieses Zurückgehen vom eigenen Selbst in den tiefsten Seelengrund, wo Gott selbst ergriffen wird, wird dadurch verständlich, daß, wie schon bemerkt, die Seele ein Bild der göttlichen Trinität ist.

Es ist ein Verdienst Eckharts, den schroffen Dualismus zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen zu überwinden. Ist nicht das Erkennen des Ueberkänlichen, Gei-

stigen, Unendlichen in einem gewissen Sinne schon ein übernatürliches, geoffenbartes? Eckhart mißkennt auch den Unterschied nicht zwischen dem speculativen und intuitiven Erkennen, von denen jedes ein wahres ist. „Erkennt die Seele Gott in den Creaturen, das ist ein Abend. Aber der die Creaturen in Gott erkennt, das ist ein Morgenlicht. Daß sie aber Gott erkennt, daß er allein in sich Wesen ist, das ist der lichte Mittag.“

Das mystische Erkennen bringt es allein zum höchsten, wahren Ziele, zum Einswerden der Seele mit Gott. Alles Wissen ist auch ein Sein, Gott wissen auch Gott sein; nur durch das Gottsein das Gottwissen, deshalb muß im Menschen der Sohn Gottes, die göttliche Weisheit geboren werden, wenn er Gott erkennen will.

So nahe es liegt, diese Ausdrucksweise pantheistisch zu nehmen, so fühlt der Mystiker doch gerade hier festen Boden unter sich, die Erkenntniß steht ihm in unmittelbarem Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi, nicht sofast sofern diese eine historische Thatsache, als sofern sie innerer Vorgang ist. Wir erkennen Gott nur, insofern er uns erkennend macht, dadurch daß er uns seinen *lóyos* mittheilt durch die geistige Geburt Christi in uns, wodurch wir umgebildet werden zur Theilnahme an der göttlichen Natur <sup>1)</sup>. In diesem Sinne sind wir dann Söhne Gottes ebenso wie sein Eingebornet. Die Menschwerdung Jesu Christi ist nicht erst durch den Sündenfall begründet, sondern liegt vielmehr in der Weltöconomie Gottes von Ewigkeit und im Begriffe der Menschheit. Der Gottmensch ist die Entleerung der Menschheit überhaupt. Die Bestimmung der

1) 2 Petri 1, 4.

Mythik in ihrer vollen Bedeutung ist nun, diese Geburt des Gottessohnes in der Seele herbeizuführen; der mythische Proceß, die Reinigung, Selbstentäußerung und Einigung der Seele mit Christo ist ihre praktische Aufgabe.

Die Unbestimmtheit der Begriffe über Schöpfung, Wesen der Seele, übernatürliche Erkenntniß, innerliche Geburt Christi, sowie die Kühnheit womit Echart die äußersten theoretischen und praktischen Consequenzen aus seinen Grundsätzen auszusprechen wagt, hat etwas Unsicheres und erweckt im Leser, der ihm folgen will, ein Gefühl der Bangigkeit wie vor unabsehbaren Tiefen. Aber während den Unerfahrenen Schwindel erfasst, behält der geübte Meister stets festen Grund, indem er den Unterschied zwischen Gnade und Natur, zwischen Gott und Welt, zwischen der historischen Thatsache der Menschwerdung und der innerlichen Geburt Christi voraussetzt.

Wenn darum die auffälligsten Sätze aus den Schriften Echart's zusammengestellt und censurirt worden sind, so sind doch die darin ausgesprochenen Irrthümer nicht sowohl Verstöße gegen das Dogma, als Ueberschwänglichkeiten zu nennen, Ausschreitungen über den eigenen Ideentkreis hinaus ins Unbestimmbare.

Dennoch aber hätte der Vf. in einem kritischen Ueberblick über das System Echart's diese Sätze speziell würdigen, das wirklich Irrthümlische daran herausheben und das kirchliche Urtheil beleuchten sollen. Die Werthschätzung des „Meisters“ würde dabei nichts verlieren, indem zu zeigen wäre, daß die nachgewiesenen Irrthümer sich aus dem System Echart's abheben lassen, ohne daß das Gebäude selbst Schaden nimmt. So aber ist das Bild Echart's etwas unvollständig gezeichnet und könnte dem Vf. den Vorwurf

einer partheiischen Anwaltschaft zuziehen. Eckhart hat es immerhin zu sehr vernachlässigt, die objektive reale Seite der Erlösung, die Tilgung der Sünde durch die Sacramente, die Heilungsvermittlung durch die Kirche u. a. in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen und hat so für weniger positiv gebildete Schüler den Weg zur mystischen Freigeisterei gelegt.

Im 3. Theil behandelt der Vf. die Schule Eckharts; ein Bild reich an Licht und Schatten, wie kaum ein anderes aus dem wissenschaftlichen Leben des Mittelalters, werth in seiner Farbenfrische restaurirt zu werden von der Hand eines kundigen Meisters, als welchen H. Bach sich ausgewiesen. Bisher hat er mehr in Umrissen, vielfach nur andeutend, gearbeitet; aber er hat das Geschick, seinen Stoff zu beherrschen und abzugrenzen; gelingt es ihm ebenso, in größerer und reicherer Composition zu arbeiten, so würde er leicht dasjenige ergänzen, was uns an seinem Buche noch mangelhaft erschien.

Der Einfluß Eckharts, so führt der Vf. in diesem 3. Theile aus, ist unverkennbar maßgebend für alle spätere deutsche Mystik. Außer Tauler, Suso, Johann Ruysbroek, wird vornehmlich behandelt die Kölner Schule und jenes Büchlein, die „Theologie deutsch“, dessen zuerst Luther sich angenommen hat. Außerdem referirt H. Bach über verschiedene handschriftlich erhaltene Abhandlungen aus dem Kreis der mystischen Schule; eine einläßliche Abhandlung widmet er auch dem Nicolaus von Cusa. Das Ganze bekundet ihn als einen gründlichen Kenner der deutschen Mystik, als einen Mann von richtigem Urtheil und Begeisterung für die gute Sache. Was von einer gegnerischen Seite getabelt wird, daß er die Mystik nicht in ihrem stren-

gen Gegensatz gegen die Scholastik und in ihren innern Beziehungen zum Protestantismus begriffen habe <sup>1)</sup>, das gereicht ihm in unsern Augen zu großem Lobe. Er kennt die Mystik zu richtig, als daß er sie mit jenem mystischen Hellbunzel verwechselte, in welches die Protestanten die Anfänge ihrer Licht- und Geistperiode versetzen möchten. Er steht auf historischem Boden und verfolgt die Entwicklung der Eckhart'schen Ideen mit festem Streben nach objektiver Wahrheit. Dagegen scheint, daß eine von der neuesten Theologie abgestoßene Geistesrichtung nicht ganz ohne Einfluß geblieben ist auf die Begeisterung, mit welcher er das Wiederaufblühen der mystischen Theologie begrüßen möchte. Aber eine Richtung in der Theologie, wie die Eckhart's war, ist heutzutage eine Unmöglichkeit. Was würde aus Eckhart geworden sein, wenn er alle die Stadien der literarischen Fehde hätte durchlaufen müssen, worinnen heute jede eigenthümliche, selbstständige Forschung matt gehebt wird?

Repetent Linsenmann.

---

4.

**Shakespeare.** Von A. F. Rio. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Zell. Freiburg i. B. Herder. 1864. Preis 1 fl. 12 kr.

Die Frage nach dem Glaubensbekenntnisse Shakespeare's hat für uns Interesse genug, um eine Würdigung der Schrift Rio's an diesem Orte zu versuchen. Rio tritt nämlich den

---

1) Literarisches Centralblatt für Deutschland, 49. v. Barnde, v. 13. Aug. 1864.

Beweis an, daß Sh. nach persönlicher Ueberzeugung Katholik war.

Die großen Entdeckungstreifen des Protestantismus, um unter den großen Meistern des Mittelalters Proselyten zu werben für die protestantische Sache, haben auch die Kunstkritiker angeeifert, die großen Dichter aus dem „alten romantischen Land“ als Gegner oder Opfer der alten Kirche darzustellen; um so leichter mußte es sein, einen Zeitgenossen der Königin Elisabeth in England als Apostel der neuen Religion zu charakterisiren. Zu spät vielleicht fangen die Katholiken an, den streitigen Besitz an sich zu halten.

Mag auch die Shakspeare-Feier im Frühling vorigen Jahres unter die Krankheits Symptome unsrer Zeit gerechnet werden, die einer künstlichen Erregung bedarf, wenn nicht die höhere Bildung unter Industrie und Genuß abwelken soll — so haben wir doch dadurch eine heilsame Anregung erhalten.

Sh. ist nicht mit den neuern Romantikern zu vergleichen, deren poetisches Duhlen mit mittelalterlichen Idealen so gerne für Katholicismus genommen wird. Der Baumeister, der nach den Mustern der Alten eine Kirche baut mit gothischem Chor und Spitzbogen und fein gemeißelten Kreuzblumen und Rosetten und mit dem geheimnißvollen Reiz der Glasgemälde, baut darum noch keine katholische Kirche. Wenn aber aus einer Ruine, — über welche Jahrhunderte hingegangen, bei sorgfältiger Abräumung sich die Umrisse einer Kirche darstellen, wenn noch der Altar steht und die Spuren der bischöflichen Salbung trägt, wenn noch die Heiligenbilder an den Wänden heraustraten und die Trümmer der hl. Gefäße in den zerbrochenen Schränken liegen, dann wissen wir, daß wir auf altem katholischem Boden stehen.



Eine ähnliche Stimmung hat uns angemüthet, als wir die Schrift Rio's lasen. Sh. ist für uns Katholiken eine Ruine geworden; seine Zeit selbst hat ihn dazu gemacht und die spätere protestantische Kritik hat nach ihrer Schablone ein neues Bild von Sh. entworfen, aber das ist eben nicht der alte, wahre Sh. Den verstand man nicht mehr, wollte ihn nicht verstehen.

Rio hat nach dem treffenden Worte Eichendorff's gethan: wer einen Dichter recht verstehen will, muß seine Heimat kennen. Er zeigt uns die Heimat des Dichters, er läßt uns einen Blick thun in dessen Lebenserfahrungen, dessen geistige Kämpfe um die höchsten Interessen des Geistes und des Herzens.

Sh. war aus einer katholischen Familie zu Stratford geboren <sup>1)</sup>. Er hatte von seinen frühesten Jahren an den Anblick all des Glendes vor Augen, welches die Glaubens-treue über diejenigen brachte, die ihm auf der Welt die Theuersten waren. „Jedenfalls kann es als entschieden gelten, daß, wenn Sh. überhaupt eine Religion hatte, es nicht diejenige sein konnte, in deren Namen man seine Familie verfolgt und zu Grunde gerichtet hatte“.

Ob Sh. überhaupt einer Religion sich angeschlossen oder ob er — nach Bischer oder Gerwinus — Pantheist oder Rationalist gewesen, diese Frage läßt sich doch wohl kaum mehr im Ernst stellen, wenn man nicht die Zustände aus der Zeit der deutschen sog. Aufklärung und des Indifferentismus in die Zeit Elisabeth's zurückverlegen will, in eine

---

1) „Die Familie Sh.'s hatte einen Erbfehler an sich, der sie allmählig herunterbrachte; wahrscheinlich war dies ihr katholischer Glaube.“  
Victor Hugo, William Shafsp. deutsch von Diezmann 1864.

Zeit, die viel zu fürmlich aufgereggt war, als daß der faule Frieden einen so starken Geist wie Sh. hätte lähmen können.

Es wäre aber Sh.'s Charakter in keiner Weise zu begreifen, wenn ihm nicht durch die bittern Erfahrungen, welche seine Familie machen mußte, die Religion seiner Väter nur theurer geworden wäre, wenn er nicht von einem Fanatismus abgestoßen worden wäre, der einer Elisabeth Lizenz zu ihrer blutigen Tyrannei und einem Leicester, dem blutigen Vernichter der Familie Arden, aus der Sh.'s Mutter stammte, einen Freibrief zu jedem Gräuel gab.

Rio unterläßt nicht, Thatfachen anzuführen. Hier nur ein Beispiel über das Verfahren gegen Recusanten: „Für diejenigen Recusanten, welchen außer dieser ihrer Eigenschaft noch ihrer Armuth wegen fast jeder Zufluchtsort sich verschloß, war die Lage schrecklich. Ergriff man sie auf dem freien Felde oder auf den Landstraßen, so strafte man sie unnachsichtlich als des Vergehens der Landstreicherei schuldig: hielt sie die Stärke der Familienbande oder die Hoffnung auf bessere Tage bei ihrem häuslichen Herde zurück, so erschöpften die unerbittlich auferlegten monatlichen Straf gelder bald ihre geringen Mittel. In diesem letzteren Falle setzte man sie auf einige Zeit in das Gefängniß, wo man sie selbst für ihre Nahrung sorgen ließ; bei ihrer Entlassung aus dem Gefängniß durchstach man ihnen die Ohren mit einem glühenden Eisen oder man peitschte sie öffentlich oder auch man verbannte sie wie von einer Pestseuche Angesteckte aus dem Königreich. Es versteht sich von selbst, daß es gefährlich war, solche Unglückliche zu beklagen, noch mehr, ihnen beizustehn.“

Unter solchen Umständen konnte es für Sh. ein Gebot der Klugheit zu sein scheinen, den Glaubenseifer nicht eben

offen zur Schau zu tragen und sich gewissermaßen auf einen neutralen Boden, auf die Kunst als solche, zurückzuziehen; auf der andern Seite war aber auch die Schwierigkeit sehr groß, in der religiösen Ueberzeugung für das Leben fest gewurzelt zu sein. Außer der Armut der Familie, die ihn frühzeitig antreiben mußte, sich selbst einen Wirkungskreis und eine Existenz zu erobern — wie mochte ein Erzleher, ein Priester sich finden, der dauernd die Geistesbildung eines Jünglings wie Sh. leiten konnte?

„Margaretha Middleton hatte einem Priester in ihrem Hause Aufnahme gewährt. Sie wurde dazu verurtheilt, fast unbekleidet zermalmt zu werden zwischen einem großen spitzigen Steine, der ihr den Rückgrat brach und zwischen einem 5 Centner schweren Thorflügel von Eichenholz, der ihre Rippen aus der Haut hervordringen ließ. Als sie nach einer Viertelstunde zu leben aufhörte, konnte man fast keine menschliche Gestalt mehr an ihr erkennen.“

Dagegen war für Lehrer anderer Art von der Regierung gesorgt. Daß Sh. mit solchen in Verbindung gekommen war, geht unzweifelhaft wie No meint, aus seinem bitteren und lebhaften Widerwillen hervor, welcher ihm noch viele Jahre später bei der Dichtung der lustigen *Wet-ber von Windsor* geblieben war, wo Sir Hugh Evans als Geistlicher und Schullehrer seine Unwissenheit und Gemeinheit zur Schau trägt.

Von dem ausschweifenden, abentheuerlichen Leben Sh.'s, das Mode und Skandalsucht unsrer Tage mit neuen Farben auffrischen möchten, weiß No nichts. Ueber des Dichters Verehrlichung, welche Anlaß zu nachtheiligen Vermuthungen gab, bemerkt er mit Recht, wie geringen Werth die kathol. Familien auf die Theilnahme eines anglicanischen Pfarrers

oder Bischofs bei der Schließung ihrer Ehe legten. „Außer der officiellen Trauung in der protestantischen Kirche hatten die katholischen Familien die heimliche Trauung, wenn sie nur anders einen kathol. Priester finden konnten. Diese letztere Trauung gieng oft jener erstern voraus.“

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen über den heimlichen Boden unsers Dichters, um dem Verf. in die innere Kritik der Shakspear'schen Dramen zu folgen wodurch doch zuletzt die Frage über den Glauben des Dichters entschieden werden muß. Vorerst ist zu beachten der Zustand des englischen Theaters damaliger Zeit. Wohl die erste Bekanntschaft mit dem Theater machte Sh. in Stratford, wo Leicester, der Feudalherr der Gegend, wiederholt theatralische Vorstellungen aufführen ließ, indem er die Theaterspieler zugleich als Missionäre für Verbreitung der neuen Lehre, insbesondere für Fälschung der historischen Charaktere und der ganzen Auffassungswelse der nationalen Geschichte bestellte. Welche Ausichten mußten dem jungen Manne blühen, der mit Sh.'s Geist und Talent sich den Bestrebungen der Lüge und des religiösen Fanatismus günstig zeigte, der dem Sdgen des Tages opfern mochte!

Wie ganz anders aber, wie selbstständig steht Sh. da, wie ganz fremd aller höfischen Günst, wie wenig belohnt, wie vergessen — ja welche Verstümmelung mußten sich nicht seine Dramen gefallen lassen, um an die Oeffentlichkeit treten zu dürfen! Diejenigen, welche kritische Untersuchungen über den wahren Lert Sh.'s angestellt, wissen davon zu erzählen.

Sh. schlug nicht den Weg ein, der ihm Hofgünst, Ehre, Ruhm und Schätze hätte eintragen müssen, sondern den

entgegengesetzten. Sein Gente reifte nicht in der Sonne königlicher Gunst, dafür sind seine Werke auch nicht von der Hofluft angefränkelt; und was darin nach unserm heutigen Geschmack bizarr und herb erscheint, das ist ihm zurückgeblieben aus der harten Feuerprobe, welche er bestand. Die Welt muß in der That dankbar dafür sein, daß Sh. sich nicht in die Rote der gleichzeitigen Dichter gemischt, welche, zum Theil von ausgezeichnete Begabung, ihre Lorbeern mit dem Verluste der Manneswürde und der höhern Schönheit und Wahrheit erkaufte, in poetischer Duhlerei mit den Reizen der 60jährigen Elisabeth.

Sh.'s Wirksamkeit ist nicht bloß abwehrend gegen das Verderben der Zeit, sondern reaktionär im besten Sinne, erobernd zu Gunsten der kathol. Ueberlieferungen. Unter den verschiedenen Theatern Londons, die im Uebrigen unter der schärfsten Controle und Schikane zu leiden hatten, hatte Sh. sich an das von dem berühmten Schauspieler Burbadge gegründete attachirt. Burbadge war selbst einer Recusanten-Familie angehörig; alles läßt vermuthen, daß auch Schauspieler zweiten Ranges, unter denen später auch ein Bruder Sh.'s sich befand, im Geheimen an demselben religiösen Glauben oder doch an einer Vorliebe für denselben festhielten. So wurden auch die untergeordneten Rollen in einem übereinstimmenden Geiste gefaßt und dargestellt, wodurch die Wirkung der Hauptrolle noch verstärkt werden mußte.

Schon die frühesten Stücke, Pericles und Titus Andronicus und etliche Lustspiele der ersten Periode enthalten so deutliche Anspielungen auf katholisches Wesen und dessen Gegner, auf Kirchenraub, hochkirchliche und puritanische Heuchelei, Bedeutung des Geldes u. s. w., daß man sich

über solche Kühnheit wundert. Da indessen einzelne auch noch so treffende Citate stets nur im Zusammenhang der ganzen Beweisführung entscheidendes Gewicht haben können und die Gabe, zwischen den Zeilen zu lesen, stets ein zweifelhaftes Geschenk der Natur ist, so enthalten wir uns an diesem Orte, einzelne dieser classischen Stellen zu analysiren.

Fassen wir die Gegner Sh.'s kurz ins Auge.

Wer die wüthenden Ausfälle liest, wie sie z. B. ein Robert Green gegen Sh. schleudert, der möchte zunächst an gewöhnlichen Künstlerneid denken; er bezeichnet Sh. „als einen Raben der sich mit fremden Federn schmüde, als Einen der mit einem Tigerherzen im Schafspelze eines Schauspielers sich erlaube, allerlei Verse nach Belieben herunter zu deklamiren; als einen wahren Hans in allen Ecken, der in seinem wahnwitzigen Stolge sich allein für fähig halte, die Scene zu erschüttern.“

Und doch war es mehr politische Tendenz als Neid, wogegen Sh. zu kämpfen hatte. Der erste der protestantischen Geschichtsbaumeister unter den damaligen Dichtern war ein apostasirter Mönch, Namens Bale. Dieser Mann verunehrte das englische Theater mit einer Menge dramatischer Erzeugnisse, von denen sich nur ein kleiner Theil erhalten hat; hauptsächlich waren es die Stücke Heinrich VIII. und König Johann. Sh.'s Absicht war nun, das Andenken Bale's so lange nicht in Ruhe zu lassen, bis er ihn nach und nach aus all seinen Stellungen vertrieben hatte. Man muß dies wissen, um die gleichnamigen Dramen Sh.'s zu verstehen. Seine Zeitgenossen verstanden ihn wohl nur allzugut.

Dasjenige Drama, in welchem Sh. vor allen andern genöthigt war, seine Ueberzeugung zu offenbaren, Hein-

rich VIII, zeigt denn auch gerade Alles, was wir wünschen; einmal den stillen Ernst gegenüber der mehr als heuchlerischen Verehrung Heinrichs und seines Hofhaltes in der englischen Literatur; die Würdigung des Charakters der Katharina; die Benutzung von Quellen, die unbedingt ein anderes Gepräge haben, als die, welche den meisten gleichzeitigen und spätern Schriftstellern zum Muster dienten.

In Betreff des V. Aktes aber, in welchem Scene 3 die ebenso blasphemische als niederträchtig kretschende Prophezie auf die friedliche Reglerung Elisabeths steht, läßt uns Rio keinen Zweifel mehr übrig, daß ihn Sh. nicht geschrieben, nicht so geschrieben haben könne. Rio hätte hier wie an mehreren andern Orten etwas reichlicher in Detailbeweise eingehen sollen; aber seine des Erfolgs zuweilen allzustichere Beweisführung trägt doch immer das Gepräge der Wahrheit und Redlichkeit. Er hat es namentlich verstanden, mit dem feinen Takt, den er in frühern kunsthistorischen Arbeiten bewährt hat, die Sonnette Sh.'s zu benützen, um die Persönlichkeit des Dichters in ihrem individuellsten Grunde zu erfassen, und so ergiebt sich ihm ein weiterer entscheidender Gesichtspunkt für die Erklärung Sh.'s; seine freundschaftlichen und politischen Verbindungen. In dieser Richtung sind besonders von eminentester Wichtigkeit seine Beziehungen zu Southampton und durch diesen zu der Partei des Essex, auf welchen die Hoffnungen der Katholiken Englands und Irlands gerichtet waren, Hoffnungen freilich, welche am 28. Sept. 1599, dem Tag der Gefangennehmung Essex', bitter getäuscht wurden.

Die Zeit um das Jahr 1603 bildet, wie es scheint, einen Wendepunkt im Leben des Dichters. Seine Phau-

taffe, sagt Rio, war seit dem unglückseligen Tage des 8. Februar 1601 — Untergang Essex' — sehr undüffert. „Zu dieser durch äußere Vorfälle herbeigeführten Traurigkeit gesellte sich eine Traurigkeit anderer Art, welche bald ihre Früchte tragen sollte. Die Ursachen dieser letzteren Art von Traurigkeit lassen sich nur wahrnehmen mit Hilfe fast mikroskopischer Beobachtungen seines Lebensganges, in Verbindung mit den halbverschleierten Gedanken seines tiefsten Innern, welche er seinen Sonetten anvertraut hat. Aus diesen Spuren ergibt sich nun, daß neben dem Schiffsbruche so schöner Hoffnungen, welchen die eben angeführte Katastrophe herbeiführte, die Arbeit einer geistigen Wiedergeburt im Innern Sh.'s vorgleng. Wir sehen deren Symptome von jetzt an immer deutlicher hervortreten, gleichsam als Richtpunkte eines ruhigeren und gesicherten Lebensweges.“

Gerne möchten wir dem Verf. in diese Beweisführung folgen; wir halten sie für den Glanzpunkt des Buches, aber sie läßt sich nicht in dem engen Raum darstellen, der uns zu Gebote steht.

Es sind wohl kaum gemeine sittliche Ausschweifungen, über die der Dichter zu trauern hat. Hat er sich vielleicht der Volksmenge zu sehr bequemt, hat er der Wahrheit nicht Zeugniß gegeben? Nein, er ist in der Wahrheit selbst nicht ganz bestanden, er hat den Kampf gegen die Verführung nicht immer glücklich bestanden, bis er doch wieder zur ersten Liebe zurückkehrt; er glaubt seinen Namen entehrt, so daß er sogar dem Southampton schreibt, er verzichte auf öffentliche Anerkennung ihrer bisherigen Freundschaft; er hatte sich wohl in den Augen derer, die er geachtet, deren Achtung er verdienen wollte, durch eine schiefe Stellung compromittirt. Aber es kommt auch die Rückkehr zur Wahr-



heit, die er zuvor schief gesehen, er giebt den Seinigen Genugthuung; dafür zeugen Hamlet — die zweite Uebersetzung, verglichen mit der ersten Fassung — Maas für Maas, Macbeth, Timon von Athen u. A.

Haben wir auch wenige positive Zeugnisse dafür, daß Sh. Katholik war und als Katholik gestorben ist, und es fehlt doch nicht an solchen, so bedarf Rio derselben auch nicht als der einzigen Entscheidungsgründe, sie sind ihm einzig als Schlussprobe der ganzen Berechnung erwünscht, während für die Annahme, Sh. sei protestantischer Dichter, jede positive Begründung fehlt.

Es bleibt uns nur noch übrig, dem Uebersetzer für die Einführung vorliegender Schrift in die deutsche Lesewelt durch seine vortreffliche Uebersetzung unsern Dank auszusprechen.

Repetent Linsenmann.

---

# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Gesele, D. Bukrigl, D. Aberle,  
D. Himpel und D. Kober,

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

---

Siebenundvierzigster Jahrgang.

---

Zweites Quartalheft.

---

Tübingen, 1865.

Verlag der G. L a u p p'schen Buchhandlung.

— Raupp & Siebeck. —

**Stud von H. Saupp in Tübingen.**

# I

## Abhandlungen.

---

1.

Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu  
Tübingen.

---

Von Repetent Linsenmann.

---

Die kirchlichen und kulturgeschichtlichen Zustände des 15. Jahrhunderts haben in neuester Zeit eine vielseitige Würdigung erfahren; man hat angefangen, leidenschaftslos Licht und Schatten gleichmäßig zu vertheilen über einen Zeitraum, welcher unter gewaltigen Bewegungen und Zerstörungen die neue Weltepoche aus sich herausgeboren hat. Doch ist bis jetzt der Zustand der wissenschaftlichen Theologie in diesem Zeitraum der Spätscholastik noch am wenigsten berücksichtigt. Noch immer könnte man nach einzelnen Darstellungen meinen, es habe der Strom der Wissenschaft nach der Blüthezeit der Scholastik im 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts sich in die Erde ver-

loren und sei erst mit der Neubelebung scholastischer Studien zur Zeit eines Suarez, Bannez, wieder zu Tage gekommen. Auf der einen Seite läßt man die ganze große Bewegung des Nominalismus fast unbeachtet; andererseits schreibt man diesem geradezu den Verfall der Theologie und die verworrenen Zustände der Wissenschaft überhaupt am Ende des 15. Jahrhunderts zu. Darin ist noch Vieles unklar. Wenn auch die nominalistische Philosophie und die scholastische Theologie jener Zeit in engem Zusammenhang miteinander stehen, so sind beide doch nicht miteinander zu verwechseln oder zusammenzuwerfen. Sodann thut man Unrecht, die Scholastik jener Zeit nur nach der äußern Darstellungsform und nach jenen subtilen Distinktionen zu beurtheilen, wovon die Compendien Beispiele zu geben pflegen. Unstreitig ist diese spätere Theologie im Vergleich zu der ältern Scholastik in einem Stadium des Verfalles angelangt; aber es ist zum Voraus nicht wahrscheinlich, daß aller wissenschaftliche Geist in der Theologie sollte untergegangen sein in einer Zeit, die sich durch so bedeutende geistige Strömungen und wissenschaftliche Bewegungen auf verschiedenen Gebieten auszeichnet und in welcher so viele schnell aufblühende Universitäten und andere berühmte Schulen gegründet wurden<sup>1)</sup>. In der That, wenn wir das wissenschaftliche Leben in seinen Werkstätten beobachten, so wird es uns bis zur Ueberzeugung klar, daß ganz andere Ursachen als der Mangel an ächtem wissenschaftlichem Streben die trüben Zustände

1) Von 1400—1506 wurden ungefähr 40 Universitäten gestiftet, von denen 12 allein auf Deutschland kommen. Vgl. Oröne, Zustand der Kirche Deutschlands vor der Reformation in der theologischen Quartalschrift 1862, S. 84 ff.

jener und der folgenden Zeit hervorgerufen. Bedeutende und einflussreiche Männer dieser Zeit, wie Sebastian Brant, Sailer von Kaisersberg, und namentlich unter den Humanisten die Besten, wie Wimpfeling, Reuchlin, Erasmus, besaßen eine tüchtige scholastische Bildung, welche sie gegen die Ausschweifungen bewahrte, wodurch der Humanismus schon früher in Italien und später auch in Deutschland sich entehrt hat.

In der Geschichte dieser Spätscholastik nimmt Gabriel Biel, gewöhnlich der letzte Scholastiker in Deutschland genannt, eine hervorragende Stelle ein; und indem wir uns vornehmen, das Andenken dieses Mannes zu erneuern, liegt es uns nahe, zugleich die ersten Schicksale der Universität zu Tübingen, die sich an seinen Namen knüpfen, in kurzen Umrissen darzustellen.

Die Zeit, in welche unsere Betrachtung uns zurückführt, zeigt schon in mehr als einem Punkte die Uebergänge in eine neue Epoche angedeutet. Der mittelalterliche kirchliche Lebensorganismus war gebrochen, der Episcopat aus seiner natürlichen Stellung vielfach verdrängt, und die geistlichen Fürsten wetteiferten mit den weltlichen, das kirchliche Interesse dem politischen unterzuordnen. Zwar die nächste Gefahr des Schisma schien nach den sog. Reformationconcilien beseitigt; aber Kirche und Reich, kirchliche und weltliche Wissenschaft giengen nicht mehr zusammen. In Italien zuerst hatte das Aufleben der classischen Studien eine neue Welt der Wissenschaft aufgedeckt, mit Pius II. war die neue Zeit selbst an den Stuhl Petri getreten; auch in Deutschland begann der Humanismus das Gebäude der scholastischen Wissenschaft stückweise abzutragen. Noch waren die Maffen nicht in Bewegung.

Die bisherigen Erschütterungen hatten nur die Spitzen und Häupter in Kirche und Staat erfaßt. Fernes Rollen in den Höhen verkündete das Stürzen der Lawine, aber in den stillen Studirstuben der Gelehrten, in den Niederungen des Volkes wußte man nicht, wohin sie fallen werde; man wußte sich ihrer nicht zu wehren. So kam es, daß die Besten der Zeit am alten Gewebe der Scholastik fortwirkten, bis der gewaltige Sturm des 16. Jahrhunderts dasselbe zerriß.

Bemerkenswerth ist besonders, daß die Theologie zusehends nur Fachwissenschaft der Gelehrten geworden war. Die Klagen der Zeitgenossen sind häufig, daß kirchliche Aemter nicht nach Maßgabe gelehrter Bildung, sondern nach dem Maße politischen Einflusses oder der Tauglichkeit für Verwaltung der zeitlichen Güter verliehen wurden; die Bischöfe und Domherrn waren Hofleute, die Aebte Finanzherren und Deconomen geworden. Weil die Wissenschaft nicht mehr eine Macht in der Kirche war, wurde sie eine Macht neben derselben und gegen dieselbe. Gerade da, wo man die Macht der neuen Ideen nicht achtete, wurde die Beschäftigung mit den humanistischen Studien zur verbotenen Frucht, die um so heftiger zum Genuße reizt; und daher dann die Bitterkeit der Satire, womit die alten Zustände gegeißelt wurden.

In den Trägern der Theologie selbst hatte sich die Wissenschaft gleichsam krystallisirt in künstliche Systeme; es fehlte der geistige Fluß, in welchen zuvor die scholastischen Geisteskräfte durch die Mystik gebracht worden waren. Die Wissenschaft war unpraktisch und für die Massen unfruchtbar geworden; das mystische Element der Theologie hatte sich losgerissen und gewann, sich selbst überlassen,

einseitige Formen, verließ die alten sichern Wege und gearb besonders in Deutschland jenen geistigen Unfrieden, in welchem die Saat der Reformatoren reichlich Nahrung fand.

Unter solchen Zuständen war Gabriel Biel ein Mann noch ganz der alten Zeit im besten Sinne des Wortes. In ihm verband sich das ächt conservative Element mit einem klaren Blick, der auch das Neue unbefangen beurtheilt. Man hat darum protestantischerseits manche Kennzeichen antipapistischer Gesinnung in seinen Schriften zu entdecken gemeint; aber mit Unrecht. Die wenigen beigebrachten Argumente <sup>1)</sup>, selbst wenn sie sichhaltig wären, könnten für uns seine kirchliche Orthodoxie nicht in Frage stellen. Denn wir wissen, mit welchem Freimuth viele der angesehensten Theologen gewisse Fragen über Papalgewalt, Ablass u. dgl. behandeln konnten, weil ihr Ansehen sie über die gewöhnlichen Verdächtigungen hinweghob.

Ueber das Leben und die persönlichen Verhältnisse Biels ist nur Weniges überliefert. Die Universität Tübingen hat das Andenken ihrer ersten und glänzenden Periode vor dem Ausbruche der Reformation nur spärlich bewahrt, und ihre Geschichtsschreiber verweilen nicht bei den ehemals mit Ruhm genannten Männern der alten, ihnen schwer verständlichen Zeit. Und doch waren es

---

1) Vgl. H. Wigandus Biel, de Gabriele Biel, celeberrimo papista antipapista. Vitomb. 1719. Jacob Ehinger, oratio de laudibus illustr. acad. Tubingens. 1611. f. 22. Moseri vitae professorum Tubingensium ordinis Theologici. Decas prima. Tubing. 1718. Neuere haben nachgesprochen, wie Schröckh. Die Beschlagnahme Biels für den Protestantismus hat sich nach Art einer Tradition fortgepflanzt; in den Schriften, die uns vorliegen, findet sich nichts, was sie rechtfertigen könnte.



gerade die scholastischen Theologen und vor allen Biel, welche die neu gegründete Hochschule zu hohem Ansehen brachten <sup>1)</sup>.

Indessen erklärt sich der Mangel an Dokumenten aus jener Zeit hauptsächlich aus dem Umstand, daß im J. 1534 das Universitätsgebäude (Sapientzhaus) und darin die Universitätsbibliothek verbrannte <sup>2)</sup>. Außerdem ist nicht zu übersehen, daß Tübingen um diese Zeit noch keine Buchdruckerei besaß und darum etwaige handschriftliche Aufzeichnungen vereinzelt blieben. Nach der wahrscheinlicheren Annahme wurde erst im J. 1498, drei Jahre nach Biels Tod, die Druckerei von Joh. Dttmar, welcher 1488 Biels *Lectura super canone Missae* druckte, von Keutlingen nach Tübingen verlegt <sup>3)</sup>.

Wenn wir im Folgenden es versuchen, die zerstreuten Notizen zu einem Bilde zu sammeln, so schwebt uns das Ziel vor, ein Stück literarischen und wissenschaftlichen Lebens zu schildern aus jener Zeit, welche der Reformation vorangeht und die von Vielen so sehr verdummet, von Wenigen wirklich gekannt wird.

1) Vgl. Trithemius, *catalogus illustrium virorum*. opp. I. Francof. 1601 f. 169. De scriptoribus eccles. *ibid.* f. 382. 385. — Launoi, de scholis celebrioribus cap. 62 art. 3 opp. Colon. 1732 tom. III. f. 168.

2) Moseri *vitae profess.* pag. 10. Darnach war die Bibliothek nicht unbedeutend. — Crusii *Annales suevicae*. Frankf. 1596 tom. II. pars III. lib. IX. cap. 9 fol. 626. — Bök, *Geschichte der herzoglich württembergischen Eberhard Karls Universität zu Tübingen* 1774, S. 30.

3) Crusii *annales* l. c. fol. 596. — Moseri *vitae etc.* p. 67. — *Annales acad. mscpt.*: „Anno 1498 war das erste Buch truckt zu Tübingen.“ Aber schon 1502 ging Dttmar nach Augsburg und Tübingen erhielt erst 1511 wieder eine Druckerei. Pfister, Eberhard im Hart, erster Herzog zu Württemberg. Tübingen 1822. S. 91.

Gabriel Biel ist nach seiner eigenen Angabe gebürtig aus Speier <sup>1)</sup>. Fast sämtliche seiner Schriften, die nach seinem Tode veröffentlicht wurden, nennen ebenfalls Speier als seine Heimath; es ist darum merkwürdig, daß bald nachher die verschiedensten Angaben über seinen Geburtsort auftauchen. Nach Einigen soll er aus Tübingen selbst, nach Andern aus Constanz oder Zürich stammen; selbst für Bühl (zwischen Tübingen und Rottenburg) erhebt sich eine Stimme <sup>2)</sup>. Abstammung und Geburtsjahr sind unbekannt. Nach Erithemius <sup>3)</sup> war er 1495 nahezu 70 Jahre alt; darum mag das Jahr 1430 bei Moser etwas zu spät gegriffen sein, wenn wir es mit einer andern Notiz zusammenhalten, wornach er 1442 in Heidelberg Magister wurde <sup>4)</sup>. Bald darauf wurde er Licentiat der Theologie. Bestimmtere Nachrichten aber haben wir erst über seinen Aufenthalt in Mainz, wo er als Domprediger wirkte — inter orthodoxos praedicatores minimus, wie er von sich sagt. Die Predigten, die wir' aus diesem Mainzer Aufenthalt von ihm haben, erklären das große Ansehen, das er sich bald erwarb.

Es ist für Biel in Mainz besonders ein Ereigniß bedeutungsvoll geworden, das wir nicht übergehen können, nämlich die Mainzer Bisthumsfehde <sup>5)</sup>. Im Jahre 1459

1) In seiner Schrift über den Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl nennt er sich: Ego Gabriel Biel de Spira, Moguntionensis vicarius.

2) S. Moseri vitae etc. p. 23 sequ.

3) Catalog. illustr. virorum f. 169.

4) Petri in der Realencyclopädie von Ersch und Gruber 1. Sect. X. s. v.

5) Ausführlich handelt darüber G. Voigt, Gena Silvio de' Piccolomini, als Papst Pius II. und sein Zeitalter. III. Berlin 1863, S. 268 ff.

war Diether von Isenburg zum Erzbischof von Mainz gewählt worden gegen den Mitbewerber Adolph von Nassau. War schon die Art und Weise, wie die Wahl durchgeführt wurde, nicht über allen Verdacht erhaben, so erschwerte sich Diether von Anfang an seine Stellung noch mehr, indem er sich weigerte, den Forderungen nachzukommen, welche die römische Curie für Ertheilung des Palliums nach dem Herkommen stellte. Er stellte sich in Opposition gegen Papst und Kaiser. Um sich in dieser Stellung zu befestigen, wollte er es darauf ankommen lassen, einen vollendeten Bruch der deutschen Kirche mit der römischen herbeizuführen, die deutsche Kirche unter dem Primat von Mainz zu consolidiren und auf Grundlage hauptsächlich des Basler Concils eine Art von permanenter Nationalkirchenversammlung abwechselnd zu Mainz und Worms niederzusetzen. Er wurde nun excommunicirt und entsetzt durch die Bulle vom 21. Aug. 1461 und an seine Stelle durch päpstliche Ernennung Adolph von Nassau gesetzt. Diether widerstand. Unterdessen waren Parteien unter den Fürsten entstanden und aus dem Wahlstreit ein deutscher Bürgerkrieg geworden, indem die Fürsten sich nach ihren politischen Interessen gruppirten. Auf Seite Adolphs von Nassau, des Papstes und des Kaisers stand unter Andern auch Graf Ulrich von Württemberg; auf Seite Diethers vornehmlich der Pfalzgraf Friedrich.

In diesem Streit nun trat Gabriel Biel für die Sache Adolphs, welche zugleich die des Papstes war, mit Entschiedenheit ein. Er hatte besonders im Rheingau durch seine Predigten das Volk in der Obedienz des hl. Stuhls zu erhalten sich bemüht, und da er begreiflicher Weise darum angefeindet wurde, legte er seinen Partei-

standpunkt und den wesentlichen Inhalt seiner Vorträge in einer eigenen Schrift nieder, der schon oben genannten Vertheidigung des Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl, die er 1462 veröffentlichte<sup>1)</sup>. Sie ist im strengsten curialistischen Sinne geschrieben. Von der Einheit der Kirche und der göttlichen Einsetzung des Primats ausgehend, fordert Biel für die Entscheidungen und Verordnungen des jeweiligen Oberhirten der Kirche denselben unbedingten Gehorsam, wie wenn sie vom heil. Petrus selbst publicirt wären<sup>2)</sup>. Zwar könne dies dann nicht gelten, wenn dieselben gegen die hl. Schrift, das göttliche oder natürliche Recht verstoßen; aber so lange ein solcher Verstoß nicht mit Gewißheit vorliege, dürfe man vom Gehorsam nicht ablassen<sup>3)</sup>. In diesem Sinne nun wendet sich Biel gegen Diether, welcher die Rechtmäßigkeit der Excommunication und Entsetzung in einer heftigen Erwiederung angegriffen hatte. Wenn der Papst, sagt Biel, den Electen propter certas notorias transgressiones et crimina *non vocatum et indefensum* auf Zureden der Cardinäle abgesetzt und unter Androhung der schwersten Strafen der Mainzer Kirche und allen Gläubigen befohlen habe, den Adolph von Nassau anzuerkennen unter Zustimmung Kaiser Friedrichs III., so haben alle Gläubigen das apostolische Mandat, soweit es sie betrifft, zu beobachten

1) Defensorium obedientiae apostolicae ad Pium Papam secundum destinatum ac ab eodem approbatum. Abgedruckt in der Ausgabe der sermones de tempore 1499.

2) Reverentiam honorem et obedientiam tenentur universi fidelis diffinitionibus et praeceptis summi pontificis pro tempore ecclesiam Dei regentis, quam debent beati Petri sanctionibus ore proprio publicatis. Defens. verit. 6.

3) Ibidem verit. 8. 9.

unter der Strafe ewiger Verdammniß. I. c. Indem dann Biel auf die Rechtsfrage eingeht, findet er in Allem das Vorgehen des Papstes gerechtfertigt. — Die Schrift zeichnet sich vor vielen gleichzeitigen Flugchriften durch den edeln Ton aus; sie ist keine Schmähchrift; sie berührt nur die offenkundigen Vergehen Diethers gegen das canonische Recht; andere Vergehen will Biel mit Stillschweigen übergehen: „quum nullius infamia, conscientia testis, pascor.“

Obgleich nun die kirchenrechtliche Seite der Abhandlung nicht ohne Lücken ist, so muß die Schrift doch großes Aufsehen gemacht haben. Pius II., der an Biel einen so berebten Vertheidiger gefunden hatte, berief diesen zu sich und wollte ihn angemessen belohnen; Biel aber, sagt der Herausgeber des Defensorium, habe dem zeitlichen Lohn den ewigen vorgezogen <sup>1)</sup>. Nach einem Gedichte, welches Debel der Ausgabe der sermones de tempore voranschickt, wollte Biel sich nach den beschriebenen Ereignissen von Mainz in die Einsamkeit zurückziehen; der Papst habe dies aber nicht zugegeben.

Um diese Zeit muß Biel sich den Priestern vom gemeinsamen Leben angeschlossen haben und bald darauf Probst in Buzbach geworden sein. Das Stift St. Martin zu Buzbach in Oberheffen gehörte der von Florentius Rabewin gegründeten sog. Windesheimer Congregation an, welche sich damals eines großen Ansehens erfreute und durch die Einfachheit ihrer Regeln, wie durch den Ernst in frommen Uebungen und Studien sich einer

1) Auch Gieß, Versuch einer kirchlich-politischen Landes- und Culturgeschichte von Württemberg bis zur Reformation II. 2. Gmünd 1808, S. 858, redet von einer großen Belohnung, die ihm der Papst angeboten; worin der Lohn bestehen sollte, fand ich nicht angegeben.

Zeit empfahl, in welcher das Ansehen der eigentlichen Orden sehr gesunken war. Graf Eberhard im Bart von Württemberg, der für alle kirchlichen und religiösen Bedürfnisse seines Landes ein reges Interesse hatte und keinen höhern Ehrgeiz kannte, als den Frieden, die kirchliche Zucht und den wissenschaftlichen Sinn in seinem Lande zu pflegen, beabsichtigte nun ebenfalls die Windesheimer Congregation in seinem Lande einzuführen, ungefähr um dieselbe Zeit, in welcher er die Gründung einer Universität betrieb. Als den Mann, der ihm bei seinem Vorhaben behilflich sein sollte, erachtete er den Probst von Duzbach. Es ist ungewiß, ob der Graf ihn allein durch den Ruf kannte, oder ob er denselben früher persönlich hatte kennen lernen; das letztere wäre erklärlich besonders aus der Theilnahme beider an der Mainzer Bisthumsfehde; denn während der Oheim Eberhards, Graf Ulrich der Streibare, mit dem er sich in das damalige Württemberg theilte, gegen den Pfalzgrafen Friedrich auf Seite Adolphs von Nassau stand, hatte Eberhard zwischen den streitenden Partheien 1460 einen freilich nur kurzen Frieden vermittelt <sup>1)</sup>.

Im J. 1477 sollte die Pfarrkirche in Urach, der damaligen Residenz Eberhards, zu einem Chorherrenstifte erhoben werden. Zu diesem Zwecke ward nun Gabriel Biel nebst dem Probst von Marienthal, Benedikt von Helmstatt, nach Urach berufen; Benedikt wurde zum ersten Probst ernannt, auf welchen nach kurzer Zeit Biel folgte <sup>2)</sup>.

---

1) Kößlin, Leben des ersten und merkwürdigen Herzogs von Württemberg, Eberhard im Bart. Tübingen 1793, S. 22. Pfister, Eberhard im Bart, S. 51.

2) Gieß, der darüber am einlässlichsten berichtet — a. a. D. S. 281

Dieser genos bald des Grafen Eberhard volles Vertrauen und war sein Rathgeber bei den mannigfachen Umänderungen und Verbesserungen, die jener in kirchlichen Dingen vorhatte, besonders aber bei der Einrichtung der kurz zuvor gegründeten Universität.

Der Graf hatte 1476 wegen dieser Angelegenheit mit Rom Unterhandlungen gepflogen; den 13. Nov. desselben Jahres wurde von P. Sixtus IV. die Bestätigungsbulle ausgefertigt und den 11. März 1477 durch den Abt Heinrich Faber von Blaubeuren als apostolischer Commissär in Urach verkündet.

Es sei uns gestattet, den Hauptinhalt der Bulle, soweit sie die Einrichtung und Dotation der Hochschule berührt, hier anzugeben. Fürs erste sollen der Universität incorporirt werden die Pfarrkirchen von Bradenheim und Stetten am Heuchelberg aus der Diöcese Worms; Asch, Ringingen und Eningen aus der Diöcese Constanz. Die Einkünfte sämtlicher Pfarreien betragen 52 Mark Silber, worauf aber die Unterhaltung der nothwendigen Vicarien an diesen Kirchen laftet. Sodann war schon zuvor die Pfarrei zum hl. Georg in Tübingen zu einem Stifte erhoben und das Stift St. Martin in Sindelfingen mit einer Probstei und 8 Canonicaten nach Tübingen verlegt worden. Sindelfingen sollte anstatt dessen ein Augustiner-Kloster bekommen. Von jenen 8 Canonicaten sollten nun 2 unterdrückt, beziehungsweise in 4 neue nach gleichen

u. a. D. — und dem auch Pfister folgt, ist in den Daten nicht ganz sicher. Nach ihm wäre Biel 1480 Probst zu Urach geworden. Nun liegt uns aber eine Pergamenturkunde vor, enthaltend eine Ablassbulle zu Gunsten des neu errichteten Stiftes in Urach vom J. 1479, die an Gabriel Biel den Probst und an das Kapitel der Kirche in Urach gerichtet ist.

Einkommensstellen umgewandelt und so die Einkünfte für 6 Professoren und 4 Magister der freien Künste gewonnen werden. Die Inhaber der Canonicate waren mit geringer Einschränkung (wie in Heidelberg) von der Verpflichtung zu den kirchlichen Funktionen befreit; dafür mußten aber 12 Vicarien unterhalten werden. Die Präsentation kam dem Grafen oder dessen Mutter, der Erzherzogin Rechthild zu, welche letztere durch eine Schenkung die Gründung der Universität unterstützt hatte. Außerdem erhielt die Universität noch das Patronat über die früher dem Stift zu Sindelfingen zugehörigen Pfarreien, z. B. Leonberg; später noch andere Rechte und Schenkungen. Der Abt von Blaubeuren schenkte ihr die Präsentation zur Kaplanei des benachbarten Hofes Schwärzloch <sup>1)</sup>.

Die Lehrstellen wurden so vertheilt, daß 3 der Theologie, 3 dem canonischen Recht, 2 dem weltlichen Recht, 2 der Medicin angehörten; dazu kam die Artistenfacultät mit 4 Magistern der freien Künste. Außerdem stiftete Eberhard das sog. Pädagogium, später Bursa genannt, eine Art Vorschule für die eigentlichen Universitätsstudien; der Unterricht bestand in der Erklärung der römischen und griechischen Classiker, im grammatischen Vortrag dieser Sprachen und dessen, was man damals unter dem Namen der freien Künste begriff <sup>2)</sup>. In der Bulle wird zugleich der Universität das Recht der Ertheilung der academischen Grade ertheilt; der jeweilige Stiftsprobst war der Kanzler mit den vom Papst ertheilten Vollmachten;

1) Vgl. Gleß a. a. D. II. 2, S. 746 f. Die päpstliche Bulle ist mitgetheilt bei Zeller, ausführliche Merkwürdigkeiten der Hochfürstlich Württembergischen Universität und Stadt Tübingen. 1743. S. 289 ff.; sodann bei Bök a. a. D. im Anhang.

2) Gleß a. a. D. S. 748.



der erste Kanzler war der damalige Probst Johann Degen. Die kaiserliche Befätigung nebst Privilegien erfolgte erst 1484. Bemerkenswerth ist für Kenntniß der damaligen kirchlichen Zustände, daß weder bei Gründung der Universität, noch bei sonstigen kirchlichen Veränderungen der Diöcesanbischof irgendwie mitwirkte.

Die hauptsächlichste Sorge des Grafen mußte nun sein, die tauglichsten Männer für seine neue Schule zu finden, und hier mußte der Rath und der Einfluß Biels von großem Gewicht sein <sup>1)</sup>. Wenn aber Klüpfel es dem Einflusse Biels zuschreiben zu sollen glaubt, daß man sich nicht bemühte, junge Männer von der neuen humanistischen Richtung zu gewinnen <sup>2)</sup>, so hat er gewiß Unrecht. Biel war allerdings Scholastiker von ächtem Schrot und Korn. Aber schon die Congregation, welcher er angehörte, war der Pflege der humanistischen Studien und besonders auch den biblisch-exegetischen Studien eher fördernd, als hindernd begegnet. Sodann finden wir, daß Biel mit sehr angesehenen Männern der neuen Richtung persönlich befreundet war. So stand er in Briefwechsel mit dem Straßburger Patriarchen und Canoniker Peter Schott, der von ihm über

1) Crusii annales pars III. lib. VII. f. 450: „Anno 1477 fuit die hohe Schul zu Lúwingen durch Graff Eberhart den Hartmann gestiftt: und durch Gabriel Bihel, einen Kapplinsmúnch, gepflanzt.“ Es wird weiter bemerkt: Collocavit autem Academiae suae sedem potissimum Tubingae, quod id oppidum proximum est dignitate post Stuttgartiam, ubi aula est principum, et quod permagnam id habet amoenitatem circumquaque. In der Stiftungsbulle wird über die Stadt gesagt: loco insigni et commodis habitationibus pleno, in quo victualium omnium maxima copia habetur.

2) Geschichte und Beschreibung der Universität Lúbingen 1849. S. 12.

mehrere moraltheologische Fragen Auskunft erbeten hatte <sup>1)</sup>. Als Gailer von Kaisersberg einem Ruf nach Basel zu folgen gedachte, gab ihm Biel auf Ansuchen Schotts den Rath, in Straßburg zu bleiben <sup>2)</sup>. Ebenso bestimmte Biel Gailern, von seinem Vorhaben, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, abzustehen <sup>3)</sup>. Mit Reuchlin, welcher selbst in Basel als Nominalist promovirt hatte <sup>4)</sup>, theilte er die Gunst des Grafen Eberhard. Der Dichter und eifrige Humanist Bebel aus Jussingen begleitet mehrere der nachgelassenen Werke Biels mit Gedichten voll enthusiastischen Lobes; in welchen er ihn den Monarchen unter den Theologen nennt, dessen Ruhm bis zu den Laren Roms gedrungen. Werden wir nun auch auf die bombastischen Redensarten, mit denen die Humanisten jener Zeit freigebig waren, nicht allzu großes Gewicht legen, so erkennen wir doch daraus die Verehrung, welche Biel unter der aufstrebenden Generation genoß, ohne daß er der Mode gehuldigt und den neuen Ideen des damaligen Liberalismus Opfer gebracht hätte. Er mochte sich denselben nicht dadurch anbequemen, daß er von der Sprache und Form der Scholastik ließ. Daß er aber, wo es nothwendig schien, auch eine gehobenere, edlere Sprache zu führen verstand, das zeigen manche seiner in markvollem, würdigem Latein concipirten Predigten. Aber er war nicht der Mann, der Effect machen wollte; schlicht und einfach und bescheiden

1) Petri Schotti lucubr. ornat. ed. Mart. Schott. 1498. f. 144.

2) Ibid. f. 145.

3) Amoenitates literariae Friburgenses I. Ulmae 1775. p. 83.

4) Wischer, Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529. Basel 1860. S. 170.

war seine Weise; darin kommen alle seine Beurtheiler überein. Es lag im Organismus der damaligen Universitäten, daß die humanistischen Studien oder die freien Künste nicht im selben Rang standen, wie die eigentlichen Facultätsstudien; die Magistri hatten in der Regel nur die Hälfte des Einkommens eines Professors; auch war ihnen bis 1541 die Auflage gemacht, ehelos zu bleiben. Graf Eberhard insbesondere, dem es hauptsächlich auf tüchtige Beamte ankam und der selbst in seiner Jugend eine sehr mangelhafte Bildung erhalten hatte, faßte das Bedürfniß der Wissenschaft mehr von der praktischen Seite auf, als von der glänzenden. Erst im Jahr 1495 wurde ein Lehrstuhl für classische Literatur errichtet und auf dieselbe Heinrich Bebel befördert. Doch schrieb schon 1491 der Florentiner Marcellus Ficinus an Reuchlin, daß die Studenten, welche von Tübingen aus auf die italienischen Academien geschickt würden, gerade so viel wüßten, als andere, die sie verließen <sup>1)</sup>.

Ziel war nicht von Anfang an mit einer Lehrstelle an der neuen Academie betraut worden. Der Graf wollte sich seiner zu andern Zwecken bedienen. Voreerst sollte für den Ausbau und die Unterhaltung des Stifts und der Kirche in Urach Sorge getragen werden <sup>2)</sup>; sodann sollte er den Grafen auf einer Reise nach Rom begleiten. Mehrere Gewährsmänner, wie Moser und Klemm <sup>3)</sup>, verlegen

1) Epp. illustr. viror. ad Reuchlin. a. 4. — Sagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. I. Erlangen 1841. S. 152.

2) Vgl. die oben berührte Ablassbulle, welche die Beiträge derer, welche den Ablass gewinnen wollten, ausdrücklich für den Ausbau und die Fundirung der Stiftskirche bestimmt.

3) Bei Jeller a. a. O. S. 403. Vielleicht war damals Ziel

diese Reise in das J. 1478. Dagegen wissen ältere und neuere Geschichtsschreiber Eberhards im Bart außer dessen Reisen nach Jerusalem und Rom 1468 und nach Venedig 1469 nur noch von einer Romreise im J. 1482. Auf dieser Reise war der Graf außer dem Probst von Urach noch begleitet von Neuchlin, der als Latinist die Conversation am römischen Hofe zu vermitteln hatte. Der Papst nahm den Grafen sehr wohlwollend auf und überreichte ihm die goldene Rose, auch hieran knüpfte sich die Bewilligung eines Ablasses, der von den Besuchern der Stiftskirche in Urach, in welcher die goldene Rose ausgestellt wurde, gewonnen werden konnte.

Erst 1484 begann Biel seine Lehrthätigkeit als Lehrer der Philosophie und Theologie, und wir müssen nun, um unser Bild zu vervollständigen, wenigstens die hervorragenden Männer, welche an der neuen theologischen Schule wirkten, etwas näher kennen lernen. Der berühmteste unter ihnen war um diese Zeit Johann Heynlin von Stein, gewöhnlich a Lapido, Lapidamus, de Pierre genannt, gebürtig aus Schorndorf. Er hatte in Paris studirt und längere Zeit als Lehrer gewirkt, war 1464 nach Basel gekommen, hatte dort die Zulassung der Realisten neben der bisher ausschließlich bestehenden Nominalistenschule durchgesetzt, kehrte aber bald nach Paris zurück, berief dorthin 1470 die ersten Buchdrucker aus Deutschland und galt als der bedeutendste Vorkämpfer des Realismus; trotz des Sieges aber, den der letztere 1473 über den Nominalismus in Paris bleibend errang, ging Stein

---

allein nach Rom gesendet worden, um die Ablassbulle zu Gunsten seines Stiftes auszuwirken.

1474 als Prediger nach Basel; bis er 1478 nach Tübingen berufen ward. Stein hatte eine bedeutende philosophische Bildung, gehörte zur Schule des Scotus, war dabei auch in andern weltlichen Wissenschaften nicht unbewandert <sup>1)</sup>. Als alter Vertreter des Realismus war er der Hauptantagonist Viels. Beide konnten nicht unberührt bleiben von den oft heftigen Streitigkeiten zwischen den Nominalisten und Realisten unter den Lehrern der Philosophie, die, wie überall, wo der neue und der alte Weg nebeneinander gelehrt wurden, auch in Tübingen vorkamen <sup>2)</sup>. Vielleicht trugen diese Streitigkeiten und das überwiegende Ansehen Viels dazu bei, ihm die Scholastik zu entfremden und seinem Geiste eine Richtung für das praktische Christenthum und die neuen Ideen zu geben. Er verließ Tübingen bald wieder, um ein Canonicat in Basel zu übernehmen. Hier war er wieder als Prediger thätig, umgeben von einem Kreise edler, aufstrebender Männer. Aber auch so fand er nicht den rechten Frieden und trat darum 1487 in den Orden der Carthäuser. Er starb 1496 <sup>3)</sup>.

Conrad Summenhardt (aus Sommenhardt bei Galw) muß an dritter Stelle genannt werden. Er hatte ebenfalls zu Paris studirt, wurde 1478 als Lehrer an der

1) Trithemius, catalog. illustr. viror. f. 169. Ebenda sind auch die wichtigern Schriften Steins aufgeführt.

2) So hatten sich die Studirenden in der Bursa in zwei Lager getheilt und es wurden häufige Disputationen gehalten zwischen den Adlern (Realisten) und den Pfauen (Nominalisten), die bisweilen in Thätlichkeiten ausgeartet sein sollen. Eisenbach a. a. D. S. 82. Erst die Reformation machte dem Philosophenstreit ein Ende. Vgl. Annales acad. Tubg. mscp. ad ann. 1536 bei Bfl. a. a. D. S. 32.

3) In neuester Zeit ist Steins Namen und Wirken ins günstigste Licht gestellt worden von Dr. Wilhelm Bischoer, Gesch. der Universität Basel, S. 143. 157 ff.

Artistenfacultät, 1484 als Professor der Theologie angestellt; er vertrat zunächst die Gregese und zeichnete sich besonders durch die damals seltene Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache aus <sup>1)</sup>. Auch sonst war er vielseitig gebildet und von seinen Zeitgenossen hoch geschätzt. Fern von Ehrsucht und ernstem Gemüthes sehnte er sich aus der drückenden Schwüle, die schon damals auf den Geistern lag, nach einer bessern Zukunft. Er schrieb u. A. eine oratio de duodecim abusibus monasticis, einen Traktat über die Simonie. Die scholastischen Streitigkeiten waren ihm zuwider. Staupitz habe, erzählt Moser l. c. p. 38, öfter von ihm das Wort gehört: „quis me miserum tandem liberabit ab ista rixosa theologia!“ Er starb ums Jahr 1511.

Jüngere Männer von Bedeutung, die noch in Biels Zeit hinaufreichen, sind zu nennen Jacob Lempp, Martin Plantsch, Paul Scriptoris und Wendelin Steinbach; auch ihrer muß mit einigen Worten gedacht werden, um den Charakter dieser ersten Tübinger Schule kennen zu lernen, obschon diese Epigonen nicht mehr eigentlich der Zeit angehören, die wir uns hauptsächlich zu berücksichtigen vorgenommen hatten. Jacob Lempp aus Steinheim machte sich später bemerklich als Freund und Anwalt Reuchlins in dessen Streit mit den Kölner Theologen; unter seinen Schülern wird besonders Melancthon aufgeführt <sup>2)</sup>; starb 1532.

Martin Plantsch aus Dornstetten, Gründer des stipendium Martinianum (Martinsstift 1514). Er galt für einen der ersten Kanzelredner seiner Zeit und Tübingen

1) Moseri vitae etc. p. 39. — Trithemius, catalogus illustr. viror. f. 173 sequ.

2) Moseri vitae etc. p. 45 sequ. — Zeller a. a. D. S. 406.

verdankt es seinem Ansehen und seinen feurigen Predigten, daß die Bauernrevolution, welche 1514 die Umgegend beunruhigte, unterdrückt wurde. Von seinem Ruf als gelehrten und gewandten Theologen zeugt es, daß er nebst Joh. Faber von dem Bischof von Constanz auf die Versammlung zu Zürich geschickt wurde, um an der öffentlichen Disputation gegen Zwingli Theil zu nehmen, 1523 <sup>1)</sup>. Lempp und Plantsch († 1533) gehörten zu den Hauptgegnern der Einführung der Reformation zu Tübingen.

Paul Scriptoris aus Weil der Stadt machte sich neben seinen scholastischen Vorträgen über Scotus hauptsächlich durch mathematische Kenntnisse berühmt. Er war Guardian der Franciscaner in Tübingen und ward bei festlichen Veranlassungen öfters als Prediger berufen, z. B. nach Keutlingen, Horb. In seinen Vorträgen über Ptolomäische Cosmographie hatte er fast sämtliche Doctoren und Magister zu Zuhörern <sup>2)</sup>. Weil er aber in seinen Predigten mehrfach freiere religiöse Ansichten über Sacramente, Gelübde u. s. w. äußerte, wurde er von den Theologen der Facultät verklagt, von seinen Ordensobern zur Verantwortung gezogen und nach dem Convent in Basel versetzt; starb 1504. Er erkannte, wie es scheint, klarer als Andere den Zerfall der scholastischen Wissenschaft und drängte auf das Studium der hl. Schrift und der Väter, was freilich damals die besten Männer thaten, ohne der Opposition und dem Subjectivismus sich in die Arme zu werfen.

Wir haben zuletzt noch des Wendelin Steinbach

1) Moseri vitae etc. p. 51.

2) Moseri vitae etc. p. 60.

zu gedenken, und mit ihm kommen wir wieder zu Gabriel Biel zurück. Steinbach war aus Bugbach gebürtig, hatte hier unter Anregung und im Umgange Biels seine Bildung erhalten, war ohne Zweifel auf dessen Verwenden Probst in Urach geworden und bald darauf nach Tübingen gekommen, wo ihn die innigste Freundschaft mit Biel verband, so sehr, daß selbst Graf Eberhard auf ihn das Vertrauen übertrug, womit er den Biel stets auszeichnete; Steinbach wurde des Grafen Beichtvater und Gewissenrath. Er machte sich hauptsächlich verdient durch die Herausgabe der Schriften Biels.

Während nun Biel, schon hochbetagt, eine schöne Thätigkeit entfaltete und eine Schaar junger Männer heranzog, hatte ihm der Graf eine neue Auszeichnung zugebacht. Dieser hatte nämlich auf seinem Lieblingsaufenthalt Einfeld im Schönbuch mit Genehmigung des Papstes ein Chorherrnstift errichtet 1492; wie schon früher in Urach wollte er auch dieses Stift nach der Weise der Priester vom gemeinsamen Leben nach Art der Windsheimer Congregation einrichten und ernannte Biel zum Probst desselben <sup>1)</sup>.

---

1) Das Stift St. Peter auf dem Einfeld sollte nach der Zahl Christi und der Apostel einen Probst und 12 Capitularen, ferner einen Meister, 12 adeliche und 12 bürgerliche Laienbrüder erhalten. Sie erhielten ein blaues Gewand (daher „blaue Mönche“ genannt), auf dessen Vorderseite über der Brust in weißem Tuch die Schlüssel Petri angeheftet waren. Eberhard im Bart ließ sich selbst in das Stift aufnehmen und bestimmte dasselbe zu seiner Begräbnisstätte. Im J. 1580 brannte es ab und wurde wieder, was es zuvor gewesen, ein Jagdhaus; die Einkünfte wurden zu dem Collegium illustre in Tübingen verwendet. Vgl. Pfister, Eberhard im Bart, S. 221 ff.; Gies, Landes- und Culturgeschichte II, 2 S. 285 ff.



Als im Jahr 1495 Graf Eberhard vom Kaiser Maximilian zur Herzogswürde erhoben ward, war große Freude im ganzen Lande. Die vornehmsten Rätthe und Diener, die Amtleute, die Prälaten, Probste, Kapitel, Frauenklöster, die Städte und Ämter, selbst einzelne Bürger wetteiferten miteinander, dem geliebten Fürsten mit allerlei Geschenken an Geld, silbernen Schalen, Kannen, vergoldeten Bechern und andern Geräthschaften ihre Verehrung zu bezeugen, ähnlich, wie es nach dessen Rückkehr von der Pilgerreise 1468 geschehen war. Als Eberhard in seinen Einsiedel kam, fragte er den Probst um seine Meinung von der Herzogswürde. Die erwiederte: „Die Ehre wird Euerm Lande wenig frommen, denn daß nun die Hofhaltung köstlicher und die Dienerschaft höher und zahlreicher wird; das Herzogthum wird von Kaiser und Reich höher angelegt werden, als zuvor die Grafschaft, ohne daß das Einkommen sich gemehrt hat“<sup>1)</sup>.

Diese Worte ehren den Mann nicht weniger, an den sie gerichtet werden durften, als den, der sie gesprochen. Bald darauf starb Dieß 1495 zu Tübingen und ward zu St. Peter auf dem Einsiedel begraben, wo auch Eberhard das Jahr darauf seine Ruhestätte fand<sup>2)</sup>; beide die letzten, in ihrer Art großen Repräsentanten der alten Zeit in unserm engern Vaterland, voll Frömmigkeit und wahren Eifers

1) Pfister, Eberhard im Bart, S. 302 f.

2) Erst 1537 wurden die irdischen Reste Eberhards auf Verordnung Herzog Ulrichs nach Tübingen gebracht und im Chor der Stiftskirche beigesetzt. Als Kaiser Maximilian auf einer Reise nach dem Einsiedel kam, sagte er am Grabe Eberhards: „Hier ruht ein Fürst, welchem an Weisheit und fürstlichen Tugenden sonst Keiner mehr im Römischen Reiche gleichkommt. Ich habe mich seines Rathes oft mit Nutzen bedient.“ Rößlin a. a. D. S. 236 f.

für die heilige Sache der Religion und Kirche, beide ohne in der wachsenden geistigen Bewegung den sichern Boden des Glaubens und des Rechtes zu verlieren. Unter den Zeitgenossen haben es wenige Fürsten Eberhard gleichgethan in Beförderung wahrer Bildung und Verbesserung kirchlicher Zustände; wenige auch unter den geistigen Fürsten der Wissenschaft haben es dem letzten Scholastiker gleichgethan in treuem und besonnenem Festhalten an den Uebersetzungen der geoffenbarten Religion. Aber das hereinbrechende Verderben haben sie nicht aufhalten können. Gegen jene Stürme, welche 40 Jahre später über ihre gemeinsame Ruhestätte hingingen, gegen jene Leidenschaften, welche ringsumher Fürsten und Länder und Städte in gewaltsame Verwirrung brachten, hatten sie ihr Werk nicht sicherstellen können. Aber der Geist der Stifter lebte noch fort, als schon ringsumher die mächtigsten Stützen des alten Glaubens gefallen waren. An keinem Orte des damaligen Herzogthums Württemberg fand die Einführung der Reformation durch Herzog Ulrich in den Jahren 1534 bis 36 so großen Widerstand, wie in Tübingen, und nur Gewalt und eine der Sprengung der Universität fast gleichkommende Entfernung der Notabilitäten konnte den Widerstand brechen. Den von auswärts berufenen Reformern Blaurer, Gryndaus, Phrygio und Schnepf setzte der academische Senat die Berufung auf die Stiftung der Universität entgegen. Die Professoren der Theologie wurden bis auf einen ihrer Lehrstellen enthoben; der Kanzler, Stiftsprobst Ambrosius Widmann, zog sich nach Rottenburg-Gingen zurück, verweigerte, das Siegel herauszugeben, setzte es beim kaiserlichen Kammergerichte durch, daß die von dem inzwischen neu creirten Kanzler

erhaltenen academischen Grade für ungiltig erklärt wurden, und begab sich erst 1556 seines Amtes und seiner Rechte 1). Tübingen, sagt ein Geschichtschreiber der Universität, sei diejenige Stadt gewesen, in welcher am längsten im ganzen Lande Messe gelesen worden sei 2).

Die Geschichte hat längst dem edeln Grafen und Herzog Eberhard im Bart sein Recht widerfahren lassen und seine Verdienste ins Licht gestellt; dem Manne der Wissenschaft, dem ersten Theologen an der von Eberhard gegründeten Hochschule möchten wir an diesem Orte ebenfalls gerecht werden.

Wir werden nun zunächst von den Schriften Biels zu reden haben. Unter diesen nimmt die erste Stelle ein die *Lectura super canone Missae in alma universitate Tuvingensi ordinario lecta*, auch unter dem Titel: *Sacri canonis Missae tam mystica quam litteralis expositio*, erstmals gedruckt 1488 zu Reutlingen. Das Werk fand in kurzer Zeit eine große Verbreitung und erschien in einer Reihe von Ausgaben in Tübingen 1498, Basel 1510 und 1515, Lyon 1517, 1547, 1612, Venedig 1567, 1576, 1583; auch Brizen, Paris u. s. w. Es ist nicht Originalwerk, sondern wird als Erläuterung der Vorträge Eggelings von Braunschweig eingeführt, und war von Biel selbst nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt 3). Es behauptet noch

1) Vgl. Böf a. a. D. S. 58 f. — Klüpfel a. a. D. S. 28 ff.

2) Eisenbach, Beschreibung ic. S. 57.

3) Steinbach mußte, wegen der Herausgabe dieser Schrift ohne Vorwissen des Verfassers, bittere Vorwürfe hören; er sagt: *alta mente repostam teneo, quam amaras, quam indignabundas ab eo verborum suscepi glebas, quamque totus stupui et tabens pallui, dum nunquam satis laudatam pro meritis sacri canonis missae expositionem, quam in nostro Tubingensi edidit gymnasio, tunc imperfectam*

heute seinen Werth und wohl nur die ungenügende Ausstattung der bei uns verbreiteten Ausgaben erklärt, warum es wenig mehr benützt wird.

Das zweite Hauptwerk ist betitelt: *Collectorium sive epithoma in Magistri sententiarum libros IV*, zuerst editum zu Tübingen 1501, später unter verschiedenen Titeln in Basel 1512, 1588; Lyon 1514; Vriren 1574. Zum letzten Buch, das Biel unvollendet gelassen, hat Steinbach eine Ergänzung herausgegeben: *supplementum in XXVII distinctiones ultimas sentent.* Tübingen 1520. Dieses Werk ist für den wissenschaftlichen Standpunkt Biels von entscheidender Bedeutung. Es enthält Vorlesungen und Erklärungen über das Occam'sche Werk über die IV. libr. sentent. Ueber sein Verfahren gibt er im Prolog Rechenschaft. Um die Anfänger, bemerkt er, zur Erkenntniß und zur Liebe Gottes, dem Ziel aller Erkenntniß, zu führen, ist es schwierig und ungewöhnlich, sie unmittelbar an die hl. Schrift zu verweisen, dieses so große und weite Meer, das nur von Erfahrenen ohne Gefahr durchschiffet werden kann <sup>1)</sup>. Darum hat man seit langer Zeit beim Vortrage

---

*prorsus eo incio et irrequisito me in mundum destinasse ac impressoriae multiplicationi commendasse facto comperit. Indignum censuit, sese hujusci operis titulo decorari, eo quod de suis (ut inquit) nulla vel minima, sed quae a majoribus digesta comperit, calamo designavit; errata, si qua sunt, ignorantiae propriae, bene dicta vero majoribus humili spiritu dedicando.*

1) In ganz ähnlicher Weise verweist auch Geiler von Kaisersberg die Anfänger zuerst an die scholastischen Theologen und erst im weitern Fortschritt an die Väter der Kirche: *Rudi theologiae tyroni censebat, non mox priscos illos et antiquos excellentissimosque patres esse amplectendos, sed scholasticos et neotericos, quaestionibus utentes, quae ad disputationes, ad elidendos haereticos, ad exacuenda ingenia, ad concordandas sacrae paginae sententias*

der Theologie das Werk des Lombarden, in welchem die kirchlichen Lehren zusammengestellt und begründet sind, zur Grundlage genommen. Da aber die Wege und Weisen, die Theologie zu behandeln, sehr verschieden sind, ist es gut, sich vornehmlich einen Führer zu wählen, damit nicht der unschlüssige und unfundige Wanderer da- und dorthin abirrend jeglicher solchen Grundlage entbehre und, statt bei der Wahrheit, beim Irrthum anlange. Obwohl nun Viel mit Hochachtung für alle Richtungen erfüllt ist, will er sich doch vor Allen an Occam halten, ohne jedoch sich gegen andere Auktoritäten abzuschließen<sup>1)</sup>. Unter den letztern berücksichtigt er am häufigsten Duns Scotus, Wilhelm von Aurerre, d'Ailly, Gerson. Aber auch mit der ältern Scholastik, Johannes Damascenus, Anselm, Thomas von Aquin u. A. zeigt er genaue Bekanntschaft.

An diese beiden größern Schriften schließt sich eine Anzahl kleinerer an, wovon uns die Vertheidigung des apostolischen Gehorsams schon oben be-

---

facile quadrant et apprime conducunt. Unter den Scholastikern wird nun gerade auch Gabriel Viel genannt und ausdrücklich die Vorliebe erwähnt, die Geiler für ihn hatte. *Amoenitates liter. Friburgens.* p. 109. Vgl. Geiler von Kaisersberg, *historisch-politische Blätter.* München 1862. I. S. 283.

1) *Omnium dogmata veneramus, laudamus et amplificamus eisque tanquam utiliter in Domini vinea laborantibus gratias habemus amplissimas et laudes immortales dicimus semper. Collectorii et abbreviationis nostrae tenor me verum dicere comprobabit . . . Neque tamen in hoc scholastico exercitio me tanquam magistrum praefero, sed doctrinalis socius itineris aliis currentibus simul et ipse curro, regulam b. Augustini observaturus, cum inquit de se ipso: Non me pigebit, sicubi haesito, quaerere, nec pudebit, sicubi erro, discere. Prolog.* — Ich benütze die Lyoner Ausgabe 1514; sie ist ohne Seitenzahl:

gegnet ist; sodann verschiedene Predigtsammlungen, enthaltend Sermones de festivitibus Christi; Sermones de festis gloriosae Virginis Mariae; Sermones de tempore et de Sanctis. (1499); Sermones medicinales tempore pestis, sive contra pestilentiam et mortis timorem etc. Sermo de historia Dominicae passionis. Endlich haben wir von ihm, unbestimmt, aus welcher Veranlassung, eine kleine, aber merkwürdige Schrift: Tractatus de potestate et utilitate monetarum, erstmals gedruckt zu Oppenheim 1516; später in mehreren Werken abgedruckt. Es ist eine der frühesten Schriften, die wir über das Münzwesen haben, eine moralische Beurtheilung der Veränderung und Verschlechterung der Münze, sowie der Falschmünzerei, auf Grund der socialen Bedeutung der Münze, mit besonderer Rücksicht auf die Pflichten derer, welche das Münzrecht ausüben.

Biel hat nicht eigentlich, was man eine Schule nennt, hinterlassen, und würde dies nicht vermocht haben, wenn er auch nicht an die Grenze der neuen Zeit gestellt gewesen wäre; er ist zu wenig Original, er hat nicht neue Bahnen gebrochen. Es liegt schon im Wesen des Nominalismus, den er vertrat, daß er die Theologie nie auf eine höhere Stufe der Erkenntniß führen konnte; es läßt sich in dieser Richtung kein Schritt weiter thun, der nicht ins Bodenlose und Unwissenschaftliche geführt hätte. Nichts desto weniger hat Biel es vermocht, auf nominalistischer Grundlage ein System der Theologie aufzurichten, dessen kirchliche Orthodorie von katholischen Theologen nie angegriffen worden ist. Seine wissenschaftlichen Hauptwerke werden von spätern Theologen vielfach belobt, z. B. von Ripalda, Pallavicini; mehrere seiner Ansichten wurden von

den Vätern der tridentinischen Synode in ehrender Weise in die Debatte gezogen <sup>1)</sup>).

Indem wir die wissenschaftliche Bedeutung Gabriel Viels einer spätern Abhandlung vorbehalten, soll an diesem Orte nur noch seiner Predigten gedacht werden. Dieselben tragen ein eigenthümliches, scharfes Gepräge; nach der Sitte der Zeit lateinisch niedergeschrieben, sind sie sichtlich für eine gebildete, gut geschulte Zuhörerschaft berechnet. Es wechselt darin rednerischer Schwung mit scholastischer Nüchternheit, mystische Tiefe mit spielender Allegorie in wunderbarer Mischung ab; sie enthalten zum Theil eigentliche Traktate über die schwierigsten theologischen Probleme, über Trinität, Erbsünde, Sacramente, Eucharistie, von vorzüglichem Werth. Bei weitem die meisten dieser Predigten wären vor vielen modernen Kanzelreden werth, übertragen und studirt zu werden. Sie bieten zugleich eine reiche Quelle für das Verständniß seiner wissenschaftlichen Werke. Man hat es Viel als Vorwurf nachgetragen, daß er auf der Kanzel den Aristoteles erklärt habe; aus den gedruckten Predigten aber geht nur hervor, daß er neben vielfachen Citaten aus Kirchenvätern und Scholastikern nach Sitte jener Zeit zur Begründung gewisser natürlicher Wahrheiten sich auf Aristoteles beruft; es ist dies nur ein abgekürztes Verfahren, indem man eine philosophische Wahrheit, anstatt sie aus ihren Principien vor den Zuhörern zu entwickeln, durch eine allgemein anerkannte Auktorität begründete.

Wenn wir annehmen, daß die Predigten lateinisch ausgearbeitet, aber in populärerer Gestalt in deutscher

---

1) Pallavicini, historia conc. Trident. pars I. lib. 9. op. 4. n. 4. Pars III. lib. 18. op. 4.

Sprache vorgetragen wurden, so müssen wir uns immerhin noch darüber wundern, welches umfassende Verständniß der Prediger damals bei seinen Zuhörern voraussetzen durfte. Wahrlich ein Volk, das solche Predigten verstand und begeistert aufnahm, kann nicht in so tiefer, religiöser Unwissenheit gelegen sein, als man uns glauben machen möchte! Besonders anziehend, wenn auch nicht immer ohne einige Spielerei, sind die Marienpredigten; ein eifriger Verehrer der unbefleckten Gottesmutter gibt Biel sich vorzüglich Mühe, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß zu erklären und zu begründen; doch hatte er hierin kaum einen bedeutenden Widerspruch zu fürchten, denn diese Lehre wurde damals hauptsächlich auf Grund der 36. Sitzung des Basler Concils und der Bulle Sixtus IV. von den Theologen der verschiedensten Richtungen vorgetragen <sup>1)</sup> und auch von den Humanisten, wie Whampeling, Celles, Bebel <sup>2)</sup> in

1) Vgl. Petr. Canisius, de Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta. Ingolst. 1577, lib. I. cp. 7. fol. 45 sequ.

2) Wir theilen Beispiels halber einige Strophen aus einem Hymnus des Heinrich Bebel in Tübingen mit:

Virginis festum celebremus omnes,  
Qua die primum genitricis alvo  
Rite concepta et fuerat parentum  
Criminis experts.

O parens salve superi tonantis,  
Coelificis turbis veneranda mater,  
Gentibus cunctis merito colenda  
Virgo beata!

Te senes matrem celebrant disertis,  
Te colit mitis juvenum cetera,  
Te pia matres pariterque laudat  
Pulchra puella.



Gedichten gefeiert. Dieß Predigtweise geht vorzugsweise auf Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit aus: „Die Ursache der Irreligiosität im Christlichen Volke liegt allein darin, daß sie Gott, den sie mit dem Munde bekennen, entweder nicht kennen, oder an ihn nicht denken; und umgekehrt liegt der Ursprung aller Religiosität in der gläubigen Erkenntniß und häufigen Betrachtung Gottes.“ Sermon. de fest. Christi 39 de Trinit. Wenn aber der Glaube mit menschlichen Gründen gestützt wird, verliert er dadurch nicht sein Verdienst? Dies wäre nur dann der Fall, wenn die menschlichen Beweisgründe dem Glauben vorangingen. Die Vernunft soll aber zum Glauben hinzukommen und ihn begleiten; so kann Einer bereit sein, zu glauben und wirklich glauben; aber um ein tieferes Verständniß des Geglaubten zu gewinnen, sucht und forscht er weiter nach, nicht damit er fester glaube, denn dann würde er ja der menschlichen Vernunft glauben, sondern damit er klarer einsehe und über seinen Glauben Rechenschaft geben könne, oder damit er eine mehr ins Einzelne gehende Kenntniß des Glaubens gewinne (ut particularius intelligat credenda et cognoscat). Eine solche Vernunftprüfung, wenn sie aus der Liebe hervorgeht, hebr die Freiwilligkeit und folg-

---

Clamitant omnes famuli fideles,  
 Te sacram, puram, macula carentem  
 Atque cum primam ex utero parentis  
 Concipereris.

Impiis cedat temerariusque  
 Virginis sanctae fideique cultor,  
 Qui tibi labem voluit nefandus  
 Pingere primam! — — —

lich auch das Verdienst des Glaubens nicht auf. Sermone de Sanctis 5 de S. Thoma.

Die Grundlage unserer Gotteserkenntnis sind Natur und Geist. In allen Creaturen zeigen sich Spuren des dreieinigen Gottes, dem Menschengelste aber ist sein Bild eingeprägt. Unter allem Geschaffenen führt nichts so sehr zur Erkenntnis Gottes, als der Mensch selbst. De fest. Christi 34, in festo Pentec. Das höchste Ziel der Wahrheitsverkündigung ist die Liebe. Wenn nun auch nach der Ansicht mancher Theologen (Scotisten und Nominalisten) der Mensch vermöge seiner natürlichen Kräfte Gott über Alles zu lieben vermag, so doch nicht in so vollkommener Weise und nicht so leicht, wie mit Hilfe der Gnade und überhaupt nicht auf verdienstliche Weise ohne die Gnade. De fest. Christi 7 de circumcis. Dam.

In dieser Weise nun behandelt Biel die christlichen Mysterien, führt seinen Zuhörern die wissenschaftlichen Beweise aus Auktorität und Vernunft vor und bewegt sie zur freudigen Annahme des Glaubens und zum Verlangen nach der Gnade. Selten begegnet man in seinen Predigten jenem anklagenden und scheltenden Ton, in welchem Andere die Verberbnisse und Laster jener Zeit schildern und züchtigen; er will mehr belehren, als strafen, mehr aufrichten, als entmuthigen. Doch ist er nicht theilnahmslos für die traurigen Zustände und seine Klage ist um so eindringlicher, je mehr er Maas zu halten verstand. Nur ein Beispiel sei uns gestattet, anzuführen. In der Predigt auf den Sonntag Sexagesimä ruft er aus: In obscoena gaudia omnes turpissime resolvimur et quasi frenetici omni pudore postposito etiam bestiis et daemonibus habitu

et pejus moribus conformamur. Obliviscitur modo monialis professionis velum, monachus eppam, clericus coponam, vir sexum, femina facetiam, virgo verecundiam; et utinam his diebus confusio haec finem haberet! — Wie viel mehr würde er geklagt haben, wenn er den Gräuel der Verwüstung gesehen hätte, der wenige Jahrzehnte später an heiliger Stätte war!

---

2.

**Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches  
Josua.**

Von Prof. Dr. Stimpel.

II.

Im Commentar zu Pentateuch und Josua (Num., Deuteron. und Jos. 1861) sucht Knobel auch in Josua neben der Grundschrift die jehovistische Ergänzungsschrift nachzuweisen, in welcher er neben der eignen Arbeit des Jehovisten noch zwei ältere Berichtersteller deutlich unterscheidet. Dazu läßt er noch an manchen Stellen den Verfasser des Deuteronomium als den jüngsten und das Ganze abschließenden Bearbeiter eintreten (Theol. Quartalschrift 1864, S. 189 f.). Der Verfasser der Grundschrift will nach ihm die Entstehung des Volkes Gottes und die Ansiedlung desselben im Lande Gottes, oder die Gründung der Theokratie von ihrem ersten Anfange an bis zur Besetzung des Landes Kanaan darstellen und schrieb in unterschieden theokratischem Geiße, dessen religiöse Seite besonders stark hervortritt. Die Darstellung in dieser Abtheilung des Pentat. und B. Josua ist überlegt und planmäßig, geordnet und klar, dabei einfach und schlicht, auch ruhig und frei

von allem Rednerischen und Dichterischen, aber reich an Wiederholungen, worin es der Verf. allen andern zuvorthut, sowie umständlich und ausführlich, da „diesem Autor eine große Fülle des Ausdrucks zu Gebote steht.“ Er hat ferner eine überaus eigenthümliche Sprache und braucht viele Ausdrücke, die sich sonst im ganzen A. T. nicht weiter finden, oder doch nur vereinzelt bei Späteren vorkommen, welche sie sich aus dem Gesezbuch angeeignet haben; und hat im südlichen Lande, vermuthlich schon unter König Saul, geschrieben. A. a. D. S. 505 ff. Von B. Josua schreibt Knobel dieser (ex hypoth.) ziemlich umfangreichen Grundschrift zu: Jos. 4, 15—17. 19. 5, 10—12 und den größten Theil von c. 13—22. Eine etwas später entstandene Schrift ist das Rechtsbuch, welches Jos. 10, 13 und 2 Sam. 1, 18 als  $\text{שׁוֹרֵט הַדָּבָר}$  angeführt werde und Gesetze mit geschichtlichen Nachrichten und Gedichten untermischt enthalten haben soll. Es begann die Geschichte erst mit den Ervätern, reichte aber über das Zeitalter Josuas hinaus, berücksichtigte namentlich auch die Gesetze für sittliches und bürgerliches Leben, wußte nichts von einem Bund Gottes mit den Ervätern, nur von dem am Sinai geschlossenen, von welchem seinerseits der Elohist, die ältere Grundschrift, nichts erzählt. In der Sprache unterscheidet es sich stark von dieser, mit der es jedoch den Gebrauch des Namens Elohim für die vormosaische Zeit gemein hat. A. a. D. S. 532 ff. Zum Rechtsbuch kam in der Zeit des Königs Josaphat eine weitere Quellschrift des Pentateuches, das Kriegsbuch, welches von Anfang an den theokratischen Gottesnamen, Jehova, ausschließl. gebraucht, in streng religiösem Geiste und mit großer Schärfe das theokratische Gesetz vertritt, das Bun-

berbare in den Ereignissen hervorhebt, auch in der Sprache das Feierliche, Prachtige und Uebertriebene liebt und Num. 21, 14 citirt ist. Von dem Rechts- und Kriegsbuche finden sich in Josua, namentlich in den frühern und in den beiden letzten Kapiteln eine ziemliche Zahl von Abschnitten verarbeitet von dem Jehovisten, der nicht vor der assyrischen Periode gelebt haben kann (S. 579), die älteste Urkunde, die Elohimschrift, für sein ausführliches Geschichtswerk zu Grunde legte, welche daher auch ziemlich vollständig erhalten ist, dieselbe aus den beiden genannten Urkunden, größern Theils aus dem Rechtsbuche, ergänzte, alle drei Urkunden nach Möglichkeit wörtlich beibehielt, in ihren verschiedenen Nachrichten jedoch mehrfach Ausgleichungsversuche vornahm und sich mehr an das Rechtsbuch, als an die älteste Urkunde angeschlossen. In B. Josua tritt dieser Bearbeiter nur an wenigen Stellen in c. 6. 10. 13 und 23 erkennbar hervor. Der gesammte Inhalt von Pentateuch und Josua ist jedoch mit diesen vier aus verschiedenen Zeiten (von Saul bis um die Mitte des achten Jahrhunderts) stammenden Schriftstücken noch nicht erschöpft: über das vom Jehovisten zusammengestellte Geschichtswerk kam noch ein Uebersarbeiter und Corrector, der Deuteronomiker (S. 579). Vom lebendigsten theokratischen Eifer erfüllt, ist er unermüdet in seinen Ermahnungen und Warnungen, schreibt rednerisch, wortreich und breit, mit überflüssigen Zuthaten und Wiederholungen und ist, was Bleek, Stähelin u. A. nicht thun, wohl vom Jehovisten zu unterscheiden, da auch Sprache und Darstellung ihn als einen Zeitgenossen des Josia verrathen. In Josua ist seine überarbeitende Hand ziemlich oft zu erkennen.

Die Beweise für diese Ansicht von der allmählichen Entstehung und Zusammenarbeitung des Pentateuchs und Buches Jos. findet Knobel in zahlreichen Doppelberichten von einer und derselben Sache, in den vielen Gesetzen, die mehrmals vorkommen, in der zweiten Stelle oft so, als wäre davon noch nicht die Rede gewesen, in unvereinbaren Angaben, die in beträchtlicher Menge vorliegen sollen, in Differenzen über Gesetze und chronologische Angaben, in zahlreichen Spuren compilerischer Hand, in der auffallenden Verschiedenheit des religiösen und nationalen Geistes und der Ansichtswiese und in der Verschiedenheit der Sprache. Den größern Theil dieser Beweismittel finden wir nun auch in der kritischen Behandlung und Erläuterung des B. Josua a. a. O. S. 359—488 verwendet: sie sind im Nachfolgenden in Rücksicht darauf, daß aus ihnen der compilerische Charakter und eine relativ sehr späte Schlussredaktion auch dieses Buches sich ergeben soll, zu prüfen.

Der Einzug der Israeliten in Canaan, wird S. 359 ff. über c. 1—5 ausgeführt, wird von verschiedenen Berichterstattern erzählt, deren Angaben hier zusammengearbeitet sind. Dieß erhellt aus Wiederholungen und aus der großen Unordnung in den Berichten über die einzelnen Vorgänge. In der jehovistischen Ergänzung sind hier die beiden Berichterstatter zu unterscheiden. Die ältere von ihr benützte Urkunde kennt das Denkmal im Jordan nicht, die zweite Urkunde, das Kriegsbuch, hat sie hier bruchstückweise eingewebt und das Denkmal im Jordan aus ihr entnommen. Aus der Grundschrift soll in c. 1—5 nur 4, 15—17. 19. 5, 10—12 herkommen. „Die Stelle Jos. 1, 2 klingt so, als sollte der Durchzug durch den Jordan

sosort geschehen. Das paßt nicht zu c. 2, wo von einer dem Durchzuge vorangegangenen Ausfendung von Kundschaftern berichtet wird. Diese kamen am ersten Tage nach Jericho (2, 1), hielten sich dann drei Tage im Gebirge auf (2, 16. 22) und kehrten Tags darauf zu Josua zurück, welcher am Morgen darnach an den Jordan vorrückte (3, 1) und erst am folgenden Tage den Durchzug bewerkstelligte (3, 7). Es liegt also hier ein anderer Bericht vor, welchen der Jehovist aus seiner ersten Urkunde entlehnt und mit 1, 1 f. 10—16 des Kriegsbuches zusammengearbeitet hat.“

Indessen sollte auch nach 1, 2. 11 der Uebergang über den Jordan nicht sofort geschehen, sondern Josua gedachte nach letzter Stelle binnen drei Tagen von Sittim aufzubrechen und über den Jordan zu ziehen. Er rechnete dabei auf eine bis zum dritten Tag, dem Tage des eventuellen Ausbruches, erfolgte Rückkehr der Kundschafter, konnte aber, da diese drei Tage lang im Gebirge sich vor ihren Verfolgern versteckt halten mußten, erst etwa am vierten oder fünften Tage nach Erlassung des Befehls, sich zum Aufbruch zu rüsten, von Sittim abziehen, und verweilte dann noch (3, 1 f.) drei Tage lang am Jordan vor dem Uebergang. Die hier genannten drei Tage sind daher nicht mit den drei Tagen 1, 11 zu identifiziren: letztere bezeichnen den Termin, innerhalb dessen Josua ursprünglich über den Jordan gehen zu können hoffte, den es aber um 1—2 Tage erstrecken mußte, erstere die Zeit des Aufenthaltes am Jordan unmittelbar vor dem Uebergang. Weßhalb man noch 3 Tage am Jordankufer verweilte, ist nicht angegeben, diese Verschweigung aber kein Grund, die Zeitangaben in 3, 2 und 1, 11 für identisch zu nehmen. Der gewaltige Zug dieses ganzen Volkes mochte unmittelbar vor dem Betreten



des feindlichen Landes und dem Beginn der Eroberung wohl noch einen kürzern Aufenthalt zu mancherlei Vorbereitungen rechtfertigen, die hochgestiegenen Wasser des Jordan aber, dessen Furten nicht zu passiren waren, würden zu noch viel längerem Aufenthalt genöthigt haben; wenn nicht Josua während dieser drei Tage am Jordan der wunderbaren Hilfe Gottes für den Durchzug versichert worden wäre 3, 3. 5. Ebenso wenig Grund hat die Bemerkung Knobels, daß 3, 2—6 nicht zu B. 1 passe, wo sie schon am Jordan stehen und bloß eine Nacht verweilten. Denn das „Nichtpassende“ ergibt sich nur dann, wenn man willkürlich  $\text{וַיֵּשְׁבּוּ}$  in seiner engern Bedeutung: die Nacht zubringen nimmt, es heißt aber nach dem Zusammenhang offenbar hier verweilen, verbleiben, wie Spr. 19, 23. Ps. 49, 13. Hi. 19, 4. al. und wird erst durch die folgende Zeitangabe näher bestimmt, wie überhaupt die allgemeine Angabe B. 1 in 3—6 näher erläutert wird. Hier ist gar nicht mehr die Rede vom Zuge an den Jordan, aber nicht, wie Kn. meint, weil die Nachricht davon schon B. 1 aus der ersten Urkunde gegeben war, ließ sie hier der Jehovist aus seiner zweiten, dem Kriegsbuche, weg. Die Eröffnung Gottes an Josua und das Versprechen seiner Hilfe für ungehinderten Durchzug ist auch nicht nach der fraglichen Nacht B. 1 gemacht worden, wie Kn. will, sondern überhaupt während des dreitägigen Aufenthalts am Jordan; ob früher oder später innerhalb desselben, weiß weder Kn., noch ein anderer. Allein der Abschnitt 2—6 stehe nicht nur in Mißverhältniß zum Anfang des Kap., sondern auch zu B. 7 f.: hier erst erhalte Josua die göttliche Offenbarung; die daher B. 5 unpassend vor- ausgelegt wird. Das Erlassen der Befehle in B. 5 f. und

die Ankündigung des Wunders setzt allerdings voraus, daß Josua schon von Gott unterrichtet war, die B. 7 f. berichtete Offenbarung erging aber einen Tag später, als das Gebot Josuas B. 5 f., und die vorwähligste Frage des Erklärers zu B. 5: Woher wußte Josua, daß am Tage darauf Jehova Wunder thun werde, ist mit der Gegenfrage zu beantworten: Woher weiß derselbe, daß der Berichterstatter ohne Grund von einer nochmaligen Eröffnung Gottes an Josua, am Tage des Ueberganges selbst, erzählt, oder ohne Grund eine dieser schon vorangegangene annimmt? Grundlos ist hier nur das Bestreben, 2—6 mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden in Widerspruch zu setzen und B. 7 unmittelbar an B. 1 anzuschließen. In diesem hat Kn. noch einen Widerspruch mit B. 4 entdeckt: B. 1 stand das Volk schon hart am Jordan, nach B. 4 jedoch soll es in einer Entfernung von etwa 2000 Ellen der Bundeslade folgen: aber wurde das Volk, das עָרַבְתִּיךָ בְּיַם יַרְדֵּן B. 1 gekommen war, hart an das Ufer desselben commandirt, durfte sich keinen Augenblick davon entfernen und mußte beim Aufbruch unmittelbar den Fluß betreten? Hier hat die Kritik einen Widerspruch in den Text getragen, der sich sofort als höchst ungerichtet zu erkennen gibt.

c. 4, 1<sup>b</sup>—3 soll aus der zweiten Urkunde entlehnt und erst B. 4 die Fortsetzung von 1<sup>a</sup> sein, weil die erste Urkunde, mit welcher dieses Kap. beginnt, bereits 3, 12 das Auswählen von zwölf Männern aus den Stämmen berichtet hat und von ihrer Aufgabe, dem Mitnehmen der Steine aus dem Jordan, B. 4 noch berichten wird und die Errichtung des Steindenkmals nicht als göttlichen Befehl ansieht, wie die zweite Urkunde B. 8. 10 thut. Nun

wird aber 3, 12 vor dem Beginn des Durchganges von Josua bloß geboten, daß zwölf Männer ausgewählt und bereit stehen sollen. Dieser Bericht wird zu Anfang des nächsten Cap. ergänzt, nur ist hier nicht bloß der Zweck jener Auswahl und die Ausführung des ihnen gegebenen Auftrages erzählt, sondern zuvor der 3, 12 gegebene Befehl wiederholt. Die Wiederholung ist weder zwecklos, noch das Anzeichen eines fremden Einschleifels, sondern einfaches Mittel zur Anknüpfung des den Befehl in 3, 12 ergänzenden Berichtes. In solchen Fällen ist die Wiederaufnahme früherer Angaben in der heiligen Historiographie so wenig ungewöhnlich, als die umständliche Erzählung der Ausführung eines Auftrages, nachdem von diesem berichtet war. Für Ersteres vgl. Jos. 22, 7 f. Richt. 2, 6 ff. 2 Kön. 17, 7 ff. Richt. 20, 36 ff. Num. 3, 44 f. 4, 1—3. 21—23. 31, 51 ff. Hat aber Josua B. 4 f. die Errichtung des Denkmals nicht als göttlichen Befehl dargestellt, wie B. 8 und 10 geschieht, so trägt der Erzähler dies an letzter Stelle beim Bericht über die Ausführung des Befehls einfach nach und das argumentum e silentio beweist für einen Doppelbericht um so weniger, da die Darstellung durch die nur einmalige und erst nachträgliche Erwähnung des göttlichen Befehls offenbar vereinfacht worden ist. Spätere Berichte von früher Geschehenem sind aber nicht zu beanstanden, da sie sich häufig finden, wie Num. 21, 1, 33, 40. 21, 21—35. 31, 16. 25, 6. 26, 11 al. B. 8 ist sodann einfache Angabe der Ausführung und schließt sich an B. 7 so gut an, als an B. 3, was Kn. will, um 4—7 einer andern Urkunde zuweisen zu können. — Die Erzählung in 4, 9 von dem zweiten Steindenmal, das Josua im Jordan errichten ließ, hält Knobel zwar

nicht mit Andern für eine spätere Glosse, doch weist sie die zweite Urkunde zu, da nur diese von beiden Denkmalen, die erste dagegen nur von dem in Gilgal errichteten wisse. Das Denkmal im Jordan könne auch ein bloßes Furtzeichen gewesen sein, das man später von Josua herleitete. Der Sachverhalt ist jedoch, daß von dem wichtigsten Denkmal in Gilgal und seiner Errichtung ausführlicher die Rede ist, ohne daß die ausführlichere Darstellung die Verarbeitung zweier verschiedener Urkunden beweist, das andere aber nur kurz erwähnt wird. Dafür, daß der Bericht über letzteres 4, 9 der zweiten Urkunde des Jehosiften angehöre, wird auch weiter nichts vorgebracht, als daß „hier 2<sup>te</sup> an B. 3, d. h. die zweite Urkunde, erinnere.“ Das ist aber kein Beweis, sondern eine nichtsagende Bemerkung. Ueber 4, 9 vgl. Quartalschr. 1864, S. 397 f. In 4, 15—17 findet Kn. eine Stelle aus der Grundchrift, da das hier Erzählte, das Heraussteigen der Priester mit der Bundeslade aus dem Jordan, nachdem das Volk hinübergezogen war, schon 11—13 berichtet worden sei. Die hier gefundene Unordnung beschränkt sich darauf, daß die Angabe in B. 11: nach dem Durchgang des ganzen Volkes sei auch die Bundeslade mit den Priestern hinübergezogen, dem geschichtlichen Verlauf etwas vorgreift, da bisher weder der Uebergang der Kriegsmannschaft aus den dritthalb Stämmen (12 f.), noch der Befehl Gottes für den Uebergang der Bundeslade (15 f.) berichtet ist, beides aber vor dem Hinüberziehen der Bundeslade geschah. Doch ist 15 ff. nicht einmal bloß Erläuterung und Ergänzung der summarischen Angabe in B. 11, als welche die Stelle nicht anzusechten wäre, sondern der Erzähler hätte sich wohl mit der kurzest Notiz in Vers 11 begnügt,

wenn er nicht die weitere bemerkenswerthe Nachricht hätte mittheilen wollen (B. 18), daß, nachdem die Priester von dem Jordan aus feste Land sich losgerissen hatten, der Fluß alsbald wieder wie vorher hoch über seine Ufer stüthete. Erschien ihm dieß für die Mittheilung wichtig genug, so durfte er sie durch die Wiederaufnahme und Erweiterung des Inhalts von B. 11 einleiten, wobei wieder der Befehl Jehova's an Josua nachgetragen ist. Nur muß der Befehl Gottes diesmal aus der Grundschrift entnommen sein, während ihn doch 3, 10 die erste Urkunde des Jehovisten enthalten hatte. 4, 18 schließt sich ganz eng an 17 an, dennoch muß der B. aus dem Rechtsbuch stammen und darf erst 19 wieder die Grundschrift eintreten, denn ein Wort entscheidet hier: B. 18 steht Lade des Bundes Jehova's, B. 16 dagegen Lade des Zeugnisses, deshalb kann 18 nicht wie 16 der Grundschrift angehören<sup>1)</sup>. 4, 20—24 soll Fortsetzung zu B. 4—7 sein und aus dem Rechtsbuch stammen; in diesem Fall würde die Stelle eher an B. 14 oder 18 anzuschließen sein, die ja auch jenem Rechtsbuch angehören sollen. Oder ist anzunehmen, daß der Jehovist schon die Abschnitte seiner ersten Urkunde willkürlich umgestellt habe, die 20—24 auf B. 7 folgen ließ, oder daß das Rechtsbuch selbst schon eine ähnliche Zusammenarbeitung älterer Urkunden war, wie unser B. Josua ist, und daß B. 14 und 18 einer solchen ältern Urkunde angehören und nun in Wegfall zu

1) Aus ähnlichen Gründen werden die meisten Abschnitte des Pentateuch auseinandergerissen: Num. 16, 1—28 hält z. B. Verf. für elohistisch, 29—32 ist der zweiten Urkunde des Jehov. entlehnt, 33—36 aus der ersten, weil — 33 Lade des Bundes Jehova's steht. Und doch ist hier B. 36 אלהים ישראלי ein „elohistischer“ Ausdruck.

dekreten sind? Läßt sich 20—24 an B. 7 anschließen, so nicht minder auch an 14, an 18 und an 19, womit es der Verfasser des Buches wirklich verbunden hat, und es ist aus solchem souveränen Verbinden und Zerreißen biblischer Abschnitte nur ein bodenlos willkürliches Verfahren zu erkennen, welches seine Beweismittel gewöhnlich in unbeweisbaren Annahmen sucht. Zudem entsteht durch den Anschluß von 20—24 an B. 6 f. eine sehr lästige Wiederholung des unmittelbar zuvor, 6 f., Angegebenen, es könnte daher nur etwa B. 20. allein jener ersten Urkunde angehört haben. — Nach 5, 2—9 ließ Josua am männlichen Nachwuchs der in der Wüste hingerafften Israeliten die während des ganzen Zuges unterlassene Beschneidung in Gilgal bei Jericho vornehmen, wohin man am 10. des Monats gekommen war (4, 19), und feierte (5, 10—12) am 14. desselben ersten Monats das Passa, worauf man 2 Tage später nach Darbringung der Erstlingsgarbe wieder von der neuen Frucht des Landes aß und das Manna aufhörte. „Schwerlich“ war es nach Kn. S. 377 die Ansicht des Elohisten, daß die Beschneidung seit dem Auszug aus Aegypten unterlassen worden war, da er nichts von dieser Unterlassung erwähnt und nach ihm die Israeliten, denen am Sinai die Beschneidung eingeschärft worden war (Lev. 12, 3), am 10. des ersten Monats den Jordan überschritten und am 4. Tage darauf das Passa hielten, wobei die Beschneidung vorausgesetzt werden muß (Ex. 12, 48). Daher ist es für ihn sehr zweifelhaft, ob der Bericht über die Beschneidung in Gilgal geschichtlich sei: derselbe wird deshalb der ersten Urkunde, und der Grundschrift bloß 10—12, die Nachricht über die Passafeier, zugewiesen. Man kann jedoch weder die Unterlassung

der Beschneidung während des Wüstenzuges seit der Verwerfung des Bundes in Kades bezweifeln, noch macht der Umstand, daß das Passah schon drei bis 4 Tage nach der Beschneidung in Gilgal gefeiert wurde, die Nachricht über letztere unwahrscheinlich. Kurz, Gesch. des Alt. Bundes, II, 424 f., kann nun allerdings seine Ansicht, daß die Beschneidung seit dem Auszug aus Aegypten unterlassen worden sei, in keiner Weise rechtfertigen, denn hiezu muß er 5, 5:  $\text{כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  (alles Volk, das geboren war in der Wüste auf dem Wege bei ihrem Auszug aus Aegypten, war nicht beschnitten), das sehr häufig in beschränkterem Sinn steht, wie Num. 3, 40. 43. Jos. 8, 1. 10, 24. 29. 22, 12 al., ungebührlich premiren und annehmen, daß Angefichts der Bundschließung am Sinai das Grundgesetz des Abrahamischen Bundes, dessen Uebertretung mit Ausrottung bestraft werden sollte, Gen. 17, 14, gänzlich außer Acht gelassen wurde. Ebenso wenig darf man mit Kurz annehmen, daß die Beschneidung auf dem Wege während der Reise unterblieben sei, weil das so häufige Aufbrechen und Weiterziehen des Volkes sie unmöglich machte, denn man blieb während der 40 Jahre häufig längere Zeit an den einzelnen Lagerplätzen, am Sinai selbst volle 11 Monate, und hatte so wiederholt Gelegenheit zur Vornahme der Beschneidung. Sie unterblieb aus einem andern Grunde. Im zweiten Jahr des Auszuges hatte Israel in Kades den Bund mit Gott gebrochen und die erwachsene Generation war zum Sterben in der Wüste verurtheilt worden. Gott hob seinerseits das Bundesverhältniß mit ihnen auf und sein Vertreter Moses konnte nun den Nachkommen des aus dem Bunde getretenen Geschlechtes das Bundeszeichen nicht gewähren, so lange die Aufhebung des Bun-

des für die Väter dauerte, d. h. so lange diese lebten. Darum erhielten sie es erst in Kanaan, obwohl sie alle übrigen Gnadenerweisungen Gottes in der Wüste erfahren hatten, die ihre Erhaltung und glückliche Ankunft im verheißenen Lande bezweckten. Die Angabe, das Volk habe am 10. des ersten Monates den Jordan überschritten und nach Vornahme der Beschneidung schon am 14. das Passah gefeiert, soll, was die Beschneidung betrifft, nicht geschichtlich sein, weil die Schmerzen in Folge der Beschneidung mehrere Tage krank machen, nach Gen. 34, 25 am dritten Tage am größten seien und so eine Theilnahme am Passahfest für weitaus die Mehrzahl der Israeliten an diesem Tage unmöglich machten, sodann, weil überhaupt die Beschneidung des ganzen Volkes nicht an einem Tage vorgenommen werden konnte. Nach der kurz vorher in den Ebenen Moabs veranstalteten Musterung des Volkes ergaben sich indeß 601,730 Männer von 20 Jahren und darüber und 23,000 Leviten von einem Monate an, die gesammte männliche Volkszahl kann daher nicht über eine Million betragen haben, wovon etwa der dritte Theil 38 Jahre alt und darüber war und vor dem Ereigniß in Kades, welches die Suspension des Bundes und des Bundeszeichens nach sich zog, in der Wüste, zum größern Theile noch in Aegypten geboren und beschnitten worden war. Von diesem Drittheil konnte nun ganz gut während eines Tages das Gebot der Beschneidung an den übrigen vollzogen, das Passahlamm hernach geschlachtet und zubereitet werden. Die Folgen der Operation hinderten in keinem Fall, an der Mahlzeit theilzunehmen, da nur levitische Unreinheit, nicht aber Krankheit oder Schmerz (Num. 9, 10 ff.) ein gesetzliches Hinderniß dieser Feier begründete (Keil, Neuer



Comm. zu Jos. S. 39). Gen. 34, 25 beweist keineswegs, daß am dritten Tag die Schmerzen am empfindlichsten waren und etwa von der Theilnahme an einer Festmahlzeit, wie das Passah, ausschlossen, sondern sagt nur, daß die Simeiten, die am dritten Tag von Juda und Simeon überfallen wurden, an Schmerzen litten (דַּיָּמָה); weshalb sie zum Widerstand unfähig waren. Man muß daher den ganzen Bericht 5, 1—12, da er an keiner innern Unwahrscheinlichkeit leidet, für ächt und die Annahme, daß auch hier zwei Quellschriften zusammengeschoben seien, für unstatthaft halten.

Die Kritik begnügt sich aber nicht, an dem Stoffe der Darstellung, den verschiedenartigen und sich theilweise scheinbar widersprechenden Berichten die Verschiedenartigkeit der Geschichtsquellen in den h. Büchern nachzuweisen, sondern sucht diesen Beweis auch aus Sprache und Darstellung zu führen. Ungewiß scheint dabei, ob die vorgebliche Verschiedenheit der Sprache zuerst bemerkt worden und erst zu näherer Betrachtung und Beanstandung des Inhaltes geführt habe, oder aber die Berichterstattung zuerst mit sich in Widerspruch gefunden worden sei und zur Geltendmachung noch anderer Beweismittel aufgefordert habe.

Knobel legt jedenfalls auf den Beweis aus der Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks und der Darstellung ein Hauptgewicht und betrachtet den bezüglichen Nachweis für Pentateuch und Josua für vollkommen gesichert. Die Kühnheit, Sicherheit und das Selbstvertrauen in der Vorannahme der Operation von Gen. c. 1 bis Jos. c. 24 lassen auch gar nichts zu wünschen übrig. Nicht bloß für größere Abschnitte, auch für einzelne Verse, ja für Halbverse und einzelne Ausdrücke in Versen wird durch Vergleichung und

Ausscheidung der Diktion, des Sprachgebrauches der Verfasser bestimmt und beinahe immer in apodiktischem Ton entschieden, ob ein ganzer Abschnitt, der ganze oder halbe Vers, die einzelne Redensart im Verse aus der Grundschrift stammt, oder vom Jehovisten aus dem spätern Rechtsbuch, oder dem noch spätern Kriegsbuch entnommen worden, den beiden Geschichtsurkunden, die er mit der Grundschrift verarbeitet haben soll, oder ob die Stelle dem Jehovisten selbst zuzusprechen ist, oder endlich dem spätesten Bearbeiter und Ergänzer dieser Geschichtsbücher, dem Deuteronomiker. Und nicht nur so weit ist man endlich in Erforschung des Sprachgebrauchs jener Bücher gekommen, daß jeder größere, kleinere und kleinste Bestandtheil derselben mit fast zweifelloser Gewißheit für seinen ursprünglichen Verfasser ausgemittelt werden kann; man weiß sogar auch, wo immer der letzte oder vorletzte Bearbeiter des großen Geschichtswerkes, der Jehovist oder Deuteronomiker ihre Quellenvorlagen nur verfürzt oder lückenhaft wiedergegeben haben. Darin hat man ein bequemes Mittel gefunden, dem Einwurf gegen die ganze kritische Macerirungsmethode, daß die Ergebnisse derselben häufig Lücken und Zusammenhangslosigkeit in den ausgeschiedenen Urkunden erkennen lassen, zu entgehen: die betreffende Urkunde, welche der spätere Bearbeiter benützt hat, war vollständig, wenn auch vielleicht da und dort kürzer gefaßt, jener hat sie aber nur stellenweise ausgehoben, so daß sie für uns nurmehr lückenhaft vorhanden ist. Somit hat man Alles bewiesen und durchsichtig gemacht, was zur Entstehung des ältesten kanonischen Geschichtswerkes gehört, und wenn auch diese Art der kritischen Behandlung die Prophetie aus den Schriften des Alt. Bundes ausge-  
merzt hat, so ist sie zum Ersatz dafür in ihren zweifellosen

Resultate über die Entstehung derselben selbst zum rückwärts gefehrten Propheten geworden. Betrachten wir nun aber den aus der Sprache und Darstellung geführten Beweis -genauer, so kann das Ergebnis doch nur wenig überzeugend genannt werden. Zwar stellt sich in gewisser Weise für die drei ältern Urkunden, sowie auch für die beiden Bearbeiter derselben ein eigenthümlicher Sprachgebrauch her, aber nur dadurch, daß gewaltsam die Stellen, in welchen bestimmte Worte, Redensarten und Wendungen wiederkehren, einem und demselben Verfasser zugewiesen werden, welcher von dem der andern oft im engsten Zusammenhang mit seinen stehenden Abschnitte verschieden sein soll. Und selbst dieses auf dem Wege unstatthafter Voraussetzung und willkürlicher den Zusammenhang zerreißenber Scheidungen gewonnene Ergebnis ist keineswegs ein reines, da die Unwahrheit des ganzen Verfahrens beständig zu Inconsequenzen, Concessionen, Einschränkungen der angenommenen Methode, also zum Aufgeben des Prinzips und zu Rückfällen in die „antiquirte“ Ansicht von der Entstehung des Pentateuches und Josua's nöthigt. Trotz dieser durch die Natur der Sache und den Zwang der Wahrheit aufgenöthigten Rückfälle ist nach En. a. a. D. S. VI mit jener alten Ansicht „wissenschaftlich gar nicht zu verhandeln, da sie noch nicht die Fähigkeit hat, einen wesentlichen Unterschied zwischen elohistischer, jehovistischer und deuteronomischer Schreibart zu merken und auf Grund dieser Wahrnehmung verschiedene Verfasser zu erkennen.“ In den ersten 5 Kap. von Jos. zeigt sich jene Halbheit in der Durchführung der angenommenen Methode schon hinlänglich: weder die Grundschrift, noch die beiden Urkunden, des Jehovisten vermögen ihren besondern Sprachgebrauch einzuhalten, sie stimmen in einer

großen Zahl von Ausdrücken mit einander überein und reissen so selbst wieder die zwischen ihnen künstlich gezogenen Grenzen ein. Nicht minder deutlich wird die Fiktion eines überarbeitenden Jehovisten oder Deuteronomikers an Stellen, die sich gar nicht auffallend von ihrer Umgebung abscheiden und mit andern zusammentreffen, welche nach Angabe der kritischen Scheidekünstler selbst nicht jehovistisch oder deuteronomistisch sind. So ruht 1, 3 auf der göttlichen Verheißung Ex. 23, 30 f., wäre daher eher dem Rechtsbuch zuzuschreiben, als dem Deuter.; wenn 1, 3—9 aber dennoch an die Sprache des Deut. erinnert, so ist die Stelle deshalb noch nicht vom Verfasser des Deut., da wir eine nachmosaische Abfassung desselben gar nicht zugeben haben, sondern erklärt sich aus der Bekanntschaft des Verf. von B. Josua mit dem Deut., bei welcher auch Entlehnungen einzelner Verse, wie 1, 4 (vergl. mit Deut. 11, 24) über die Grenzen des zu erobernden Landes, nicht auffallen dürfen, obwohl gerade diese Stelle mit kleinen Abweichungen in Jos. wiedergegeben ist. Noch mehr finden sich solche 1, 8 gegenüber von Deut. 6, 7. 11, 19, so daß gar keine eigentliche Beziehung hierauf stattfindet, und nun auch die Worte: das Geschriebene im Gesetz, im Gesetzbuch hier wohl mit demselben Ausdruck des Deuteronom, welchem sie eigenthümlich sind, zusammenstimmen, aber nicht auf den Deuteronomisten als Verf. von Jos. 1, 8 hinweisen. 1, 10—16 soll aus dem Kriegsbuch sein und namentlich die lebhafteste Hinweisung B. 11, dieser Jordan da, auf B. 2 desselben Verf. zurückweisen, allein B. 4 hat genau denselben Gebrauch des Pronomen und soll vom Deut. sein. Zudem ist der Ausdruck in B. 11 offenbar passender, wenn 3—9 vom nämlichen Verfasser sind, als im unmittelbaren

Anschluß an B. 2, wo sich eine lästige Wiederholung des eben gebrauchten Wortes ergibt. נָכַר B. 13 findet sich auch Ex. 13, 3. 20, 8, die dem Rechtsbuch angehören, הָיָה B. 13, 15 hat ebenso der Deut.; הַמִּשְׁפָּחִים B. 14 ist Ex. 13, 18 (Rechtsb.), B. 17 f. soll vom Deut. sein, der jedoch, wie bemerkt wird, אֶלְעָזָר mit dem Elohisten gemein hat. c. 2 wird für einen Bestandtheil der ersten Urkunde des Jehovisten erklärt, berührt sich aber im Sprachgebrauch wieder mannigfach mit den andern Urkunden: B. 4 vergleicht sich כָּן mit Ex. 10, 29 (Kriegsb.), B. 5 die Konstruktion mit Gen. 15, 12 (Kriegsb.), B. 10 אֲשֶׁר אֵלֶּיךָ (daß) mit 9, 7 des Deut., B. 7 כְּאִשֶׁר mit Gen. 6, 4 des Jehovisten, B. 11 נָחַם mit 1. 21 des Deut. und Jos. 7, 5 (Kriegsb.), B. 11b mit 4, 39. 5, 8 des Deut. הָקָר וְנָחַם B. 14 ist nicht dem Rechtsb. ausschließlich eigen, sondern findet sich auch beim Jehov. „Sein Blut auf sein Haupt“ B. 19 steht auch Lev. 20, 8 (Kriegsb.), ebend. „eine Hand ist gegen ihn“ Ex. 9, 3 ders. Urkunde und beim Deut. 2, 15. B. 11 soll die Beschreibung der Angst der Cananiter (es zerschmolz unser Herz und nicht bestand in Jemanden noch Geist) an Ex. 15, 14 ff. derselben Urkunde erinnern: hier ist aber jedes Wort verschieden: die Völker hörten, da erzitterten sie, Beben ergriff die Bewohner Philistää's; da wurden bekümmert die Fürsten Edoms, die Mächtigen Moabs packte Entsetzen, es zerfloßen (נָחַם), wogegen Jos. 2, 11 (נִיחַם) alle Bewohner Kanaans: Schrecken und Furcht fiel auf sie, ob der Größe deines Armes verstummen sie wie Steine. Ex. 15, 14 ff. beweist daher nicht Identität, sondern durchgängige Verschiedenheit des Sprachgebrauchs in beiden Stellen. 3, 2—6 soll von

der 2., das Uebrige dieses Kap. von der 1. Urkunde des Jehovisten sein, aber: sich heiligen B. 5, das jener Urkunde eigenthümlich sein soll, findet sich auch beim Elohisten Lev. 11, 44. Zu B. 7 (heute will ich anfangen, Dich zu verherrlichen in den Augen von ganz Israel, damit sie erkennen, daß ich mit Dir bin, wie ich mit Mose gewesen) wird bemerkt, die 1. Urkunde verherrliche gern den Josua, aber B. 5 und 6, 27 thut dies auch das Kriegsbuch. B. 14 und 17 steht der Artikel beim nom. reg., wie 8, 11 der 2. Urkunde; vñ B. 17 brauche das Rechtsbuch gern von Israel, aber ebenso steht es auch in der 2. Urkunde Deut. 32, 28; auch im spätern Sprachgebrauch ist es ja nicht ungewöhnlich in dieser Bedeutung und ist B. 17 ganz passend gewählt, da hier nicht Israel im spezifischen Sinn als Volk Gottes, sondern die ganze Volksmasse gemeint ist, gegenüber den Priestern, die in der Mitte des Jordan stehen blieben, bis jene über den Jordan gegangen waren. c. 4, 13 soll der 2. Urkunde des Jehovisten  $\text{אֲרָצוֹת יְרִיחוֹ}$  und: Ebenen Jericho's eigenthümlich sein, beides hat aber auch der Elohist, mit dessen Sprache überhaupt nach An. selbst die 2. Urkunde viel Verwandtes hat; dagegen wird B. 24  $\text{כִּי יִרְאֶה אֶת הַיַּרְדֵּן}$  dem Rechtsbuch zugeschrieben, aber auch beim Jehovisten gefunden. Endlich ist in c. 5, wo 1—9 dem Rechtsbuch angehört, B. 4a der Ausdruck wie beim Deut. 19, 4, und wenn B. 4b  $\text{וְיָרִיב}$  an das nämliche Wort desselben Verfassers in Ex. 13, 12. 15 erinnern soll; so ist der Ausdruck an sich selbst ganz unverfänglich und stand kaum ein anderer dafür an letztern Stellen zu Gebot, wo überdies das Wort in ganz anderm Zusammenhang, von der Darbringung der männlichen Erstgeburt gebraucht wird und schon dadurch für Identität des Verfassers nichts

beweisen kann. Ebenfalls und B. 5 כְּאֵימֹתַי כְּאֵימֹתַי, findet sich aber auch beim Deut. 4, 45 und 46, doch hat die Kritik den Trost, B. 46 auch dem Rechtsbuch zuweisen zu können, das B. 5 ohnehin durch וְיָרִי sich verräth, was Ex. 1, 22 bei demselben Verfasser steht, und B. 6 durch: Land, wo Milch und Honig fließt. Das Verfahren ist hier einfach: die genannte Lebensart wiederholt sich öfters in Pent. und Jos., die Stellen, in welchen sie vorkommt, führen daher auf eine gesonderte Urkunde, denn es ist immer wahrscheinlich, daß in einem Werk vom Umfang des Pent. wiederkehrende Charakteristische Lebensarten eine besondere Urkunde verrathen, die mit Anderen zusammengearbeitet ist. Die Consequenz dieses Verfahrens, die im Kn. Commentaren noch beschelben ausgebeutet wird, liegt am Tage: nach demselben ist es unschwer, in der Grundchrift und in jeder der beiden Urkunden des Jehovisten wieder eben so viele Urbestandtheile und Ueberarbeiter zu entdecken, wie in Pent. und Jos. zusammen; über das Mehr oder Weniger entscheidet dann die Sagazität des Kritikers, welcher die Ansicht, daß nur im Pent. (und Jos.) im Ganzen jene drei Bestandtheile sich finden und nicht auch in jedem von diesen die nämliche oder eine beliebig größere Zahl von Quellschriften, wieder seinerseits mit Recht für eine solche erklären darf, mit der wissenschaftlich nicht zu verhandeln ist. Auch die Formel: bis auf diesen Tag 5, 9 soll nur im Rechtsbuch sich finden, dem nun wieder alle Stellen gut geschrieben werden, in welchen sie vorkommt. Nicht minder gehört diesem B. 13 — 15, denn von Engeln redet überall bloß die erste Urkunde — und der Jehovist selbst. Allerdings, wenn bewiesen wäre, daß alle Stellen, wo von

Engeln die Rede ist, der ersten Urkunde oder dem Jehovisten angehören: —

In c. 6 — 12, zu denen wir jetzt übergehen, gehört nach S. 380 f. gar nichts der Grundschrift an; Vieles soll hier in spätere Zeit hinab weisen, Anderes der Ansicht und Weise der Grundschrift fremd oder ganz unvereinbar mit ihr sein und auch die Sprache gegen sie entscheiden. Daher wird angenommen, daß der erste Bearbeiter des Ganzen, der Jehovist, die „wahrscheinlich“ nur kurzen Angaben, welche die Grundschrift über die Kriege Josua's und die Eroberung des Landes hatte, wie bei Sihon und Og Num. 20 f. weggelassen und mit vollständigeren Nachrichten aus seiner zweiten Urkunde, dem Kriegsbuch, ersetzt hat. Doch enthält diese Ergänzung, wenn sie gleich „im Ganzen eine wohl geordnete und zusammenhängende Darstellung der Kriege Josua's gibt, auch mehrere Abschnitte und Stellen, welche in die Reihenfolge des Erzählten nicht passen und dadurch wie durch Inhalt und Sprache lehren, daß auch hier Verschiedenes zusammengearbeitet sei“. Im Ganzen hätten wir also in diesem Abschnitt die zweite Urkunde, welche an Sprache und manchen Eigenthümlichkeiten erkennbar ist, seltsamer Weise auch an dem mehrfachen Zusammentreffen mit der Sprache des Elohisten. In gewöhnliches Deutsch übersetzt müßte das lauten: dieses Zusammentreffen spricht dafür, daß keine geschiedene Urkunde, in unserm Fall nicht ein Rechtsbuch neben einer Grundschrift sich vorfindet, sondern ein und derselbe Verfasser. Doch wir werden in der Illusion noch länger festgehalten, denn auch aus der ersten Urkunde hat der Jehovist in die Kriegsgeschichte eingewebt Angaben über den Angriff auf Ai 8, 12 f. über die Opferfeier auf dem



Obal und die Vorlesung des Gesetzes 8, 30 ff. und über das Stillstehen von Sonne und Mond 10, 12—15. Endlich lassen sich kleinere Zuthaten von des Jehovisten Hand und vom Deuteronomiker entdecken. Im Folgenden soll wieder versucht werden, zuerst die Anstöße, welche in Inhalt und Zusammenhang des Abschnittes gefunden und gegen frühe oder einheitliche Abfassung des Buches geltend gemacht werden, wegzuräumen, hernach den Beweis aus Sprache und Darstellung zu entkräften.

6, 26 spricht Josua eine Verwünschung gegen den, welcher Jericho wieder bauen würde, das Gott selbst in Trümmer gelegt und Israel mit dem größten Bann bestraft hatte: um den Preis seines Erstgeborenen soll er sie gründen und um den seines Jüngsten ihre Thore einsetzen: Anfang und Ende des Baues sollen ihm Unheil bringen. So geschah es zur Zeit des Ahab, wo Hiel Jericho wieder herzustellen wagte (1 Kön. 16, 34). „Diese Vorgänge kannte der Verfasser und nahm an, Josua habe nicht bloß eine allgemeine Verwünschung über den Ort ausgesprochen, sondern dieselbe so speziell gehalten, wie es in der Folge kam. Das in der Zeit zwischen Josua und Ahab erwähnte Jericho (18, 21. Ri. 3, 13. 2 Sam. 10, 5) lag wahrscheinlich nicht auf dem alten Platze, den erst Hiel wieder bebaute. Die Alten wählten nicht Bauplätze, auf welchen ein Fluch ruhte. Nach Strabo 13, p. 601 hatte Agamemnon Ilium verflucht und als man es wieder aufbaute, traute man der alten Stelle nicht, sondern wählte eine andere. Ebenso hatten nach Appian Punica 8, 135 f. die Römer Carthago mit einem Fluche belegt und als Augustus es wiederherstellte, vermied er doch den alten Platz.“ S. 384 f. Diese Vorgänge aus der Geschichte der Griechen und Römer

können einmal an sich nicht wahrscheinlich machen, daß die Israeliten in noch viel älterer Zeit ein ähnliches Verfahren beobachtet haben, und werden durch das gängliche Stillschweigen der h. Schrift über die Annahme Knobels aufgewogen, daß das in der Zeit zwischen Josua und Ahab erbaute Jericho wahrscheinlich nicht auf dem alten Plage gelegen, den erst Hiel wieder bebaut habe. Damit wäre ein zweites Jericho neben die jedenfalls seit den frühesten Richterzeiten wieder bewohnte Palmenstadt getreten (Richt. 3. 13). Von einer solchen Doppelstadt Jericho weiß aber das ganze Alterthum nichts. Josua selbst theilte noch Jericho den Benjamingiten neben andern Städten zu (18, 31), wollte also, daß der Ort wieder bewohnt werde, als bewohnt lassen ihn auch in der Folgezeit Richt. 3, 13. 2 Sam. 10, 5 voraussetzen; auch 1 Kön. 16, 34 macht diese Voraussetzung und spricht nicht von einem damals erst unternommenen Aufbau Jerichos, sondern ganz wie 6, 26 von der Wiederherstellung der Stadt in demjenigen Zustande, in welchem sie sich zur Zeit ihrer Einnahme befand, namentlich von ihrer Befestigung. Denn  $\text{הָיָה}$ , welches auch 1 Kön. 15, 17 und besonders 2 Chr. 14, 5 f. unzweifelhaft in diesem speziellen Sinn steht, ist näher erläutert durch  $\text{וַיִּבְנֶה}$  und  $\text{וַיִּשְׁבְּעוּ}$ . Kann dieses nicht vom Einsetzen der Hausthüren, sondern der Stadthore, zur Vollendung des Baues der Stadtmauern, verstanden werden, so muß auch das Gründen als ein Grundlegen der Mauern und Befestigungswerke genommen werden. Bis auf die Zeit Ahab's hatte man das nicht gethan und aus Scheu vor dem Fluche Josua's Jericho als offenen Ort bewohnt. Erst Hiel der Bethelite übertrat ihn und der Geschichtschreiber führt es als ein Zeichen der schlimmen Zeit Ahab's

an, daß man sich an das Drohwort Josua's nicht mehr lehnte und Gott versuchte. 1. Kön. 16, 34 setzt eine solche Verfluchung, wie sie Jos. 6, 26 hat, und zwar als auf Gottes Befehl gesprochene, als allgemein bekannt voraus und berichtet ihre Erfüllung, mit genauer Angabe von Namen und Herkunft der dabei beteiligten Personen (Hiel der Bethelite baute Jericho: um Abiram seinen Erstgeborenen gründete er sie und um Segib seinen Jüngsten setzte er ihre Thore ein). Ist damit die Thatsache der Erfüllung über jeden Zweifel gestellt, so wird sie auch nicht als Quelle für, sondern nur als Rückweisung auf Jos. 6, 26 zu betrachten sein, um so mehr, da nur diese Stelle im alten Testament von der als hinlänglich bekannt vorausgesetzten Verfluchung berichtet. Nimmt man aber, um das Wunder der Erfüllung beseitigen zu können, Anstoß an der Bestimmtheit, womit der Fluch Josua's ausgesprochen ist, so vergißt man, daß 1. Kön. 16, 34 gerade auf diesen bestimmten und nicht auf einen nur ganz allgemein ausgedrückten Fluch Josua's zurückweist, als auf einen allgemein bekannten, und auf einen unbestimmt lautenden nicht die bestimmte Erfüllung bezogen werden konnte. D. Josua verlegt also hier nicht eine ex eventu gebildete Drohwissung in die Vorzeit, sondern berichtet nach dem Zeugniß des Verf. der BB. der Kön. selbst eine auf Gottes Befehl von Josua gesprochene Drohung, bei welcher nun auch, auf den Urheber gesehen, das Auffallende der bestimmten Fassung, und die Annahme einer späten Abfassung wegfällt.

8, 12 f. sind nach S. 389 unvereinbar mit der übrigen Erzählung, welche aus dem Kriegsbuch entnommen ist, und sind aus dem Rechtsbuch entnommen, das hier einer andern

Tradition folgte. Nach ihr kamen die Israeliten am Abend vor Ai an, sendeten erst da eine Abtheilung von nur 5000 Mann gegen 30,000 der vorausgehenden Angabe nach der Westseite der Stadt als Hinterhalt und nahmen Stellung auf der Nordseite, um am folgenden Morgen anzugreifen. Nach der übrigen Erzählung wurde der Hinterhalt nicht erst nach der Ankunft vor Ai bestellt, sondern schon am Abend vorher von Gilgal aus abgesandt. Der Vorwurf, welcher gegen die Verbindung beider Berichte noch erhoben wird, der Hinterhalt habe zwecklos und zweckwidrig einen ganzen Tag und eine ganze Nacht an seinem Orte gestanden und man habe, was vollends ganz unwahrscheinlich, in Ai nichts davon gewußt, soll ebenfalls den unmittelbaren Anschluß von V. 11 an V. 14 empfehlen. Wie die Nachrichten über den Hinterhalt zu vereinigen seien, s. Theol. Quartalschr. 1864, S. 402 ff. Der weitere Vorwurf Kn. über zweckwidrige Zeitangaben ist ebenfalls unstatthaft. Josua brach mit dem Heere von Gilgal auf und zog nordwestwärts gegen Ai (V. 3) und sandte den Hinterhalt voraus, der noch in der Nacht des nämlichen Tages den etwa 6 Stunden betragenden Weg (durch B. Farar) zurücklegen konnte, jedenfalls vor Tagesanbruch auf seinen Posten, westwärts von Ai gegen Bethel hin, angelangt war (V. 9). In derselben Nacht kam auch Josua mit dem übrigen Heere auf der Vorderseite von Ai an, und hier, nicht wie Kn. meint, in dem entfernten Gilgal, das er V. 3 bereits verlassen hatte, blieb er inmitten des Heeres (V. 9), nach Strauß (Sinai u. Golg. S. 327) im W. Surweinit. Zweckwidrig wäre nun gewesen, wenn er sich zu nahe an der Stadt gelagert und seine Ankunft dieser vor der Zeit verathen hätte. Daß er es nicht that, erhält

aus B. 10: er brach frühmorgens auf, musterte das Volk und zog mit den Aeltesten an der Spitze desselben gegen Ai; d. h. nicht von Gilgal, sondern von dem Punkte, wo sie, im Norden von Ai in ziemlicher Entfernung von diesem, die Nacht zugebracht hatten. So kamen sie B. 11 der Stadt immer näher (777) bis ihr gegenüber (777), daß nur noch ein Thal dazwischen lag. Nun wird 12 f. der Bericht von den Vorbereitungen auf den Angriff wieder aufgenommen, weil die Aufstellungen der Abtheilungen noch genauer bestimmt werden sollen, in B. 13<sup>a</sup> allgemein zusammengefaßt und abgerundet, in 13<sup>b</sup> aber das Verweilen Josua's in jener Nacht inmitten des Volkes (B. 9<sup>b</sup>) dahin erläutert, daß er noch mitten durch das Thal zog, indem man sehr früh aufbrach und (B. 11<sup>a</sup>) vor die Stadt gelangte. Weder Hinterhalt noch das übrige Heer hielt sich daher zwecklos einen Tag lang um Ai herum auf, sondern jener kam etwas früher, vielleicht um Mitternacht, auf der Westseite der Stadt an, und Josua bewerkstelligte auch noch in derselben Nacht und bis zum folgenden Morgen die Ankunft des übrigen Heeres bis unmittelbar vor der Stadt, deren Bewohner am folgenden Morgen (B. 14 ff.) den Kampf begannen. B. 14 schließt sich daher so gut an B. 13, wie an B. 11 an, da beide letztere BB. je die Vorbereitungen bis unmittelbar vor Beginn des Kampfes fortführen.

8, 30—35, der Bericht von Opfern auf dem Berg Ebal bei Sichem, sowie von der Bekanntmachung und Aufschreibung der Gesetze daselbst, findet S. 390 f. mehrfache Anfechtung: er paßt nicht in die Reihenfolge der Begebenheiten, ist ein Bruchstück des Jehovisten aus seiner ersten Urkunde, welche „vermuthlich“ nach dem kurzen Bericht über die Eroberung von Ai (B. 12 f.) auch über

weitere Thaten im mittleren Lande, die Josua unmittelbar nachher verrichtete, referirte, hier aber nur in 30—35 aufgenommen und noch vom Deut. mit leicht erkennbaren Thaten ausgestattet wurde. Der Jehovist ließ den kurzen Abschnitt daher unangetastet, sowie er ihn aus dem Rechtsbuch herübernahm, nicht so der Deut., welcher ihn mangelhaft fand und überarbeitete (nach Bleek dagegen vollständig hier einfügte). Wo? findet Kn. ohne Mühe: in B. 31, 33 f., während B. 32 ganz vom Deut. ist. Darüber, daß der Bericht überhaupt nicht in die Reihenfolge der Begebenheiten passe und 9, 1 ff. sich unmittelbar an 8, 29 anschleße, s. Quart.Schr. 1864, S. 409 ff. Die erste Urkunde erkennt nun Kn. daran, daß Josua einen Altar auf dem Berg Ebal bei Sichem baute und auf ihm opferte, da der Elohist und die 2. Urkunde des Jehovisten die Opfer auf den Altar bei der Stiftshütte beschränken sollen. Ex. 20, 24, wo diese freiere Auffassung der Gottesverehrung in der ersten Urkunde sich finden soll, („einen Altar sollst du mir machen und darauf opfern, — an jedem Orte, wo ich mich offenbaren werde, will ich zu Dir kommen und Dich segnen“), steht jedoch nicht in Widerspruch mit den spätern Verordnungen über die Einheit des Altars bei der Stiftshütte, auf welchem alle Opfer zu bringen seien (Lev. 17, 8 f. Deut. 12, 5 ff.), sondern gibt die Grundbestimmung für die Gultstätten, welche hier weder auf einen Ort beschränkt, noch in willkürlicher Anordnung und Zahl gestattet werden, so daß hier von „mehreren Orten und Altären die Rede wäre, weil, während das Volk noch in der Wüste wanderte, die Stiftshütte noch keine feste bleibende Stätte haben konnte“ (Riehm, die Gesezg. in Moab S. 26). Nur an dem Ort soll ein

Altar errichtet werden, welchen Jehova durch Offenbarung dazu bestimmt. War es ein Ort, wo die Stiftshütte sich nicht befand, wie hier auf dem Ebal, so geschah es auf Befehl des Herrn oder in Folge einer Erscheinung desselben oder seines Engels, und mit dieser Einschränkung ist das später erlassene Gesetz zu verstehen. Daher hat man keinen Grund, B. 30 wie Ex. 20, 24 eine neue Quellschrift, die sog. erste Urkunde, zu finden. Ebenso wenig kann für diese bewiesen, daß B. 30 ein „besonderes Interesse an den beiden josephischen Stämmen“ entdeckt wird, weil hervorgehoben sein soll, daß die Feierlichkeit auf dem Ebal bei Sichem, im Stamm Ephraim vorgenommen wurde. Die letztern Zusätze finden sich gar nicht im Text und sind von Kn. selbst, der doch den Referenten nicht dafür verantwortlich machen kann, daß Ebal, wo die Feler nun einmal statthaben sollte, bei Sichem in Ephraim lag. Er hätte vermuthlich ebenso treu berichtet, wenn sie an einem andern Ort vor sich gegangen wäre. ~~היה זה~~ aber ist, wie Kn. selbst anerkennt, keineswegs der 1. Urkunde allein eigenthümlich, wenn es auch der Deut. gar nicht haben sollte, und hat in B. 30 nicht im Stil einer besondern Urkunde, sondern darin seine Erklärung, daß der Verfasser damit sagen wollte, es solle fortan der Dienst des allein wahren Gottes durch sein Volk im abgöttischen Canaan herrschen. B. 31 weist auf Deut. 27, 5 f. zurück: schon deshalb wird letztere Stelle von Kn. demselben Verf. zugewiesen, dem Rechtsbuch nämlich, aus dem sie der Deut. entlehnt hätte (s. dagegen Quart. Schr. 1864, S. 407 f.), wie nicht minder Ex. 20, 25, wo allein die B. 31 beschriebene Art von Altären angeführt werde: doch gewiß nur deshalb, weil die einmal gegebene genaue Beschreibung

nicht mehr wiederholt zu werden brauchte; das Argument ist etwas seltsam, da ohnehin Wiederholungen gewöhnlich für eine 2. oder 3. Quellschrift beweisen sollen, hier aber umgekehrt der Umstand, daß von diesem Altar nirgends mehr im Pent. die Rede ist, dasselbe beweisen muß. Josua brachte Brand- und Dankopfer B. 31, letztere heißen *ִעֹלָה*, was nie im Deut. vorkomme, das dafür *עֹלָה* sage Deut. 12, 6. 11. 27 — das aber, was Kn. nicht bemerken wollte, in Deut. 12 von den für den Altar bestimmten Opfergaben nur allgemein Brand- und Schlachtopfer nennt als die beiden Hauptgattungen, da es aus der frühern Gesetzgebung als bekannt voraussetzte, von welcher Art der Schlachtopfer; nämlich den *שְׁלָמִים*, das Fleisch zu Opfernahlen verwendet werden durfte; im übrigen ist, daß Deut. 27, 7, wo *שְׁלָמִים* vorkommt, aus dem Rechtsbuch genommen sei, nur ein Nachtwort. der Kritik. „Wie geschrieben im Gesetzbuch Moses“ soll B. 31 ganz überflüssige Zuthat des letzten Bearbeiters, des Deuteronomikers, sein, der allein und nach ihm die nachkritischen Schriftsteller; das göttliche Gesetz auch als Gesetz Moses bezeichnen. Er thut dies aber nur Jos. 8, 31 f. 23, 6 und nirgends im Deut. selbst. Daß von ihm jene Stellen kommen, müßte daher vor allem bewiesen werden, von dem eigenthümlichen Verfahren nicht zu reden, daß Stellen eines Schriftwerks einen Verfasser charakterisiren sollen; welcher in dem ihm zugeschriebnen Werke, im vorliegenden Falle im Deuteronom, die charakteristischen Ausdrücke jener Stellen gar nicht gebraucht. Auch B. 32 soll vom Deut. sein, wegen „Gesetz Moses“ in ihm und der „Abschrift des Gesetzes“, die nur noch Deut. 17, 18 vorkomme, und „würde passender hinter B. 35 stehen, da das langwierige



Anschreiben doch erst nach der Feierlichkeit geschehen sein könnte". Keineswegs, denn auch Deut. 27, 2 f. ist zuerst von den Steinen und dem Anschreiben des Gesetzes auf ihnen die Rede, was V. 8 der Wichtigkeit der Sache wegen und nicht weil es zuletzt geschah, wiederholt wird. In Uebereinstimmung damit wird Jos. 8, 32 die Zurichtung der Steine gemäß Deut. 27, 2. 4 vorausgesetzt als geschehen ehe die Opfer auf dem Altar dargebracht und dieser selbst gebaut wurde, und mit mehr Recht als nach V. 35, wenn der Vorgang geschichtlich genau berichtet werden wollte, könnte man sagen, sollte umgekehrt V. 32 vor V. 31 stehen, da das Anschreiben nach Deut. 27, 1 ff. der Feierlichkeit vorausgehen sollte, mochte es langwierig sein oder nicht, keinesfalls aber alle die 613 Gebote und Verbote des Pent. umfaßt haben kann. Entweder ist demnach in Deut. 27 als erster Moment der Handlung genannt, was später faktisch der zweite war, oder Jos. 8, 32 ist als zweites Moment derselben berichtet, was zuerst vorgenommen wurde; man ist deshalb nicht berechtigt, eine der beiden Stellen anzufechten, da die geschichtliche Darstellung sich nicht immer nach der genauen Abfolge des Geschehenen richtet. Deshalb hätte an sich auch die Annahme Kn. nichts Bedenkliches, daß das V. 32 Berichtete erst zuletzt geschah. Daß es zu geschehen habe, ist nicht nur die „Ansicht“ des Deut. 27, 3, sondern sein, des Moses, bestimmtes Gebot, dessen Vollzug vom jüngern Verf. des B. Josua berichtet wird, den nun auch das von ihm nach dem Vorgang von Deut. 17, 18 gebrauchte  $\text{הָיָה לְפָנָיו}$  nicht der Abfassung des Deut. selbst überweisen kann. Denn welchen andern Ausdruck sollte er wählen, wenn er von einer Abschrift des Gesetzes reden wollte? Doch nur den, welcher im Sprach-

gebrauch nach Deut. 17, 18 schon vorhanden war. B. 33 f. sollen wieder nur theilweise aus dem Rechtsbuch sein, da sie auch deuteron. Färbung tragen. Heißt es im erstern B.: ganz Israel und seine Aeltesten, Schreiber und Richter stellten sich vor der Bundeslade auf, so sind die beigefügten drei Classen keine „sehr überflüssige“ deuteron. Zuthat, weil der Gedanke, daß Niemand sich von der Festfeier fern halten durfte, hier sehr stark hervortritt und noch weiter durch: sowohl Fremdlinge als Einheimische verstärkt wird. 33<sup>b</sup> hielt Kn. sodann nur mittelst einer unpassenden Erklärung von  $\text{נְשָׂאֵם}$  wie es scheint, für deuteronomisch. Denn es soll hier nicht gesagt werden, daß Moses zuerst die Segnung des Volkes vorzunehmen befahl, was nicht in die Erzählung paßt, sondern daß Moses schon früher, Deut. 11, 29, befohlen hatte, Fluch und Segen dem Volke zu verkünden, und Deut. 11, 29 ist glücklicherweise nicht vom Deuteronomiker, sondern aus dem Kriegsbuch unseres Kritikers, also nach diesem selbst von einem andern Verf., als Jos. 8, 33<sup>b</sup>, wo darauf verwiesen wird. Auch bei B. 34 kann die Bemerkung, daß „den Segen und den Fluch, nach allem was geschrieben im Gesetzbuch“, nicht passende deuteron. Apposition sei und auf Deut. 27, 9 ff. zurückweise, nichts verschlagen, da sie nur dazu dient, den Inhalt des Gesetzes selbst als Segen in seiner Befolgung, Fluch in seiner Uebertretung näher zu bezeichnen, wie das Gesetz auch beim Deut. 11, 26 von Moses Segen und Fluch genannt ist. B. 35 findet Kn. nichts von jenem, obgleich ihm der Zusatz zu: Gemeinde Israels (und Weiber und Kinder und Fremdlinge, welche in ihrer Mitte wandelten) ebenso überflüssig erscheinen müßte, als der B. 33 von ihm gerügte und als deuteron. erklärte. Nach dem Gesagten ist in dem erörterten Ab-

schnitt die unnatürliche Scheidung eines ältern Berichtserstatters, des Rechtsbuchs, welches bloß von Erbauung des Altars, der Darbringung der Opfer und der Vorlesung der Geseze erzählt habe, und eines jüngern, des s. g. Deuteronomikers, welcher bloß von einer Verkündigung der Segnungen und Flüche und von einer Anschreibung der Geseze rede, ohne Grund und zerlegte sich die ganze Handlung in drei Momente: Erbauung des Altars und Opferhandlung, Schreiben des Gesezes auf die zu errichtenden Steine und Vorlesung des Gesezes vor versammelter Gemeinde.

c. 10 findet Kn. im  $\text{שֵׁנִי הַבְּרִי}$  B. 13, aus dem die Bitte Josua's um das Stillstehen der Sonne beigebracht wird, seine erste Urkunde, das Rechtsbuch <sup>1)</sup>, im übrigen

1) Der Sopher hajjaschar wird außer hier noch 2 Sam. 1, 18 angeführt als das Buch, in welchem Davids Klagetied auf Saul und Jonathan sich befand. Kn. übersetzt a. a. D. S. 536: Buch des Rechts, d. i. Rechtsbuch nach: das Rechte thun in Jehova's Augen, das göttliche Gesez befolgen Ex. 15, 26. Deut. 6, 18 al. Mit Unrecht beruft er sich auf Mich. 2, 7, um die Abkürzung  $\text{שֵׁנִי}$  für: das Rechte in den Augen Jehova's zu erweisen (denn dort ist das Wort nicht Neutrum, sondern mascul. Apposition zum Partizip: der als frommer Wandelnde), und macht daraus die erste Urkunde des Jehovisten, welche in ihrer ältern Gestalt in der Salomonischen Zeit entstanden sei. Gerade nach Mich. 2, 7, wo auch Hitzig (die 12 fl. Propb. 3. Aufl. 1863, S. 189)  $\text{שֵׁנִי}$  in angegebener Weise ummt, rechtfertigt sich die Uebersetzung: Buch der Gerechten, der wahren Theokraten,  $\text{סֵפֶר הַצְּדִיקִים}$  Num. 23, 10, eine Sammlung von Liedern zum Preise von Helden, die um den theokratischen Staat sich verdient gemacht haben. Die Sammlung kann recht gut, wie das ähnliche Buch der Kriege des Herrn, Num. 21, 14 im Zeitalter des Moses begonnen und später wiederholt erweitert worden sein: das Lied auf den Sieg Josua's bei Gibeon, woraus Jos. 10, 12—15 entnommen ist, ist ohne

Theil des Kap., für welchen, wie weiter unten zu zeigen ist, so wenig als für andere Theile des Buches eine besondere Diktion angenommen werden kann, das Kriegsbuch. Abgesehen von der unrichtigen Uebersetzung des jaschar haben auch die aus der Sprache genommenen Beweise, daß die auch sonst in Jos. vom Jehovisten verarbeitete erste Urkunde B. 12—15 wiederkehre, wenig für sich: Reden vor Jemandes Augen B. 12, komme auch Num. 20, 8 vor bei demselben Verfasser und sei nur ihm eigenthümlich: allein es wird auch vom Deuteronomiker 31, 7 gebraucht und ist Num. a. a. D. in eigenthümlicher Weise durch den Inhalt motivirt: gegen den Felsen hin soll Mose reden vor den Augen der ganzen Gemeinde, so werde aus ihm Wasser strömen. Dagegen redet Josua hier vor den Augen Israels die Sonne an: an beiden Stellen sollte bezeugt werden, daß das ganze Volk die Rede gehört habe und Zeuge des wunderbaren Vorganges gewesen sei; daß der gleiche Ausdruck auf denselben Verf. führe, ist loere Einbildung; ebenso, daß B. 13  $\nu$  von Isnael gebraucht und  $\nu$  während, B. 14 das Streiten Gottes für Isnael daselbe beweisen soll, denn letzteres hat auch B. 42 und 28, B. 10 die s. g. 2. Urkunde, ist also gar kein dem Rechtsbuch eigenthümlicher Ausdruck. B. 13 wird das Gütat durch die mit  $\text{N}^{\text{N}}$  beginnenden Einführungsworte desselben unterbrochen: diese sind vom Verf. des B. Jos., wenn

---

Zweifel bald nach der Schlacht selbst gedichtet worden. Die successive Entstehung eines solchen nationalen Eirerbuches sollte am wenigsten von denen geläugnet werden, die den ganzen Pentateuch so entstehen lassen; sie macht auch erklärlich, daß dasselbe bald nach Josua's Tod und wieder viel später vom Verf. der BB. Samuels genannt werden konnte.

aber Kn. an  $\text{K}^{\text{H}}$  weil es im Sinne von  $\text{K}^{\text{H}}$  gebraucht ist, den Jehovisten erkennen will, so entkräftet er seinen Beweis sogleich wieder selbst dadurch, daß er auf Num. 22, 37 und Deut. 11, 30 verweist, welche Stellen  $\text{K}^{\text{H}}$  ebenfalls so gebrauchen, aber nicht jehovistisch sind, und daß er bemerkt, dieser Gebrauch des Wortes sei besonders häufig bei Citaten, z. B. im 1. B. der Kön. Somit wird sich überhaupt nirgends aus dem Gebrauch desselben in Stellen verschiedener Bücher derselbe Verf. für solche Stellen folgern lassen. Auch Num. 21, 14 sollen die Einführungsworte für das dortige Citat vom Jehovisten sein: sie stehen aber dort nicht wie hier B. 13 in der Mitte der ausgehobenen Rede, sondern am Anfang derselben, wie auch Num. 21, 27; diese Stellung spricht daher nur für die Identität des Verf. von Num. 21, 14 und 27, die sich doch eigentlich von selbst versteht, obgleich Kn. zu letzterer Stelle bemerkt: die Einführungsworte scheinen dem Verf. derselben in B. 14 anzugehören. Nach dem Gesagten hat man keinen Grund, Jos. 10, 12—15 für ein Citat aus einem Rechtsbuch, das verhältnißmäßig spät entstanden sein soll, und die Anführungsworte in B. 13 für jehovistisch zu erklären. Auch diese Stelle in Jos. bedarf zu ihrer Erklärung weder jenes Rechtsbuches noch des Jehovisten, die beide als Fiktionen auch hier wegfallen dürfen.

Die Eroberung von Hebron und dem südwestlich davon gelegenen Debir, welche 10, 36—39 und 11, 21 f. Josua zugeschrieben wird, soll 14, 6 ff. 15, 14 ff. von Kaleb ausgesagt werden, weshalb letztere Stellen der ersten Urkunde des Jehovisten beigelegt werden. 14, 12 f. verlangt nämlich Kaleb von Josua das Gebirg Hebron und beruft sich dafür auf eine Verheißung des Moses und auf seine Tüch-

tigkeit, der es vielleicht mit dem Beistand Gottes gelingen werde, die dortigen Enakiten und ihre großen festen Städte zu überwältigen: Josua gewährt ihm das Verlangte, worauf Kaleb 15, 14 die Stadt Hebron eroberte und die dortigen Enakiten vertrieb, Debir aber B. 17 von Dtniel eingenommen wurde. Man hat schon längst entgegnet, daß die Vertreibung der Enakiten aus dem ganzen Gebirg Juda und die Eroberung von Hebron und Debir durch Josua nicht zur Annahme nöthigt, daß nach dem Abzuge des israelitischen Heeres aus dem Süden und während seiner Kriege mit den Kananitern, des nördlichen Landes die Enakiten, welche Josua nicht völlig ausrottete, sondern aus dem Gebirg Juda in die philistäische Niederung zurückdrängte (11, 22), nicht in ihre frühern Wohnorte zurückkehren und sie von neuem in Besitz nehmen konnten. Sie werden das ohne Zweifel gethan haben, sobald sie sich den in ihren frühern Städten zurückgebliebenen Israeliten, die vom Hauptheer keine Hülfe hatten, überlegen fühlten: die einzelnen Stämme Israels waren aber dadurch genöthigt, als sie sich in den durchs Loos ihnen zugefallenen Städten und Gegenden niederlassen wollten, die in ihr altes Eigenthum wieder eingedrungenen Feinde aufs neue zu bekriegen und auszurotten. Den zweimaligen Kampf im Gebirg Juda in der angegebenen Weise zu motiviren unterläßt der Verf. Daran nimmt man Anstoß und mißbraucht das Stillschweigen der Schrift über ein dem Erzähler sich von selbst verstehendes und allgemein bekanntes Motiv, um einen Widerspruch und Verschledenheit der Quellen zu constatiren.

11, 21 f. wird die Ausrottung der Enakiten auf dem Gebirg Juda und ihre Verdrängung nach Gaza, Gath und Asdod durch Josua erwähnt, eine nachträgliche Angabe,

in welcher 10, 36 ff., wie in B. 23 die schon B. 16 berichtete Eroberung des ganzen Landes wiederholt wird. Die Stelle wurde daher schon von Aeltern verdächtigt und als ein von anderer Hand eingeschaltetes Fragment betrachtet, oder doch als Bericht von einem besondern Kriegszug, den entweder Josua selbst oder ein anderer Feldherr, etwa Kaleb, in seinem Auftrage nach Befiegung der Könige des Nordens (11, 1 ff.) unternommen habe (post confectam bellum cum aquilonaribus Chananaeae incolis Rosenm. und vor ihm Rastus und Clerikus); Kn. beanstandet sie ausnahmsweise nicht so stark, da sie ihm nach der Sprache von demselben Erzähler zu sein scheint und glaubt sie bloß dem Inhalte nach durch jenen, d. i. den Verf. der 2. Urkunde, dem das ganze 11. Kap. angehöre, von einem ältern Gewährsmann entlehnt. Wenn sie aber vom nämlichen Erzähler ist, so ist sie als Wiederholung des 10, 36 ff. u. 11, 6 von ihm Berichteten nicht anderswoher entlehnt, sondern ihr Inhalt nachträglich zum Schluß' des ganzen Kriegsberichtes aus besonderer Ursache nochmals angeführt. B. 19 f. schließt noch nicht die erste Hälfte des Buches ab und leitet noch weniger zur zweiten, der Vertheilung des Landes über, was die letzten Worte von B. 23 offenbar thun; sondern B. 21 f. bereitet diesen in B. 23 gegebenen Abschluß der Kriegsgeschichte vor, indem mit Rücksicht auf Num. 13, 28. 31 ff., die von den Kundschaftern gemachte Beschreibung der riesigen Enakiten Kanaans, auch deren Befiegung durch Josua und ihre Verdrängung in drei Philisterstädte als eines der Hauptergebnisse des Feldzuges hervorgehoben und dessen Geschichte mit dem Bericht über die Befiegung der früher am meisten gefürchteten Feinde beendigt wird. Deutlich ergibt sich dieß aus dem Verhältniß

beider WB. zu 19 f.: mit keiner Kananitischen Stadt, heißt es hier, habe Israel Friede gemacht, außer mit Gibeon, denn Jehova habe das Herz der Kananiter verhärtet, daß sie den Krieg mit Israel aufnahmen, damit sie dem Banne verfielen und ohne Erbarmen vertilgt würden. Davon (21 f.) blieben nicht einmal die Enakiten verschont, die sämtlich aus dem Land der Israeliten ausgerottet wurden. B. 23 wird sodann die 16 f. schon berichtete Eroberung des ganzen Landes nur so weit wieder aufgenommen, um daran knüpfen zu können, daß Josua das eroberte Land den Israeliten zum Eigenthum gegeben habe, und damit zum 2. Theil des Buchs fortgeschritten.

Die sprachlichen Beweise, welche Kn. Vers für Vers von c. 6—12 für seine Unterscheidung verschiedener Urkunden und Bearbeiter auch in diesem Stücke aufhäuft, leiden an denselben Mängeln, wie die weiter oben für c. 1—5 gegebenen: die Ausdrücke und Redensarten, welche an andern Stellen des Pent. oder Jos. wiederkehren, werden ein und derselben Quellschrift oder demselben Bearbeiter zugewiesen; dieses Verfahren bleibt sich aber nicht consequent, da die nämlichen Worte und Ausdrücke, welche dem Kriegsbuch eigenthümlich sein sollen, sich zum Theil auch in den Abschnitten der Grundschrift, des Rechtsbuches finden und umgekehrt. Die ex hypothesi verschiedenen Urkunden berühren sich so wieder im Sprachgebrauch, während die ihnen verbleibenden Verschiedenheiten durchaus nichts beweisen, da sie in der Verschiedenheit des Inhaltes und Gegenstandes sowie in der Wahl und verschiedenen Behandlungsweise des Schriftstellers, deren Gründe uns nicht immer zugänglich sind, ihre hinreichende Erklärung finden, und die unterschiedenen Urkunden und Bearbeiter lösen sich in Luftgebilde



auf, so greifbar man sie auch durch beständig wiederholte feste Behauptung ihrer Realität und die Zusammenhäufung einer Menge vorgeblicher sprachlicher Eigenthümlichkeiten und hinzustellen gesucht hatte. Verweisen wir bei einzelnen Stellen auf gleichen Sprachgebrauch im Pentateuch, so soll natürlich nicht derselbe Verfasser für Pent. und Jos., sondern die Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung verschiedener Urkunden und Bearbeiter in beiden Schriftwerken nachgewiesen werden.

c. 6, 1—17<sup>a</sup>. 18—21 soll aus dem Kriegsbuch sein, בְּיַרְי תִּלְּ ב. 2 hat aber auch die Grundschr. 1, 14. B. 4 steht auf Lev. 25, 9 f. zurück, der pl. יִרְיִים ist ganz wie Num. 13, 32, die Siebenzahl ist wie Lev. 4, 5, lauter Stellen der Grundschr., und wie Gen. 21, 31 (Rechtsb.). חָרָר B. 5 ist ebenso gebraucht Ex. 10, 23 des Elohisten, חָרָר wie Ex. 19, 13 des Rechtsb.; חָרָר B. 7. 13 steht auch Num. 31, 3 des Elohisten, חָרָר B. 9. 13 in Num. 10, 25, dieselbe Verbindung zweier infl. abs. wie B. 9 in Gen. 8, 3. 12, 9 derselben. elohist. Grundschr. B. 5 fordert Josua das Volk auf, ein großes Geschrei zu erheben, sobald sie den Posaunenschall vernehmen, was ihnen B. 10 für die sechs ersten Tage des Umzuges um Jericho verboten wird: letzte Stelle gibt sich als Ergänzung und nähere Bestimmung zu B. 5, auch nach Kn., der aber damit hier aus der Rolle fällt und eine Unebenheit der Darstellung passiren läßt, die ihm sonst gewöhnlich das Vorhandensein verschiedener Urkunden beweisen muß. Dasselbe gilt von B. 15<sup>b</sup>, dessen Wiederholung von B. 4 Kn. nicht beanstandet. B. 17<sup>b</sup> (nur Rahab die Buhlerin soll leben, sie und Alles, was mit ihr im Hause ist, weil sie die Boten, welche wir abgesandt, verborgen hat) soll Zuthat des Jehovisten sein,

weil der andere Verf. vorher von den Rundschaftern nichts berichtet hat, d. h. weil Kn. für gut fand, ihm Berichte zuzuwenden, welche nichts von denselben enthalten, sodann weil sie nicht in den von ihm berichteten Hergang der Begebenheiten passen (was oben als auf falscher Erklärung der betref. Stellen beruhend nachgewiesen wurde, in welchen die Rundschafter mit der ganzen Erzählung wohl zusammenhängen und nur willkürlich als spätere Zuthat abgetrennt werden), endlich, weil auch ihr Name Gesandte (מְשֻׁלְמִים) auffallend sei, da sie doch eigentlich keine solche waren. Einen minder passenden Namen könnte aber auch das Kriegsbuch schon dafür gewählt haben: doch ist der Name gar nicht anzufechten, da die Grundbedeutung des B. ist: Berrichtung, Ausführung eines Dienstes, sodann: Ausrichter, Vollzieher eines Auftrags (von מְשַׁלֵּם, Fürst, Wört. I, 737) und es ungereimt ist, zu behaupten, daß das Wort seine erste und nächstliegende Bedeutung gar nicht haben konnte. B. 19 berichtet wie Num. 31, 54, könnte also vom Eloh. sein; B. 20<sup>a</sup> ist ein summarischer Bericht und zugleich ein Hysteron Proteron, das im nächsten Halbv. erst in Ordnung gebracht wird; 20<sup>a</sup> hat somit nach Kn. Grundsätzen ganz das Ansehen eines spätern Zusatzes: Kn. hält ihn doch für ächt und untergräbt damit sein entgegengesetztes Verfahren in andern Fällen. B. 22 f. soll den Zusammenhang unterbrechen und vor B. 21 gehören: die Stelle berichtet, daß die beiden Rundschafter Rahab und ihre Verwandten aus der Stadt führen und in Sicherheit bringen mußten und soll vom Jehov. sein: sie könnte wohl vor B. 21, zwischen dem Bericht von der Einnahme der Stadt und der Tödtung alles Lebendigen in ihr stehen, allein kein semitischer Historiograph, auch kein alttestamentlicher

befolgt die von der Kritik in solchen Fällen vorausgesetzte peinlich genaue Regel, nicht zuweilen etwas früher, und auch nicht später zu berichten, als es geschehen ist <sup>1)</sup>. Dazu hat B. 22 nicht einmal die engere Verbindung durch *vav* conv. fut., obgleich auch diese nichts für einen spätern Zusatz beweisen würde, da sie nicht immer die strenge Zeitfolge bezeichnet, sondern die lockere mit *v* und *praet.*, wodurch eine strenge Zeitfolge des Berichteten ausgeschlossen wird. B. 25 ist nochmals von Rahab die Rede, welche am Leben blieb, und „inmitten Israels wohnte bis auf diesen Tag.“ Wäre, wie Kn. will, auch dieser B. ein Einschüßel des Jehovisten, wie 22 f., so wäre er gewiß unmittelbar hinter B. 23, wo er auch passender stehen würde. Ein späterer Bearbeiter dieser Relation hätte die Erzählung über Rahab nicht durch den Bericht über die Verbrennung und Plünderung der Stadt B. 24 unterbrochen. Die Stellung des B. selbst vertheidigt seine Ursprünglichkeit; die Wiederholung in B. 25 aber (vgl. B. 17<sup>b</sup>) muß Kn. auch seinem Jehovisten hingehen lassen. Der Wechsel des Subjektes in B. 24 (ganz Israel, vorher 22 f. die beiden Kundschafter), wo das Subjekt von B. 21 wieder eintrete, ist nur für den Leser hart, welcher glauben könnte, daß die beiden Kundschafter und nicht das Heer der Israeliten die Stadt verbrannt habe. Kn. nimmt auch anderwärts an viel auffallenderem Wechsel des Sub-

---

1) Außerhalb der strengen Zeitfolge der Ereignisse wird z. B. berichtet, und zwar wie hier, etwas später: Num. 21, 1. 33, 40. 21, 21—35. 25, 6. 26, 11. 31, 16. Ex. 11, 1—3 al.; umgekehrt finden sich anticipirte Berichte: Ex. 12, 15—20. 50, 16, 33 f. Lev. 16, 34. Deut. 31, 22. Jos. 2, 21. 3, 6. 4, 11. Gen. 11, 32. 35, 29. Richt. 1, 28. 7, 23. 20, 11. 35.

jetzt einen Anstoß, z. B. Num. 10, 21<sup>b</sup>, wo das Subjekt aus V. 17 zu entnehmen ist, hält er dennoch das Dazwischenliegende nicht für den Zusatz eines spätern Bearbeiters.

c. 7 soll ganz der 2. Urkunde angehören, außer theilweise V. 25, trifft aber wieder in der Sprache mit den frühern Urkunden und den spätern Bearbeitern durchgängig zusammen: V. 1 und 18  $\text{קָנַח}$  (Stamm) und  $\text{לַיְיָ לַיְיָ}$  schreibt auch der Elohist; daß vorerst das ganze Volk für den Frevler einzustehen hat, der in das gebannte Gut eingriff, hat auch der Deut. 21, 3. 8. V. 5 berührt. sich in einer charakteristischen Redensart mit 2, 11 (Rechtsb.). Der Beisatz: des Volkes Herz (schmolz und) wurde zu Wasser, kann keinen neuen Autor begründen, da auch 2, 11 eine ähnliche Verstärkung des Verb ist. Das Niederfallen Josua's mit den Ältesten zur Erde V. 6 ist wie Num. 20, 6 des El. Zu V. 7 wird die grundlose Voraussetzung gemacht, den Verf. der 2. Urkunde zeichne die sehr freie Sprache seines Helden aus, ebenso der Gebrauch von  $\text{יהוה}$  und Adonai Jehova, wovon jenes auch der Deut. 1, 5, dieses 3, 24 hat. V. 8 ist durch  $\text{הָיָה כְּעֵת}$  ähnlich Ex. 23, 27 des Rechtsb. V. 9 ist der Gedanke wie Num. 14, 16 des Rechtsb., Exod. 32, 11 ff. des Jehov. und 9, 28 des Deut., findet sich somit in etwas abweichenden Wendungen dieselbe Vorstellung in zwei Urkunden und bei den beiden Bearbeitern, was ohne Zweifel nicht sehr für vier Verf. dieser Stellen spricht.  $\text{וְהָיָה}$  V. 10 hat ähnlich der Deut. 21, 1. V. 21 soll der Gebrauch von  $\text{הָיָה$  auf dieselbe Quelle für Gen. 25, 25 weisen, dagegen ist  $\text{וְהָיָה}$  desselben V. gebraucht, wie Gen. 11, 2 des Elohisten.

und das suffix zugleich mit dem Artikel am Subst. wie Lev. 27, 33 des Eloh. Das Verbrennen bei vorangegangener Steinigung in B. 25 kennt auch Gen. 38, 24 des Rechtsb. und Lev. 24, 9 des Eloh. Daß das Strafgericht auch die Angehörigen Achans traf, stimmt mit Num. 16, 32 des Eloh. Ferner soll **וַיִּקְרְאוּ אֶת הַבָּבָא** B. 25 ein Zusatz des Deuteronomikers sein, welcher allein diese Redensart habe, wogegen die erste Urkunde des Jehovisten **סָקַל** allein, die zweite niemals **סָקַל**, sondern nur **רָגַם** brauche. Die beiden Verba sind sich jedoch nicht gleichzustellen: **רָגַם** bezeichnet die Steinigung als Todesstrafe, **סָקַל** das Aufhäufen von Steinen über dem Getödteten oder dem verbrannten Leichname zu einem Denkmale 8, 29. 2 Sam. 18, 17; **רָגַם** hat auch der Deut. 21, 21, sowie **סָקַל** auch die zweite Urkunde des Jehovisten Ex. 8, 22. Als ursprünglich bewährt sich der „Zusatz“ auch dadurch, daß er B. 26 Anfangs näher erläutert wird. — Ähnlich verhält es sich mit c. 8—12: sie sollen fast ganz der zweiten Urkunde angehören; was aber von ihnen in Sprache und Ausdrucksweise dem Kriegsbuch zugesprochen wird, läßt sich größtentheils auch anderwärts, in den Abschnitten der beiden andern Urkunden oder der Bearbeiter, nachweisen und was dabei als Rest nicht ganz aufgeht, kann nicht mehr als Zeugniß für eine eigne Urkunde geltend gemacht werden, so wenig als 8, 12 f. 30—35, wie oben gezeigt wurde, eine andere, die s. g. erste Urkunde und der Deuteron. hervortreten. Fürchte Dich nicht und zittere nicht 8, 1 steht auch beim Deuter. 1, 21. 31, 8; wenn hier und nur noch an wenigen Stellen des Pent. am **חַמְלִיכָא** (Kriegsvolk) vorkommt, so liegt hierin bei der Correctheit und Einfachheit der Zusammensetzung entfernt kein Grund,

die Stellen der nämlichen Urkunde zuzuweisen. B. 11 steht der Artikel beim stat. constr., ganz wie auch die erste Urk. 3, 14 und Gen. 31, 13 hat. Von dem Ausstrecken des Wurfspeers gegen Ai war B. 7 nichts gesagt, wo dieses Zeichen, nach dem der Hinterhalt sich zu richten hatte, erwähnt sein sollte; Kn. nimmt daran und an B. 26 keinen Anstoß, daher sollten andere Stellen, welche nur nachträgliche Bemerkungen enthalten, ebenfalls ohne Anstoß sein und werden nichts für seine Hypothese beweisen können. B. 22: bis das nicht übrig blieb ihm ein Flüchtling u. „ist der zweiten Urkunde des Jehovisten eigenthümlich und noch in 10, 33. 11, 8. Num. 21, 35“, wenn alle diese St. der zweiten Urkunde angehören und der Deuter. 3, 3 es bloß aus derselben wiederholt hat. וְיָרָא B. 24 ist auch beim Eloh. und וְיָרָא B. 28 beim Deuter. 13, 17; Töbten und Aufhängen B. 29 hat der Eloh. Gen. 40, 19 und der Deut. 21, 22 f. — 9, 1 f. sind Einleitung zu 9, 3—c. 11 und correspondiren den einleitenden Worten 5, 1, welche Kn. jedoch zum Rechtsb. zählt. B. 1 bedeutet ober des Jordan das Westjordanland wie 5, 1, hat das ganze Gebirgsland Palästina's, wie beim Deuter. 1, 7, der auch schefela und choph hajjam hat, darum sollte 9, 1 nothwendig dem Deuteron. und nicht dem Kriegsbb. zugehört sein. וְיָרָא B. 2 hat das Rechtsb. Ex. 24, 3; וְיָרָא B. 5 soll an Gen. 30, 32 f. erinnern: allein ein Verbalstamm in verschiedner Form (hier וְיָרָא, von der Farbe: gefleckt, dort part. pu.: geflickt, von den Schuhen) und Bedeutung in verschiedenen Schriften gebraucht, kann unmöglich für die nämliche Urkunde in denselben beweisen. וְיָרָא B. 6 ist auch im Rechtsb., וְיָרָא coll.

ebenso beim Deuter. Dieselbe Bethuerung der Ergebenheit (weine Knechte sind wir) B. 8 hat Rechtsb. Gen. 50, 18, sie ist dazu in spätern Schriften nicht ungewöhnlich. Freundschaft machen durch Essen B. 14 ist dem Eloß. Lev. 2, 13 bekannt, ebenso in Num. 27, 21 das Befragen des Mundes Jehova's. B. 27: (er gab die Gibeoniten an den Ort, den Jehova wählen würde) hat eine „Zuthat des unvorsichtigen Deuteronomikers, denn ehe der Ort gewählt war, konnte nicht wohl als geschene Thatsache angeführt werden, daß Josua Leute in ihn gesetzt habe. Saul suchte die Gibeoniten in seinem Eifer für Israel auszurotten, was aber Mißbilligung fand (2 Sam. 21, 1 f.); seine beiden Nachfolger, welche die Unterdrückung der Kananiter durchführten, begnügten sich damit, sie zu Tempelsclaven zu machen und fügten vielleicht noch weitere Leute hinzu. Unser Verf. betrachtet diese Einrichtung als eine solche des Josua, welcher die Gibeoniten hatte leben lassen.“ Nur das ist also ächt an der Nachricht, alles Andere Schmutz der Sage, oder wie daß die Gibeoniten von Josua zu niedrigen Diensten am Heiligthum bestimmt worden seien, Privatansicht des Verf. der 2. Urkunde, die der letzte Bearbeiter noch durch einen unvorsichtigen Zusatz bereicherte. Aus (ad locum, quom) deligit (דלג) folgt jedoch, daß diese Bemerkung älter ist, als der Salomonische Tempel, und nicht, daß sie erst gemacht werden konnte, als der Tempel schon bestand; die Uebersetzung: er gab sie an den Ort, den er noch gar nicht gewählt hatte, ist sinnlos; er machte sie, sagt der Verf., zu Holyhäuern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und zwar für den Altar Jehova's u. s. w. sie bestimmend <sup>1)</sup>. Unvorsichtig

1) Daß dabei דלגן zuerst zu etwas machen bedeutet, sodaun

ist daher hier nur der Argwohn, welcher in einer Bemerkung eine spätere Zeit wittert, weil dieselbe gut in die alte Zeit paßt; er ist, weil er seine Schwäche fühlt, nicht einmal ganz folgerichtig, weil er auch die vorangehenden Worte: und für den Altar Jehova's bestimmte er sie bis auf diesen Tag, für unvorsichtige spätere That erklären muß, da sie ebenfalls der Zeit, wo noch kein Tempel bestand, ganz angemessen sind. Die übrigen Bedenken gegen die Wahrheit des Berichts hatten schon früher Gramberg, Religionsb. II, S. 195 und de Wette in den ält. Ausfl. seiner Einleitung erhoben, letzterer aber später fallen lassen, wohl besonders mit Rücksicht auf 2 Sam. 21, 1 ff., wo die Gibeoniten Nemoriter genannt werden, zu Sauls Zeit Diener beim Heiligthum waren (Movers, Chronik 293) und die Israeliten ihnen zugeschworen hatten. Was? erhellt bloß aus Josua c. 9: nur hierauf kann jene Stelle zurücksehen, hier heißen sie Heviter, und später statt dieses bestimmtern und deshalb ältern Namens: Nemoriter, nachdem ihnen von David und den Fürsten noch andere aus den Ueberresten der Kananiter zum Tempeldienst beigelegt worden waren (Esr. 8, 20); auch ohne Rücksicht auf ihre Abstammung: nothinim (1 Chr. 9, 2. Ebr. 2, 43. 70), und neben ihnen erscheinen bisweilen die Kinder, d. i. Nachkommen der Knechte Salomo's (Esr. 2, 58. Neh. 7, 60). Gibeoniten werden später überhaupt die Tempelclaven nicht mehr genannt, ohne Zweifel, weil für die ganze Masse der im Verlauf der Zeit auch aus andern kananitischen Stämmen für den Tempeldienst Eingestellten jener Name nicht

---

in der Bedeutung: zu etwas bestimmen, nachweist, ist weder härt, noch angewöhntlich und für et ad altare ist natan auch dann zu ergänzen, wenn ad locum u. s. w. für undächt gehalten werden.



mehr paßte. Man widerspricht somit ältern und spätern Nachrichten der histor. B. B., wenn man durch David und Salomo die Gibeoniten zu Tempelsclaven gemacht werden und den Verf. des B. Josua diese Einrichtung auf Josua zurückführen läßt, „welcher die Gibeoniten hatte leben lassen.“ Schon Andre haben bemerkt, daß die Darstellung der damaligen politischen Verhältnisse in c. 9 nur von einem Augenzeugen geliefert werden konnte: die Einwohner sind Heviter, die Verfassung Gibeons war (abwweichend von der der meisten übrigen kananitischen Städte) eine rein republikanische 9, 7. 11. Sie wetteiferte nach Umfang und Größe mit den Königsstädten und war bedeutender als Ai 10, 2, stand nach altpalästinensischer Verfassung im Bunde mit drei Städten, die mit Namen aufgeführt werden: Kefira, Beeroth und Kirjath Jearim 9, 17 und ihre Einwohner heißen kriegerisch und tapfer (Hävern. Einl. II, 1, S. 49). Solche Details und Anschaulichkeit, die noch in einer Reihe weiterer Schilderungen hervortritt, sind weder Sage noch Fiktion eines Spätern. Daß der Elohist in Sauls Zeit nirgends auf Gibeoniten als Tempelsclaven hindeute, obwohl er sonst das größte Interesse am gottesdienstlichen Personal haben soll, darauf ist nur zu antworten, daß trotz aller Beweisversuche die Existenz des Elohisten der Kritik noch immer viel größern Bedenken unterliegt, als die der Gibeoniten als Tempelsclaven vor Saul. — 10, 8 soll אֲרִיָּה־וְאֶל־דָּוִד denselben Verf. verrathen, wie Num. 21, 34; ebenso אֲרִיָּה־וְאֶל־דָּוִד in 21, 42. 23, 9, was wir unbedingt zugeben; nur ist noch beizufügen, daß in die Hände Jemandes geben auch 2, 24 des Rechtsb. steht und die aufmunternde Rede Gottes an Josua wie 1, 5. 9 lautet, was der Deuteronomiker geschrieben haben

soll. Einen nicht minder kleinlichen Beweis, als אֶל־הִירָא muß B. 10 קָרָה abgeben, das auch Num. 11, 33 der nämlichen Urkunde vorkomme; nur steht hier ein anderes und verstärktes Beiwort dabei (obgleich auch der Gebrauch des nämlichen Beiworts nicht das Geringste beweisen würde), und ist קָרָה nicht wie Jos. 10, 10. 20 mit doppeltem accus., sondern mit אַ der Person construiert. Zugleich schaut B. 10 durch אֶל־הִירָא auf die göttliche Zusage Ex. 23, 27 zurück, also nicht auf die eigne Urkunde, sondern das Rechtsbuch. B. 11 enthält einen „mythischen Zug“, würde aber dann besser, gleichwie die ganz „mythischen“ B. B. 12—15 zum Rechtsbb. gezogen sein, schon weil das dort erzählte Naturphänomen mit den Hagelsteinen dem in Aegypten geschehenen ähnlich ist, welches das Rechtsbb. Ex. 9, 24 erzählt. Ueber B. 12—15 vgl. oben. אַי B. 19 hat der Deut. 25, 18. B. 21 ist: nicht spitzte gegen die Israeliten, gegen irgend einen (ein Hund) seine Zunge, sprüchwörtliche Rede, die auch Ex. 11, 7, doch mit Angabe des Subjektes, steht und viel später wieder Judith 11, 19: als Sprüchwort kann es nicht für einen gleichen Verf. beider ersterer Stellen angeführt werden. B. 25 erinnert an den Deuter. 1, 9, B. 26 (Tödten und Aufhängen) an denselben 21, 22 f. B. 28 soll לֹא הִשְׁאִיר שְׂרִיר für den gleichen Verf. von Num. 11, 35 sprechen, allein hier ist die auch an sich ganz unverfängliche und nichts weniger als eigenthümliche Redensart wieder anders gewendet; mehr stimmt B. 33 mit Num. 11, 35 zusammen, ohne das Geringste zu Gunsten An. beweisen zu können. col neschama B. 40 hat der Deuter. 20, 16. — Zu c. 11 bemerken wir, daß B. 21—23 zwar demselben Erzähler,

der zweiten Urkunde, zugewiesen werden, aber „vermuthlich entnahm er den Inhalt einem ältern Gewährsmann.“ Die Stelle ist oben besprochen worden und geht auf Num. 13, 28. 31 ff. zurück, also nicht auf die zweite, sondern die erste Urkunde und die Grundschrift und wäre richtiger dieser zugetheilt worden. toch hannachal 12, 2 hat auch der Elohist 13, 16 und der Deuter. 2, 36; daher wird nach dem eignen Grundsatz Kn. 13, 16 demselben Verf. angehören, dem er auch Deut. 2, 36 zusprechen sollte. Mit Recht legt derselbe kein Gewicht darauf, daß die zweite Urkunde 12, 3 וְיָדָה, 11, 2 hingegen נָתַן gebraucht, sowie daß nach ihr Ki 12, 9. „zur Seite“ von Beth El, 7, 2 „neben Beth Aven, östlich von Beth El“ liegt, beutet dagegen nach Ausdruck und Inhalt weit geringere Verschiedenheiten gegen die Einheit der Schrift aus. Ueber 12, 6 ist ausführlicher Num. 32, 33 ff. berichtet, vom Elohisten, wie Kn. sagt: er sollte also annehmen, der Jehovist habe 12, 6 aus der Grundschrift genommen, schreibt aber die Stelle der zweiten Urkunde zu.

In cap. 13—21 findet Knobel durchgängig Bestandtheile der Grundschrift, wie in fast allen solchen umständlich ausgeführten Verzeichnissen. Beweis dafür ist ihm der Plan der Grundschrift und die Sprache. Gemäß jenem hat der Elohist in den frühern Berichten die Verordnungen des Moses über den Umfang des einzunehmenden Landes (Num. 34, 1 ff.), über die Vertheilung desselben durch das Loos (Num. 26, 52 ff. 33, 54), über die Vollzieher dieses Geschäftes (Num. 34, 16 ff.), über die Bestimmung von Zufluchtsstädten (Num. 35, 9 ff.) und über die Abtretung von 48 Städten an die Leviten (Num. 35, 1 ff.) angeführt und muß auch von der Ausführung dieser Ver-

ordnungen berichtet haben. Er soll dieß nun hier thun, indem er sich mehrmals auf jene frühern Angaben in Num. zurückbeziehe und Einzelnes in seiner umständlichen Weise wörtlich wiederhole. Es ist aber klar, daß dieses Verfahren in Jos. für die Bestandtheile des Buches, in welchen es zur Anwendung kommt, nicht den Verfasser jener Stücke in Num. beweisen kann. Der Plan, von dem Kn. redet, ist grundlose Fiktion, wie die ganze Ausschreibung der Bestandtheile der Grundschrift, und B. Josua gibt lediglich den Nachweis, daß und in wie weit das schon von Moses rücksichtlich des Umfangs des zu erobernden Landes, seiner Vertheilung, der Ausschreibung der Leviten- und Zufluchtsstädte Vorgekehrte und Berichtete von Josua zur Ausführung gebracht worden sei. Rückbeziehungen in dem Bericht über die Ausführung auf die diesfälligen Verordnungen Moses verstanden sich von selbst, ebenso theilweise Wiederholungen, wenn jene Verordnungen, deren genaueste Durchführung beabsichtigt wurde, bereits geschrieben vorlagen; in beiden, den Rückbeziehungen und Wiederholungen, finden sich aber häufig starke Abweichungen von Num., ganz wie solche von einem Verf. zu erwarten sind, der vorliegende Relationen frei benützt. — Bei den Städteverzeichnissen und Grenzangaben folgte der Verf., wie allgemein angenommen wird, schriftlichen Quellen, welche auf Landesaufnahmen beruhten; nur rühren nach Kn. (S. 406) jene Verzeichnisse „schwerlich“ aus der Zeit Josua's her, da sie eine Menge Städte nicht enthalten, welche innerhalb der angegebenen Grenzen lagen und bereits in ältester Zeit vorhanden waren, z. B. im Süden Thamar (Gen. 14, 7), Arab (Num. 21, 1), Athach, Rachal, Aroër und Siphawoth (1 Sam. 30, 28 ff.), Gerar (Gen. 20, 26), in der

die betreff. Verzeichnisse beschreiben daher, was man damals durch Besiznahme in Folge der Eroberung Josua's und durch die Berichte der vor Vertheilung des nördlichen Landes zur Aufnahme desselben ausgesandten Männer (18, 4—9), von denen nicht gesagt wird, daß sie das ganze Land bereiseten, kennen gelernt hatte. Aus demselben Grunde hat man die Unvollständigkeit des Städteverzeichnisses für Ephraim und Halbmanasse zu erklären (c. 17). Auch daß für Simeon und Dan die Grenzen nicht angegeben werden, kann nicht auffallen: Simeons Gebiet lag innerhalb Juda's und der kleine Erbtheil Danks zwischen Juda und Ephraim bekam von diesen beiden Städte mit ihren Gebieten, da der dem Stamm zugewiesene Distrikt nicht genügte, und konnte so für die Zeit der Landesaustheilung gar nicht fest umgrenzt werden. Daß die Verzeichnisse mangelhaft, unvollständig und unregelmäßig sind, ist die beste Gewähr für ihr Alter und ihre Echtheit, somit auch für das Alter des Buchs, in dem sie sich finden; eine tendenziöse Schriftstellerei, die das Buch erst in sehr später Zeit zum Abschluß gebracht hätte, würde uns ganz andere Listen hinterlassen haben. Sagt man daher: diese und andere Orte würden hier nicht fehlen, wenn Josua und seine Genossen wie das Land, so auch die Städte vertheilt und die Verzeichnisse davon dem Verfasser vorgelegen hätten, so ist genau das Gegentheil wahr: vollständige Listen konnten damals noch gar nicht angelegt werden. Führt der Verf. unter den Levitenstädten mehrere Orte an, welche er vorher bei den bezüglichen Stämmen nicht genannt hat, z. B. Anathot und Almon in Benjamin (21, 18), Dabrath in Issaschar (21, 28), Kartan in Naphtali (21, 32), so können diese leichtlich

wie andre aus dem Text gefallen sein, wenn er sich an letztern hielt, oder er copirte die Verzeichnisse hier weniger genau, da er später die bezüglichen Städte als Levitenstädte aufzuführen gedachte. Daß dieselben Städte mehrmals unter verschiedenen Namen aufgeführt werden, läßt Kn. selbst zum Theil auf Rechnung der Abschreiber kommen, da „die Namen gewiß mehr Verderbnisse enthalten, als sich nachweisen lassen“ und zeigt dies an mehreren Fällen (15, 30. 33. 40. 52 al.); bei andern ist nur verschiedene Aussprache oder Schreibung, wie Katta und Kartha (19, 15. 21, 34),  $\text{הָרָב}$  und  $\text{הָרָב}$  und A. (s. Keil, Neu. Comm. S. 96), oder Verkürzung eines zusammengesetzten Namens, wie Ramoth neben R. Rigpe (21, 36. 13, 26), Hammoth und Hammoth Dor (19, 35. 21, 32); für die wenigen, die noch übrig bleiben, konnten gewiß damals schon verschiedene Namen gangbar sein, wie aus ähnlichen Beispielen im Pentateuch erhellt, so Madmanna und Beth Markadob, Sansanna und Hazar Susa (15, 31. 19, 5); ganz geringe Verschiedenheiten bieten endlich: Bethsemes und Jesemes (15, 10. 19, 41), Schilchim und Scharuchen (15, 32. 19, 6), Remeth und Jarmuth (19, 21. 21, 29). Alle diese Verschiedenheiten sind schwer bei Annahme späterer Verzeichnisse und mehrerer Bearbeiter zu erklären, die mehr auf Conformirung der Namen gesehen hätten. Für Verzeichnisse aus späterer Zeit sind auch die andern Ausstellungen nicht beweisend, die Kn. noch an einzelnen Anzügen derselben macht. Wenn Josua's Eroberungen nicht bis auf den Libanon reichten (13, 4 f.) und der Verf. dennoch dort Städte der Aseriten anführt (19, 28. 30); Bethel und Jerusalem erst nach Josua eingenommen wurden (Richt. 1, 8. 22 ff.), beide Orte aber schon durch

die betreff. Verzeichnisse beschreiben daher, was man damals durch Besiznahme in Folge der Eroberung Josua's und durch die Berichte der vor Vertheilung des nördlichen Landes zur Aufnahme desselben ausgesandten Männer (18, 4-9), von denen nicht gesagt wird, daß sie das ganze Land bereisten, kennen gelernt hatte. Aus demselben Grunde hat man die Unvollständigkeit des Städteverzeichnisses für Ephraim und Halbmanasse zu erklären (c. 17). Auch daß für Simeon und Dan die Grenzen nicht angegeben werden, kann nicht auffallen: Simeons Gebiet lag innerhalb Juda's und der kleine Erbtheil Daus zwischen Juda und Ephraim bekam von diesen beiden Städte mit ihren Gebieten, da der dem Stamm zugewiesene Distrikt nicht genügte, und konnte so für die Zeit der Landesaustheilung gar nicht fest umgrenzt werden. Daß die Verzeichnisse mangelhaft, unvollständig und unregelmäßig sind, ist die beste Gewähr für ihr Alter und ihre Echtheit, somit auch für das Alter des Buchs, in dem sie sich finden; eine tendenziöse Schriftstellerei, die das Buch erst in sehr später Zeit zum Abschluß gebracht hätte, würde uns ganz andere Listen hinterlassen haben. Sagt man daher: diese und andere Orte würden hier nicht fehlen, wenn Josua und seine Genossen wie das Land, so auch die Städte vertheilt und die Verzeichnisse davon dem Verfasser vorgelegen hätten, so ist genau das Gegentheil wahr: vollständige Listen konnten damals noch gar nicht angelegt werden. Führt der Verf. unter den Levitenstädten mehrere Orte an, welche er vorher bei den bezüglichen Stämmen nicht genannt hat, z. B. Anathot und Almon in Benjamin (21, 18), Dabrath in Issaschar (21, 28), Kartan in Naphtali (21, 32), so können diese leichtlich

wie andre aus dem Text gefallen sein, wenn er sich an letztern hielt, oder er copirte die Verzeichnisse hier weniger genau, da er später die bezüglichen Städte als Levitenstädte aufzuführen gedachte. Daß dieselben Städte mehrmals unter verschiedenen Namen aufgeführt werden, läßt Kn. selbst zum Theil auf Rechnung der Abschreiber kommen, da „die Namen gewiß mehr Berberbnisse enthalten, als sich nachweisen lassen“ und zeigt dies an mehreren Fällen (15, 30. 33. 40. 52 al.); bei andern ist nur verschiedene Aussprache oder Schreibung, wie Katta und Kartha (19, 15. 21, 34),  $\text{הָרָבֵב}$  und  $\text{הָרָב}$  und A. (s. Keil, Neu. Comm. S. 96), oder Verkürzung eines zusammengesetzten Namens, wie Ramoth neben A. Rizepe (21, 36. 13, 26), Hammoth und Hammoth Dor (19, 35. 21, 32); für die wenigen, die noch übrig bleiben, konnten gewiß damals schon verschiedene Namen gangbar sein, wie aus ähnlichen Beispielen im Pentateuch erhellt, so Madmanna und Beth Markaboth, Sansanna und Hajar Susa (15, 31. 19, 5); ganz geringe Verschiedenheiten bieten endlich: Bethsemes und Irsemes (15, 10. 19, 41), Schilchim und Scharuchen (15, 32. 19, 6), Remeth und Jarmuth (19, 21. 21, 29). Alle diese Verschiedenheiten sind schwer bei Annahme späterer Verzeichnisse und mehrerer Bearbeiter zu erklären, die mehr auf Conformirung der Namen gesehen hätten. Für Verzeichnisse aus späterer Zeit sind auch die andern Ausstellungen nicht beweisend, die Kn. noch an einzelnen Angaben derselben macht. Wenn Josua's Eroberungen nicht bis auf den Libanon reichten (13, 4 f.) und der Berf. dennoch dort Städte der Aseriten anführt (19, 28. 30); Bethel und Jerusalem erst nach Josua eingenommen wurden (Richt. 1, 8. 22 ff.), beide Orte aber schon durch



Josua den Benjaminiten gegeben werden (18, 22. 28), so erhellt daraus nur, daß der göttliche Befehl<sup>1)</sup>, das ganze Land zu vertheilen, nicht bloß das schon nach der Eroberung dauernd in Besitz genommene, wirklich zur Ausführung kam und die Anführung der bezüglichen Städte beweist nicht, daß das Verzeichniß erst gefertigt wurde, nachdem sie in den Besitz der Benjaminiten und Aseriten gekommen waren, sondern daß sie und ihr Gebiet schon als Eigenthum jener Stämme betrachtet wurden, als sie noch im Besitz der Kananiter waren. Diese Orte waren den Israeliten wohl bekannt und wurden deshalb aufgenommen, andere, die man in den Verzeichnissen vermißt, kannten sie noch nicht. Jericho endlich, Ai und Hazor in Naphtali, die von Josua in Trümmer gelegt wurden (6, 24. 8, 28. 11, 13), erscheinen zwar in den Verzeichnissen bereits wieder (18, 21. 23. 19, 36), sind aber nicht als „bereits wieder aufgebaute“ den Israeliten von Josua zugetheilt worden. Vertheilt mußte aber das eroberte Gebiet werden, auf dem sie gelegen waren. — Einzelne Abschnitte in diesem Theil des Buches sollen vom Jehovisten aus seinen beiden Urkunden beigebracht worden sein, was weder die vorgebrachten sprachlichen, noch sachlichen Gründe beweisen. Nur ganz unbedeutende flüchtige Bemerkungen werden hier dem Jehovisten selbst und dem Deuteronomiker beigelegt. Wir lernen sie sogleich in c. 13 kennen, welches die kritische Scheidekunst wieder ganz besonders erfahren hat, bis die „Grundschrift“ endlich mit B. 15—35

1) 13, 2 ff. wird das noch uneroberte Land nach seinen Theilen aufgeführt und die Rede Gottes schließt: ich werde sie (auch aus diesen Gegenden) vor den Israeliten vertreiben, nur vertheile sie an die Israeliten durch das Loos u. s. w., d. h. obgleich du sie noch nicht eingenommen hast.

zu ihrem Rechte kommt. Denn B. 1. 7 f. sind vom Jehovisten selbst, weil dekretirt wird, daß überall, wo: in die Lage kommen und alt werden, steht, ein jehovistischer Zusatz ist, weil B. 7 sich gut an B. 1 anschließt, ein Canon, der bei etwas „vörrurtheilsfreier“ Anwendung jeden beliebigen Text zu zerreißen und wieder willkürlich zusammensetzen gestattet und ganz gewöhnlich auch, wo sonstige Gründe fehlen, der Kritik in den Riß treten muß; endlich weil B. 8 durch *wy* untrennbar mit B. 7 verbunden denselben Verfasser mit diesem haben muß.

B. 8 geht aber ganz wie B. 15 ff. von der Vertheilung des Ostjordanlandes aus: Jehovist und Elohist stimmen hierin vollständig zusammen und geben in diesem Punkt von selbst ihre gesonderte Existenz auf. Dagegen „passen die umständlichen geographischen Angaben nicht in eine Rede Gottes und brauchten auch von Gott dem Josua gar nicht gemacht zu werden“: der Jehovist nahm sie aus dem Kriegsbuch, wo sie aber noch nicht Rede Gottes waren: dazu machte sie erst dieser Bearbeiter. Das (scheinbar) Unpassende und Ueberflüssige der Angaben beweist jedoch entfernt nicht für eine neue Urkunde, aus der sie genommen wären: hierin konnte sich die Grundschrift ebenso gut versehen. Unpassend ist aber die dem Herrn in den Mund gelegte Rede überhaupt nicht in einem Buche, welches Gottes thätige Fürsorge für sein Volk bis ins Einzelne beschreibt und Josua im unmittelbaren Verkehr mit Jehova darstellt; überflüssig vielleicht nach unserm Geschmacksurtheil, das für die umständlichere Geschichtsdarstellung jener Bücher nicht maßgebend ist. Der Zwischensatz 2—6 dient den letzten Worten von B. 1 zur Erläuterung und soll (B. 6) etwaige Bedenken Josua's gegen die Verlosung noch nicht eroberten

Landes wegräumen. V. 5 stimmt überdies in der Angabe und Ausdehnung der nördlichen Landesgrenze mit der Grundschrift 19, 33 und Num. 34, 7 f. In V. 6 wird man: ich werde sie vertreiben vor den Söhnen Israels: nur verlose es an Israel als Eigenthum wie ich dir befohlen habe, um so weniger für ein „Zusätzen“ des letzten Vers., des Deuteron., halten, als  $\text{חֲזַקָּה}$  auch in der Grundschrift Num. 18, 26 vorkommt und in V. 7 sogleich wieder in der sonst ganz anders gefaßten Wiederholung der Aufforderung von V. 6 gebraucht wird, die Kn. dem Jehovisten zuschreibt. Dazu berechtigt die Wiederholung nicht, da sie lediglich specialisirt, was V. 6 allgemein geboten war. V. 9—14 macht Kn. zu einem „Bruchstück“ aus dem Kriegsbuch dadurch, daß er V. 8 willkürlich davon abreißt und dem Jehovisten gibt, welcher so das folgende mit seinen eigenen Angaben in V. 7 verbunden habe. Der Wirtwart ist lediglich in den Text getragen, der mit V. 7 die Rede Gottes abschließt, V. 8 die Bemerkung des Geschichtschreibers enthält, daß die andern dritthalb Stämme ihr Erbe schon durch Moses jenseits des Jordan empfangen hatten, dieses nach seinem Anfange beschreibt (V. 9—13) und noch bemerkt, daß nur Levi dem Wort des Herrn gemäß kein Landgebiet zum Erbe empfangen habe; hierauf folgt V. 15—33 die Beschreibung des jedem der dritthalb Stämme jenseits des Jordan zugetheilten Landes. Diese Darstellung mag man aus Unkenntniß der Gründe zu solcher Ausführlichkeit und vom alleinseigmachenden Standpunkt moderner Geschichtsdarstellung bemängeln, darf sie aber nicht in ein Chaos von Fragmenten verschiedener Quellen und Bearbeiter auflösen, wenn sie den modernen Regeln der Darstellung nicht genau entspricht. Die Behauptung, daß V. 8—14 dem

elohist. Abschnitte B. 15—33 unpassend vorgelese, wie von Kn. selbst wieder abgeschwächt, indem er zugestehen muß, daß die Sprache im erstern Abschnitte in Manchem mit der Grundschrift zusammentrifft, und ist in sich gänzlich grundlos, da dem speziellen Bericht über die Vertheilung des Ostjordanlandes an Ruben, Gad und Halbmanasse (B. 15—33) in B. 9—13 einfach die Beschreibung des Umfangs, der Grenzen und der Haupttheile des zu vertheilenden Landes vorangestellt werden. Nicht einzusehen ist, wie B. 14 Wiederholung von B. 33 aus der Grundschrift durch den jehovist. Bearbeiter sein soll. Er hätte, wenn er B. 14 aus B. 33 der Grundschrift nahm, eher dann B. 33 gestrichen. Die Wiederholung in B. 33 erklärt sich bei verschiedenen Verfassern des Buches nicht besser als bei einem, welcher das eigenthümliche Verhältniß des Stammes Levi zu den übrigen Stämmen am Schluß des Vertheilungsberichtes nochmals in Erinnerung brachte. Ein späterer Bearbeiter hatte keinen, mindestens nicht mehr Grund als der (ältere) Verf. v. B. 33 selbst, B. 33 zu dubliren.

Von c. 14 wird nur B. 1—5 zur Grundschrift gerechnet; B. 6—15, wornach Kaleb, das Stammhaupt der Judäer, das Gebirg Hebron für sich verlangte und von Josua erhielt, soll dagegen der Jehovist seiner ersten Urkunde, dem Rechtsbuch, entnommen haben, denn die Grundschrift „läßt die Rundschafter nicht bloß bis Hebron kommen (B. 9), das Land nicht durch Josua vertheilen (B. 13) und Kaleb nicht so viel bekommen (B. 13 f.), erzählt auch sonst nicht von Ausrottungen (B. 12)“. Für die erste Urkunde (und nicht die zweite) soll entscheiden „der Zusammenhang mit 15, 14—19, wo die Fortsetzung folgt, die

in welcher 10, 36 ff., wie in B. 23 die schon B. 16 berichtete Eroberung des ganzen Landes wiederholt wird. Die Stelle wurde daher schon von Aeltern verdächtigt und als ein von anderer Hand eingeschaltetes Fragment betrachtet, oder doch als Bericht von einem besondern Kriegszug, den entweder Josua selbst oder ein anderer Feldherr, etwa Kaleb, in seinem Auftrage nach Befiegung der Könige des Nordens (11, 1 ff.) unternommen habe (post consecutum bellum cum aquilonaribus Chananaeas incolis Rosenm. und vor ihm Rastus und Clerikus); Kn. beanstandet sie ausnahmsweise nicht so stark, da sie ihm nach der Sprache von demselben Erzähler zu sein scheint und glaubt sie bloß dem Inhalte nach durch jenen, d. i. den Verf. der 2. Urkunde, dem das ganze 11. Kap. angehöre, von einem ältern Gewährsmann entlehnt. Wenn sie aber vom nämlichen Erzähler ist, so ist sie als Wiederholung des 10, 36 ff. u. 11, 6 von ihm Berichteten nicht anderswoher entlehnt, sondern ihr Inhalt nachträglich zum Schluß des ganzen Kriegsberichtes aus besonderer Ursache nochmals angeführt. B. 19 f. schließt noch nicht die erste Hälfte des Buches ab und leitet noch weniger zur zweiten, der Vertheilung des Landes über, was die letzten Worte von B. 23 offenbar thun; sondern B. 21 f. bereitet diesen in B. 23 gegebenen Abschluß der Kriegsgeschichte vor, indem mit Rücksicht auf Num. 13, 28. 31 ff., die von den Kundschaftern gemachte Beschreibung der riesigen Enakiten Kanaans, auch deren Befiegung durch Josua und ihre Verdrängung in drei Philisterstädte als eines der Hauptergebnisse des Feldzuges hervorgehoben und dessen Geschichte mit dem Bericht über die Befiegung der früher am meisten gefürchteten Feinde beendigt wird. Deutlich ergibt sich dieß aus dem Verhältnis

beider W. zu 19 f.: mit keiner kananitischen Stadt, heißt es hier, habe Israel Friede gemacht, außer mit Gibeon, denn Jehova habe das Herz der Kananiter verhärtet, daß sie den Krieg mit Israel aufnahmen, damit sie dem Banne verfielen und ohne Erbarmen vertilgt würden. Davon (21 f.) blieben nicht einmal die Enakiten verschont, die sämmtlich aus dem Land der Israeliten ausgerottet wurden. W. 23 wird sodann die 16 f. schon berichtete Eroberung des ganzen Landes nur so weit wieder aufgenommen, um daran knüpfen zu können, daß Josua das eroberte Land den Israeliten zum Eigenthum gegeben habe, und damit zum 2. Theil des Buchs fortgeschritten.

Die sprachlichen Beweise, welche Kn. Vers für Vers von c. 6—12 für seine Unterscheidung verschiedener Urkunden und Bearbeiter auch in diesem Stücke aufhäuft, leiden an denselben Mängeln, wie die weiter oben für c. 1—5 gegebenen: die Ausdrücke und Redensarten, welche an andern Stellen des Pent. oder Jos. wiederkehren, werden ein und derselben Quellschrift oder demselben Bearbeiter zugewiesen; dieses Verfahren bleibt sich aber nicht consequent, da die nämlichen Worte und Ausdrücke, welche dem Kriegsbuch eigenthümlich sein sollen, sich zum Theil auch in den Abschnitten der Grundschrift, des Rechtsbuches finden und umgekehrt. Die ex hypothesi verschiedenen Urkunden berühren sich so wieder im Sprachgebrauch, während die ihnen verbleibenden Verschiedenheiten durchaus nichts beweisen, da sie in der Verschiedenheit des Inhaltes und Gegenstandes sowie in der Wahl und verschiedenen Behandlungswelse des Schriftstellers, deren Gründe uns nicht immer zugänglich sind, ihre hinreichende Erklärung finden, und die unterschiedenen Urkunden und Bearbeiter lösen sich in Luftgebilde

auf, so greifbar man sie auch durch beständig wiederholte feste Behauptung ihrer Realität und die Zusammenhäufung einer Menge vorgebllicher sprachlicher Eigenthümlichkeiten und hinzustellen gesucht hatte. Verweisen wir bei einzelnen Stellen auf gleichen Sprachgebrauch im Pentateuch, so soll natürlich nicht derselbe Verfasser für Pent. und Jos., sondern die Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung verschiedener Urkunden und Bearbeiter in beiden Schriftwerken nachgewiesen werden.

c. 6, 1—17<sup>a</sup>. 18—21 soll aus dem Kriegsbuch sein, צְבָרֵי חַיִל B. 2 hat aber auch die Grundschr. 1, 14. B. 4 steht auf Lev. 25, 9 f. zurück, der pl. יִרְבְּיוֹם ist ganz wie Num. 13, 32, die Siebenzahl ist wie Lev. 4, 5, lauter Stellen der Grundschr., und wie Gen. 21, 31 (Rechtsb.). חַחַח B. 5 ist ebenso gebraucht Ex. 10, 23 des Elohisten, חָחַח wie Ex. 19, 13 des Rechtsb.; חָחַח B. 7. 13 steht auch Num. 31, 3 des Elohisten, חָחַח B. 9. 13 in Num. 10, 25, dieselbe Verbindung zweier inf. abss. wie B. 9 in Gen. 8, 3. 12, 9 derselben. elohist. Grundschr. B. 5 fordert Josua das Volk auf, ein großes Geschrei zu erheben, sobald sie den Posaunenschall vernehmen, was ihnen B. 10 für die sechs ersten Tage des Umzuges um Jericho verboten wird: letzte Stelle gibt sich als Ergänzung und nähere Bestimmung zu B. 5, auch nach Kn., der aber damit hier aus der Rolle fällt und eine Unebenheit der Darstellung passiren läßt, die ihm sonst gewöhnlich das Vorhandensein verschiedener Urkunden beweisen muß. Dasselbe gilt von B. 15<sup>b</sup>, dessen Wiederholung von B. 4 Kn. nicht beanstandet. B. 17<sup>b</sup> (nur Rahab die Buhlerin soll leben, sie und Alles, was mit ihr im Hause ist, weil sie die Boten, welche wir abgesandt, verborgen hat) soll Zuthat des Jehovisten sein,

weil der andere Verf. vorher von den Rundschaftern nichts berichtet hat, d. h. weil Kn. für gut fand, ihm Berichte zuzuweisen, welche nichts von denselben enthalten, sodann weil sie nicht in den von ihm berichteten Hergang der Begebenheiten passen (was oben als auf falscher Erklärung der betreff. Stellen beruhend nachgewiesen wurde, in welchen die Rundschafter mit der ganzen Erzählung wohl zusammenhängen und nur willkürlich als spätere Zuthat abgetrennt werden), endlich, weil auch ihr Name Gesandte (סִנְיָאִים) auffallend sei, da sie doch eigentlich keine solche waren. Einen minder passenden Namen könnte aber auch das Kriegsbuch schon dafür gewählt haben: doch ist der Name gar nicht anzusehen, da die Grundbedeutung des W. ist: Verrichtung, Ausführung eines Dienstes, sodann: Ausrichter, Vollzieher eines Auftrags (von שָׁלַח, Fürst, Wört. I, 737) und es ungereimt ist, zu behaupten, daß das Wort seine erste und nächstliegende Bedeutung gar nicht haben konnte. B. 19 berichtet wie Num. 31, 54, könnte also vom Eloh. sein; B. 20<sup>a</sup> ist ein summarischer Bericht und zugleich ein Hysteron Proteron, das im nächsten Halbv. erst in Ordnung gebracht wird; 20<sup>a</sup> hat somit nach Kn. Grundsätzen ganz das Ansehen eines spätern Zusäzes: Kn. hält ihn doch für ächt und untergräbt damit sein entgegengefügtes Verfahren in andern Fällen. B. 22 f. soll den Zusammenhang unterbrechen und vor B. 21 gehören: die Stelle berichtet, daß die beiden Rundschafter Rahab und ihre Verwandten aus der Stadt führen und in Sicherheit bringen mußten und soll vom Jehov. sein: sie könnte wohl vor B. 21, zwischen dem Bericht von der Einnahme der Stadt und der Tödtung alles Lebendigen in ihr stehen, allein kein semitischer Historiograph, auch kein alttestamentlicher



befolgt die von der Kritik in solchen Fällen vorausgesetzte peinlich genaue Regel, nicht zuweilen etwas früher, und auch nicht später zu berichten, als es geschehen ist <sup>1)</sup>. Dazu hat B. 22 nicht einmal die engere Verbindung durch *vav conu. fut.*, obgleich auch diese nichts für einen spätern Zusatz beweisen würde, da sie nicht immer die strenge Zeitfolge bezeichnet, sondern die lockere mit *v* und *praet.*, wodurch eine strenge Zeitfolge des Berichteten ausgeschlossen wird. B. 25 ist nochmals von Rahab die Rede, welche am Leben blieb, und „inmitten Israels wohnte bis auf diesen Tag.“ Wäre, wie Kn. will, auch dieser B. ein Einschleissel des Jehovisten, wie 22 f., so wäre er gewiß unmittelbar hinter B. 23, wo er auch passender stehen würde. Ein späterer Bearbeiter dieser Relation hätte die Erzählung über Rahab nicht durch den Bericht über die Verbrennung und Plünderung der Stadt B. 24 unterbrochen. Die Stellung des B. selbst vertheidigt seine Ursprünglichkeit; die Wiederholung in B. 25 aber (vgl. B. 17<sup>b</sup>) muß Kn. auch seinem Jehovisten hingehen lassen. Der Wechsel des Subjektes in B. 24 (ganz Israel, vorher 22 f. die beiden Rundschafter), wo das Subjekt von B. 21 wieder eintrete, ist nur für den Leser hart, welcher glauben könnte, daß die beiden Rundschafter und nicht das Heer der Israeliten die Stadt verbrannt habe. Kn. nimmt auch anderwärts an viel auffallenderm Wechsel des Sub-

1) Außerhalb der strengen Zeitfolge der Ereignisse wird z. B. berichtet, und zwar wie hier, etwas später: Num. 21, 1. 33, 40. 21, 21—35. 25, 6. 26, 11. 31, 16. Gr. 11, 1—3 al.; umgekehrt finden sich anticipirte Berichte: Gr. 12, 15—20. 50, 16, 33 f. Lev. 16, 34. Deut. 31, 22. Jos. 2, 21. 3, 6. 4, 11. Gen. 11, 32. 35, 29. Richt. 1, 28. 7, 23. 20, 11. 35.

jetzt keinen Anstoß, z. B. Num. 10, 21<sup>b</sup>, wo das Subjekt aus B. 17 zu entnehmen ist, hält er dennoch das Dazwischenliegende nicht für den Zusatz eines spätern Bearbeiters.

c. 7 soll ganz der 2. Urkunde angehören, außer theilweise B. 25, trifft aber wieder in der Sprache mit den frühern Urkunden und den spätern Bearbeitern durchgängig zusammen: B. 1 und 18  $\text{הָאָדָם}$  (Stamm) und  $\text{הַיָּהוָה הַיָּהוָה}$  schreibt auch der Elohist; daß vorerst das ganze Volk für den Frevler einzustehen hat, der in das gebannte Gut eingriff, hat auch der Deut. 21, 3. 8. B. 5 berührt. sich in einer charakteristischen Redensart mit 2, 11 (Rechtsb.). Der Beisatz: des Volkes Herz (schmolz und) wurde zu Wasser, kann keinen neuen Autor begründen, da auch 2, 11 eine ähnliche Verstärkung des Verb ist. Das Niederfallen Josua's mit den Ältesten zur Erde B. 6 ist wie Num. 20, 6 des El. Zu B. 7 wird die grundlose Voraussetzung gemacht, den Verf. der 2. Urkunde zeichne die sehr freie Sprache seines Helden aus, ebenso der Gebrauch von  $\text{יְהוָה}$  und Adonai Jehova, wovon jenes auch der Deut. 1, 5, dieses 3, 24 hat. B. 8 ist durch  $\text{הָאָדָם הַיָּהוָה}$  ähnlich Ex. 23, 27 des Rechtsb. B. 9 ist der Gedanke wie Num. 14, 16 des Rechtsb., Exod. 32, 11 ff. des Jehov. und 9, 28 des Deut., findet sich somit in etwas abweichenden Wendungen dieselbe Vorstellung in zwei Urkunden und bei den beiden Bearbeitern, was ohne Zweifel nicht sehr für vier Verf. dieser Stellen spricht.  $\text{הָאָדָם}$  B. 10 hat ähnlich der Deut. 21, 1. B. 21 soll der Gebrauch von  $\text{הָאָדָם}$  auf dieselbe Quelle für Gen. 25, 25 weisen, dagegen ist  $\text{הָאָדָם}$  desselben B. gebraucht, wie Gen. 11, 2 des Elohisten.

und das suffix zugleich mit dem Artikel am Subst. wie Lev. 27, 33 des Eloh. Das Verbrennen bei vorangegangener Steinigung in V. 25 kennt auch Gen. 38, 24 des Rechtsb. und Lev. 24, 9 des Eloh. Daß das Strafgericht auch die Angehörigen Achans traf, stimmt mit Num. 16, 32 des Eloh. Ferner soll  $\text{וַיִּקְרָא אֶת־הַבָּרָקִים וַיִּקְרָא אֶת־הַבָּרָקִים}$  V. 25 ein Zusatz des Deuteronomikers sein, welcher allein diese Redensart habe, wogegen die erste Urkunde des Jehovisten sakal allein, die zweite niemals sakal, sondern nur ragam brauche. Die beiden Verba sind sich jedoch nicht gleichzustellen: ragam bezeichnet die Steinigung als Todesstrafe, sakal das Aufhäufen von Steinen über dem Getödteten oder dem verbrannten Leichname zu einem Denkmale 8, 29. 2 Sam. 18, 17; ragam hat auch der Deut. 21, 21, sowie sakal auch die zweite Urkunde des Jehovisten Ex. 8, 22. Als ursprünglich bewährt sich der „Zusatz“ auch dadurch, daß er V. 26 Anfangs näher erläutert wird. — Ähnlich verhält es sich mit c. 8—12: sie sollen fast ganz der zweiten Urkunde angehören; was aber von ihnen in Sprache und Ausdrucksweise dem Kriegsbuch zugesprochen wird, läßt sich größtentheils auch anderwärts, in den Abschnitten der beiden andern Urkunden oder der Bearbeiter, nachweisen und was dabei als Rest nicht ganz aufgeht, kann nicht mehr als Zeugniß für eine eigne Urkunde geltend gemacht werden, so wenig als 8, 12 f. 30—35, wie oben gezeigt wurde, eine andere, die s. g. erste Urkunde und der Deuteron. hervortreten. Fürchte Dich nicht und zittere nicht 8, 1 steht auch beim Deuter. 1, 21. 31, 8; wenn hier und nur noch an wenigen Stellen des Pent. am hammilchama (Kriegsvolk) vorkommt, so liegt hierin bei der Correctheit und Einfachheit der Zusammensetzung entfernt kein Grund,

die Stellen der nämlichen Urkunde zuzuweisen. B. 11 steht der Artikel beim stat. constr., ganz wie auch die erste Urf. 3, 14 und Gen. 31, 13 hat. Von dem Ausstrecken des Wurfspeers gegen Ai war B. 7 nichts gesagt, wo dieses Zeichen, nach dem der Hinterhalt sich zu richten hatte, erwähnt sein sollte; Kn. nimmt daran und an B. 26 keinen Anstoß, daher sollten andere Stellen, welche nur nachträgliche Bemerkungen enthalten, ebenfalls ohne Anstoß sein und werden nichts für seine Hypothese beweisen können. B. 22: bis daß nicht übrig blieb ihm ein Flüchtling u. „ist der zweiten Urkunde des Jehovisten eigenthümlich und noch in 10, 33. 11, 8. Num. 21, 35“, wenn alle diese St. der zweiten Urkunde angehören und der Deuter. 3, 3 es bloß aus derselben wiederholt hat.  $\text{וְיָרַד}$  B. 24 ist auch beim Eloh. und  $\text{וְיָרַד}$  B. 28 beim Deuter. 13, 17; Tödten und Aufhängen B. 29 hat der Eloh. Gen. 40, 19 und der Deut. 21, 22 f. — 9, 1 f. sind Einleitung zu 9, 3—v. 11 und correspondiren den einleitenden Worten 5, 1, welche Kn. jedoch zum Rechtsb. zählt. B. 1 bedeutet ober des Jordan das Westjordanland wie 5, 1, hat das ganze Gebirgsland Palästina's, wie beim Deuter. 1, 7, der auch schofela und choph hajjam hat, darum sollte 9, 1 nothwendig dem Deuteron. und nicht dem Kriegsbb. zugeheilt sein.  $\text{וְיָרַד}$  B. 2 hat das Rechtsb. Ex. 24, 3;  $\text{וְיָרַד}$  B. 5 soll an Gen. 30, 32 f. erinnern: allein ein Verbalstamm in verschiedner Form (hier  $\text{וְיָרַד}$ , von der Farbe: gefleckt, dort part. pu.: geflickt, von den Schuhen) und Bedeutung in verschiedenen Schriften gebraucht, kann unmöglich für die nämliche Urkunde in denselben beweisen.  $\text{וְיָרַד}$  B. 6 ist auch im Rechtsb.,  $\text{וְיָרַד}$  coll.

ebenso beim Deuter. Dieselbe Bezeichnung der Ergebenheit (deine Knechte sind wir) B. 8 hat Rechtsb. Gen. 50, 18, sie ist dazu in spätern Schriften nicht ungewöhnlich. Freundschaft machen durch Essen B. 14 ist dem Eloh. Lev. 2, 13 bekannt, ebenso in Num. 27, 21 das Befragen des Mundes Jehova's. B. 27: (er gab die Gibeoniten an den Ort, den Jehova wählen würde) hat eine „Zuthat des unvorsichtigen Deuteronomikers, denn ehe der Ort gewählt war, konnte nicht wohl als geschehene Thatsache angeführt werden, daß Josua Leute in ihn gesetzt habe. Saul suchte die Gibeoniten in seinem Eifer für Israel auszurotten, was aber Mißbilligung fand (2 Sam. 21, 1 f.); seine beiden Nachfolger, welche die Unterdrückung der Kananiter durchführten, begnügten sich damit, sie zu Tempelclaven zu machen und fügten vielleicht noch weitere Leute hinzu. Unser Verf. betrachtet diese Einrichtung als eine solche des Josua, welcher die Gibeoniten hatte leben lassen.“ Nur das ist also ächt an der Nachricht, alles Andere Schmutz der Sage, oder wie daß die Gibeoniten von Josua zu niedrigen Diensten am Heiligthum bestimmt worden seien, Privatansicht des Verf. der 2. Urkunde, die der letzte Bearbeiter noch durch einen unvorsichtigen Zusatz bereicherte. Aus (ad locum, quem) deligot (דלגוט) folgt jedoch, daß diese Bemerkung älter ist, als der Salomonische Tempel, und nicht, daß sie erst gemacht werden konnte, als der Tempel schon bestand; die Uebersetzung: er gab sie an den Ort, den er noch gar nicht gewählt hatte, ist sinnlos; er machte sie, sagt der Verf., zu Holzhäuern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und zwar für den Altar Jehova's u. s. w. sie bestimmend <sup>1)</sup>. Unvorsichtig

1) Daß dabei דלגוט zuerst zu etwas machen bedeutet, sodann

ist daher hier nur der Argwohn, welcher in einer Bemerkung eine spätere Zeit wittert, weil dieselbe gut in die alte Zeit paßt; er ist, weil er seine Schwäche fühlt, nicht einmal ganz folgerichtig, weil er auch die vorangehenden Worte: und für den Altar Jehova's bestimmte er sie bis auf diesen Tag, für unvorsichtige spätere That erklären muß, da sie ebenfalls der Zeit, wo noch kein Tempel bestand, ganz angemessen sind. Die übrigen Bedenken gegen die Wahrheit des Berichts hatten schon früher Gramberg, Religionsld. II, S. 195 und de Wette in den ält. Aufl. seiner Einleitung erhoben, letzterer aber später fallen lassen, wohl besonders mit Rücksicht auf 2 Sam. 21, 1 ff., wo die Gibeoniten Nemoriter genannt werden, zu Sauls Zeit Diener beim Heiligthum waren (Movers, Chronik 293) und die Israeliten ihnen zugeschworen hatten. Was? erhellt bloß aus Josua c. 9: nur hierauf kann jene Stelle zurücksehen, hier heißen sie Heviter, und später statt dieses bestimmtern und deshalb ältern Namens: Nemoriter, nachdem ihnen von David und den Fürsten noch andere aus den Ueberresten der Kananiter zum Tempeldienst beigelegt worden waren (Esr. 8, 20); auch ohne Rücksicht auf ihre Abstammung: nothinim (1 Chr. 9, 2. Esr. 2, 43. 70), und neben ihnen erscheinen bisweilen die Kinder, d. i. Nachkommen der Knechte Salomo's (Esr. 2, 58. Neh. 7, 60). Gibeoniten werden später überhaupt die Tempelclaven nicht mehr genannt, ohne Zweifel, weil für die ganze Masse der im Verlauf der Zeit auch aus andern kananitischen Stämmen für den Tempeldienst Eingestellten jener Name nicht

---

in der Bedeutung: zu etwas bestimmen, nachwirkt, ist weder härt, noch anghewöhnlich und für et ad altare ist natan auch dann zu ergänzen, wenn ad locum u. s. w. für undächt gehalten werden.

mehr paßte. Man widerspricht somit ältern und spätern Nachrichten der histor. B. B., wenn man durch David und Salomo die Gibeoniten zu Tempelsclaven gemacht werden und den Verf. des B. Josua diese Einrichtung auf Josua zurückführen läßt, „welcher die Gibeoniten hatte leben lassen.“ Schon Andre haben bemerkt, daß die Darstellung der damaligen politischen Verhältnisse in c. 9 nur von einem Augenzeugen geliefert werden konnte: die Einwohner sind Heviter, die Verfassung Gibeons war (abweichend von der der meisten übrigen kananitischen Städte) eine rein republikanische 9, 7. 11. Sie wetteiferte nach Umfang und Größe mit den Königsstädten und war bedeutender als Ai 10, 2, stand nach altpalästinischer Verfassung im Bunde mit drei Städten, die mit Namen aufgeführt werden: Kefira, Beeroth und Kirjath Jearim 9, 17 und ihre Einwohner heißen kriegerisch und tapfer (Hävern. Etl. II, 1, S. 49). Solche Details und Anschaulichkeit, die noch in einer Reihe weiterer Schilderungen hervortritt, sind weder Sage noch Fiktion eines Spätern. Daß der Elohist in Sauls Zeit nirgends auf Gibeoniten als Tempelsclaven hindeute, obwohl er sonst das größte Interesse am gottesdienstlichen Personal haben soll, darauf ist nur zu antworten, daß trotz aller Beweisversuche die Existenz des Elohisten der Kritik noch immer viel größern Bedenken unterliegt, als die der Gibeoniten als Tempelsclaven vor Saul. — 10, 8 soll אֲרָמֹנִים denselben Verf. verrathen, wie Num. 21, 34; ebenso אֲרָמֹנִים in 21, 42. 23, 9, was wir unbedingt zugeben; nur ist noch beizufügen, daß in die Hände Jemandes geben auch 2, 24 des Rechtsb. steht und die aufmunternde Rede Gottes an Josua wie 1, 5. 9 lautet, was der Deuteronomiker geschrieben haben

soll. Einen nicht minder kleinlichen Beweis, als אֵלֶיךָ לֵאמֹר muß B. 10 קָרָה abgeben, das auch Num. 11, 33 der nämlichen Urkunde vorkomme; nur steht hier ein anderes und verstärktes Beiwort dabei (obgleich auch der Gebrauch des nämlichen Beiworts nicht das Geringste beweisen würde), und ist קָרָה nicht wie Jos. 10, 10. 20 mit doppeltem accus., sondern mit אַ der Person construiert. Zugleich schaut B. 10 durch אֲמַרְתִּי auf die göttliche Zusage Ex. 23, 27 zurück, also nicht auf die eigne Urkunde, sondern das Rechtsbuch. B. 11 enthält einen „mythischen Zug“, würde aber dann besser, gleichwie die ganz „mythischen“ B. B. 12—15 zum Rechtsb. gezogen sein, schon weil das dort erzählte Naturphänomen mit den Hagelsteinen dem in Aegypten geschehenen ähnlich ist, welches das Rechtsb. Ex. 9, 24 erzählt. Ueber B. 12—15 vgl. oben. אַל B. 19 hat der Deut. 25, 18. B. 21 ist: nicht spitzte gegen die Israeliten, gegen irgend einen (ein Hund) seine Zunge, sprüchwörtliche Rede, die auch Ex. 11, 7, doch mit Angabe des Subjektes, steht und viel später wieder Jubith 11, 19: als Sprüchwort kann es nicht für einen gleichen Verf. beider ersterer Stellen angeführt werden. B. 25 erinnert an den Deuter. 1, 9, B. 26 (Tödten und Aufhängen) an denselben 21, 22 f. B. 28 soll אֵלֶיךָ אֲשַׁרְיָרָה לֵאמֹר für den gleichen Verf. von Num. 11, 35 sprechen, allein hier ist die auch an sich ganz unverfängliche und nichts weniger als eigenthümliche Redensart wieder anders gewendet; mehr stimmt B. 33 mit Num. 11, 35 zusammen, ohne das Geringste zu Gunsten Kn. beweisen zu können. col neschama B. 40 hat der Deuter. 20, 16. — Zu c. 11 bemerken wir, daß B. 21—23 zwar demselben Erzähler,



der zweiten Urkunde, zugewiesen werden, aber „vermuthlich entnahm er den Inhalt einem ältern Gewährsmann.“ Die Stelle ist oben besprochen worden und geht auf Num. 13, 28. 31 ff. zurück, also nicht auf die zweite, sondern die erste Urkunde und die Grundschrift und wäre richtiger dieser zugetheilt worden. toch hannachal 12, 2 hat auch der Elohist 13, 16 und der Deuter. 2, 36; daher wird nach dem eignen Grundsatz Kn. 13, 16 demselben Verf. angehören, dem er auch Deut. 2, 36 zusprechen sollte. Mit Recht legt derselbe kein Gewicht darauf, daß die zweite Urkunde 12, 3 𐤇𐤍𐤍, 11, 2 hingegen 𐤇 gebraucht, sowie daß nach ihr Ai 12, 9. „zur Seite“ von Beth El, 7, 2 „neben Beth Aven, östlich von Beth El“ liegt, beudet dagegen nach Ausdruck und Inhalt weit geringere Verschiedenheiten gegen die Einheit der Schrift aus. Ueber 12, 6 ist ausführlicher Num. 32, 33 ff. berichtet, vom Elohisten, wie Kn. sagt: er sollte also annehmen, der Jehovist habe 12, 6 aus der Grundschrift genommen, schreibt aber die Stelle der zweiten Urkunde zu.

In cap. 13—21 findet Knobel durchgängig Bestandtheile der Grundschrift, wie in fast allen solchen umständlich ausgeführten Verzeichnissen. Beweis dafür ist ihm der Plan der Grundschrift und die Sprache. Gemäß jenem hat der Elohist in den frühern Berichten die Verordnungen des Moses über den Umfang des einzunehmenden Landes (Num. 34, 1 ff.), über die Vertheilung desselben durch das Loos (Num. 26, 52 ff. 33, 54), über die Vollzieher dieses Geschäftes (Num. 34, 16 ff.), über die Bestimmung von Zufluchtsstädten (Num. 35, 9 ff.) und über die Abtretung von 48 Städten an die Leviten (Num. 35, 1 ff.) angeführt und muß auch von der Ausführung dieser Ver-

ordnungen berichtet haben. Er soll dies nun hier thun, indem er sich mehrmals auf jene frühern Angaben in Num. zurückbeziehe und Einzelnes in seiner umständlichen Weise wörtlich wiederhole. Es ist aber klar, daß dieses Verfahren in Jos. für die Bestandtheile des Buches, in welchen es zur Anwendung kommt, nicht den Verfasser jener Stücke in Num. beweisen kann. Der Plan, von dem Kn. redet, ist grundlose Fiktion, wie die ganze Ausschreibung der Bestandtheile der Grundschrift, und B. Josua gibt lediglich den Nachweis, daß und in wie weit das schon von Moses rücksichtlich des Umfangs des zu erobernden Landes, seiner Vertheilung, der Ausschreibung der Leviten- und Zufluchtsstädte Vorgekehrte und Berichtete von Josua zur Ausführung gebracht worden sei. Rückbeziehungen in dem Bericht über die Ausführung auf die diesfälligen Verordnungen Moses verstanden sich von selbst, ebenso theilweise Wiederholungen, wenn jene Verordnungen, deren genaueste Durchführung beabsichtigt wurde, bereits geschrieben vorlagen; in beiden, den Rückbeziehungen und Wiederholungen, finden sich aber häufig starke Abweichungen von Num., ganz wie solche von einem Verf. zu erwarten sind, der vorliegende Relationen frei benützt. — Bei den Städteverzeichnissen und Grenzangaben folgte der Verf., wie allgemein angenommen wird, schriftlichen Quellen, welche auf Landesaufnahmen beruhten; nur rühren nach Kn. (S. 406) jene Verzeichnisse „schwerlich“ aus der Zeit Josua's her, da „sie eine Menge Städte nicht enthalten, welche innerhalb der angegebenen Grenzen lagen und bereits in ältester Zeit vorhanden waren, z. B. im Süden Thamar (Gen. 14, 7), Arab (Num. 21, 1), Athach, Rachal, Akroër und Siphmoth (1 Sam. 30, 28 ff.), Gerar (Gen. 20, 26), in der

Sephela Gaja, Askalon, Gath, Asdod, Jabne und Joppe (15, 45 ff.), in Benjamin Richmas und Rob (1 Sam. 13, 2 ff. 22, 19), im Norden des Landes Apher, Laffaron, Madon, Simron, Meron und Merom (11, 5. 12, 18—20), sowie Meros und Ajalon (Richt. 5, 23. 12, 12). Diese und andere Orte würden hier nicht fehlen, wenn Josua und seine Genossen wie das Land, so auch die Städte vertheilt und die Verzeichnisse davon dem Verfasser vorgelegen hätten.“ Allein eine spätere Zeit der Abfassung der Verzeichnisse macht jene Auslassungen und Lücken um nichts begreiflicher: sie rühren daher zum Theil ohne Zweifel von den Abschreibern her, denen Kn. selbst mit Andern den Ausfall eines ganzen Abschnittes hinter 15, 19 und hinter 21, 35 zur Last legt. Ferner sind Asdod und Gaja im Verzeichniß 15, 46 wirklich genannt, wenn auch für Kn. nicht, der 15, 45—47 der Grundschrift mit gewohnter Willkühr abspricht, für andere, wie Athach, Rachal, Arose und Sphamoth kann nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden, daß sie zu Josua's Zeit schon vorhanden, geschweige, daß sie bedeutende Städte waren. Sind von Ephraim und Manasse gar keine, von Sebulon, Aser und Naphtali nur unvollständige Städteverzeichnisse gegeben, so ist diese Abweichung bei aus der Zeit Josua's stammenden, nicht aber bei viel später angelegten Verzeichnissen zu begreifen. Man kann nicht mit Kn. annehmen, daß der zu Sauls Zeit lebende Verf. die Verzeichnisse, die erst in der spätern Richterzeit gemacht sein sollen, „wahrscheinlich aus Josua's Zeit hergeleitet“ habe, wenn man nicht dem sonst so nüchternen Elohisten eine unbegreifliche Unkenntniß in Betreff von Schriftstücken aufbürden will, die allgemein bekannt sein mußten und vor noch nicht gar

langer Zeit entstanden waren, und hat weder innere Gründe, noch geschichtliche Spuren dafür, daß in der Richterzeit, in welcher niemals das ganze Volk zu einer großen Unternehmung sich zusammen fand, Volks- und gar Landesaufnahmen geschehen seien. Volksmusterungen werden bloß von Moses, und später wieder von David, Jerobeam und Iotham berichtet (2 Sam. 24, 9. 1 Chr. 5, 17. 21, 5), Landesaufnahmen nur von Josua. Wären solche in die Richterzeit verlegt, so hätte man weit mehr Anlaß, sie für unächt, für älter oder jünger zu halten. Ihre Entstehung aus der allein passenden Zeit, die dafür angegeben ist, hinwegzurücken und in die für Vornahme solcher Geschäfte allerunpassendste Zeit der Richter zu versetzen, vermag nur eine Geschichtsbetrachtung, die grundsätzlich das Unterste zu oberst lehrt. Auffallend bleibt sodann noch, daß „die spätern Bearbeiter“, welche doch nach den geschichtlichen Zuständen und Erfahrungen ihrer Zeit das Schriftwerk besserten, die Lücken, wie sie An. angegeben hat, nicht ergänzten. Führt nun dies schon aus dem Bereich der Richterzeit und auch späterer Bearbeiter der ältern unvollständigen Quellschriften heraus, so geben anderseits die Verhältnisse, unter denen Josua das Land zu vertheilen hatte, die beste Erklärung für das Ungleiche und Lückenhafte unsrer Ortsverzeichnisse. Es findet sich namentlich in den nördlichen Landestheilen, den Stammgebieten von Sebulon, Issaschar, Aser und Naphtali (19, 10 ff.), die zu großem Theil noch in Händen der Kananiter blieben oder nach dem Feldzug Josua's wieder in deren Gewalt kamen: einer vollständigen Kenntniß jener Distrikte und vollständigem Verzeichniß ihrer größern Orte hätte die vollständige und dauernde Occupation vorausgehen müssen;

die betreff. Verzeichnisse beschreiben daher, was man damals durch Besitznahme in Folge der Eroberung Josua's und durch die Vertheilung der vor Vertheilung des nördlichen Landes zur Aufnahme desselben ausgesandten Männer (18, 4—9), von denen nicht gesagt wird, daß sie das ganze Land bereisten, kennen gelernt hatte. Aus demselben Grunde hat man die Unvollständigkeit des Städteverzeichnisses für Ephraim und Halbmanasse zu erklären (c. 17). Auch daß für Simeon und Dan die Grenzen nicht angegeben werden, kann nicht auffallen: Simeons Gebiet lag innerhalb Juda's und der kleine Erbtheil Dans zwischen Juda und Ephraim bekam von diesen beiden Städte mit ihren Gebieten, da der dem Stamm zugewiesene Distrikt nicht genügte, und konnte so für die Zeit der Landesaustheilung gar nicht fest umgrenzt werden. Daß die Verzeichnisse mangelhaft, unvollständig und unregelmäßig sind, ist die beste Gewähr für ihr Alter und ihre Echtheit, somit auch für das Alter des Buchs, in dem sie sich finden; eine tendenziöse Schriftstellerei, die das Buch erst in sehr später Zeit zum Abschluß gebracht hätte, würde uns ganz andere Listen hinterlassen haben. Sagt man daher: diese und andere Orte würden hier nicht fehlen, wenn Josua und seine Genossen wie das Land, so auch die Städte vertheilt und die Verzeichnisse davon dem Verfasser vorgelegen hätten, so ist genau das Gegentheil wahr: vollständige Listen konnten damals noch gar nicht angelegt werden. Führt der Verf. unter den Levitenstädten mehrere Orte an, welche er vorher bei den bezüglichen Stämmen nicht genannt hat, z. B. Anathot und Almon in Benjamin (21, 18), Dabrath in Issaschar (21, 28), Kartan in Naphtali (21, 32), so können diese leichtlich

wie andre aus dem Text gefallen sein, wenn er sich an Letztern hielt, oder er copirte die Verzeichnisse hier weniger genau, da er später die bezüglichen Städte als Zweitensstädte anzuführen gedachte. Daß dieselben Städte mehrmals unter verschiedenen Namen aufgeführt werden, läßt Kn. selbst zum Theil auf Rechnung der Abschreiber kommen, da „die Namen gewiß mehr Verderbnisse enthalten, als sich nachweisen lassen“ und zeigt dies an mehreren Fällen (15, 30. 33. 40. 52 al.); bei andern ist nur verschiedene Aussprache oder Schreibung, wie Katta und Kartha (19, 15. 21, 34), חָזָז und חָזַז und A. (s. Keil, Neu. Comm. S. 96), oder Verkürzung eines zusammengesetzten Namens, wie Ramoth neben R. Nizpe (21, 36. 13, 26), Hammoth und Hammoth Dor (19, 35. 21, 32); für die wenigen, die noch übrig bleiben, konnten gewiß damals schon verschiedene Namen gangbar sein, wie aus ähnlichen Beispielen im Pentateuch erhellt, so Madmanna und Beth Marfaboth, Sansanna und Hazar Susa (15, 31. 19, 5); ganz geringe Verschiedenheiten bieten endlich: Bethsemes und Jeseemes (15, 10. 19, 41), Schilchim und Scharuchen (15, 32. 19, 6), Remeth und Jarmuth (19, 21. 21, 29). Alle diese Verschiedenheiten sind schwer bei Annahme späterer Verzeichnisse und mehrerer Bearbeiter zu erklären, die mehr auf Conformirung der Namen gesehen hätten. Für Verzeichnisse aus späterer Zeit sind auch die andern Ausstellungen nicht beweisend, die Kn. noch an einzelnen Angaben derselben macht. Wenn Josua's Eroberungen nicht bis auf den Libanon reichten (13, 4 f.) und der Verf. dennoch dort Städte der Aseriten anführt (19, 28. 30), Bethel und Jerusalem erst nach Josua eingenommen wurden (Richt. 1, 8. 22 ff.), beide Orte aber schon durch

Josua den Benjaminiten gegeben werden (18, 22. 28), so erhellt daraus nur, daß der göttliche Befehl<sup>1)</sup>, das ganze Land zu vertheilen, nicht bloß das schon nach der Eroberung dauernd in Besitz genommene, wirklich zur Ausführung kam und die Anführung der bezüglichen Städte beweist nicht, daß das Verzeichniß erst gefertigt wurde, nachdem sie in den Besitz der Benjaminiten und Aseriten gekommen waren, sondern daß sie und ihr Gebiet schon als Eigenthum jener Stämme betrachtet wurden, als sie noch im Besitz der Kananiter waren. Diese Orte waren den Israeliten wohl bekannt und wurden deshalb aufgenommen, andere, die man in den Verzeichnissen vermißt, kannten sie noch nicht. Jericho endlich, Ai und Hazor in Rappithai, die von Josua in Trümmer gelegt wurden (6, 24. 8, 28. 11, 13), erscheinen zwar in den Verzeichnissen bereits wieder (18, 21. 28. 19, 36), sind aber nicht als „bereits wieder aufgebaute“ den Israeliten von Josua zugetheilt worden. Vertheilt mußte aber das eroberte Gebiet werden, auf dem sie gelegen waren. — Einzelne Abschnitte in diesem Theil des Buches sollen vom Jehovisten aus seinen beiden Urkunden beigebracht worden sein, was weder die vorgebrachten sprachlichen, noch sachlichen Gründe beweisen. Nur ganz unbedeutende flüchtige Bemerkungen werden hier dem Jehovisten selbst und dem Deuteronomiker beigelegt. Wir lernen sie sogleich in c. 13 kennen, welches die kritische Scheidekunst wieder ganz besonders erfahren hat, bis die „Grundschrift“ endlich mit B. 15—3:

1) 18, 2 ff. wird das noch uneroberte Land nach seinen Theilen aufgeführt und die Rede Gottes schließt: ich werde sie (auch aus diesen Gegenden) vor den Israeliten vertreiben, nur vertheile sie an die Israeliten durch das Loos u. s. w., d. h. obgleich du sie noch nicht eingenommen hast.

zu ihrem Rechte kommt. Denn B. 1. 7 f. sind vom Jehovisten selbst, weil bekreuzt wird, daß überall, wo: in die Lage kommen und alt werden, steht, ein jehovistischer Zusatz ist, weil B. 7 sich gut an B. 1 anschließt, ein Canon, der bei etwas „vörrurtheilsfreier“ Anwendung jeden beliebigen Text zu zerreißen und wieder willkürlich zusammensetzen gestattet und ganz gewöhnlich auch, wo sonstige Gründe fehlen, der Kritik in den Riß treten muß; endlich weil B. 8 durch *wy* untrennbar mit B. 7 verbunden denselben Verfasser mit diesem haben muß.

B. 8 geht aber ganz wie B. 15 ff. von der Vertheilung des Ostjordanlandes aus: Jehovist und Elohist stimmen hierin vollständig zusammen und geben in diesem Punkt von selbst ihre gesonderte Existenz auf. Dagegen „passen die umständlichen geographischen Angaben nicht in eine Rede Gottes und brauchten auch von Gott dem Josua gar nicht gemacht zu werden“: der Jehovist nahm sie aus dem Kriegsbuch, wo sie aber noch nicht Rede Gottes waren: dazu machte sie erst dieser Bearbeiter. Das (scheinbar) Unpassende und Ueberflüssige der Angaben beweist jedoch entfernt nicht für eine neue Urkunde, aus der sie genommen wären: hierin konnte sich die Grundschrift ebenso gut versehen. Unpassend ist aber die dem Herrn in den Mund gelegte Rede überhaupt nicht in einem Buche, welches Gottes thätige Fürsorge für sein Volk bis ins Einzelnste beschreibt und Josua im unmittelbaren Verkehr mit Jehova darstellt; überflüssig vielleicht nach unserm Geschmacksurtheil, das für die umständlichere Geschichtsdarstellung jener Bücher nicht maßgebend ist. Der Zwischensatz 2—6 dient den letzten Worten von B. 1 zur Erläuterung und soll (B. 6) etwaige Bedenken Josua's gegen die Verlosung noch nicht eroberten



Landes wegräumen. V. 5 nimmt überdies in der Angabe und Ausdehnung der nördlichen Landesgrenze mit der Grundschrift 19, 33 und Num. 34, 7 f. In V. 6 wird man: ich werde sie vertreiben vor den Söhnen Israels: nur verlose es an Israel als Eigenthum wie ich dir befohlen habe, um so weniger für ein „Zusätzchen“ des letzten Bearb., des Deuteron., halten, als חֲרָצָה auch in der Grundschrift Num. 18, 26 vorkommt und in V. 7 sogleich wieder in der sonst ganz anders gefassten Wiederholung der Aufforderung von V. 6 gebraucht wird, die Kn. dem Jehovisten zuschreibt. Dazu berechtigt die Wiederholung nicht, da sie lediglich specialisirt, was V. 6 allgemein geboten war. V. 9—14 macht Kn. zu einem „Bruchstück“ aus dem Kriegsbuch dadurch, daß er V. 8 willkürlich davon abreißt und dem Jehovisten gibt, welcher so das folgende mit seinen eigenen Angaben in V. 7 verbunden habe. Der Wirrwarr ist lediglich in den Text getragen, der mit V. 7 die Rede Gottes abschließt, V. 8 die Bemerkung des Geschichtschreibers enthält, daß die andern dritthalb Stämme ihr Erbe schon durch Moses jenseits des Jordan empfangen hatten, dieses nach seinem Umfange beschreibt (V. 9—13) und noch bemerkt, daß nur Levi dem Wort des Herrn gemäß kein Landgebiet zum Erbe empfangen habe; hierauf folgt V. 15—33 die Beschreibung des jedem der dritthalb Stämme jenseits des Jordan zugetheilten Landes. Diese Darstellung mag man aus Unkenntniß der Gründe zu solcher Ausfädeligkeit und vom alleinselligmachenden Standpunkt moderner Geschichtsdarstellung bemängeln, darf sie aber nicht in ein Chaos von Fragmenten verschiedener Quellen und Bearbeiter auflösen, wenn sie den modernen Regeln der Darstellung nicht genau entspricht. Die Behauptung, daß V. 8—14 dem

Joseph. Abschnitte B. 15—33 unpassend vorgelese, wird von Kn. selbst wieder abgeschwächt, indem er zugeben muß, daß die Sprache im erstern Abschnitte in Manchem mit der Grundschrift zusammenrifft, und ist in sich gänzlich grundlos, da dem speziellen Bericht über die Vertheilung des Ostjordanlandes an Ruben, Gad und Halbmanasse (B. 15—33) in B. 9—13 einfach die Beschreibung des Umfangs, der Grenzen und der Haupttheile des zu vertheilenden Landes vorangestellt werden. Nicht einzusehen ist, wie B. 14 Wiederholung von B. 33 aus der Grundschrift durch den jehovist. Bearbeiter sein soll. Er hätte, wenn er B. 14 aus B. 33 der Grundschrift nahm, eher dann B. 33 gestrichen. Die Wiederholung in B. 33 erklärt sich bei verschiedenen Verfassern des Buches nicht besser als bei einem, welcher das eigenthümliche Verhältniß des Stammes Levi zu den übrigen Stämmen am Schluß des Vertheilungsberichts nochmals in Erinnerung brachte. Ein späterer Bearbeiter hatte keinen, mindestens nicht mehr Grund als der (ältere) Verf. v. B. 33 selbst, B. 33 zu dubkiren.

Von c. 14 wird nur B. 1—5 zur Grundschrift gerechnet; B. 6—15, wornach Kaleb, das Stammhaupt der Judäer, das Gebirg Hebron für sich verlangte und von Josua erhielt, soll dagegen der Jehovist seiner ersten Urkunde, dem Rechtsbuch, entnommen haben, denn die Grundschrift „läßt die Kundschafter nicht bloß bis Hebron kommen (B. 9), das Land nicht durch Josua vertheilen (B. 13) und Kaleb nicht so viel bekommen (B. 13f.), erzählt auch sonst nicht von Ausrottungen (B. 12)“. Für die erste Urkunde (und nicht die zweite) soll entscheiden „der Zusammenhang mit 15, 14—19, wo die Fortsetzung folgt, die

Nachbeziehung auf einen frühern Bericht desselben Verf. B. 8, die Annahme, daß Josua sich nicht unter den Kundschaftern befunden habe (B. 8. 12), die hohe Stellung des Josua, welcher frei Land verleihet (B. 13)<sup>a</sup>. Schon zu Num. 13 bemerkte Kn., daß nach der jehovist. Ergänzung die Kundschafter nicht das ganze Land durchzogen, sondern nur bis in die Gegend von Hebron im südlichen Lande kamen (13, 22 ff.), sowie daß Josua sich gar nicht unter ihnen befand, und berief sich für ersteres auf Num. 13, 27: Wir kamen in das Land, dahin du uns geschickt hast, und es fließt wohl von Milch und Honig, und auf 13, 23: daß sie eine Rebe mit Trauben aus der Gegend von Hebron mit heimbrachten. Daß sie also nicht über Hebron hinaus kamen, ist in den Text hineingelesen, und wenn dieser ein andermal (Num. 13, 21. 32. 14, 7) die Kundschafter das ganze Land durchziehen und bis in den Norden des Landes gelangen läßt, so muß dieß Aussage einer andern Urkunde sein, da unmöglich der nämliche Berichterstatter sich jetzt vollständiger, dann wieder unbestimmter über den nämlichen Gegenstand äußern kann. Auch Jos. 14, 9 sagt kein Wort davon, daß Kaleb mit den Kundschaftern bloß bis Hebron gekommen sei, sondern berichtet, daß Moses damals geschworen, daß das Land, welches Kaleb's Fuß betreten habe, ihm und seinen Söhnen auf ewig zum Erbe werden solle. Auch hier ist mit keiner Silbe erwähnt, daß er damals bloß die Gegend von Hebron betreten habe. Da zudem dieser Schwur in Num. 14, 20 ff., wo Kn. ebenfalls die erste Urkunde hierüber berichten läßt, nicht erwähnt ist und sich speziell auf die Besitznahme Hebrons durch Kaleb bezog, so hat Kn. kein Recht, 14, 9 der ersten Urkunde zuzuschreiben, sondern muß diesen weder dem Eloh.

noch dem Rechtsb. bekannten Schwur von der zweiten Urkunde oder einem der Bearbeiter herleiten. Dasselbe ergibt sich, auch wenn man mit Kn. den Schwur Num. 14, 21—24 mit dem hier berichteten für dem Inhalt nach identisch nehmen will: dort schwört Gott, hier Moses<sup>1)</sup>; wenn Kn. desungeachtet beide Stellen einer Urkunde zuschreibt, so verläugnet er einen der obersten Grundsätze, der ihm sonst die Verschiedenheit der Urkunden erkennen half und bricht selbst eine der Stützen weg, auf denen sein künstliches Gebäude ruht. Auch B. 13, wo Josua dem Kaleb das Land Hebron verleiht, ist nicht in Widerspruch mit andern Stellen des Buchs, wie 14, 1, wo zufolge der Verordnung Num. 34, 16—29 die Vertheilung durch den Hohenpriester Eleasar, Josua und zehn Häupter von Vaterhäusern der 9½ Stämme mittelst des Loses vorgenommen wird. Das Los bezieht sich auf die Landvertheilung für jeden Stamm als solchen und nicht auf die Vertheilung einzelner Gebiete innerhalb eines Stammlandes; Kaleb aber hatte Hebron auf Grund eines von Moses ihm geleisteten Schwures anzusprechen, den Josua erfüllen mußte. Schon deshalb konnten hier die 14, 1 noch mitgenannten Personen nicht aufgeführt werden, wenn gleich ohne deren Verständigung und Zustimmung Josua das Land nicht dem Kaleb übergeben haben wird. Sie besonders mitzunennen war hier unpassend, anderwärts wie 17, 14 wenigstens unnöthig. Auch 15, 13 gibt Josua allein den Landstrich an Kaleb und dennoch ist 15, 13 clo-

1) Keil, Comm. zu Josua, 1863, läßt S. 109 gegen den Text Jos. 14, 9 Jehova dem Kaleb schwören, unterschreibt aber dennoch diesen Schwur von dem Num. 14, 21—24 von Jehova geleisteten. Aus Jos. 14, 12 erhellt, daß Moses auf Jehova's Befehl geschworen hatte.

hifflisch. Darüber daß Kaleb B. 13 f. mehr zugehört erhalten, als in der Grundschrift, wird beim folgenden Kap. die Rede sein. Aus B. 8 ergibt sich so wenig wie aus B. 12, daß nach diesem Referenten Josua nicht unter den Rundschaftern war: dort versteht Kaleb unter  $\text{וְכָל}$  die übrigen Rundschafter, welche sich feig benommen hatten, natürlich mit Ausschluß Josua's, welchen er anredet und zufolge dem geschichtlichen Hergang unter jenen nicht mitverstehen konnte; den Angeredeten aber als Rundschafter, der sich wie Kaleb selbst muthig gezeigt, noch besonders hervorzuheben, hatte er keinen Grund, hatte ihn aber als solchen B. 6 nicht undeutlich bezeichnet. B. 12 erklärt Kn. unrichtig: Josua habe in Kades von den Dingen Kanaans bloß gehört, könne also nicht mit unter den Rundschaftern gewesen sein. Die beiden Sätze mit  $\text{וְכָל}$  sind einander nicht subordinirt, sondern enthalten zwei Beweggründe, die Josua zur Gewährung der Bitte Kaleb's bestimmen sollen: jener hat selbst gehört, daß Gott ihm damals das Land zugesagt; auch sind Enakiten dort, ein weiteres Motiv, ihm die Besetzung der Gegend zu überlassen, da er hofft, Gott werde mit ihm sein. Gegen Kn. Auffassung entscheidet, daß ganz ungenügend das „was Gott geredet“ als Objekt zu  $\text{וְכָל}$  ergänzt wird und Josua nicht durch die Hinweisung auf das was er damals, vor 45 Jahren, von den Enakiten in Kades gehört hat, bestimmt werden konnte, Kaleb Hebron zu geben, dessen Bewohner er selbst bestritten hatte und recht wohl kannte. Darauf weist ihn Kaleb kurz hin durch: denn dort sind (wie du weißt) Enakiten u. s. w. Was Kn. sonst noch anführt, um B. 6—15 für eine andere Urkunde auszuscheiden, hätte kaum einen Schein von Beweiskraft auch dann, wenn es mit seiner Urkunde richtig bestellt wäre.

Dahin gehört, daß der Abschnitt mit 15, 14—19 zusammenhänge, wo er fortgesetzt werde, Josua in ihm hoch gestellt werde, da er frei Land verleihe u. dgl., was da es selbst unbewiesen ist, keine Beweismittel abgeben kann. Dasselbe ist von den sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Abschnittes zu sagen, welcher im Gegentheil mit der elohist. Urkunde charakteristische Ausdrücke gemein hat (vgl. B. 11 mit Num. 27, 17. B. 13 mit Ex. 39, 43). Er könnte auch deshalb mit mehr Recht für elohistisch gelten.

In c. 15 hat nach Kn. der Jehovist die Grundschrift durch zwei größere Zusätze bereichert: den ersten B. 14—19 nahm er aus seiner ersten, den andern B. 45—47 aus seiner zweiten Urkunde, dem Kriegsbuch. B. 15—19 kann nicht der Grundschrift angehören, weil „diese Debir (B. 49) zum Gebirg rechnet und nicht zum Regeb (B. 19), Kaleb bloß die Acker und Gehöfte um Hebron erhalten läßt, sonst nicht von solchen Ausrottungen erzählt und  $\text{וְיָרִיחַ}$  und  $\text{וְיָרִיחַ}$  nicht braucht. Auch schließt sich B. 20 deutlich an B. 13, nicht an 14—19 an“. Dagegen lehrt der Augenschein, daß B. 13 zur Einleitung für den Bericht von der Besetzung Hebrons und Debirs dienen soll, also für B. 14—19, indem aus 14, 13 wiederholt wird, daß Kaleb seinen Antheil unter den Söhnen Juda's, nämlich Hebron erhalten habe. B. 20 aber schließt ebenso gut an B. 19 als an B. 13 oder B. 12, denn die Episode beginnt nicht mit B. 14, sondern mit B. 13, den Kn. offenbar nur deshalb nicht schon zur jehovist. Ergänzung rechnet, weil er sich in dem Sinn gesetzt hat, daß überall wo Kirjath Arba statt Hebron stehe, die Grundschrift rede, während die Andern Hebron brauchen und höchstens durch Kirjath Arba erklären. Er beruft sich dafür auch auf 21, 11, hat aber nicht bemerkt

oder verschwiegen, daß sogleich darauf B. 13 die Grund-  
 schrift Hebron schlechthin hat. Auch die auffallende Wie-  
 derholung von B. 11 in B. 13, welche durch die Zwischen-  
 bemerlung B. 12 veranlaßt ist, läßt er hier passieren. Das  
 über die beiden Worte Bemerkte, die dem Elohisten fremd  
 sein sollen, ist eine ebenso nichtige Voraussetzung, als daß  
 er nichts über Ausrottungen berichte — weil man ihm  
 alle die Stellen abgesprochen hat, in welchen von Aus-  
 rottungen die Rede ist. Land des Regeb ist hier nicht  
 Eigennamen des südlichsten Theiles von Kanaan wie B. 21 al.,  
 sondern s. v. a. dürres Land (du gabst mich in unfrucht-  
 bares Land, vgl. Ps. 126, 4). Diese Bezeichnung konnte  
 (das noch nicht wieder aufgefundene) Debit verdienen und  
 zugleich im Gebirge liegen (B. 49), denn Gebirgsdistrikte  
 sind keineswegs die am besten bewässerten. Aus 15, 13  
 (eloh.) entnimmt Kn., daß Kaleb nicht die Stadt Hebron,  
 sondern nur die um sie liegenden Aecker und Gehöfte er-  
 halten habe, weshalb 14, 12 f. 15, 14 ff., wo Kaleb mehr er-  
 halte, einer andern Urkunde angehören sollen. Allein an allen  
 drei Stellen erhält Kaleb die Stadt Hebron, wozu die Um-  
 gegend gehörte, und gerade 15, 13 steht kein Wort von der  
 Unterscheidung der Umgegend von der Stadt, die Kn. heraus-  
 stellt. Erst später, 21, 11 f. wird berichtet, daß Hebron zur  
 Priesterstadt gemacht worden und Kaleb die Umgegend mit  
 ihren Dörfern verblieben sei. — Kn. hält aber dennoch 15,  
 13 für eloh. wie 21, 11 f., muß daher, da er keinen Widers-  
 spruch zwischen diesen beiden Stellen findet, auch von einem  
 solchen zwischen ihnen und 14, 12 ff. 15, 14 ff. absehen.  
 Daß das 15, 14 ff. Berichtete noch unter Josua geschehen  
 sei, wird mit keiner Silbe angedeutet, daher kann auch von  
 einem Widerspruch der Stelle mit Richt. 1, 10—15 keine

Rede sein; obgleich hier Juda statt Kaleb genannt ist, der dabei als Anführer der Judäer selbstverständlich mitgemeint wird. — Nach dem Vorgange Früherer hält Kn. auch B. 45—47, wo die Städte des philistäischen Küstenstrichs, der fast ganz im Besiz der Philistäer blieb, als Juda zugeheilt aufgeführt werden, für nicht ursprünglich, weil die Grundschrift bloß Städte enthalte, welche die Juden in Besiz genommen hatten und noch besaßen, ihr Verzeichniß gar nicht bis in die Nähe des Meeres reiche, וְעַד (= Unterstädte) ihr fremd sei und sie von den philistäischen Fürstentümern bloß Ekron nenne und zu Dan rechne. Nach 19, 48 wurde nämlich später Ekron zu Dan geschlagen mit dem nördlichsten Theil des philistäischen Küstenstrichs: der Elohist kennt daher allerdings von den philistäischen Städten nur Ekron im Besize Dan's; daß er aber deshalb die andern nicht gekannt habe, ist blauer Dunst der Ausleger, wie auch, daß sein Verzeichniß nicht bis in die Nähe des Meeres reiche, was schon B. 11 f. widerlegt, da hiernach die Grenze Juda's ans Mittelmeer ausläuft und dieses die Westgrenze des Judäischen Stammes bildet; oder daß der Elohist bloß Städte nenne, welche die Hebräer eingenommen hatten oder zur Zeit des Elohisten noch besaßen, da doch 13, 6 Josua auch die noch nicht eroberten Theile Kanaans verlassen soll; oder endlich, daß derselbe nur die עָרֵי, nicht auch וְעַד der von ihm angeführten Städte kenne. Er nennt hier nicht bloß Dörfer und Gehöfte der einzelnen Städte, sondern auch Unterstädte, — weil die bedeutenden philistäischen Hauptstädte auch solche besaßen, woran der Elohist unschuldig war. Die Stelle muß alt und ächt sein, da deren Verfasser es der Nähe werth hielt, den Anspruch der Judäer auf ein Gebiet zu constatiren, von dem sie später nur ein-



seine Theile, meist auf kürzere Zeit, unter ihre Herrschaft bringen konnten. Wie zu erwarten war, hat Kn. auch in 15, 63 eine spätere Einschaltung, aus dem Kriegsbuch, gefunden, da der Elohist Jerusalem zu Benjamin rechne und „sonst“ nicht von solchen Vertreibungen rede. Die Stelle ist aber hinlänglich von Andern schon besprochen worden, jüngst wieder gut und gründlich von Wahl in seinem zweiten Programm zum B. der Richter. Es genügt daher hier die Bemerkung, daß sie weder mit 18, 28, noch mit Richt. 1, 21 in Widerspruch steht, und Jerusalem weder zum Stamm Juda rechnet, noch von den Jüdäern und Jebusitern allein, mit Ausschluß der Benjaminiten, bewohnt sein läßt. Um auch 16, 10 als jehovist. Einschaltung aus dem Kriegsbuch zu erweisen, kann Kn., von den oben zurückgewiesenen Voraussetzungen abgesehen, sich nur auf Gen. 49, 15 berufen, wo ebenfalls  $\text{ירושלם}$  stehe, also dieselbe Urkunde anzunehmen sei. Daß  $\text{ירושלם}$  jedoch früher und später häufig gebraucht wurde und keineswegs den eigenthümlichen Sprachgebrauch einer bestimmten Urkunde bezeugt, ergibt sich schon aus Deut. 20, 11, wo  $\text{ירושלם}$  dabei steht, Jos. 16, 13. Richt. 1, 28. 30. 33. Spr. 12, 24. 1 Kön. 9, 21 (mit obod). Jes. 31, 8. al. — In c. 17 hat der Jehovist, wenn man Kn. glauben will, seine beiden Urkunden beigezogen und aus der zweiten B. 11—13, aus der ersten B. 14—18 aufgenommen. Die Gründe sind aber für beide Behauptungen gleich nichts-sagend: denn daß die Grundschrift von solchen Vertreibungen sonst nicht berichte, das Land nicht von Josua vergeben lasse und  $\text{ירושלם}$  und  $\text{ירושלם}$  nicht brauche, bleibt, wenn auch oft wiederholt, um nichts weniger unbeweisbare und willkürliche Annahme; macht Kn. ferner für B. 11—13

als Zusatz aus der zweiten Urf. geltend, daß der Elohist auch 19, 6 die ephraimitischen Städte in Manasse nicht namhaft macht, so haben Citat und Behauptung keinen Sinn, denn 19, 6 ist weder von Städten Ephraims noch Manasse's die Rede, sondern von solchen Simeons im Regeb innerhalb des Stammes Juda, dagegen ist 17, 9, nachdem die Südgrenze Manasse's angegeben war, bemerkt: diese Städte wurden Ephraim zu theil inmitten der Städte Manasse's, aber das Gebiet Manasse's war nördlich vom Bache. Nur diese Stelle kann Kn. meinen: da sie aber bloße Grenzangabe ist und sagen will: die Südgrenze Manasse's sei zwar südlich vom Kohrbache hingegangen, doch seien die dortigen Städte Ephraim zu Theil geworden, so durften diese hier gar nicht genannt werden. B. 10 schließen die Grenzbestimmungen und B. 11 beginnt erst das Städteverzeichnis, das zuerst die in Iffaschar und Aser belegenen manassitischen Städte nennt. Nicht minder offenkundig ist der Irrthum bei B. 14—18, wo die Josephiden über das Unzureichende des ihnen bestimmten Gebietes klagen und von Josua auf eine Erweiterung desselben nach Norden hin angewiesen werden. Diese Nachricht soll der Grundschrift nicht angehören, weil sie die Josephiden schon vorher untergebracht habe. Die schon geschehene Unterbringung spricht aber so wenig gegen die Echtheit des Stückes, daß sie ja gerade das Fundament ihrer Klage ist: weil sie sich auf dem ihnen angewiesenen Gebiet beengt fühlen, verlangen sie Erweiterung desselben. Kn. behauptet hier also allen Ernstes: weil ihnen Ursache sich zu beklagen gegeben wurde, so ist die Klage, die sie erheben, unächt. Daß die Kinder Josephs hier zusammengefaßt sind, stimmt mit der Grundschr. 16, 1 ff. 17, 10. Darauf darf natürlich kein

Gewicht gelegt werden, wohl aber auf die nichtsagende Bemerkung, daß **בְּעַיְנֵי** von Israel und seinen Stämmen (B. 14), **אִי** (B. 15), **כִּדְבַר** (B. 14) dem Elohisten fremd sei.

c. 18 hat an B. 3—10 eine Einschaltung des Jehovisten aus seiner zweiten Urkunde, was durch leere und zum Theil sich selbst aufhebende Behauptungen annehmbar gemacht werden soll: durch die hohe Stellung Josua's, welcher das Loos wirft und das Land vertheilt B. 6. 8. 10, die **כִּדְבַר** der Leviten B. 7, die Benennung Moses mit Knecht Jehova's. Doch schliesse der Verf. sich hier wieder sehr an den Elohisten an, in Sachen und Ausdrücken, s. B. **כִּדְבַר** B. 7 und **וְ** B. 4, d. h.: die sprachliche und sachliche Aehnlichkeit des Abschnittes mit der Grundschrift nöthigt zuletzt, auch diesen Abschnitt ihr zuzuwenden und den Jehovisten sammt seiner zweiten Urkunde zu verabschieden; daher wird es auch nicht mehr viel zu bedeuten haben, wenn ihr **כִּדְבַר** B. 3 und **מְחֻלָּק** B. 10 und die scharfe Rede Josua's B. 3 als charakteristisch überwiesen werden, da es ungereimt ist, sich den Josua der Grundschrift wie auch Moses als apathische Stoiker und gutmüthige Aelterväter vorzustellen, denen lediglich die spätern Urkunden herbe Züge und Bornesäußerungen ange-dichtet hätten. Der spätere Verf., meint Kn. S. 451, hatte die Grundschrift mit ihren genauen Grenz- und Ortsangaben vor sich und wollte in B. 3—10 durch die Angabe von Aussendung der Männer, welche das noch übrige Land aufnehmen sollten, erklären, wie sich Josua eine so genaue Landeskenntniß verschafft habe. Nur ist dann unbegreiflich, daß er erst so spät darauf gekommen ist, jene Eigenthümlichkeit der Grundschrift zu erklären, die in den Ortsangaben der früher vertheilten Stammgebiete noch genauer ist, da

Rn. selbst nachweist, daß sie eine größere Anzahl von Städten in den nördlichen Gebieten ausgelassen hat. ... Der Anschluß von B. 11 an B.-2 wie ihn Rn. für die Grundschrift statuiert, ist hart: das Herauskommen des Loses für Benjamin (B. 11) setzt, nachdem einmal die Verlosung durch die Aufstellung des Zeltes in Silo (und durch die Ausendung einer Commission in die nördlichen Bezirke) unterbrochen worden ist, eine Notwendigkeit der Wiederaufnahme des Verlosungsgeschäftes voraus, die denn auch B. 6. 8. 10 sich findet. Die Darstellung in B. 3—10 hat auffallende Wiederholungen: Josua's Befehl (B. 4) erscheint wieder B. 6 und nochmals nachträglich in B. 8, wo auch das Versprechen Josua's, das Los für die sieben Stämme zu werfen, wiederholt ist: Rn. hatte somit hinlänglichen Grund, auch hier eine Verarbeitung mehrerer Urkunden oder doch Zusätze der beiden Bearbeiter anzunehmen: er unterläßt es und weist den ganzen Abschnitt einer Quelle zu, sollte dann aber auch andere weniger auffallende Wiederholungen nicht als Beweise verschiedener Urkunden geltend machen.

19, 47. gehört „schwerlich“ der Grundschrift. Daß sie jedoch nur die in Josua's Zeit eingenommenen Städte vorführen will, daher Leshem-Dan wegließ, ist ihr lediglich angebildet, und daß sie überhaupt solche spezielle Notizen nicht habe, wie B. 47 die Eroberung Leshems durch die Daniten, ist sogleich B. 49 f. widerlegt, wo sie berichtet, daß Josua ein besonderes Besitztum auf dem Gebirg Ephraim erhalten habe und dort Timnath Serach aufbaute und bewohnte.

In c. 20 findet Rn. nur einzelne Zusätze des Deuteronomikers: B. 3 das „überflüssige“ **בְּרֵלִי-רַעַת**, das

jedoch jenem nicht ausschließlich eigen ist: die erste Urkunde gebrauchte es auch Deuter. 4, 42 (nicht 41, wie Kn. hat), ebenso gut kann es daher hier die Grundschrift gewohnt haben. 5<sup>b</sup> „ist fast jedes Wort der ephraimischen Sprache fremd“: kein einziges ist aber irgendwie ungewöhnlich. „Der Deuteronomiker hatte ein besonderes Interesse an diesem Gesetz, Deut. 19, 4. 6 daher seine Wiederholung“. Soll es aber nicht unwahrscheinlich sein, daß der Deuteronomiker, welcher Pent. und Jos. in ihre gegenwärtige Gestalt gebracht haben soll, und die fragliche Gesetzesbestimmung in der Grundschr. Num. 35 vorfand, sie nicht nur Deut. 19 wiederholte, wo sie ganz passend steht, sondern nochmals Jos. 20, so konnte noch viel mehr ein später lebender Verfasser von Jos. dieß ohne Anstand thun, wie er auch 20, 9 Manches aus B. 3 f. 6. wiederholt hat, ohne von Kn. angefochten zu werden.

21, 41—43 ist Schlußbericht für die Vertheilung des Landes c. 13—21 und geht nicht bloß auf 11, 23 zurück, sondern auch auf 1, 2—6, indem er bemerkt, daß durch die Vertheilung des Landes die Verheißung Jehova's 1, 2 ff. erfüllt worden sei. Obwohl so die BB. ganz passend stehen und beide Hauptabschnitte des Buchs mit einander verbunden, will Kn. sie doch der 2. Urkunde des Jehov. zuweisen, weil nur sie oder sie doch vorzugsweise das Schwören kenne. Das Beweisverfahren hiefür ist ein ziemlich radikales: es werden kurzweg der Grundschrift alle Stellen abgesprochen, welche Schwüre Gottes enthalten, da sie nun einmal bei ihrer nüchternen und einfacheren Darstellungsweise, die alles Uebertriebene der spätern Urkunden und Bearbeiter vermeide, nichts von solchen gewußt haben könne. Was von solchen bodenlosen Fiktionen über Art und Char.

rakter der Grundschrift zu halten sei, zeigt Kn. selbst, wenn er S. 510 von ihr bemerkt, sie habe sich aus Größe und Länge, ohne sich auf Besonderheiten viel einzulassen, nachdem er kurz vorher gesagt hatte, sie liebe specielle Ausführungen, oder wenn er S. 513 f. die nationale Seite minder stark bei ihr ausgebildet sein läßt, obgleich gerade sie wieder (S. 509) die genauesten genealogischen Verzeichnisse hat.

c. 22 wie Kn. es sich zurechtlegt, erinnert an die Lehre von den Atomen, durch deren Verbindung der Kosmos entstanden ist: aus Theilen der Grundschrift, beider Urkunden des Jehovisten und einer Zugabe des letzten Bearbeiters ist hier die Nachricht über die Rückkehr der dritthalb Stämme in ihre transjordanischen Wohnsitze zusammengestellt und nur der Jehovist selbst hat sich auf die Compilation seiner beiden Urkunden beschränkt. Doch bemerkt Kn. sogleich von der zweiten derselben in B. 1—4, daß sie auch hier wieder manche Ausdrücke mit der Grundschr. gemein habe; aus Vergleichung von B. 3 mit Num. 1, 53, und aus der Bemerkung zu B. 4, daß  $\text{הָיָה יָדָם}$  nur elohistisch sei und zugleich noch hier und B. 19 in der 2. Urk. vorkomme, sowie zu Num. 1, 53: daß  $\text{הָיָה יָדָם}$  (B. 3) besonders dem Elohisten geläufig sei, aber vereinzelt auch sonst noch vorkomme (z. B. Num. 8, 26. Jos. 22, 3 Krlegbb. Deut. 11, 1 al.) erhellt auch, daß von besonderem Sprachgebrauch hier wieder keine Rede sein kann. B. 7 f. wird als Wiederholung beanstandet: erinnert aber B. 8 „fast“ an die Ausbeutung der Ägypter Ex. 3, 22, 12, 36, d. i. an die erste Urkunde (in Wahrheit nur in wenigen Ausdrücken, während B. 8 neue dazu enthält), so stimmt dagegen die Aufforderung in 8<sup>b</sup>, mit ihren Brüdern zu theilen, vielmehr mit Num. 31, 25 ff., was doch

der Grundschr. angehören soll. Aus dieser selbst ist B. 9—11 geflossen: dabei ist es Kn. gegen seine Gewohnheit nicht auffallend, daß B. 10 und Gen. 13, 10 (von demselben Verf., wie er annimmt) verschiedene Ausdrücke für eine Sache gebraucht werden, dort  $\text{הָלַלְתָּ אֱלֹהֵי הַיָּרֵד$ , hier  $\text{עָרַר ה'}$ . B. 12 ist wieder aus der 2. Urkunde, weil „nach B. 11 die nochmalige Angabe vom Hören überflüssig ist und die leidenschaftliche und gewaltthätige Haltung“, welche in der Versammlung der Israeliten in Silo, um die dritthalb Stämme zu bekriegen, liegt, nicht zu dem milden und umsichtigen Elohisten passe. Sein Elohist ist jedoch Num. 25, 6—18. c. 31 noch viel „leidenschaftlicher und gewaltthätiger“, als hier. Das hier Berichtete gibt daher keinen Grund, B. 12 dem Elohisten abzusprechen. Das Hören wird, was ganz gewöhnlich ist, wiederholt, um etwas Neues anzuknüpfen. B. 13—15 sollen nun wieder der Grundschr., B. 16—20 der 2. Urk. des Jehov. gehören: eine Anzahl bezeichnender Ausdrücke ist jedoch in letztem Abschnitte wieder ganz elohistisch, und der Verf. steht nicht auf Num. 25, 5, sondern 25, 6—18 zurück, namentlich auf B. 8 f., einen elohist. Abschnitt nach Kn. Daß die ganze Gemeinde für den einzelnen Frevler einzustehen hat (B. 18), findet sich nicht nur 7, 1. Num. 32, 14 f. beim Kriegsbuch, sondern auch B. 31 und Num. 25, 8 ff. in der Grundschr., ebenso  $\text{נֶזֶף}$  von der Bundeslade (B. 19) in 18; 1 derselben Grundschr., welcher B. 21 zugetheilt wird. Die Antwort der transjrd. Stämme auf den ihnen wegen des am Jordan errichteten Altars gemachten Vorhalt B. 22—29 gehört dagegen wieder dem Kriegsbuch: das Verfahren Kn. kann aber kaum anderswo gewaltthätiger und widerstänniger sein, als hier, wo er die Grundschrift nur sagen läßt, daß jene

Stämme geantwortet haben (B. 21), die Antwort selbst aber aus einer andern Urkunde genommen sein läßt, weil der milde Elohist, vielmehr das Schemen, welches er sich von ihm gebildet hat, nicht so leidenschaftliche Reden gehabt haben kann. Für den Sprachgebrauch der 2. Urkunde weiß er hier gar nichts beizubringen. B. 30 läßt Kn. gar die Grundschrift sagen: diese Rede (die nicht aus ihr, sondern aus der 2. Urk. des Jehov. genommen ist) gestiel ihnen; Num. 33, 52 f. vermag er sich sogar den Anfang der Rede Gottes an Moses aus der 2. Urk. genommen, sie B. 54 durch den Elohisten fortgesetzt und B. 55 f. aus der 2. Urk. beendigt zu denken. 33<sup>b</sup> f. soll wieder dieser entnommen sein, und doch führt die Auslassung von halb Manasse in 33<sup>b</sup> wie 34 offenbar auf denselben Verf., dem B. 32 angehört.

c. 23 soll gar nichts aus der Grundschrift enthalten, sondern zum größten Theil vom Jehovisten aus der 2. Urk. genommen sein, welcher er selbst, sodann noch der Deuteronomiker Einiges zusetzte. Es wiederholt sich hier das selbe Spiel mit Ausdrücken und Gründen, die auf den wichtigsten, theils nachweisbar irrigen, theils ganz unwahrscheinlichen und unbeweisbaren Voraussetzungen beruhen. Zu erstern gehört, daß der Elohist die Verlosung des Landes nicht dem Josua beilege (B. 4), zu letztern, daß er nichts von Ausrottung der Kananiter sage (B. 5. 13), sonst keine theokratischen Mahnreden gebe, nicht „besonders“ vor Abgötterei warne, während Kn. selbst S. 508 behauptet, daß es demselben bei Gesetzgebung wie Erzählung nur auf die Theokratie ankomme: also theokratische Gesetzgebung, selbst mit Ausschluß der bürgerlichen und sittlichen (ebendas.), aber keine theokratischen Mahnreden:



solche können überall nur von den Spätern herrühren, obgleich diese nach Kn. die theokr. Gesetzgebung weniger berücksichtigen. Dazu nun die sich infallibel dünkende Methode, zufolge welcher 1<sup>a</sup> der 2. Urf., 1<sup>b</sup> dem Jehovisten, 2<sup>a</sup> wieder der 2. Urf. und dem Deuteron., 2<sup>b</sup> dem Jehovisten zugeschrieben wird, weil 1<sup>a</sup> sich auf 22, 3 f. 21, 43 f., 1<sup>b</sup> auf 13, 1 zurückbezieht und Einzelnes Reminiscenz aus dem Deuteronom sein kann, aus dessen Sprachgebrauch ein selbstständiger Verf. von Josua sich durchaus nichts angeeignet haben darf. Der neueste kritische Commentator hat nicht bloß den drei Urkunden zu ihrer in der Blindheit der Jahrtausende begrabenen Existenz wieder verholfen, er könnte auch kaum sicherer verfahren, wenn er den beiden Bearbeitern der Urkunden über die Schultern geblickt und sie in ihrem Geschäfte der Schreibung, Ergänzung und Zusammenarbeitung derselben beobachtet hätte. Und doch täuscht ihn der Hohlspiegel seiner kritischen Methode fast auf jedem Schritt. Die Rede in B. 3, fährt er fort, aus der 2. Urf., werde erst B. 9 f. fortgesetzt: diese Annahme hätte sich ihm schon durch die in diesem Fall lästige Wiederholung des  $\text{אָהַרְבֵּי}$  B. 10 verbieten sollen, welche nicht mehr auffallend ist, wenn die Rede sich gleich ursprünglich in B. 4—8 fortgesetzt hat. Hier sieht er jedoch einen Zusatz des Deuteronomikers, obgleich  $\text{הַכְּנָעַנִים}$  (von den kananitischen Völkern) ein ganz gewöhnliches Wort, 11, 21 von den Enakiten gebraucht ist, auch  $\text{הַכְּנָעַנִים}$  (B. 4) nicht dem Deuter. allein eigen ist und außer 13, 6 noch im Kal Num. 34, 2 al. in der Grundschrift in derselben Bedeutung vorkommt, das Verbot (B. 7), nicht unter die Völker Kanaans zu gehen, kaum an Deut. 6, 13 erinnert, wo vom Vergessen Jeho-

was die Rede ist, oder an Deut. 10, 20, was theilweise ganz verschieden lautet, eher an Ex. 23, 13 (wegen  $\text{וְיִשְׁמְרֶנּוּ}$ ), was Kn. der 1. Urf. zuzieht. V. 9—13 tritt wieder die 2. Urf. ein, nur durch V. 11 des Deuteronomikers unterbrochen, allein nicht V. 10 und 12, sondern V. 11—13 hängen eng zusammen: Kn. sah dies wohl ein und statuirte deshalb, der „Vordermann“ müsse hinter V. 10 wohl noch etwas mehr gehabt haben, etwa eine Warnung vor Duldsamkeit, sonst erkläre sich  $\text{וְ}$  V. 12 nicht. Der Hintermann, d. i. der spätere Deuteronomiker, hinter dem wieder Kn. selbst als der originalste Diastroph steht, hätte also jenes plus, das ursprünglich hinter V. 10 stand, herausgeworfen und V. 11 ex propriis ersetzt. Nun erklärt sich aber  $\text{וְ}$  ganz gut aus V. 11, demnach haben V. 11 f. einen Vers. V. 12 lautet ferner wie V. 7 f., sogar bis auf  $\text{וְיִשְׁמְרֶנּוּ}$  bei  $\text{וְיִשְׁמְרֶנּוּ}$ , die Rede ist ebenso „weitschweifig“, wie V. 4—8, daher an beiden Stellen derselbe Vers. Bei V. 13 beruft sich Kn., um seinen blauen Dunst einer 2. Urf. des Jehovisten zu rechtfertigen, auf Num. 33, 55 f., angeblich aus derselben Urf.; allein während hier in dem kürzern Ausdruck (sie werden sein  $\text{לְשָׂרִים בְּעִינֵיכֶם וְלְעִינֵי בְּנֵיכֶם}$ ) sich die Originalstelle verräth, erscheint V. 13 durch Erweiterung und neue Verbindung der einzelnen Ausdrücke als Nachahmung eines spätern Vers. und ruht auch auf Ex. 23, 33 (des Rechtsb.) und dem Deuter. 7, 16. 11, 17. Zum Ueberflusse kommt Schlinge und Netz auch noch bei Andern vor, wie Kn. selbst anmerkt. Auch V. 14 erinnert an Deut. 8, 5, V. 15 an Deut. 7, 24. 28, 48. 29, 14. 11, 17; Kn. sollte daher hier eher eine Einschaltung des Deuter. angenommen haben, oder vielmehr, was allein richtig ist, die gesteigerte Rede

eines mit den diesfalligen pentateuchischen Stellen wohl-  
bekannten Mannes. Das böse Wort (B. 15) ist der  
Auch der Verwerfung beim Deuter. 30, 1. 15. B. 16  
soll nun wirklich der Deuteronomiker noch beigelegt haben:  
die drittmalige feierliche Wiederholung der zu Ende von  
B. 13 und 15 stehenden Drohung und der enge Anschluß  
an B. 15, da B. 16 die nothwendige Voraussetzung für  
das Drohwort in B. 15 nachbringt und dieses selbst er-  
läutert, verbietet aber die Annahme eines neuen Verf.

Auch c. 24 rechnet Kn. nicht zu der Grundschrift, im  
Allgemeinen aus den zu c. 23 erörterten Gründen, und  
zieht es zum Rechtsbuch. Er bemerkt zu B. 1, der Elo-  
hist (vgl. 18, 1. 22, 9) oder das Kriegsbuch (vgl. 22, 12)  
würden Silo als den Ort der letzten Volksversammlung  
genannt haben, die Bevorzugung Sichems verrathe die  
1. Urk. des Jehovisten: die geschichtlichen Angaben gelten  
Kn. von vorneherein als fingirt, sodann dichtet er den  
Urkunden Vorliebe für diesen oder jenen Stamm an, und  
vertheilt darnach die historischen Berichte an sie: weil Josua  
das Volk zum letztenmal nach Sichern berief, muß Sichern  
in dem Berichte bevorzugt und der Bericht aus der 1. Urk.  
des Jehovisten sein. Sichern ist jedoch aus gutem Grunde  
von Josua selbst und nicht vom Berichterstatter bevorzugt  
worden (Keil, Neu. Comm. S. 167 f.). Der Name Je-  
hova ist in diesem Kap. mehrmals gebraucht (z. B. B. 2.  
15. 17 f.) und doch soll Elohim dem Rechtsbuch eigen-  
thümlich sein, selbst B. 26, wo Elohim steht, hat zugleich  
mikdasch Jehova, dazu „scheint noch B. 1<sup>b</sup> (wo Elohim  
steht), vom Deuteron. herzurühren“ (S. 484). Auch hier  
kann derselbe oder doch ähnliche Sprachgebrauch in allen drei  
Urkunden und bei beiden Bearbeitern (ex hypoth.) nachge-

wiesen werden: B. 3 f. steht auf Gen. 12 (Eloh. und Jehov.) und 36 (Eloh.) zurück, 72 B. 5 vergleicht sich mit Ex. 7, 27 (Jehov.) und 12, 23 (Eloh.), das Schreien zu Jehova (B. 7) erinnert an Ex. 14, 10 (Kriegsb.), das Wohnen in der Wüste viele Tage an Num. 14, 33 (Kriegsb.). B. 11 beruht auf c. 6 (Kriegsb.), nur וַיִּשְׁרַץ וַיִּשְׁרַץ und das sie mit Israel gestritten, ist neu. Wäre hier der Uebergang über den Jordan aus dem Rechtsbuch berichtet, so wäre das Wunderbare desselben gewiß nicht unerwähnt geblieben, welches diese Urkunde nach Kn. 4, 4—7. 18 allein so stark betont. Die Anhänglichkeit an fremde Götter bei den Israeliten (B. 14) ist auch 22, 17 (Kriegsb.), Lev. 17, 7 (Kriegsb.) und beim Deuter. 12, 8 erwähnt, Haus der Knechte (B. 17) ist ebenfalls deuteron. Ausdruck. Endlich führt auch B. 25: und er setzte ihnen Gesetz und Recht, nicht auf den Verf. von Ex. 15, 25, wo dieselben Worte stehen, so wenig als die Bundschließung Josua's mit dem Volk (ebenfalls B. 25) auf den Verf. vom Deut. 28, 69, welcher Mosen in den Ebenen Moabs zur Schließung des Bundes mit Israel durch Jehova aufgefordert werden läßt. Letztere Stelle nennt Kn. hier gar nicht: sie war seinem mechanischen Verfahren hinderlich, da sie ebenso gut auf den Deuteronomiker als Verf. von Jos. 24, 25 schließen läßt, als Ex. 15, 25 auf das Rechtsbuch. Damit diesem der ihm von Kn. diktierte Anspruch auf Jos. 24, 25 unverkümmert bleibe, mußte Deut. 28, 69 ignoriert werden, wenn man nicht etwa den Deuteron. zugleich mit dem Rechtsbuch in B. 25 wieder finden wollte. Ex. 15, 25 gab Gott Israel in der wunderbaren Verfüßung des bitteren Wassers thatsächlich Gesetz und Recht, indem er dadurch belehrte, daß solches gnädige Handeln gegen

sein Volk für ihn selbst Gesetz und für es rechtlicher Anspruch sei, wenn es ihm treu bleibe. Die Bundschließung Deut. 28., 68 „ausser dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen“, ist eine wiederholte Ueberrahme der am Sinai eingegangenen Verpflichtungen von Seite des Volks, eine Erneuerung des Bundes, ausgenommen die Opfer- und Förmlichkeiten, unter denen er damals geschlossen wurde. In gleicher Weise erneuert Josua den Bund gegen Ende seines Lebens und stellt darin dem Volk Gesetz und Recht, indem der Inhalt des Bundes (B. 24) es zur Treue gegen Gott verpflichtete und zur Erwartung der göttlichen Bundesgnaden berechnete. Die Nachricht, daß Josua mit diesem Akte seine öffentliche Thätigkeit abschloß und nach den Kriegereignissen der letzten Jahre und der Austheilung des Landes Israel vor den allgegenwärtigen Gott gestellt (עֲרִיבְיָהוּ יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו B. 1) auf das Gesetz verpflichtet und ihm den Bund erneuert habe, kann nur von jener atomistischen Geschichtsbetrachtung und mechanischen Behandlung der Schrift bezweifelt werden, welche dem vergeblichen Geschäft, sie in ein Agglomerat von Urkunden und Bemerkungen der Verarbeiter derselben aufzulösen, Inhalt, innere Einheit, Ordnung und Zusammenhang opfern.

Es erübrigt noch, Stäbelins Ansicht über B. Josua (Spez. Einl. S. 48 ff.) zu prüfen. Einfacher als Knobel findet er hier nur die elohist. Grundchrift und den jehovistischen Ergnzer wieder, jene in den geographischen, diesen in den historischen Abschnitten. Von B. Josua ausschließlich verstanden und die Grundchrift auf die topographischen Listen beschränkt, kann man dies recht wohl gelten lassen, da dessen Verf. jedenfalls fur den topogra-

phischen Theil des Buches die aus Josua's Zeit stammenden geographischen Urkunden benützte, allein die wenigen Beweise für Verschiedenheit der Sprache in beiden Theilen (S. 52 f.), die sich neben Snobels systematisch durchgeführter Zergliederung und Zerreißung des Buches ganz verschämmt ausnehmen, leisten nicht, was sie bezwecken. Stähelin legt noch immer besonderes Gewicht darauf, daß der Stamm in den historischen Abschnitten vorherrschend  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$ , in den geographischen  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  heiße. Man darf jedoch hieraus nicht ohne Weiteres auf zwei Verfasser schließen, da  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  viermal auch in den historischen Abschnitten (7, 1. 18. 22, 1. 14),  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  umgekehrt in den geogr. dreimal vorkommt (13, 29. 33. 21, 16). Im Allgemeinen rechtfertigt sich der verschiedene Gebrauch beider Namen durch deren verschiedene Bedeutung, die damals fast constant noch die Wahl des einen oder andern bestimmte:  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  ist Zweig, Ast, Stoß aus einer Wurzel, sich darauf zu stützen, damit zu züchtigen (Ps. 110, 2. Jer. 48, 17), metaphorisch: der Stamm nach seiner genealogischen Verzweigung; es steht daher passend in dieser Bedeutung in den geogr. Abschnitten, indem die Vertheilung der Landesgebiete nach der genealogischen Verzweigung der Stämme in Geschlechter vollzogen wurde, ferner 7, 1. 18. 22, 1. 14, häufig in Num., gar nicht im Deut.;  $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  ( $\text{בְּנֵי־יִשָׁשׂוּר}$  in longum porrecta fuit res) ist gerader Stoß, Scepter als Zeichen der Oberherrlichkeit, daher in übertragener Bedeutung: der Stamm als politisch selbstständige Cooperation mit ihren Machtbefugnissen, und vorherrschend in den histor. Theilen gebraucht. 13, 29 wie Num. 18, 2 sehen aber auch beide Worte in demselben Verse und selbst Snobel dankt hier bei dem Gebrauch der verschiedenen Ausdr.

brücke nicht an verschiedene Urkunden. Denn unlängbar beginnt sich die ursprünglich verschiedene Bedeutung beider Namen in einzelnen Fällen auch schon zu verwischen: vgl. z. B. 7, 14. 16 mit 7, 1. 18. — 11, 23. 13, 14 scheidet Levi und B. 15 malte Ruben 22, 13 f. 21, 16 f. (an diesen beiden Stellen stehen je beide Namen). Daher kann auch der von Stäh. betonte unwillkürliche Wechsel im Gebrauch derselben nichts für zwei Verfasser beweisen. מַשְׁכַּחֲכֵי soll in den histor. Abschnitten dasselbe bedeuten, was מְשַׁבְּחֵי in den geographischen. Es ist aber auch 18, 10 im geogr. Abschnitt gebraucht, wie mischpacha in dem historischen (7, 14. 17. 6, 23), und ist mit diesem nicht gleichbedeutend, sondern bezeichnet die verschiedenen Abtheilungen der Stämme in mischpachot, Vaterhäuser und Familien. Stähelin selbst bemerkt S. 53: es ist das allgemeinste Wort für Theil, Abtheilung, sollte ihm aber dann nicht die spezielle Bedeutung von mischpacha beilegen. Auch darin irrt er, wenn er die מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם, מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם, מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם und מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם für identisch nimmt, sich dafür auf Deut. 1, 15 beruft und nun doppelte Sprechweise in Jos. statuiert, weil statt der rasche aboth der geogr. Abschnitte in den historischen die Ältesten, Richter, Häupter (raschim) und schoterim handelnd auftreten sollen, oder nur die schoterim, oder nur die Ältesten. Deut. 1, 15 ist gar nicht von מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם die Rede. Die dort vom Volke gestellten rasche scheidatim sind, wie der Befehl, waise und verständige Männer, deutlich macht, die B. 13 genannten, welche aus den einzelnen Stämmen, מְשַׁבְּחֵי אֲבוֹתָם, vom Volke gewählt wurden, sind also weder rasche aboth, noch Stammhäupter im engern Sinn, sondern durch Einsicht hervorragende Männer des Volkes, die Moses

ihnen zu Häuptern im Gerichtswesen setzen will (B. 13). Sie heißen deshalb per anticip., oder als hervorragende Männer überhaupt. B. 15 rasche schebatim: ih. werden auch die Amtleute, schötorim, aus ihnen genommen (לְשֹׁבְטֵיהֶם), also von den Richtern unterschieden, dagegen weder die וְקָנִים, noch die rasche aboth erwähnt. Letztere sind die, durch Erstgeburt berufenen Häupter der Vaterhäuser, in welche die mischpachoth sich gliederten, heißen auch 17, 4 נְשִׂימָה, und sind Mitglieder der Commission für Verlosung und Austheilung des Landes, wofür doch gewiß zunächst sie als die genealogischen Spizen der Complexe von mehreren Geschlechtern zu berufen waren, an welche das Land vertheilt werden sollte, und nicht die Richter und Amtleute, die daher in den geographischen Abschnitten auch nicht erwähnt werden. Völlig unbeweisend ist die weitere Bemerkung, daß Sinear 7, 21, das *ant. ley.* in Jos. ist, der Wechsel zwischen וְשָׂרָא und יִרְבָּה 6, 4. 16, der Durchzug durch den Jordan und die Verherrlichung Josua's 3, 7. 14. 24, מִשְׁרָא des Moses als Name Josua's, die Benennung levitische Priester wie im Deuter., das Gebot der Ausrottung der Kananiter u. A. (S. 53 f.) die Sprache des Ergänzers im Pentat. verrathe. Denn wenn B. Josua bald nach dem Pentateuch entstanden ist, so kann in ihm, da sein Verf. die Geschichte des Pent. weiterführt und mit dessen Inhalt genau bekannt ist, da der Pentateuch für ihn das wichtigste Buch und für seine Darstellung nach Form und Inhalt maassgebend sein mußte, jene Uebereinstimmung in der Sprache, auch wenn sie auf eine noch viel größere Anzahl von Einzelheiten ausgedehnt wird, in keiner Weise mehr auffallen. Eine solche Verwandtschaft ist dann ganz



natürlich und nothwendig und könnte ebenso gut bei spätern Büchern, wie Jeremia, zu Annahme doppelter Sprechweise und Auscheidung elohistischer und jehovistischer Bestandtheile mißbraucht werden. Wir verweisen betreffs der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs noch auf Keil, Einl. S. 147 f. Ueber die Angabe Stäh., daß in den histor. Abschnitten die Priester  $\text{אֲהִיָּהוּ אֲרֻנָּה}$  oder bloß  $\text{אֲרֻנָּה}$ , in c. 21 Söhne Aarons heißen, bemerkt Keil, daß die Priester in c. 21 nicht nach ihrem Amt und Stand, sondern nur nach ihrer genealogischen Abstammung in Betracht kamen. Aber auch wenn der Verf. der histor. Theile c. 21 selbst bearbeitete und nur die Städtenamen aus der alten Urkunde nahm, konnte er hier die Nachkommen Aarons nicht anders benennen: V. 1. 3 ist von den Leviten insgesamt die Rede, V. 4 von den Rehatiden, und das Priestergeschlecht aus ihnen heißt nicht bloß Söhne Aarons, sondern Söhne Aarons des Priesters, aus den Leviten, d. i. levitische Priester; ähnlich V. 10: Söhne Aarons, von den Geschlechtern der Rehatiden, aus den Leviten; ganz wie er V. 27 Söhne Gersons, V. 34 Söhne Merari's aus den levitischen Geschlechtern sagt. Ein grundloserer Einwurf als dieser beständig wiederholte gegen die Einheit der Darstellung des Buches konnte kaum gemacht werden: soweit es nur die genealogische Redeweise des Kap. zuletz, ist V. 4 und 10 der Benennung levitische Priester in den histor. Abschnitten conform.

Der kritischen Behandlungsweise des Buches Josua, wie sie im Bisherigen bei Bleek, Stähelin und Knobel betrachtet worden ist, fehlt es noch immer an haltbaren Gründen, um ihm Selbstständigkeit, sprachliche und sachliche Conformität, Alter und Glaubwürdigkeit rauben zu können.

Bei Bleek tritt die Geltendmachung von sprachlichen, bei Stähelin die von sachlichen Differenzen fast ganz zurück: Knobel hat zwar nach beiden Seiten in ausgiebigster Weise in seinem Commentar das Buch Josua in Anspruch genommen, allein die feste Systematik, der apodiktische Ton und die vornehme Miene infallibler Wissenschaftlichkeit sind nur nothdürftige Feigenblätter für übereilte Schlüsse, willkürliche und gewaltsame Behandlung einer Menge von Stellen, nichtige Voraussetzungen und durchaus mechanische Betrachtungsweise der Sprache und des Inhaltes von Josua. Vollständig einleuchten muß dieß aus einer Prüfung der von Knobel auch auf Composition, Sprache und Inhalt des Pentateuchs angewandten Grundsätze, die später versucht werden soll.

---

Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira im  
zweiten Bande von Dr. Gams' Kirchengeschichte von  
Spanien.

Von Dr. Nolte.

Ueber Anlaß, Zeit und Ort der Synode zu Elvira hat der gelehrte und besonnene Verfasser der so verdienstvollen Kirchengeschichte Spaniens auf den ersten 22 Seiten des zweiten Bandes so erschöpfend gehandelt, daß Schreiber dieses nichts beizufügen wüßte <sup>1)</sup>. Ich gehe deshalb ohne Weiteres auf die einzelnen Canones ein, um das zu besprechen, was mir einer Berichtigung oder Bervollkommnung bedürftig oder fähig scheint.

Die Einleitung zu der Synode lautet: Residentibus etc. episcopi dixerunt: Placuit inter eos. Jeder sieht, daß anstatt des widersinnigen eos zu lesen ist: nos. Diese Worte „placuit inter nos“ fehlen in der Uebersetzung des Verfassers, welcher auch die Worte et severit etc. nicht

1) Nicht selten ist in diesem Werke nur zu reiches Material zusammengestellt, so daß die Uebersicht des Ganzen erschwert wird. Die Erörterungen zu cann. 1. 2. 34 u. 39 wären z. B. besser in Excurse verwiesen worden.

ganz richtig übersetzt hat, indem er anstatt die Worte „quod est crimen capitale“ auf alles Vorhergehende zu beziehen, sie in enge Verbindung mit fecerit setzt. Es ist zu übersetzen „und es (nämlich in den Göztempel eintritt, um zu opfern) thut, was ein Kapitalverbrechen: so ist, weil es die höchste Missethat ist, beschlossen, daß u. s. f. Auch die Formel „post fidem baptismi salutaris“ ist wie die ähnlichen in can. 2 und 31 nicht genau genug wiedergegeben. Anstatt idolaturus ist mit Routh idolatraturus zu lesen, wie can. 46 für idolator Routh idololatra liest.

In can. 2 wird der Participialsatz „accedente etc.“ besser mit „indem“ aufgelöst. Das vel oder triplicayerit ist, da ja ein maius folgt, mit oder gar zu übersetzen, ebenso auch in can. 43 vel vor gratiam und can. 73 vel vor interfectus.

In can. 3 ist entweder ne lusisse de dom. (vgl. can. 46) zu lesen, oder illusisse in dom., oder illusisse dominicae communioni.

In can. 6 schreibe ich, da eo quod in diesen Kanones stets mit dem Coniunctiv verbunden wird, potuerit für potuit; daher lese ich auch can. 3 abstinuerint mit Gams, und can. 14 moechati sint, wie can. 35 committant mit Routh.

Ich möchte can. 9 schreiben nisi is, quem, und reliquit mit Gams für reliquerit bei Routh; can. 10 hat Routh inculpatam reliquit, Gams relinquit.

In can. 13 bezieht sich das Wort eidem vor libidini auf die Worte suum corpus vendidisse des vorhergehenden Kanons. Braida zu S. Nicetae ep. Aquil. oper. Utini 1810. p. 285 glaubt, vgl. Nicetas aus unserem Canon geschöpft habe, vgl. denselben noch p. 261.

Im 14. can. möchte ich *Sed si alios*, wie can. 72 *sed si fuerit* für *vel* schreiben.

Im 22. can. ist *etiam* vor *decem annis* in der Uebersetzung übergangen. Das nach dem *debeant* am Schlusse in Klammern beigefügte *debeant* ist zu streichen; es scheint mir, daß *debeant* eine Vermuthung ist, die dem *debeant* in can. 14 ihren Ursprung verdankt.

Im 23. schreibe man *quorundam* für *quorumdam*, wie *eundem* für *eundem* in can. 73.

Im 25. can. ziehe ich die Lesart *litteras confessorias* bei Gams für *litteras confessionis* bei Routh vor. Gegen die auch von Hefele befolgte Erklärung, daß der confessor der Reisende selbst sei, kann das *argumentum ex silentio* nicht geltend gemacht werden. Sodann ist *sublato nomine confessoris* = *sublatis eis* (i. e. *confessorum litteris*). Bemerken wir noch, daß *litterae* nicht = Briefe, sondern = *epistola* = Brief ist; ein Brief genügt ja. *Litterae confessoriae* = ein Bekennerbrief.

In den can. 26, 43 und 48 möchte ich *ut* lieber mit unserem alterthümlichen *wie* daß wiedergeben.

Im 27. can. ist *vel* vor *quilibet*, wie 33 vor *omnibus* = oder überhaupt, oder vielmehr, wie auch im can. 12 vor *quaelibet fidelis*, aber *vel* vor *parens* = oder auch, wie can. 67. In can. 30 aber, wie 51 ist *vel* = selbst, sogar. Zu *nequaquam habere* ist *eum* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen.

In der Ueberschrift des 32. Canons ist nach *de excommunicatis* das Wort *presbyteris* zu streichen und *presbyteri* als Subject nach *de* (sc. *eis* i. e. *excommunicatis*) zu setzen, oder mit Routh *reglq. sac. tom. IV. p. 256* und Hefele „*De presbyteris ut excommunicatis* in n. c.

dent“ zu lesen. Der Anfang dieses Kanons ist von Gams nicht richtig übersetzt. Man muß übersetzen: „Wenn Jemand . . . gerathet ist, so soll er (oder so ist beschlossen, daß er) die Buße nicht bei einem Geistlichen verrichten dürfen. Weiter unten mißfällt mir bei Gams die Form presbyterem, wie can. 18 u. 19 presbyteres; letztere habe ich nur zwei Male und zwar bei sehr späten Schriftstellern gefunden; ob sie aber von deren eigener Hand herrührt, steht dahin. Endlich möchte ich *vel* oder *aut* (= oder auch) diaconum, für *et* diaconum lesen; can. 75 liest Routh *aut* diaconum, Gams aber *vel* diaconum.

Im 36. can. schreibe ich *defingatur* oder *difingatur* = *ingendo* (i. e. *pingendo*) *corrumpatur*, für *depingatur*.

Es fehlt can. 38 loco und can. 24 in vor *poregre* bei Routh.

Die Erklärung, welche Gams vom 40. can. giebt, halte ich für die allein richtige.

Im 41. can. ist *ne . . . habeant* = daß man habe. Ich möchte jedoch *habeantur* bessern, was = *retineantur* = *serventur*, sc. von den Jhrigen, besonders den Sklaven. Sodann möchte ich *metuant* für *metuunt* schreiben, wie can. 20 *probetur* für *probatur*.

Der 42. can. beginnt: *Eos qui ad primam fidem (fidem primam Routh) credulitatis accedunt u. s. f.* Ich bezweifle, ich läugne selbst, daß die Väter von Elvira so geschrieben haben. Bei Maximus von Turin lesen wir col. 501 u. 502 (ed. Rom. 1784): „*Et ideo, qui crassitudine carnalis ingenii passionum eius mysteria comprehendere non valemus, credulitate rectae fidei quae praestitit teneamus.*“ Ich bessere *ad primam fidei credulitatem*. *Fides* = *res credendae*; *credulitas* = *actus internus, quo*

rebus fidei firmum assensum præbemus vgl. Braida zu Ricet. l. l. p. 265 und die Note der Brüder Gallerini zu Zeno p. 5<sup>ed.</sup> Augst. Vindelic. 1758, bei Zeno ist l. l. in der vierten Reihe *esse* nach *posse* ausgefallen. Ich übersehe demnach a. u. St.: „Diejenigen, welche zu dem Anfänge der innerlichen Ueberzeugung von den Glaubenswahrheiten u. s. f.“ Am Schlusse schreibe ich *subueniri* für *subuenire*, wie can. 9 u. 16 *dari* für *dare*, ebenso auch can. 10, 69 u. 72 *dari* mit *Om̄s* uñb can. 3 *praestari* mit *Routh*.

Für *de clero quisque* schreibe ich can. 45 *de clero quis*, aber in can. 53 ändere ich *quis* in *quidque* = unusquisque. Am Schlusse des 45. can. hat *Routh* richtig in *veteri homine deliquisse* vermuthet.

In can. 46 ist *eum* vor *communione* accipere bei *Om̄s* ausgefallen.

Im 48. can. lese ich mit *Om̄s* *vel* (für *sed*) *clericis*; *vel* entspricht hier unserem *oder* auch *nur*, selbst nicht; die Rede geht a maiore ad minus.

Can. 56 *Magistratum* (so richtig *Routh*; *magistratus* *Om̄s*) *vero uno anno quo* u. s. f. *Ob eo anno?* Beide Wörter sind öfter verwechselt. Zudem konnte dieselbe Person öfter gewählt werden.

Der Verf. würde seinem Versprechen (S. 22) gemäß *seculariter* in can. 57 besser mit „nach Art der Weltleute“ wiedergegeben haben.

Im 58. can. schreibe ich *recte se habeant*.

Der 59. can. ist sehr verderbt. Für *et videat* lese ich *vel* *oder aut* (*Routh* vermuthet *aut ut*) *videat* = *oder auch nur*. Unser Canon fährt fort: *Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis post decem annos acta*

poenitentia recipiatur. Es ist auffallend, daß nur in diesem Canon keine Strafe für den Katechumenos angegeben ist, der dieser Vorschrift zuwiderhandelt. Sodann ist von den Gläubigen, welche diese Verordnung nicht befolgen, schon im ersten Canon gehandelt und die Strafe für ihre desfallsige Uebertretung festgesetzt. Es steht also ein Verdict in unserer Stelle. Ich schlage deshalb vor zu lesen: Quodsi fecerit, pari crimine teneatur, ac si fuerit fidelis, et post u. s. f. Ac ist so öfter auch bei den Werken der Classiker durch die Nachlässigkeit oder Unwissenheit der Abschreiber ausgefallen. Die Katechumenen werden den Gläubigen, den Getauften, gleichgestellt, was das Verbrechen anbetrifft; die Strafe ist jedoch gelinder, eben weil sie Katechumenen sind, nicht aber Getaufte.

Can. 63 idque = id quod concepit, wie can. 68 conceperit et (bei Routh fehlt et) praef.

Die Worte si eam . . . retinuit (retinuerit?) im can. 70 fehlen bei Routh; sie sehen in der That einem Interpretamentum sehr ähnlich, sie sind auch vollkommen entbehrlich.

Routh hat can. 72 accipiat, Gams aber accipiet; ebenso liest can. 60 Routh richtig invenitur, Gams aber inveniatur.

Im can. 74 findet sich längst schon bei Routh die einzig richtige Interpunction, wie Lesart; nur hat er das schlechtere conventui clericorum für convento (= qui convenit) clero beibehalten.

Ob can. 77 qua quis crediderit für credidit?

Wie wünschenswerth es gewesen wäre, daß der Verfasser auch über die kritische Textbehandlung seiner Vorgänger und die Quellen, welche sie zu diesem Ende zu



Rathe zogen, gehandelt hätte, erhellt aus dem Vorstehenden zur Genüge. Die Leser würden dann auch das jetzt ihnen räthselhafte „Ae. T. 2 superimpositiones“, was S. 74 im 23. Canon hinter superpositiones in Klammern steht, verstehen. Ueberhaupt liegt der Text der Concilien noch ziemlich im Argen. Es würde Derjenige, welcher eine kritische Ausgabe der in den ersten eilf Jahrhunderten gehaltenen Kirchenversammlungen zu bearbeiten unternähme, ein sehr verdienstliches Werk vollbringen.

---

## II.

### Recensionen.

---

#### 1.

Die Anfänge der Restauration der Kirche im elften Jahrhundert.  
Nach den Quellen kritisch untersucht von Dr. **Cornelius  
Bill**, Archivconservator des Germanischen Museums in Nürn-  
berg. Zweite Abtheilung. Marburg, R. G. Elwert'sche  
Univ.-Buchhandlung 1864. S. X. 221. Pr. fl. 1. 45 fr.

Schon 1859 war die erste Abtheilung des vorge-  
nannten Werkes, welche die Zeit von 1046 bis 1054 um-  
faßt, veröffentlicht worden; einzelne Abschnitte des erst jetzt  
vorliegenden zweiten Theils, der die Pontificate von Wil-  
helm II., Stephan IX. und Nikolaus II. (1054—1061) be-  
handelt, fanden inzwischen in verschiedenen Zeitschriften  
Aufnahme. Das verspätete Erscheinen dieser zweiten Ab-  
theilung wird vom Verfasser theils durch äußere Verhält-  
nisse, welche längere Zeit die Möglichkeit desselben in Frage  
stellten, theils durch den Umstand gerechtfertigt, daß er  
noch die Vollenbung von Gfrörer's „Gregor VII.“ und  
die Publikation des dritten Bandes von Giesebrecht's  
Kaisergeschichte abzuwarten beschloß, um beide Werke in  
den Kreis seiner kritischen Nachlese ziehen zu können.

So kurz die Spanne Zeit ist, mit der sich der hier vor uns liegende Theil der Arbeit beschäftigt, so reich ist sie an bedeutenden Ereignissen, aber auch ebenso zahlreich sind die hierüber noch bestehenden Controversen. Diese insbesondere „mit vorurtheilsfreier Kritik zu untersuchen, die Ergebnisse älterer Forschungen von Versehen zu säubern, Irrthümer zu berichtigen“, hat Hr. Dr. Will als seine hauptsächlichste Aufgabe betrachtet. Er hat dabei die Verdienste des Papstes Viktor II. um die Verwerfung des deutschen Reiches, den Ursprung und den Charakter der Bataria in Mailand, die Synodalverhandlungen gegen Berengar, Heinrich's III. Stellung zur Kirche und viele andere Punkte mit einer Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt, der auch von denjenigen, die seine Ansichten nicht zu theilen vermögen, vielfache Anerkennung gezollt werden wird. Seine Begabung und sein historisches Urtheil erkennen wir wenigstens auch da gerne an, wo uns seine Deduktionen nicht hinlänglich überzeugend scheinen.

Heinrich's III. Frömmigkeit war nach Giesebrecht aufrichtig, nach Gfrörer pure Heuchelei. Will huldigt (S. 4 ff.) der ersteren Ansicht, die allerdings auf die Zeugnisse der bedeutendsten Zeitgenossen und auf Heinrich's ruhmvolles Wirken in so vielen Lebensfragen der Kirche sich stützen läßt. Wir unsererseits geben gerne zu, daß Gfrörer's Auffassung mit gutem Grunde bekämpft wurde, wünschen aber, es möge dabei nicht verkannt werden, daß dieser Kaiser nicht selten die kirchlichen Dinge seinen politischen Plänen dienstbar zu machen wußte und nicht in allen seinen Schritten gleich tadellos erscheint. Zwischen fester Heuchelei und der innigen und vollendeten Frömmigkeit liegt sehr vieles in der Mitte, die Nuancen sind oft

sehr fein und selten ist ein Charakter so allseitig ausgeprägt, daß man ihn für jeden Moment seines Lebens in eine bestimmte Kategorie zu stellen vermöchte, Schwankungen finden sich zuweilen selbst an sehr entschiedenen Männern, Politik und religiöse Gesinnungen gerathen hie und da in Conflict und gerade bei Heinrich III. zeigt sich, wie der auch von Dr. Will sehr verehrte, Verfasser der Conciliengeschichte (IV. S. 670) mit allem Rechte bemerkt, eine „eigenthümliche Mischung von Gegensätzen“, die dem Forscher oft als psychologisches Problem erscheint. Daß Heinrich III. zu den hervorragendsten deutschen Herrschern gehört, wird von Niemanden bestritten.

Hr. Will hat ferner (S. 19 ff.), und zwar unseres Erachtens in überzeugender Weise, nachgewiesen, daß Papst Viktor II. aus dem edlen Geschlechte der bayerischen Grafen von Tollenstein und Hirsberg entsprossen war; bezugleich auch (S. 23), daß derselbe keineswegs, wie Stenzel, Schröder u. A. wollten, dem um den päpstlichen Stuhl und um seine eigene Erhebung so hochverdienten Hildebrand sich abgeneigt erwies; es zeigte sich Hildebrand's Einfluß auch in sehr bestimmter Weise auf dem Concil von Florenz. Dieses Concil. wird S. 32 wohl durch ein Versehen als „ein Concil in Ober Italien“ bezeichnet, während Florenz offenbar zu Mittelitalien gehört. S. 35 erwähnt Will die Gesandtschaft Leo's IX. an den griechischen Kaiser Michael Monomachus; der Herausgeber der Acta et scripta in causa Caerularii wußte aber sehr gut, daß jener Kaiser Constantin Monomachus war, dem nach Theodora's Tod Michael Stratiotikus succedirte.

Ob Berengar's Bericht über die Synode von Tours (1055) auch in Bezug auf die Chronologie derselben lei-

nerlei Glauben verdient, wie Dr. Bill (S. 50 ff.) nachzuweisen sucht, wollen wir hier nicht untersuchen. Ebenso ist die Frage von uns nicht zu entscheiden, ob Petrus Damiani mit Ansetz von Lucca von Nikolaus II. vor oder nach der Synode von 1059 nach Mailand entsendet ward. Ersteres vertritt Hr. Bill (S. 158 ff.) sehr entschieden und seine Argumente sind keineswegs zu verachten; doch liesse sich seinen Ausführungen noch Manches entgegenhalten, wie z. B. daß es etwas ganz anderes ist, wenn der Cardinalbischof Petrus Damiani in einem officiellen Berichte den Hildebrand archidiaconus nennt, als wenn einfache Chronisten und andere Private anticipationsweise es thun und hier der Spruch anzuführen wäre: Si duo faciunt idem, non est idem. Doch wir lassen diese und andere Streitfragen auf sich beruhen, um zu einer ungleich wichtigeren zu eilen.

Von der größten Wichtigkeit ist in der That das Dekret über die Papstwahl. Es handelt sich hier nicht um das Stephan IX. zugeschriebene, aber, wie Hr. Bill (S. 137 N.) übereinstimmend mit Hrn. Prof. v. Hefele (Conc.-G. IV. S. 7) bemerkt, Stephan V. angehörige Fragment einer älteren Wahlordnung, sondern um die von Nikolaus II. 1059 hierüber getroffene Verfügung, die ebenso im canonischen Rechtsbuch (c. 1. d. 23) ihre Stelle gefunden, außerdem in mehreren abweichenden, auf zwei Hauptklassen gewöhnlich reducirten Texten überliefert und schon oft Gegenstand eingehender Erörterungen gewesen ist. (Vgl. Canitz, De Nicolai II. decreto de electione Romanorum Pontificum Argentorati 1837. 4.) Es wird jetzt wohl von den meisten Gelehrten dem von Berg aus einer vatikanischen Handschrift hergestellten Texte der Vor-

zug eingeräumt, wenn auch Phillips (R.-R. V, 2 S. 251 S. 795 ff.) der gratianischen Recension mit immerhin beachtenswerthen Gründen ihn zuerkannt wissen will. Der Einfluß nun, der dem deutschen Könige bei der Papstwahl eingeräumt wird, regt zunächst das Interesse des Forschers an und zugleich ist das Resultat der Untersuchung wichtig für die Beurtheilung der gegen Nikolaus II. am deutschen Hofe entstandenen Mißstimmung, sowie der Vorgänge nach seinem Tode, des in der römischen Kirche zum Ausbruch gekommenen Schisma und der späteren daran sich anschließenden Polemik. Für die Beantwortung der Frage, was dem Könige eigentlich zugestanden ward, ist die Verschiedenheit der beiden Haupttexte nicht sehr bedeutend; denn die Clausel *salvo debito honore etc.* kommt in beiden, zwar nicht an derselben Stelle aber doch in Verbindung mit dem Wahlakt selbst, vor und in beiden ist das Privileg des Königs als ein von jedem Monarchen persönlich zu erlangendes bezeichnet; nur hat der Text bei Berg noch zweifmal das *cum Rege*, einmal wo es heißt, daß die Cardinäle mit dem Könige „*praeduces*“ in *promovenda electione* sein sollen, das anderemal, wo, falls die Wahl in Rom nicht geschehen könne, die Vornahme derselben an einem andern Ort gestattet wird; das Alles erscheint nur als Specificirung des in der obigen Clausel Enthaltenen, daß der König überhaupt über seine Meinung befragt, ihm dabei gebührende Ehre erwiesen werde. Neben der Frage über den genaueren Sinn der Worte erhebt sich nun noch eine andere. Höfler und Schröder waren der Ansicht, Papst Nikolaus habe das 1059 über die Papstwahl erlassene Dekret auf der Ostersynode von 1061 völlig aufgehoben und den Antheil des deutschen Königs beseitigt. Diese

Hypothese hat Hr. Prof. v. Hefele (a. a. D. S. 778 ff.), wie uns dünkt, mit allem Rechte bekämpft. Hr. Will dagegen behauptet, Nikolaus habe jenes erste Dekret zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch abgeändert und modificirt, den Einfluß des deutschen Hofes auf ein viel beschwereneres Maas zurückgeführt. Er sucht zu diesem Behufe vorerst zu zeigen, daß der 1059 dem Könige und zukünftigen Kaiser eingeräumte Einfluß nicht so geringfügig gewesen sei, als man gemeinhin anzunehmen pflege, vielmehr ziemlich bedeutend, daß dieser aber 1061 bedeutend geschmälert und verringert worden, deshalb große Mißstimmung an Heinrichs IV. Hof entstanden sei. Was er hierüber bereits anderwärts (Hist. pol. Bl. 1862, S. 6, S. 472 bis 474) gesagt, hat er hier (S. 170 ff., 211 ff.) noch weiter entwickelt.

Ich gebe nun gerne zu, daß sich Manches zu Gunsten dieser modificirten oder neugestalteten Hypothese sagen läßt; aber als evident erwiesen kann die Ansicht des Verfassers nimmermehr betrachtet werden. Einen direkten Beweis hat er nicht geliefert und seine indirekte Beweisführung läßt noch manche Repliken zu. Kein einziger der Zeitgenossen sagt mit klaren Worten, was Dr. Will. behauptet; nirgends ist von einer *mutatio*, *derogatio*, von einer *Modifikation*, von einer *Limitation*, nirgends von zwei Dekreten des Nikolaus, sondern immer nur von einem in dieser Sache die Rede. In einer so wichtigen, so bald nach dem Entstehen des Dekrets vielfach ventilirten Angelegenheit scheint es undenkbar, daß keiner der hier vorhandenen Zeugen mit einer Sylbe eines Vorgangs, eines solchen Verfahrens gedacht haben sollte, wie es die Hypothese voraussetzt; im opusculum IV. des Petrus Damiant wäre

eine solche Erwähnung durchaus zu erwarten gewesen. Der Vertheidiger des Königs hätte, wofern Nikolaus 1064 das vorher Sanctionirte theilweise wenigstens zurückgenommen, offenbar gesagt: Erst habt ihr das Privilegium des Königs abgeschwächt, beschränkt, alterirt, hernach aber (bei der Wahl Alexanders II.) ganz und gar misachtet, ja mit Füßen getreten. Der Vertheidiger der römischen Kirche mußte sagen: Jenes Privilegium war an sich der Kirche nachtheilig, mußte daher beschränkt, limitirt und zuletzt wegen des ungeheuern Mißbrauchs für ganz nichtig erklärt werden. Er durfte aber nicht sagen, die römische Kirche beharre bei ihrer Concession, nicht sie habe das Privilegium vernichtet, sondern der deutsche Hof durch sein eigenes Verfahren. Gegen diese Aeußerung desselben hätte der Regalist sicher geltend gemacht: das Privilegium ward von Nikolaus so geschwächt, daß es für uns keinen Werth mehr hatte, kein solches mehr blieb; oder: Es ist nicht wahr, daß die römische Kirche es ihrerseits gehalten; es ist nicht wahr, daß unsere Vorfahren es kassirt. Der ganze Dialog des Petrus Damiani enthält überhaupt keine Andeutung über den vorausgesetzten Vorgang und spricht weit eher für das Gegentheil.

Hr. Dr. Will glaubt indessen (S. 213) „vollen Beweis erbracht zu haben“ aus den von ihm angeführten Stellen des Anselm von Lucca und des Petrus Damiani. Diese lassen aber nur folgende Argumentation zu: Beide Autoren geben dem Antheil des Königs an der Papstwahl ein geringeres Maas, als der Wortlaut des bekannten Dekrets (nach W. Darstellung und Deutung) enthält; ergo muß das frühere Dekret abgeändert worden sein. Allein diese Consequenz ist in keiner Weise stichhaltig.



Denn das Dekret von 1059 war ja, wie Alle zugeben, wie Dr. Will selbst richtig ausführt (S. 169), nichts weniger als klar, präcis und bestimmt, es wurde schon frühzeitig verschieden ausgelegt. Wenn nun die angeführten Autoren uns ihre (gleichviel, ob richtige oder unrichtige) Deutung und Auslegung vortragen konnten und es möglich ist, diese in den angeführten Stellen zu suchen, so können uns ihre Worte noch lange nicht berechtigen, auf ein neues Dekret zu schließen, welches etwa das frühere modificirt — ein Dekret, das nirgends vorliegt, nirgends einen Zeugen für sich hat. Sodann haben so viele und so namhafte Gelehrte bis jetzt nirgends einen Widerspruch zwischen den Aeußerungen der Schriftsteller und dem Dekret von 1059 zu entdecken vermocht; sie stellen, wie schon z. B. Natalis Alexander (H.-E. Saec. XI. c. 1. art. 9), jene und dieses als ganz zusammengehörig neben einander. In der That stimmen die zwei vom Hrn. Verfasser angeführten Autoren und Cardinal Deusdebit, dessen Schrift *contra invasores et simoniacos* schon Baronius benutzte, aber erst Mai (Nova PP. Bibl. t. VII. P. ult. p. 77 seq.) vollständig edirt hat, in allen wesentlichen Punkten überein. Bei letzterem wird ebenfalls (L. 1, §. 11, p. 82 seq.) eingewendet, Nikolaus II. habe verordnet, ut obeunte Apostolico Pontifice successor eligeretur et electio ejus regi notificaretur, facta vero electione et regi notificata ita demum Pontifex consecraretur. Von der bloßen Anzeige der Wahl redet auch Anselm (bei W. S. 212); damit stimmt auch im Wesentlichen das *consulore regiae celsitudinis auctoritatem* bei Damiani (daf. S. 213) überein. In Wahrheit zwingen uns auch die Worte des Dekretes nicht, weit darüber hinaus zu gehen. Das *cum Rogo*

halte ich, soweit ich den Sprachgebrauch kenne, für wesentlich identisch mit den späteren Ausdrücken: *consultato rege, collatis cum rege consiliis*, nach stattgehabter Berathung mit dem Könige, wobei unbestimmt bleibt, ob die Ansicht des Königs befolgt werden muß oder nicht; bei der Wahl eines andern Ortes als Rom für das Conclave war ohnehin schon der Sicherheit wegen Einvernehmen mit dem König gefordert; das *praeduces in promovenda electione* ist gar nicht zu verwechseln mit *in electione facienda*, geht nicht auf den Akt der Wahl selbst, sondern auf deren Förderung, d. i. Sicherung, Beschleunigung, Vorbereitung, auf den vorgängigen *tractatus*; dann erst heißt es: *Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio etc.* Damit wird erst auf den Wahlakt selbst eingegangen. Das Vor-  
ausgehende gehört zu dem, was in den Worten „*diligentissima simul consideratione tractantes*“ angedeutet ist. Wie dem Eheversprechen die *tractatus sponsalitiü* als vorläufige Verhandlungen über den Abschluß eines Sponsalienvertrages vorausgingen, so gingen auch der eigentlichen Wahl früher Vorverhandlungen voraus, bei denen man sich vergewissern konnte, wie über andere Vorfragen; so auch über die Stimmung, den Wunsch, den Willen des Kaisers oder Königs. Die Clausel *salvo debito honore et reverentia etc.* wird an sich zur Wahrung eines Ehrenvorzugs gebraucht, ist weit entfernt von *salvo jure et facultate*. Patricier war damals Heinrich IV. ebenso wenig wie Kaiser. Die dem Könige zu erweisende Ehre kann ganz gut darin gesucht werden, daß mit der Consekration des Erwählten gewartet wurde, bis die Wahl dem Könige auch förmlich angezeigt und seine Anerkennung erfolgt war, wofür schon historische Präcedenzfälle seit den Karo-

langerzeiten vorhanden waren, wofür ein Gewohnheitsrecht sich gebildet hatte, wie denn auch das oben erwähnte Dekret aus dem neunten Jahrhundert die Consekration erst in Gegenwart kaiserlicher Gesandten vorgenommen wissen will. Gregors VII. Benehmen bei seiner Erhebung zeugt ganz dafür, daß er so den dem Könige gebührenden Einfluß verstand. Keinesfalls aber sagt das Dekret, daß der König in die „vorderste Reihe“ der eigentlichen „Wahlmänner“ mit „positiver“ Betheiligung am Wahlakt selbst zu stellen sei. Hierin müssen wir der Interpretation des Hrn. Dr. Will (S. 171) geradezu widersprechen.

Doch gehen wir noch einmal auf Deusdedit zurück, der ganz mit den anderen Zeugen sich in Einklang, oft bis auf die Worte, befindet. Auf die aus dem Dekret von 1059 entnommene Einwendung antwortet er Folgendes. 1) Der König und seine Optimaten haben des Indultes sich unwürdig gemacht, da sie sich gegen Nikolaus wegen der Zurechtweisung des Kölner Erzbischofs erhoben, ihn nicht als Papst anerkannten, seinen Namen in der Messe zu recitiren untersagten; nach den Gegnern mußte jenes Dekret ungültig sein, da Nikolaus in ihren Augen nicht wahrer Papst war. Ganz so äußern sich Damiani und Anselm; sie kennen nur ein Indult; sie wissen nichts von einer Schmälerung desselben, nichts nöthigt uns, die Missstimmung am Hofe Heinrichs IV. von der Abänderung des Wahldekretes herzuleiten; der vom Papst zurechtgewiesene Anno von Köln hatte sie erregt. 2) Die Hofpartei hat selbst das Dekret verlegt und aufgehoben durch Aufstellung von Gegenpäpsten. 3) Der Text ist verfälscht und unsicher, kein Exemplar stimmt mit dem andern überein. 4) Nikolaus konnte das Dekret eines ökumenischen

Concils (des achten), das er mit den anderen Patriarchen zugleich erlassen, nicht einseitig aufheben. Falls die Hypothese Dr. Will's Wahrheit wäre, hätte wohl doch beigelegt werden müssen, Nikolaus habe das durch Revocation oder Modification wieder gut zu machen gesucht. Noch mehr gilt das bei den folgenden Worten: *Patet, praefatum decretum nullius momenti esse nec unquam aliquid virium habuisse. Et haec dicens non praejudico b. m. Papae Nicolai . . . Homo quippe fuit eique, ut contra fas ageret, surripi potuit.* Der Autor will den Papst Nikolaus entschuldigen; konnte er nicht für ihn eine bessere Entschuldigung finden? Konnte, ja mußte man nicht, falls Hrn. Will's Ansicht die richtige ist, hinzufügen, er selber habe den Fehler eingesehen und ihn nach Kräften (etwa wie später Paschalis II.) zu verbessern getrachtet, wovon seine spätere Synode Zeugniß gebe? Keine Spur von dem. Man kannte keine solche Verbesserung, die man sonst sicher nicht unerwähnt gelassen hätte. Dieses, wenn auch an sich negative Argument hat wohl die Kraft eines positiven in Anbetracht aller Umstände und ist mindestens in seiner Art nicht schwächer, als die Beweisführungen zu Gunsten der neuen Hypothese, gegen die sich auch noch andere Gründe, welche die Concil.-Gesch. des Dr. v. Hefele gegen Höfler und Gfrörer anführt, sehr gut verwerthen lassen.

Daß in der zweiten Eidesformel des Robert Guiscard vom deutschen König oder Kaiser keine Rede ist, kann nicht beweisen; daß schon damals der dem deutschen Könige zugestandene Einfluß in Frage gestellt worden war. Eine Erwähnung desselben war von keiner Seite nothwendig. Derselbe, in der Regel weit von Rom entfernt, konnte

solchen unmittelbaren Beistand nicht oder nur selten leisten, wie der Neapolitaner und was man von diesem wünschte, hatte direkt mit dem Consens des deutschen Herrschers nichts zu schaffen; mit diesem hatte der Normannenfürst bezüglich der Papstwahl keine Berührung, sondern nur die wählenden Cardinäle; der Fürst Neapels konnte nöthigenfalls auch Schutz gegen Vergewaltigungen der Deutschen bringen, wie das unter Gregor VII. noch durch denselben Robert und später noch öfter geschah. Daß die Bestimmungen in dem 1061 erlassenen Dekrete über die Simonisten, soweit sie sich auf die Papstwahl beziehen, mit dem Beschluß von 1059 eine gewisse Ähnlichkeit haben und doch des Königs nicht gedenken (W. S. 211), ist ebenso wenig entscheidend; auch der Canon 1 von 1059 erwähnt den König nicht und es war gar nicht nöthig, das einmal zugestandene Recht bei jedem Anlaß zu wiederholen und einzuschärfen; es war ein Privileg an sich nicht Gegenstand eines Canon. Gerade der Umstand, daß bloß in der päpstlichen Rede, nicht in den Canonen dieses Dekret vorkommt, könnte Manchen bedeutsam scheinen und auch in der Form Alles dahin zielend sich zeigen, daß die Wahl durch die Cardinäle die eigentliche Absicht des Gesetzgebers, das *objectum directum legis* war, die Betheiligung des Königs aber, ohnehin nur in Nebensätzen und Clauseln ausgedrückt, den Antecedentien gemäß mehr als etwas tolerirtes, für jetzt nicht zu beseitigendes angesehen wurde, wobei die in beiden Texten enthaltene Bedingung des *personaliter impetrare* darauf hinweist, daß kein unwiderrufliches, für alle Zeiten bindendes Privilegium damit gegeben werden wollte. Es mochte wohl zweckmäßig sein, die natürliche Besorgniß des deutschen Hofes, während der Minderjährig-

ſeit Heinrichs IV. werde das königliche Anſehen eine Schwächung erleiden und Vieles verlieren, was es unter deſſen Vater gewonnen, einigermaßen zu beſchwichtigen und ihm das, was man als berechtigte Forderung anerkannte, zuzuſichern; den großen Einfluß aber, wie ihn Heinrich III. über den Stuhl Petri geübt, hat in der Folge kein Kaiſer oder König je wieder errungen.

Wir ſind der unmaßgeblichen Anſicht, es ſei durch Hrn. Dr. Will die theilweiſe Aufhebung oder Derogation des Dekretes von 1059 keineswegs unwiderrſprechlich erwieſen und die Frage noch lange nicht zum Abſchluß gebracht. Aber wir müſſen ſeinem Streben und ſeinen Leiſtungen hier wie in anderen Punkten die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß er ſich als begabten und unparteiſchen Forſcher erwieſen und um die Geſchichte des eilften Jahrhunderts ſehr verdient gemacht hat.

Dr. Hergentöther.

## 2.

**Die altchriſtlichen Kirchen** nach den Baudenkmalen und älteren Beſchreibungen, und **der Einfluß des altchriſtlichen Baupſtils auf den Kirchenbau aller ſpäteren Perioden.** Dargeſtellt und herausgegeben für Architekten, Archäologen, Geiſtliche und Kunſtfreunde von Dr. Hübſch, Großh. Badiſchem Bau- direktor u. u. Carlsruhe 1862 u. 1863. Zwei Bände, groß Folio. Pr. fl. 66. 30 kr.

Der berühmte Verfaſſer des vorliegenden Werkes, der für die Kunſt überhaupt und für die Chriſtliche Kirchenbau- kunſt inſondere zu früh verſtorbene Dr. Hübſch († 3. April 1863), beſtimmte daſſelbe, wie ſchon das Titelblatt

meldet, nicht ausschließlich für Architekten vom Fache, sondern auch für Archäologen, Geistliche und Kunstfreunde, und so kann der Unterzeichnete aus den drei letztgenannten Kategorien vielleicht eine dreifache Berechtigung zur Besprechung dieses Werkes ableiten. Es zerfällt in zwei Bände sehr großen Folioformates, wovon der eine den Text, der andere 63 sehr gut lithographirte Platten, größtentheils in Farbendruck, mit mehreren hundert Abbildungen von christlichen Kirchen, ihren Grundrissen, Aufrissen, perspektivischen Ansichten und Detailstücken aller Art enthält.

Hübſch ging von dem gewiß richtigen Grundgedanken aus, daß zwar für die Erforschung und Kenntniß des romanischen und gothischen Styls in unseren Tagen sehr viel geschehen, daß aber der altchristliche Kirchenbau bisan stiefmütterlich behandelt und viel zu niedrig tarirt worden sei. Von dem durch die Unbill der Zeiten und noch mehr der Menschen arg verwüsteten Zustand der altchristlichen Bauwerke ausgehend habe man es als Axiom erachtet, daß dieselben so einfach und arm, ja so roh und unschön als möglich gewesen seien, während sich in Wahrheit die Sache ganz anders verhielt. Man habe sich an den Gedanken gewöhnt, daß in der Kirchenbaukunst von Konstantin d. Gr. an bis zur Periode der Renaissance (oder doch bis zur Blüthe der Gothik im 14. Jahrh.) ein beständiger Fortschritt geherrscht habe, wogegen Hübſch zur Ueberzeugung gelangte, daß der wirkliche Verlauf der christlichen Architektur keineswegs einen regelmäßigen Fortschritt, sondern ein Auf- und Abwogen und darum mehrere Höhepunkte zeige, ähnlich wie die Entwicklung der christlichen Malerei und Skulptur.

Diese Ueberzeugung gewann Hübſch durch vielfährige

genaue Untersuchung der noch in Italien vorhandenen Ueberreste altchristlicher Baukunst, die er größtentheils aufs Neue vermessen und aufgenommen, jedenfalls in viermaligem längerem Aufenthalt in Italien sehr eifrig und fleißig studirt hat. Wenn übrigens Aehnliches theilweise auch schon von Anderen geschehen ist, z. B. von Gutesohn und Knapp (Die Basiliken des christl. Roms, München, literar.-artist. Anstalt), so steht Hübsch einzig da in dem Versuche, altchristliche Bauten, von denen nur mehr einzelne Theile vorhanden, oder die durch moderne An- und Umbauten ganz verändert sind, mit aller Sorgfalt zu rekonstruiren, in Wort und Bild, so daß wir jetzt, das vorliegende Werk in der Hand, uns klar machen können, wie z. B. S. Paolo zu Rom oder S. Lorenzo maggiore in Mailand oder S. Vitale zu Ravenna oder irgend eine andere berühmte altchristliche Kirche ausgesehen habe, damals, als sie eben aus den Händen der ursprünglichen Meister hervorging. Die Mittel zu solcher Rekonstruktion boten a) die noch vorhandenen und durch die Art des Mauerwerks erkennbaren altchristlichen Theile, b) alte Beschreibungen und c) die Vergleichung mit andern noch ganz oder doch besser erhaltenen gleichzeitigen Monumenten, namentlich zu Ravenna, wo weder Barbaren noch Künstler so zerstörend gehaust haben, als zu Rom. Ja, aus solchen Vergleichen und aus alten Beschreibungen rekonstruirte Dr. Hübsch sogar mehrere jetzt ganz verschwundene Kirchen, die zum Theil von großem Interesse für jeden Christen sind, z. B. die vom Kaiser Konstantin gegründete hl. Grabkirche zu Jerusalem, die ehemalige Kirche über der Geburtsstätte Christi in Bethlehem, die Basilika Konstantin's zu Antiochien u. u.

Auf solche Weise gewann er folgende Hauptresultate:



1. Die Zusammenstellung der altchristlichen Momente des Orients mit denen des Occidents lieferte ihm den Beweis, daß die bis jetzt beliebte Absonderung eines im Occident einheimischen Basilikenstyls von einem im Orient ausgebildeten byzantinischen Styl der Kuppelkirchen ganz unrichtig sei, und daß die letztern keineswegs (wie man jüngst noch behaupten wollte) aus den Sitten des byzantinischen Kaiserthums hervorgegangen seien, während die Langhäuser (Longitudinalbauten) mehr den Sitten des Occidents entsprechen sollten.

Wohl sei mit Beginn des Mittelalters die oblonge Anlage mehr im Occident, die concentrische (der Centralbau) mehr im Orient angewendet worden, ursprünglich aber habe man die eine wie die andere in beiden Weltgegenden zugleich geliebt, wie theils noch vorhandene Monumente, theils die Beschreibungen von Eusebius und Procopius u. u. darthun. Auch entspreche jede der beiden Anlagen gleich zweckmäßig dem Cultus und beide zeigen trotz dem ganz verschiedenen Grundplan doch den gleichen architektonischen Hauptcharakter. Nicht die Gestalt des Grundplanes bestimme ja den Styl, vielmehr gehe dieser aus der eigenthümlichen Gestaltung der verschiedenen Elemente des Baues, also der Säulen, der Fenster- und Thüröffnungen, der Gesimse u. hervor. Diese aber seien bei den beiden genannten Anlagen, der concentrischen und longitudinalen, so gleich gestaltet und decorirt, daß von zwei verschiedenen Stylen nicht die Rede sein könne, sondern nur von einem über alle christlich cultivirten Länder ausgebreiteten altchristlichen Baustyl, der allerdings da und dort verschiedene Nuancen annahm, wie

dies ja auch beim romanischen und gothischen Styl der Fall war.

2. Eine aufmerksame Vergleichung der altchristlichen Monumente mit den heidnisch-römischen überzeugte den Verfasser, daß die altchristliche Architektur keineswegs eine gedankenlose Nachahmung der antiken Formen; kein unorganischer Eklekticismus war, daß vielmehr die Kirchen der mit Constantin d. Gr. beginnenden Periode nicht allein in allen Theilen einen durchgreifenden Organismus zeigen, sondern daß sie auch einen ganz neuen und höhern Charakter kundgeben. Dieser zeigte sich zunächst *a*) in der Kühnheit, und Größe des Baues. „Ihre konstruktiven Formen, sagt Hübsch, müssen für den Techniker, der solches zu würdigen weiß, ein Gegenstand der höchsten Bewunderung sein wegen ihrer außerordentlichen Größe, ihrer statisch correcten Gestaltung, ihrer Mannigfaltigkeit (es kommen alle möglichen Arten von Gewölben vor) und ganz besonders wegen ihrer Kühnheit, die im Mittelalter keineswegs überboten, ja meist nicht mehr erreicht wurde. Die heidnischen Römer hatten zwar auch schon sehr weit gesprengte Gewölbe, die aber auf diese, verhältnißmäßig niedrige Widerlagsmauern in breiter Sicherheit aufgesetzt waren, so, daß nur Räume von gedrückttem Hauptverhältniß entstanden, wie z. B. das Pantheon zu Rom. Nun sehen wir dagegen, wie gleichsam kraft des neuen christlichen Glaubensmuthes, immense und weit über die irdische Behaglichkeit hinausstrebende Räume dargestellt werden; wir sehen Kuppeln, auf hohe, Schwißbögen gesetzt und luftig mit Fensteröffnungen durchbrochen zum Himmel aufstreben.“

*ß*) Der neue höhere Charakter der christlichen Bauten manifestirte sich zweitens in einer selbstständigen Glie-

berung der Fagade, welche Aufgabe die griechische und römische Architektur (mit dem antiken Blendgebälke) nicht gelöst hatte.

γ) An die Stelle der antiken engen, mit geraden Steinbalken (Architraven) überspannten Säulenstellung trat weiterhin eine lichte, weit auseinandergestellte und kühn mit Archivolten (Bogen) überspannte Unterfügung. Nur da und dort, besonders in Rom, wurden aus Ersparniß noch Architrave, von antiken Monumenten entnommen, verwendet.

δ) Gegenüber der monotonen Einförmigkeit im Grundplan der heidnischen Tempel zeigen die altchristlichen Kirchen die größte Mannigfaltigkeit. Außer dem einfachen Oblongum finden wir die Kreuzform, und zwar das griechische sowohl als das lateinische Kreuz, mit geraden und mit abgerundeten Armen, das Quadrat, den Kreis, das Oktagon u. s. f. Und diese Formen wurden wieder in complicirter Weise unter sich verbunden und zu mehrschiffigen Räumen erweitert, so daß nicht wohl bei irgend einer mittelalterlichen Kirche ein neuer, früher noch nicht dagesewesener Grundriß vorkommen möchte.

ε) Wenn so in mehrfacher Hinsicht die altchristliche Baukunst der heidnischen gegenüber einen Fortschritt bezeichnet, so ist dagegen nicht zu läugnen, daß die von ihr beibehaltene spätclassische Zierprofilirung und Ornamentik in Bezug auf Grazie und accurate Ausführung hinter der antiken entschieden zurücksteht. Doch zeigen die altchristlichen Arbeiten weit mehr Feinheit, als die aus der ersten Hälfte des Mittelalters. (Daß sie sich aber selbst mit der Steinmekunst der Gothik messen dürfen, ist eine gewiß nicht richtige Behauptung des Verfassers.)

3. Sein drittes Hauptresultat ist: die altchristlichen Hauptkirchen waren Werke von höchster Opulenz vermöge der kostbaren Säulen, der faconirten Marmorverkleidungen und der in Glasmosaik ausgeführten dekorativen Lineamente und großartigen Wandbilder.

4. Wie die altchristliche Literatur ihren neuen hohen Inhalt mit der damaligen classischen formalen Bildung herrlich und rein ausprägte, so behielt auch die altchristliche Baukunst — da ja das Christenthum nur das ethische Innere des Menschen verklärte, nicht aber das sinnliche Auge und Ohr veränderte — jenen objectiv gefälligen, mit dem gebildeten Auge eng verwachsenen classischen Fein-Formalismus bei. Dadurch wurde keineswegs die neue christliche Charakteristik getrübt, denn es wurde ja keine Form beibehalten, die dem neuen Organismus nicht mehr entsprach. Die jungchristliche Begeisterung wußte mit der antiken Zeichnung und Technik eine tief ergreifende ethische Physiognomie und Haltung darzustellen. In der Verbindung der christlichen Charakteristik (innere Schönheit) mit der formellen Schönheit der classischen Kunstwerke erblickt der Verf. das Ziel, dem der christliche Künstler zusteuern müsse, in der Architektur, wie in der Plastik und Malerei, und preist Cornelius, Overbeck und Andere, daß sie solche Verbindung in ihren Gemälden glücklich zu vollziehen wußten.

Neben diesen Hauptresultaten gewann Dr. Hübsch noch eine Menge anderer kunsthistorisch wichtiger Sätze, die mit bisherigen Annahmen zum Theil in entschiedenem Widerspruch stehen und über die Entwicklung der Kirchenbaukunst manches neue Licht verbreiten. Die wichtigsten davon werden auch die Leser dieser Blätter interessieren.

a) Seit Constantin d. Gr. erbaute in Rom eine christliche Bauerschule, die für ihre in einem neuen Geist aufgeführten Werke die Zierprofilirung und Ornamentirung der heidnisch-römischen Monumente aus der spätern Kaiserzeit, den spätern formalen Classicismus, verwandte. Als Constantin d. Gr. die Residenz nach Constantinopel verlegte, folgten ihm viele Architekten der römischen Schule dahin nach, verpflanzten ihre Regeln und Traditionen nach Griechenland und bauten auch hier nach römischer Weise. Weil sie aber in der neuen Capitale weitaus nicht so sehr von der Antike umgeben waren, wie in Rom, hielten sie auch nicht mehr so genau an der antiken Detailbildung fest, sahen sich vielmehr durch den Luxus der Residenz veranlaßt; neue Motive, freilich nicht immer glücklich, zu versuchen. Die großen Geldmittel machten hier die größte Pracht möglich, die unter Kaiser Justinian (527—565 n. Chr.) ihre Höhe erreichte, während in Altrom die Geldmittel immer mehr schwanden und so auch bei großartigen Neubauten, z. B. Stefano rotondo, im Detail besonders unverkennbare Armuth hervortrat. Da weiterhin Byzanz keine so reiche Auswahl an antiken Säulen darbot, wie Rom, so sahen sich hier die Künstler zur Anwendung von Pfeilern gedrängt, wodurch sich wieder von selbst mehr gewölbte und Kuppelkirchen, als im Abendland ergaben. — Ein zweiter Ableger der römischen Bauerschule überfiedelte nach Mailand, als dieses in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Residenz der abendländischen Kaiser wurde, und Lorenzo maggiore derselbst ist das Meisterwerk dieser neuen Mailänder Schule, ein Doppelbau, wenn auch an Größe, so doch nicht an Kühnheit, von der fast 200 Jahre jüngern Sophientirche in Constantinopel (von

Justinian erbaut) übertroffen. — Von Mailand aber zweigte sich wieder eine Schule nach Ravenna ab, als Kaiser Honorius im Anfang des fünften Jahrhunderts die Residenz hieher verlegte.

Die berühmte Kuppelkirche S. Vitale in Ravenna (umß J. 530 erbaut) ist nicht, wie man gewöhnlich glaubt, nach einem byzantinischen, sondern nach einem Mailänder Muster gebildet, nach dem ebenerwähnten S. Lorenzo maggiore, mit dem sie viele Aehnlichkeit hat. Nur bei den Dekorationen von S. Vitale scheinen griechische Arbeiter thätig gewesen zu sein (aber nicht nach griechischen Mustern), und auch die Säulen sind wohl schon in der Propontis, woher sie stammen, von griechischen Künstlern fertig gemacht worden. — Die allgemeine Verbreitung der altchristlichen von Rom datirenden Bauschule erhellt aber aus der Aehnlichkeit des ornamentalen Details in Aegypten mit dem in Oberitalien (p. 87).

b) Gegen Kugler zeigt Dr. Hübsch einläßlich, daß S. Lorenzo maggiore in Mailand, dieser in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kunst so bedeutende Bau, schon ursprünglich, in den Zeiten des hl. Ambrosius, als Kirche gegründet wurde und keineswegs ein heidnisch-römischer Palast war, und daß ferner die kühne Kuppel, die diese Kirche auszeichnet, nicht dem Mittelalter, sondern dem ursprünglichen Bau angehört. Zum gleichen Resultate gelangte er, abermals gegen Kugler, rücksichtlich der Kuppel des Baptisteriums zu Florenz, die er dem vierten oder fünften Jahrhundert vindicirt. Ebenso zeigte er, daß die kleine Rundkirche S. Costanza neben S. Agnese fuori le mura von Rom nicht ein ehemaliger Bacchustempel, sondern ein ursprünglich christlicher Kuppelbau aus der Mitte

des 4. Jahrhunderts ſei. Gerade die genannten Kirchen aber, in Verbindung mit Stefano rotondo zu Rom und S. Vitale zu Ravenna, liefern den Beweis, daß ſchon die altchriſtliche Kunſt, und nicht erſt die der Renaissance dem Kuppelbau durch Anwendung des Lambours eine ungeweine Fortbildung zum Schönen und Großartigen gab.

c. Gewöhnlich werden die Kleinbogenſtellungen und die Halbkreisfriese zum Charakteriſticon des romanischen Styls gerechnet, Dr. Hübſch aber belegte durch eine Reihe von Beiſpielen ſeine Behauptung (p. 26. 28. 31), daß die genannten Formen, ſammt den Leſenen, ſich ſchon an altchriſtlichen Kirchen wiederholt vorfinden, namentlich in Ravenna, und die romanische Fagade mit ihren Leſenen und Kleinbogen nur eine Nachahmung der altchriſtlichen ſei (p. 34).

d. Ebenſo entdeckte er manche ſonſt für ſpecificch gothiſch erachtete Formen und Weiſen ſchon bei altchriſtlichen Bauten, namentlich die Bertikelgliederung, die Verdünnung der Mauer durch Anwendung von Streben, den polygonen Chorabſchluß (in Ravenna) und die überhöhte, ſpizbogig zulaufende Kuppel (Baptiſterium von Florenz und S. Lorenzo maggiore).

e. Wenn wir biſher nur dem romanischen Styl einen abgerundeten, halbkreisförmigen Schluß der beiden Enden des Querschiffes zuſchreiben zu dürfen glaubten, ſo erfahren wir durch das vorliegende Werk, daß auch dieſe Form ſchon viel älteren Datums iſt und namentlich an der Kirche über der Geburtsſtätte Chriſti zu Bethlehẽm (aus dem 6. Jahrh.), zu Nazaro grande in Mailand (aus dem 4. Jahrh.) und St. Martin zu Tours (aus dem 5. Jahrh.) ſich vorfand (ſ. p. XXVII u. 97 u. 108. Taf. V, 3. XLI, 1 u. XLVIII, 6).

f. Weil die frühromanischen Kirchen nur kleine, schmale Fenster haben, so glaubte man auch bei den altchristlichen keine andern voraussetzen zu dürfen. Hübsch zeigte jedoch, daß sie Fenster von verschiedenen Formen und Dimensionen, auch sehr große Fenster hatten, die man dann mit dünnen, durchbrochenen Marmorplatten in der Art verdeckte, daß die durchbrochenen Theile verschiedenartig gestaltet, z. B. als Dreiecke, Kreise, Romben und Romboiden u., und mit durchsichtigem Glase verglast waren. Selbst Fenster in Kreuzform, die man sonst als viel später erachtete, begegnen uns schon in Stefano rotondo.

g. Gewiß interessant ist es für uns, zu erfahren, daß sogar noch aus der vorconstantinischen Zeit einige christliche Kirchen erhalten sind, so die jüngst ausgegrabenen Basiliken Sant' Alessandro und San Stefano zu Rom, eine Felsenkirche zu Sutri, die Basilika des h. Reparatus zu Orleansville in Afrika, die von S. Agostino del crucifisso zu Spoleto und der älteste Theil des Trierer Doms, von welchem Hübsch zugleich zeigt, daß er nicht ein Palast der h. Helena, sondern von Ursprung an eine Kirche gewesen sei.

h. Weiterhin belehrt er uns, daß schon die constantinischen Kirchen Statuen und Basreliefs und mehrere Altäre gehabt haben und daß die, neuerdings mit Recht getadelten, blauen Gewölbe mit goldenen Sternen einen Vorgang schon in der Grabkirche der Galla Placidia (Tochter Theodosii d. Gr.) zu Ravenna finden (Sec. V).

i. Auf p. 109 wird die gewöhnliche Ansicht zurückgewiesen, daß der von Carl d. Gr. errichtete Theil des Achner Doms eine Nachahmung von S. Vitale in Ravenna



ſei und gezeigt, daß Carl d. Gr. bei ſeinen Bauten zwei Hauptrichtungen einſchlug, indem er theils Monumente der römischen Kaiſerzeit nachahmen ließ, andererseits aber ſich auch an die altchriſtliche Architektur anſchloß. Ein herrliches Exemplar letzterer Art liefert die Kloſterkirche von Reichenau, gleich nach dem Tode Carls d. Gr. begonnen, die größte deutſche Kirche jener Zeit, deren Bedeutung, ſoweit uns bekannt iſt, erſt Hübſch recht ins Klare geſtellt hat.

k. Ebenſo iſt mir durch ihn der rechte Werth von S. Marco in Venedig klar geworden, denn obgleich erſt dem 11. Jahrhundert angehörig, iſt dieſe Kirche doch ganz in altchriſtlichem Style, wie er ſich in Byzanz weiter gebildet, erbaut, übrigens nicht, wie man faſt allgemein annimmt, Nachahmung der Sophienkirche, ſondern der ebenſalls von Juſtinian erbauten, aber nicht mehr exiſtirenden Apoſtelkirche zu Conſtantinopel. Eine Vergleichung der von Hübſch mitgetheilten Grund- und Aufriffe z. z. der betreffenden Kirchen zeigt dieß deutlich (Taf. XXX. Fig. 5. 6 u. 7 vgl. mit Taf. XLIII. Fig. 1—6). Durch den Bau von S. Marco aber trat die altchriſtliche Architektur, nachdem ſie von Beginn des Mittelalters an etwas roh nachgeahmt worden war, wieder in ihrer Reinheit als Vorbild auf (p. 101).

l. In der romanischen Architektur will der Verſ. nicht einen Fortſchritt, ſondern nur eine Fortſetzung der altchriſtlichen erkennen, mehrfach ſogar hinter dieſer zurückſehend. Weder in der Grundlage, noch in den Haupttheilen habe ſie ein neues Motiv zur Geſtaltung gebracht. Die Umbildung des holzbedeckten Langhauſes zur gewölbten Baſilika, welche man als eine charakteriſtiſche

Neuerung angenommen, könne nicht dafür gelten, da der Gewölbebau auch in der altchristlichen Periode schon vorkomme, und andererseits auch in der romanischen Periode mitunter flache Decken gewählt worden seien. Die altchristliche Basilika stehe aber der romanischen voran durch klarere architektonische Anordnung, schlichtere Wahrheit und größere Feinheit in den Detailverzierungen (p. 111).

m. Mit seltener Einmüthigkeit wurde bisher behauptet, die von Konstantin d. Gr. erbaute Laterankirche sei klein gewesen, und erst Papst Sergius III. habe ums Jahr 900 eine größere an deren Stelle gesetzt, so daß von der Basilica Constantiniana auch nicht eine Spur mehr vorhanden sei. Dieser Annahme tritt Dr. Hübsch (p. XXIV) mit aller Entschiedenheit entgegen und macht wahrscheinlich, daß die konstantinische Kirche so groß war, als die neue, ja daß letztere auf den Fundamenten jener (die i. J. 896 bei einem Erdbeben einstürzte) errichtet und die Säulenstellungen bis ins 16. Jahrhundert noch ganz die ursprünglichen waren <sup>1)</sup>. „Wären auch die Säulen, bemerkt er, bei jenem Erdbeben umgestürzt worden, so würden sie zerbrochen sein und dreißig Stück andere, 30 Meters (?) hohe monolithische, antike Säulenschäfte wären in jenen spätern Zeiten nicht mehr aufzutreiben gewesen.“ Ebenso bekämpft der Verf. die allverbreitete Meinung, daß das jetzige Baptisterium der Laterankirche von Silvester III. aus dem elften Jahrhundert herrühre, und führt dagegen aus, daß die Umfassungsmauer und die große Vorhalle noch ganz das Gepräge der konstantinischen Zeit tragen (p. 6). Auch versteht er

1) Die jetzige Laterankirche ist ganz modernisiert (seit dem 16. und 18. Jahrh.); hat nur mehr drei Schiffe statt 5 und Pfeiler statt Säulen.

nicht bloß den Vorbau von S. Costanza und die ihn umgebende größere Umfassungsmauer, sondern auch den die Kuppel tragenden Aufbau in die Constantinische Zeit. Ueberhaupt ist die ursprüngliche Gestalt vieler der wichtigsten Kirchen Roms und anderer Städte nur aus dem vorliegenden Werke ersichtlich.

Die berühmtesten der alten Kirchen, welche Dr. Hübſch reconstruirte (in Beschreibung und figürlicher Darstellung), sind: S. Costanza, das Baptisterium des Lateran, S. Pudenziana, S. Maria maggiore, S. Stefano rotondo, S. Sabina, S. Pietro in vincoli, S. Paolo, S. Lorenzo und S. Agnese fuori le mura, S. Croce in Gerusalemme, S. Balbina auf dem Aventin, S. Maria in Cosmedin, S. Prassede, S. Clemente (theilweise auch St. Peter) zu Rom, S. Lorenzo maggiore und S. Ambrogio zu Mailand, die alte Domkirche, das jetzige (berühmte) Baptisterium zu Florenz, S. Vitale, S. Apollinare in Classe und Apollinare nuovo (früher Arianische Kirche) zu Ravenna, ebenso das alte Baptisterium, die Grabkapelle der Galla Placidia und die Maria rotunda (früher Grab Theodorichs) daselbst, die von Constantin erbaute Kirche am hl. Grab in Jerusalem, die ebenso alte, vom Kirchenhistoriker Eusebius beschriebene Basilika zu Tyrus, ferner St. Markus zu Venedig und die berühmtesten Kirchen zu Constantinopel: S. Sophia, Deipara ad Blachernas, Irene, die der Apostel und die des Johannes Studios.

Aber auch manche Monumente der romanischen und gothischen Periode fanden im vorliegenden Werk wenigstens theilweise Untersuchung, wie der Dom in Aachen, Maria im Kapitol, die Apostelkirche und der Dom zu Köln, die Kathedrale von Pisa, besonders ausführlich die Basilika

zu Reichenau und der Dom von Speyer, welsch letzterer bekanntlich von Hübsch restaurirt wurde.

Die schönsten Platten in Farbendruck stellen die St. Paulskirche in Rom, Stefano rotondo daselbst, S. Lorenzo maggiore in Mailand, S. Vitale, Apollinare und andere Kirchen zu Ravenna, Sophia, Deipara und Irene zu Constantinopel und den Dom von Speyer dar. Dazu fügte der Verfasser noch die Pläne und perspektivischen Ansichten der von ihm theils projektirten, theils ausgeführten Kirchen für Carlsruhe, Emmendingen, Bühlerthal, Badenweiler, Ludwigshafen, St. Georgen, Bruchsal, Bietigheim und Bulach (bei Carlsruhe). Die beiden großartigsten darunter, eine Basilika und eine Kuppelkirche, beide für Carlsruhe projektirt, sind leider nicht ausgeführt worden, unerachtet diese Hauptstadt an Kirchen so total arm ist. Warum der Verfasser nicht auch seinen Entwurf einer Domkirche für Rottenburg, den er ums Jahr 1840 fertigte, in diese Sammlung aufgenommen hat, wissen wir nicht anzugeben.

Endlich müssen wir noch einiger Verstöße u. dgl. gedenken, die uns auffielen. Seite 6 des Textes ist mit Berufung auf Anastasius gesagt, Constantin d. Gr. habe das Baptisterium beim Lateran bauen lassen; allein das richtige Verständniß der nicht ganz klaren bezüglichen Stelle geht wohl dahin, daß Papsst Silvester das Subjekt zu seic ist. Irrig wird auch auf S. 75 Constantin als Bauherr der Kirche von Tyrus bezeichnet, mit Berufung auf Euseb. hist. eccl. X, 4, während doch aus dem citirten Kapitel deutlich erhellt, daß Eusebius den Bischof Paulinus von Tyrus als den neuen Zorobabel (Tempelbauer) bezeichnet. Wie diesen, so verdankt Dr. Hübsch wohl seinem philologischen Gewährsmann auch den weiteren Irrthum, die

von Gregor von Nazianz beschriebene und von seinem Vater erbaute Kirche nach Neocäsarea zu versetzen (p. 44). Hier wurde offenbar Gregor d. ä., der Vater des berühmten Nazianzers, mit dem beträchtlich früheren Gregorius Thaumaturgus verwechselt, der in seiner Bischofsstadt Neocäsarea eine Kirche baute. Der Vater des Nazianzers aber war Bischof zu Nazianz und erbaute für seine Gemeinde die schöne Kuppelkirche, welche sein Sohn und nach ihm Dr. Hübſch uns beschrieben haben. Unrichtig ist, daß Malland schon im 3. Jahrhundert Residenz geworden sei (p. 21), und daß Rom schon bei der letzten Christenverfolgung 40 Kirchen gehabt habe (p. XVI, §. 9). Optatus von Mileve, der dafür als Zeuge angerufen wird, sagt in der citirten Stelle (de schismate Donatist. lib. II. c. 4), daß zur Zeit, als der Donatist Viktor nach Rom kam, diese Stadt 40 Kirchen gezählt habe, dieß war aber gegen Ende der Regierung Konstantins d. Gr. (der so viele Kirchen baute) und nicht schon während der Verfolgung.

Bei S. Stefano rotondo passen Beschreibung und Zeichnung nicht ganz zusammen. Nach der Beschreibung (p. 37 unten) waren die Vorhöfe oder Räume c (Taf. XVII. 1) nicht gedeckt, während sie auf Taf. XVI. Fig. 12 als gedeckt erscheinen. Auch ist p. 37, Zelle 7 v. u. statt c zu lesen e (mit e sind ja die Kreuzarme bezeichnet). — Unklar ist, wenn p. XXIII, Z. 25 v. u. von ehemaliger Ueberwölbung der St. Peterskirche in Rom gesprochen wird. Was war denn überwölbt? Etwa die ganze Kirche? Keineswegs, sondern nur die beiden äußersten Seitenschiffe, nicht aber das Mittelschiff, noch die beiden zunächst an dasselbe stoßenden Seitenschiffe. Auch hätte zu deutlicherem Ver-

Abbildniß in der Anmerkung 2 auf S. 5 zum Verbum misorat das Subjekt Julianus Apostata beigefügt werden sollen.

Endlich sind beim Gebrauch des Werkes einige ungenaue oder falsche Citate oder Druckfehler ziemlich störend. So sollte auf S. 73, Z. 10 v. u. bemerkt worden sein, daß die hier mitgetheilte Beschreibung der hl. Grabkirche zu Jerusalem aus dem dritten Buche der vita Constantini von Eusebius entnommen sei. S. 25, Z. 14 v. u. war bei Fig. 4 auch die Nummer der Tafel (XIV) anzugeben. S. 30, Z. 35 v. o. muß Figur 16 statt 15, auf S. 118, Z. 7 v. u. Taf. LXII statt LXIV, im chronologischen Verzeichniß am Ende des Textbandes bei Nr. 64 Taf. XXXVII statt XXVII und bei Nr. 71 die Seitenzahl 49 statt 19 gesetzt werden.

Hefele.

---

### 3.

Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit.  
 Von Hermann Neuter. Dritter Band. Leipzig bei Teubner.  
 1864. XVIII u. 808 Seiten, groß Oct. Pr. fl. 9. 20 kr.

Mit dem vorliegenden umfangreichen dritten Bande hat Prof. Neuter in Greifswalde seine treffliche Monographie Alexanders III. beendigt, ein Werk von mehr als zwanzigjähriger Arbeit. Gerade vor 20 Jahren (1845) erschien der erste Band in erster Auflage, und so darf man mit Recht sagen, daß Neuter länger an der Darstellung des Alexandrinischen Pontifikats arbeitete, als dieser selber gedauert hat (22 Jahre). Den Charakter dieses Werks

und seine Verdienste haben wir schon bei Besprechung der zwei ersten Bände (Quartalschr. 1861, S. 630 ff.) angedeutet, und diesen gleicht auch der dritte nach Tendenz und Methode. Wie sie ist auch er mit ungemeinem Fleiße gearbeitet, und es war dem Verf. sichtlich darum zu thun, nicht nur das Bild Alexanders im Großen und Ganzen richtig zu zeichnen, und neben seinen Thaten auch seine Gedanken zu erforschen, sondern er strebte dabei zugleich nach solcher Vollständigkeit im Detail, daß er auch das Minutiöseste, was die Quellen über Alexander enthalten, an seinem Plage einzuregistriren nicht versäumte. Diese Weise hat aber, so verdienstlich sie nach der einen Seite ist, auch ein paar nicht unbedeutende Nachteile im Gefolge. Man sieht in manchen Gemäldegallerien Portraits von einer so sehr ins kleinste Detail gehenden Durchführung, daß jedes Haupt- und Barthaar des dargestellten Mannes, jedes Pünktchen in seinem Gesicht reproducirt wird; aber es ist auch bekannt und anerkannt, daß dadurch der Eindruck des Ganzen, die Kraft der Physiognomie, die feste und klare Charakterisirung beeinträchtigt werden. Ähnlich scheint mir nun auch das Bild des großen Alexander durch die vielen kleinen Details mitunter gelitten zu haben. Dazu kommt noch, daß solche Anhäufung des gesammten Details Schwierigkeiten in Riß und Darstellung bereitet, deren Ueberwindung nur selten gelingen wird.

Der vorliegende Band bespricht die dreizehn letzten Jahre der Regierung Alexander's III. vom Tode des Gegenpapstes Paschalis III. an bis zu seinem eigenen Tode (vom 20. September 1168 bis 30. August 1181), und es enthalten diese sieben Bücher, in die der reiche Stoff vertheilt ist, viel Neues und Treffliches, eine unverkennbare Ver-

tiefung in den Geist des Mittelalters und eine objektive Würdigung seiner Gestalten und Gestaltungen. Nur dann und wann wollte uns scheinen, als ob der Eifer in Er-  
ringung dieser Vorzüge ein homerisches Schläfchen gemacht habe, während dessen der Feind Unkraut säete. Beispiele davon werden sich finden, wenn wir im Folgenden einige der Notabene's vorlegen, die wir bei Durchlesung des Buches gemacht haben.

Der Verfasser gehört nicht zu jener Klasse von Historikern, welche überall, wo die Kirche Ungebühren und Uebergriffe eines weltlichen Fürsten zurückwies, nur frevlen Angriff auf die heiligen und unveräußerlichen Rechte der Krone erblicken wollen. Er hat darum auch die Ansicht Sybels bekämpft (S. 335), daß durch den Venetianerfrieden im Jahre 1177 durch Papst Alexander III. die kaiserlichen Gerechtsame Barbaroffas verletzt worden seien, und hat ganz richtig bemerkt, daß Friedrich nicht auf wirkliche Rechte seiner Krone; sondern nur auf Uebergriffe, die er bisan gemacht, Verzicht geleistet habe.

Ebenso weist er entschieden auch manche andere grundlose Beschuldigung gegen Alexander zurück; aber bei alledem ist er selbst gegen ihn nicht immer ganz gerecht und billig gewesen. Er wirft ihm S. 426 vor, auf der dritten Lateransynode die Bischöfe auf das Recht des bloßen „Beiraths“ beschränkt, also die allgemeine Synode zu einem bloß beratenden Collegium degradirt, ihren Mitgliedern das seit Beginn der Kirche ihnen zustehende *Votum decisivum* entzogen und nur das *consultativum* belassen zu haben. Er erschließt dies aus der Formel, deren sich der Papst bei Verkündigung der Synodalbeschlüsse bediente: *sacri approbatione concilii decrevimus*, und aus einigen



ähnlichen Formeln. Allein führten denn nicht auch die Metropolitane, wenn sie die Beschlüsse der Provinzialsynoden formulirten und publicirten, eine ganz ähnliche Sprache, ohne daß man daraus schließen dürfte, ihre Suffraganen seien auf solchen Versammlungen nur Rathgeber ohne *votum decisivum* gewesen? Es kann dem Verf. kaum entgangen sein, daß auf der Londoner Synode v. J. 1175 der sonst schwache Erzbischof Richard von Canterbury in der Praefatio des Synodalprotokolls Ausdrücke wählt, aus denen man schließen könnte, als habe er die 19 Synodalcapitula ganz eigenmächtig allein aufgestellt und den Suffraganen nichts als das Gehorchen überlassen (*quaedam certa capitula dignum duximus in medium promulganda, quae univorsis provincialibus nostris firmiter et inviolabiliter observanda injungimus*). Ähnliche Beispiele finden sich bei den Synoden zu Chateau-Gontier i. J. 1231, zu Arles i. J. 1234, zu Tours i. J. 1239, zu Laval i. J. 1242, zu Montpellier i. J. 1258 u. s. f. Dazu kommt noch, daß Alexander III. keineswegs der erste Papst war, der sich solcher Redeweise bediente, denn ähnlich drückte sich z. B. schon Urban II. auf den Synoden zu Reims i. J. 1089 und Nîmes i. J. 1096, Paschalis II. auf der Lateransynode des Jahres 1116, Calixt II. auf der 9. allgemeinen Synode i. J. 1123 aus. Es erhellt dies namentlich aus c. 11 und 12 der letztern. Nicht minder bedienten sich die päpstlichen Legaten schon lange vor Alexander III. solcher Formeln auf den Synoden, denen sie präsidirten, z. B. den beiden Londoner Synoden in den Jahren 1125 und 1138 und der Toulouser v. J. 1129.

Daß Alexander den Eifer für Festigung und Erhaltung der christlichen Besitzungen im heiligen Lande durch

Anbietung kirchlicher Gnade wieder anzufachen und neubeleben wollte, ist richtig und löblich, aber unrichtig ist, daß er dabei so weit gegangen sei, jedem Kreuzfahrer die Ablassgnade zu sichern, wenn er nur nicht „des Raubes überführt würde“ (S. 527). Hätte Alexander wirklich so gesprochen, so wüßten wir seine Worte mit Dogma und Praxis der Kirche nicht zu reimen. Die Sache verhält sich aber also: der Papst sichert jedem Kreuzfahrer, der zwei Jahre im heil. Land zu dessen Vertheidigung wirkte und reuig beicht, die remissio injunctae poenitentiae (Nachlassung der Bußübungen) zu, außer wenn er einen Raub, Diebstahl oder Wucher begangen habe, denn in solchem Falle müsse zuerst Restitution geleistet sein, ehe Vergebung der Sünden erlangt werden könne. Die Argumentation des Papstes ist sonach ganz richtig: den Ablass kann nur gewinnen, wer sich im Stande der Gnade befindet, d. i. durch reuige Beicht in denselben versetzt hat. Wen aber ungerechtes Gut drückt, der ist nicht im Stand der Gnade, auch wenn er reuig gebichtet hat, er muß zuvor noch restituiren.

Richtig ist weiterhin, daß Alexander die mittelalterliche Rechtsanschauung über die Appellation an Rom kräftig vertheidigt habe, aber nicht accurat und gerecht ist es, wenn der Verfasser S. 532 schreibt: Alexander hat zwar erklärt, in einer Civilsache zwischen Laien könne die Curie ihrerseits „strengrechtlich“ die Appellation nicht beanspruchen, aber er hat sich doch „mit Wohlgefallen“ auf das Herkommen berufen, welches dies Verfahren heilige.

So der Verfasser. Wie aber Alexander? Gerade in der Stelle, auf welche Hr. Reuter seine Behauptung stützen will, antwortet der Papst dem Erzbischof Heinrich

von Rheims: „Du fragst, ob man von dem Civilrichter gültig an uns appelliren könne. Solche Appellation gilt allerdings rücksichtlich unserer eigenen Unterthanen (verjeningen, die unserer weltlichen Jurisdiction unterstellt sind), rücksichtlich der andern aber gilt sie nach der Strenge des Rechtes nicht, wenn sie auch nach dem Gewohnheitsrecht einer Kirche gelten mag“ (tenet quidem, d. h. sie gilt, in his, qui nostrae sunt temporali jurisdictioni subjecti, in aliis vero si de consuetudine ecclesiae teneat, secundum juris rigorem tenere non credimus). Von dem „Wohlgefallen“, womit sich der Papst auf das Herkommen berufen und so seine Befugniß zu erweitern gesucht habe, ist in seinen Worten lediglich nichts angedeutet. Sie machen den Eindruck gar nicht, den der Verfasser wie einen unzweifelhaften hinstellt.

Zu den Schattenseiten Alexanders rechnet es der Verfasser S. 538, daß er manche Klöster von der Pflicht, ein allgemeines Interdikt zu beobachten, ein für allemal entbunden habe und stellt die Sache so dar, als ob der Gottesdienst in diesen Klöstern durch das Interdikt gar nicht berührt worden wäre. Dem ist aber nicht so. Auch diese Klöster fühlten noch ein gut Theil der Schwere des Interdikts, denn nur *clausis januis, non pulsatis campanis* und nur *suppressa voce* durfte Gottesdienst statt haben. Gerade der feierliche und öffentliche Gottesdienst war sonach untersagt. Dazu kommt noch, daß auch jener stille Cult in gedrückter Stimmung nur unter der Bedingung, daß kein Interdicirter oder Excommunicirter anwesend sei, gestattet war. Gerade durch diese Klausel sollte die Wirkung des Interdikts den Schuldigen gegenüber gesichert werden, während die frag-

liche Concession die Belästigung der Unschuldigen zu mildern versuchte. Letztere sollten diesem stillen Gottesdienst anwohnen dürfen, nicht aber die Schuldigen, um deren willen die Strafe verhängt war <sup>1)</sup>, und bekannt ist, daß selbst eine schon begonnene Messe sistirt werden mußte, sobald man in der Kirche einen Excommunicirten oder Interdicirten unter den Anwesenden bemerkte.

Der Verfasser macht es dem Papst Alexander III. zum Vorwurf, daß er einem wegen „grober“ Fleischesünde vor langer Zeit entsetzten Priester wieder zu einem Einkommen verholfen und „naiv“ beigefügt habe: man könne ihm ja (wegen jenes Vergehens) die Funktionen erlassen, die er als Priester besorgen sollte. — Wie aber lautet der Thatbestand? Wir erheben ihn aus der von unserem Verfasser selbst citirten Quelle, nämlich einem Briefe Alexanders an den Erzbischof von Rheims (bei Martene, ampl. coll. T. II. p. 792). Der Papst schreibt darin: „vor langer Zeit hat ein Priester lapsu carnis gesündigt (das Epitheton „grobe“ Fleischesünde steht nicht im Text und bekanntlich wurden nicht bloß grobe Vergehen dieser Art mit Verlust von Amt und Beneficium bestraft, vgl. c. 11. der dritten Lateransynode). Dein Vorfahrer hat ihn deshalb des Officiums und Beneficiums beraubt. Du hast ihm aus Mitleid das Officium, das Amt, wieder gegeben, aber nicht auch das Beneficium (Einkommen), so daß er nichts hat, woyon er leben könnte. Man hätte ihn aber eher ins Beneficium restituiren können, als ins Officium (gewiß!), indem Manche wohl ein Beneficium erlangen können, aber

1) Vgl. die von Neuter selbst angeführte Stelle bei T. Neugart, episcopatus Constantiensis, T. I, 2. p. 569.

noch kein priesterliches Amt verwalten dürfen (ein junger Mensch z. B. konnte, um eine Universität zu beziehen, ein Beneficium erhalten, aber natürlich kein officium sacerdotale). Wir bitten dich darum, dem fraglichen Geistlichen irgend ein Beneficium zu geben, doch an einer andern Kirche, als wo er früher diente (und Aergerniß gab).“ — Ich wüßte nicht, wie der Papsf irgend correcter hätte handeln können. Von dem angeblichen „naiven“ Befehl aber findet sich im Text keine Spur.

Unser Verfasser findet es „befremdlich,“ daß Alexander einem Dritten (dem Erzbischof von Sens) zugemüthet habe, dem Neffen des Rheimsr Erzbischofs, dem der Papsf verpflichtet war, ein „einträgliches“ Beneficium zu verleihen (S. 541). Das „Befremdliche“ hätte sich aber gehoben, wenn die Quelle genauer ins Auge gefaßt, ihr Inhalt unverfäzt wiedergegeben worden wäre, denn es handelte sich um ein Beneficium (das Epitheton „einträglich“ findet sich nicht in der Quelle), welches der Erzbischof von Sens dem Neffen seines Collegen schon vor längerer Zeit aus freien Stücken zugesagt hatte, und der Papsf erinnerte ihn nur an das gegebene Versprechen (Martene, l. c. p. 914). Und wenn Reuter es wiederum befremdlich finden will (ibid.), daß der Papsf den König von England ersucht habe, dem Magister David eine Bräbende zu „überweisen“, welche der Papsf selbst diesem verleihen hatte, so finden wir auch dies ganz in der Ordnung und durchaus nicht im Widerspruch mit den sonstigen Ansprüchen des Papsfes. Letzterer hatte dem Magister David die fragliche Bräbende schon vor einiger Zeit verleihen, aber David konnte bisan nicht in den Besiß derselben kommen, daher die Bitte an den König. Fälle der Art sind ja Hunderte

vorgekommen, wo ein Papsi einen Fürsten ersuchte, seine faktische Opposition gegen päpstliche Verfügungen nicht länger fortzusetzen.

So wenig als in dem ebenerwähnten Falle finden wir eine Disharmonie zwischen Alexanders Zugeständnissen an den englischen König vom Jahre 1176 (S. 385) und seiner sonstigen Vertheidigung des privilegium fori (S. 534, A. 4). Wenn er nämlich im Allgemeinen ganz fest darauf beharrte, daß Geistliche nicht vor ein weltliches Gericht gezogen werden dürften, so konnte, ja mußte er andererseits auch anerkennen, daß Prozesse über Laien-Lehen, die sich in Händen von Clerikern befänden, vor dem allgemeinen Lehenhofe (dem königlichen Gericht) entschieden werden müßten. Handelte es sich um eine actio personalis oder um ein Kirchengut, dann durfte allerdings der Geistliche nur vor dem geistlichen Gericht Recht geben und nehmen; stand aber z. B. ein Lehen, das er als Vasall des Königs besaß, in Frage, dann gehörte der Proceß der Natur der Sache gemäß vor das königliche Gericht, und es war darum nicht Inconsequenz, sondern nur Gerechtigkeit, wenn Alexander dies anerkannte. Nur in dem Punkte könnte man eine übrigens wohlbegründete Condescendenz des Papsies finden, daß fortan auch die Jagdfrevel, von Clerikern in königlichen Forsten begangen, vom königlichen Gericht gerügt werden dürften; aber der Umstand, daß solche Excesse in übergroßer Zahl gerade von Clerikern begangen wurden, hat dies Zugeständniß veranlaßt und wird es auch rechtfertigen.

Aufgefallen ist uns, wie unerachtet des Strebens nach Vollständigkeit doch einige Punkte gar nicht oder entschieden zu kurz berührt worden sind. So vermiffen wir z. B. auf

S. 132 f. in der Geschichte der Eroberung Irlands durch die Engländer eine Erwähnung der irischen Nationalsynode zu Armagh i. J. 1171, welche die Einfälle der Engländer als Strafe Gottes dafür erklärte, daß man in Irland bisher den Seeräubern so viele Engländer als Sklaven abgekauft habe (s. meine Conciliengeschichte, Bd. V, S. 609 f.). Größere Beachtung und ausführlichere Erörterung hätte sofort (S. 177) die Thatsache verdient, daß König Heinrich II. von England i. J. 1173 die päpstliche Oberlehensherrlichkeit über England anerkannte, wenigstens theoretisch, wenn auch nicht praktisch, und dabei war auch die Frage zu lösen, ob Baronius (1272, 5) mit Recht dem König schon Jahrs zuvor gleiche Erklärung zugeschrieben habe (s. Concil.-Gesch. a. a. D. S. 612 f.). — Auch noch ein paar Mängel anderer Kategorie erlauben wir uns im Interesse der Sache zu bemerken. Auf S. 333 wird angegeben, Papst Alexander III. habe über Kaiser Friedrich Barbarossa zweimal die Entsetzung ausgesprochen. Dem ist nicht so. Nach der eigenen, ganz richtigen Darstellung des Verfassers in Bd. I. S. 131 wurde an Coena Domini 1160 nicht die Absetzung, sondern nur temporäre Excommunication über Friedrich verhängt. — Auf S. 371 f. hätte das Wortspiel *legatus* und *ligatus* besser und accurater wiedergegeben werden sollen. — Ungenau und unvollständig wird S. 439 der Inhalt der Schlussworte des zweiten Canons der allgemeinen Lateransynode vom Jahre 1179 dahin bestimmt: „dieserigen, die aus freien Stücken sich verpflichtet haben, am Schisma festhalten zu wollen, bleiben von ihren „Ämtern“ für immer entlassen.“ Die Synode entsetzte sie aber nicht bloß ihrer Dignitäten, sondern suspendirte sie auch *a sacris ordinibus*, was bekanntlich

noch eine weitere Strafe ist. — Aus einer Aeußerung des Walter Mapes will der Verfasser S. 767 den Beweis führen, daß auch bei der dritten Lateransynode besondere Commissionen oder Congregationen die einzelnen Beschlüsse vorbereitet hätten. Mapes erzählt nämlich (*de nugis curialium*, *Distinctio I. c. 31*): ein großer Bischof (dieser Synode), dem der Papst die *cura confessionum* injunxerat, habe ihn zu sich berufen u. s. f.; unter *cura confessionum* aber sei die Glaubenscommission (der Synode) zu verstehen. Letzteres ist jedoch sicherlich unrichtig. *Deputatio fidei* ist offenbar etwas Anderes, als *cura confessionum*, und unter letzterer ist dem kirchlichen Sprachgebrauch gemäß nichts Anderes zu verstehen, als die Besorgung des Beichtstuhls. Noch jetzt gebraucht man ganz allgemein den Ausdruck *cura* in diesem Sinne. — Dagegen hat Reuter Recht, wenn er S. 778 der dritten Lateransynode auch eine Verhandlung gegen die Waldenser zuschreibt und sich gegen die Dieckhoff'sche Hypothese in dieser Beziehung, der auch wir folgten (*Concil.-Gesch.* Bd. V, 637), erklärt <sup>1)</sup>. Daß wir aber manchem seiner sonstigen Urtheile über Albigenser und Waldenser nicht beistimmen, wird zu erwähnen kaum nöthig sein.

Schließlich müssen wir uns noch eine persönliche Bemerkung erlauben. Dem berühmten Frieden zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III., der am 1. August 1177 zu Venedig geschlossen wurde, gingen präliminäre Verhandlungen zu Anagni im Oktober und November 1176 voran, aber es herrschte bisher große

1). Als ich mich für die fragliche Hypothese erklärte, war mir die obenerwähnte Schrift von Walter Mapes, welche hierin entscheidet, noch nicht zur Hand.



Verwirrung in den historischen Darstellungen dieser Sache, indem das Venetianer Friedensinstrument unter dem Titel *Pactum Anagninum* in Umlauf gebracht war. Selbst Perz ließ sich hiedurch täuschen (*Monum. Leg. T. II. p. 147 sqq.*), und alle Andern folgten ihm. Als ich jedoch im Interesse meiner Conciliengeschichte das fragliche *Pactum* und alle verwandten Urkunden jener Zeit näher ins Auge faßte, gelang es mir, die bisherige Verwirrung zu heben und unumstößlich nachzuweisen, daß das sogenannte *Pactum Anagninum* nichts geringeres sei, als das Venetianer Friedensinstrument vom 1. August 1177, daß aber in ihm auch die Vertragspunkte von Anagni stecken. „Es ist zweifellos, sagte ich, daß dieß Dokument auch die zu Anagni stipulirten Punkte in sich schließt; allein es geht zugleich sichtlich darüber hinaus und enthält schon die Friedensbestimmungen rücksichtlich der Lombarden und des Königs von Sicilien, über die man sich doch erst im Juli des folgenden Jahres verständigte“<sup>1)</sup>. Daß ich richtig gesehen habe, davon ist auch Hr. Reuter überzeugt, aber die Art und Weise, wie er von dieser Sache redet, drängt mich zur Gegenrede. Er schreibt S. 729: „Welche (Urkunde) ist denn das Instrument des Venetianer Friedens? — Hefele, *Conciliengeschichte* Bd. V. S. 620. 621 erwidert, eben die, welche irrthümlicher Weise *pactum Anagninum* genannt worden ist. Die wirklich zu Anagni stipulirten Punkte seien allerdings in dieser eigentlichen Friedensurkunde enthalten, aber diese habe überdieß einen Mehrinhalt. Welchen, wird nicht gesagt, ist aber zu sagen, wenn anders die Ansicht überhaupt die richtige ist.“

1) *Conciliengesch.* Bd. V. S. 621.

Hr. Reuter macht mir sonach den Vorwurf, es sei von mir der fragliche Mehrinhalt nicht angegeben worden („welcher, wird nicht gesagt, war aber zu sagen.“) Ich begreife wahrlich nicht, wie Reuter dieß niederschreiben konnte. Hatte er ja doch auf S. 621 meines Buchs die bereits oben angeführten Worte gelesen: „es (dieß Document) geht sichtlich darüber hinaus und enthält schon die Friedensbestimmungen rücksichtlich der Lombarden und des Königs von Sicilien“ u. s. f. Ist denn hier (in den Worten: und enthält schon u. s. f.) der fragliche Mehrinhalt nicht ausdrücklich angegeben? Doppelt ungerecht aber ist der fragliche Vorwurf darum, weil ich auf S. 623 ff. des 5. Bandes meiner Conciliengeschichte jenen Mehrinhalt ganz genau dahin specificire, daß er bestehe in den Nummern 7. 8. 26. 27 und 28 des Venetianer Friedensinstruments (d. h. des angeblichen Pactum Anagninum). Auf S. 730 sagt Reuter: „man könnte meinen“, daß dieser Mehrinhalt in den Nummern 7. 8. 26. 27 u. 28 bestehe, und etwas tiefer unten erklärt er diese Meinung als begründet, aber er fand nicht für gut, zu sagen, wer diese Meinung aufgestellt habe, und mußte statt meiner den unbestimmten man als deren Vertreter einführen, weil er auf der vorausgegangenen Seite dem Publikum versichert hatte, von mir sei der fragliche Mehrinhalt gar nicht angegeben worden. Sofort schickt sich Reuter an (S. 245 ff.), dasjenige nachzuholen, was ich versäumt haben soll, wenn er aber meine Conciliengeschichte Bd. V. S. 623 ff. nochmals nachlesen will, wird er sich überzeugen, daß sein Resultat mit dem meinigen in allen Hauptpunkten harmonirt.

**Kaiserthum und Papstthum.** Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte von **A. A. C. Höfler.** Prag 1862. Verlag von Friedrich Tempelky. 215 S. Preis fl. 1. 45 kr.

Unter den zahlreichen Schriften, welche seit der verhängnißvollen Katastrophe des Jahres 1859 über das erhabene Institut des Papstthums, über dessen Verhältnis zum deutschen Kaiserthum, über den Beruf des letzteren der Kirche gegenüber erschienen sind, nimmt die vorliegende eine der ersten Stellen ein. Was andere allseits bekannte Werke in der Behandlung des besagten Thema auf dem rein kirchengeschichtlichen, politischen und rechtshistorischen Gebiete leisteten, das bietet Höflers Schrift durch die auf geschichtliche Thatsachen und reale Erscheinungen gegründeten historisch-philosophischen Betrachtungen. Während uns die Gegensätze der höchsten geistlichen und der höchsten weltlichen Macht und die Kämpfe derselben vorgeführt werden, reflectirt aus diesen negativen Bildern stets das positive der Ueberzeugung, daß der wahre Beruf der beiden obersten Gewalten das gemeinsame Wirken ist und mochte auch oft genug auf der einen oder andern Seite diese Bestimmung verkannt werden, die Macht der Verhältnisse erhielt sie aufrecht und keine Zeit ist ohne Zeugen derselben: aus allen Jahrhunderten finden sich in den uns erhaltenen Denkmälern Belege dafür. Mit dem größten Fleiße und mit einer Umsicht, wie sie nur Wenigen eigen ist, finden wir das einschlägige Material von Höfler zusammengetragen und verwerthet, so daß das Werk ein reichlich fließender Quell historischen Wissens, geistvoller Reflexionen und das Verständniß der wichtigsten Elemente, aus denen

das Leben des Mittelalters erwuchs, fördernder Combinationen ist.

Noch niemals ist das Symbol der beiden Schwerter, des geistlichen und des weltlichen, so tiefeingehend behandelt, so ganz in dem Umfang seiner Bedeutung gewürdigt worden, wie dies in unserem Werke geschieht. Der Verfasser weist auf den Unterschied der Neuzeit und des Mittelalters hin, indem er hervorhebt, daß man in unseren Tagen Alles zu generalisiren und zu abstrahiren strebe, während sich das Mittelalter überall nach einem bestimmten äußeren Akt umsah, welcher den der Handlung innewohnenden Gedanken so treu und verständlich, als es nur immer möglich sein konnte, bezeichnete. — Die Vorstellung von Staat und Kirche ward symbolisirt durch die beiden Schwerter, das geistliche (*spiritualis*) und das materielle (*materialis*). Dieses Symbol entsprach aber dem Wesen der beiden weltbeherrschenden Factoren so genau und war so eng mit der allgemeinen Auffassung jener verwachsen, „daß Kirchenväter, Päpste und Kaiser, Bischöfe und Fürsten, Rechtslehrer und Theologen sich Jahrhunderte lang davon nicht trennen können, — und erst als alle mittelalterlichen Begriffe in Verwirrung gerathen, fällt auch diese Symbolik und die ganze Vorstellungsweise, welche sich an sie angeschlossen, wenn auch nicht der ganze Gedankenvorrath, welcher sich aus ihr entwickelt hat, hinweg.“

Da sich die Theorie der beiden Schwerter aus dem Gegensatz oder eigentlich aus der Gleichberechtigung von Staat und Kirche bildete, so konnte dieselbe natürlich erst entstehen, als das Christenthum im Anfang des vierten Jahrhunderts *religio licita* geworden, als die Kirche in ihrer Selbstständigkeit (nicht als Staatsreligion, wie

von Gregor von Nazianz beschriebene und von seinem Vater erbaute Kirche nach Neocäsarea zu verstehen (p. 44). Hier wurde offenbar Gregor d. d., der Vater des berühmten Nazianzers, mit dem beträchtlich früheren Gregorius Thaumaturgus verwechselt, der in seiner Bischofsstadt Neocäsarea eine Kirche baute. Der Vater des Nazianzers aber war Bischof zu Nazianz und erbaute für seine Gemeinde die schöne Kuppelkirche, welche sein Sohn und nach ihm Dr. Hübsh uns beschrieben haben. Unrichtig ist, daß Mailand schon im 3. Jahrhundert Residenz geworden sei (p. 21), und daß Rom schon bei der letzten Christenverfolgung 40 Kirchen gehabt habe (p. XVI, §. 9). Optatus von Mileve, der dafür als Zeuge angerufen wird, sagt in der citirten Stelle (de schismate Donatist. lib. II. c. 4), daß zur Zeit, als der Donatist Viktor nach Rom kam, diese Stadt 40 Kirchen gezählt habe, dieß war aber gegen Ende der Regierung Constantins d. Gr. (der so viele Kirchen baute) und nicht schon während der Verfolgung.

Bei S. Stefano rotondo passen Beschreibung und Zeichnung nicht ganz zusammen. Nach der Beschreibung (p. 37 unten) waren die Vorhöfe oder Räume o (Taf. XVII. 1) nicht gedeckt, während sie auf Taf. XVI. Fig. 12 als gedeckt erscheinen. Auch ist p. 37, Zeile 7 v. u. statt o zu setzen e (mit e sind ja die Kreuzarme bezeichnet). — Unklar ist, wenn p. XXIII, Z. 25 v. u. von ehemaliger Ueberwölbung der St. Peterskirche in Rom gesprochen wird. Was war denn überwölbt? Etwa die ganze Kirche? Keineswegs, sondern nur die beiden äußersten Seitenschiffe, nicht aber das Mittelschiff, noch die beiden zunächst an dasselbe stoßenden Seitenschiffe. Auch hätte zu deutlicherem Ver-

kändniß in der Anmerkung 2 auf S. 5 zum Verbum miserat das Subjekt Julianus Apostata beigelegt werden sollen.

Endlich sind beim Gebrauch des Werkes einige ungenaue oder falsche Citate oder Druckfehler ziemlich störend. So sollte auf S. 73, Z. 10 v. u. bemerkt worden sein, daß die hier mitgetheilte Beschreibung der hl. Grabkirche zu Jerusalem aus dem dritten Buche der vita Constantini von Eusebius entnommen sei. S. 25, Z. 14 v. u. war bei Fig. 4 auch die Nummer der Tafel (XIV) anzugeben. S. 30, Z. 35 v. o. muß Figur 16 statt 15, auf S. 118, Z. 7 v. u. Taf. LXII statt LXIV, im chronologischen Verzeichniß am Ende des Textbandes bei Nr. 64 Taf. XXXVII statt XXVII und bei Nr. 71 die Seitenzahl 49 statt 19 gesetzt werden.

Gesele.

---

### 3.

Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit.  
 Von Hermann Reuter. Dritter Band. Leipzig bei Teubner.  
 1864. XVIII u. 808 Seiten, groß Oct. Pr. fl. 9. 20 kr.

Mit dem vorliegenden umfangreichen dritten Bande hat Prof. Reuter in Greifswalde seine treffliche Monographie Alexanders III. beendet, ein Werk von mehr als zwanzigjähriger Arbeit. Gerade vor 20 Jahren (1845) erschien der erste Band in erster Auflage, und so darf man mit Recht sagen, daß Reuter länger an der Darstellung des Alexandrinischen Pontifikats arbeitete, als dieser selber gebauert hat (22 Jahre). Den Charakter dieses Werks

und seine Verdienste haben wir schon bei Besprechung der zwei ersten Bände (Quartalschr. 1861, S. 630 ff.) angedeutet, und diesen gleicht auch der dritte nach Tendenz und Methode. Wie sie ist auch er mit ungemeinem Fleiße gearbeitet, und es war dem Verf. sichtlich darum zu thun, nicht nur das Bild Alexanders im Großen und Ganzen richtig zu zeichnen, und neben seinen Thaten auch seine Gedanken zu erforschen, sondern er strebte dabei zugleich nach solcher Vollständigkeit im Detail, daß er auch das Minutiöseste, was die Quellen über Alexander enthalten, an seinem Platze einzuregistriren nicht versäumte. Diese Weise hat aber, so verdienstlich sie nach der einen Seite ist, auch ein paar nicht unbedeutende Nachtheile im Gefolge. Man sieht in manchen Gemäldegallerien Portraits von einer so sehr ins kleinste Detail gehenden Durchführung, daß jedes Haupt- und Barthaar des dargestellten Mannes, jedes Pünktchen in seinem Gesicht reproducirt wird; aber es ist auch bekannt und anerkannt, daß dadurch der Eindruck des Ganzen, die Kraft der Physiognomie, die feste und klare Charakterisirung beeinträchtigt werden. Ähnlich scheint mir nun auch das Bild des großen Alexander durch die vielen kleinen Details mitunter gelitten zu haben. Dazu kommt noch, daß solche Anhäufung des gesammten Details Schwierigkeiten in Riß und Darstellung bereitet, deren Ueberwindung nur selten gelingen wird.

Der vorliegende Band bespricht die dreizehn letzten Jahre der Regierung Alexander's III. vom Tode des Gegenpapstes Paschalis III. an bis zu seinem eigenen Tode (vom 20. September 1168 bis 30. August 1181), und es enthalten diese sieben Bücher, in die der reiche Stoff vertheilt ist, viel Neues und Treffliches, eine unverkennbare Ver-

tiefung in den Geist des Mittelalters und eine objektive Würdigung seiner Gestalten und Gestaltungen. Nur dann und wann wollte uns scheinen, als ob der Eifer in Erringung dieser Vorzüge ein homerisches Schläfchen gemacht habe, während dessen der Feind Unkraut säete. Beispiele davon werden sich finden, wenn wir im Folgenden einige der Notabene's vorlegen, die wir bei Durchlesung des Buches gemacht haben.

Der Verfasser gehört nicht zu jener Klasse von Historikern, welche überall, wo die Kirche Ungebühren und Uebergriffe eines weltlichen Fürsten zurückwies, nur frevlen Angriff auf die heiligen und unveräußerlichen Rechte der Krone erblicken wollen. Er hat darum auch die Ansicht Sybels bekämpft (S. 335), daß durch den Venetianerfrieden im Jahre 1177 durch Papst Alexander III. die kaiserlichen Gerechtsame Barbaroffas verletzt worden seien, und hat ganz richtig bemerkt, daß Friedrich nicht auf wirkliche Rechte seiner Krone, sondern nur auf Uebergriffe, die er bisan gemacht, Verzicht geleistet habe.

Ebenso weist er entschieden auch manche andere grundlose Beschuldigung gegen Alexander zurück; aber bei alledem ist er selbst gegen ihn nicht immer ganz geteilt und billig gewesen. Er wirft ihm S. 426 vor, auf der dritten Lateransynode die Bischöfe auf das Recht des bloßen „Beiraths“ beschränkt, also die allgemeine Synode zu einem bloß beratenden Collegium degradirte, ihren Mitgliedern das seit Beginn der Kirche ihnen zustehende *votum decisivum* entzogen und nur das *consultativum* belassen zu haben. Er erschließt dieß aus der Formel, deren sich der Papst bei Verkündigung der Synodalbeschlüsse bediente: *sacri approbatione concilii decrevimus*, und aus einigen



ähnlichen Formeln. Allein führten denn nicht auch die Metropolitcn, wenn sie die Beschlüsse der Provinzialsynoden formulirten und publicirten, eine ganz ähnliche Sprache, ohne daß man daraus schließen dürfte, ihre Suffraganen seien auf solchen Versammlungen nur Rathgeber ohne *votum decisivum* gewesen? Es kann dem Verf. kaum entgangen sein, daß auf der Londoner Synode v. J. 1175 der sonst schwache Erzbischof Richard von Canterbury in der Praefatio des Synodalprotokolls Ausdrücke wählt, aus denen man schließen könnte, als habe er die 19 Synodalcapitula ganz eigenmächtig allein aufgestellt und den Suffraganen nichts als das Gehorchen überlassen (*quaedam certa capitula dignum duximus in medium promulganda, quae univorsis provincialibus nostris firmiter et inviolabiliter observanda injungimus*). Ähnliche Beispiele finden sich bei den Synoden zu Chateau-Gontier i. J. 1231, zu Arles i. J. 1234, zu Tours i. J. 1239, zu Laval i. J. 1242, zu Montpellier i. J. 1258 u. s. f. Dazu kommt noch, daß Alexander III. keineswegs der erste Papst war, der sich solcher Redeweise bediente, denn ähnlich drückte sich z. B. schon Urban II. auf den Synoden zu Meßi i. J. 1089 und Nimes i. J. 1096, Paschalis II. auf der Lateransynode des Jahres 1116, Calixt II. auf der 9. allgemeinen Synode i. J. 1123 aus. Es erhellt dies namentlich aus c. 11 und 12 der letztern. Nicht minder bedienten sich die päpstlichen Legaten schon lange vor Alexander III. solcher Formeln auf den Synoden, denen sie präsidirten, z. B. den beiden Londoner Synoden in den Jahren 1125 und 1138 und der Toulouser v. J. 1129.

Daß Alexander den Eifer für Festigung und Erhaltung der christlichen Besitzungen im heiligen Lande durch

Anbietung kirchlicher Gnade wieder anzufachen und neuerleben wollte, ist richtig und löblich, aber unrichtig ist, daß er dabei so weit gegangen sei, jedem Kreuzfahrer die Ablassgnade zu sichern, wenn er nur nicht „des Raubes überführt würde“ (S. 527). Hätte Alexander wirklich so gesprochen, so wüßten wir seine Worte mit Dogma und Praxis der Kirche nicht zu reimen. Die Sache verhält sich aber also: der Papst sichert jedem Kreuzfahrer, der zwei Jahre im heil. Land zu dessen Vertheidigung wirkte und reuig beicht, die *remissio inunctae poenitentiae* (Nachlassung der Bußübungen) zu, außer wenn er einen Raub, Diebstahl oder Wucher begangen habe, denn in solchem Falle müsse zuerst Restitution geleistet sein, ehe Vergebung der Sünden erlangt werden könne. Die Argumentation des Papstes ist sonach ganz richtig: den Ablass kann nur gewinnen, wer sich im Stande der Gnade befindet, d. i. durch reuige Beicht in denselben versetzt hat. Wen aber ungerechtes Gut drückt, der ist nicht im Stand der Gnade, auch wenn er reuig gebichtet hat, er muß zuvor noch restituiren.

Richtig ist weiterhin, daß Alexander die mittelalterliche Rechtsanschauung über die Appellation an Rom kräftig vertheidigt habe, aber nicht accurat und gerecht ist es, wenn der Verfasser S. 532 schreibt: Alexander hat zwar erklärt, in einer Civilsache zwischen Laien könne die Curie ihrerseits „strengrechtlich“ die Appellation nicht beanspruchen, aber er hat sich doch „mit Wohlgefallen“ auf das Herkommen berufen, welches dies Verfahren heilige.

So der Verfasser. Wie aber Alexander? Gerade in der Stelle, auf welche Hr. Reuter seine Behauptung stützen will, antwortet der Papst dem Erzbischof Heinrich

von Rheims: „Du fragst, ob man von dem Erbkirchlicher gültig an uns appelliren könne. Solche Appellation gilt allerdings rücksichtlich unserer eigenen Unterthanen (derjenigen, die unserer weltlichen Jurisdiction unterstellt sind), rücksichtlich der andern aber gilt sie nach der Strenge des Rechtes nicht, wenn sie auch nach dem Gewohnheitsrecht einer Kirche gelten mag“ (tenet quidem, d. h. sie gilt, in his, qui nostrae sunt temporali jurisdictioni subjecti, in aliis vero si de consuetudine ecclesiae teneat, secundum juris rigorem tenere non credimus). Von dem „Wohlgefallen“, womit sich der Papst auf das Herkommen berufen und so seine Befugniß zu erweitern gesucht habe, ist in seinen Worten lediglich nichts angedeutet. Sie machen den Eindruck gar nicht, den der Verfasser wie einen unzweifelhaften hinstellt.

Zu den Schattenseiten Alexanders rechnet es der Verfasser S. 538, daß er manche Klöster von der Pflicht, ein allgemeines Interdikt zu beobachten, ein für allemal entbunden habe und stellt die Sache so dar, als ob der Gottesdienst in diesen Klöstern durch das Interdikt gar nicht berührt worden wäre. Dem ist aber nicht so. Auch diese Klöster fühlten noch ein gut Theil der Schwere des Interdikts, denn nur *clausis januis, non pulsatis campanis* und nur *suppressa voce* durfte Gottesdienst statt haben. Gerade der feierliche und öffentliche Gottesdienst war sonach untersagt. Dazu kommt noch, daß auch jener stille Cult in gedrückter Stimmung nur unter der Bedingung, daß kein Interdicirter oder Excommunicirter anwesend sei, gestattet war. Gerade durch diese Klausel sollte die Wirkung des Interdikts den Schuldigen gegenüber gesichert werden, während die frag-

liche Concession die Belästigung der Unschuldigen zu mildern versuchte. Letztere sollten diesem stillen Gottesdienst anwohnen dürfen, nicht aber die Schuldigen, um deren willen die Strafe verhängt war <sup>1)</sup>, und bekannt ist, daß selbst eine schon begonnene Messe sistirt werden mußte, sobald man in der Kirche einen Excommunicirten oder Interdicirten unter den Anwesenden bemerkte.

Der Verfasser macht es dem Papst Alexander III. zum Vorwurf, daß er einem wegen „grober“ Fleischesünde vor langer Zeit entsetzten Priester wieder zu einem Einkommen verholfen und „naiv“ beigefügt habe: man könne ihm ja (wegen jenes Vergehens) die Funktionen erlassen, die er als Priester besorgen sollte. — Wie aber lautet der Thatbestand? Wir erheben ihn aus der von unserem Verfasser selbst citirten Quelle, nämlich einem Briefe Alexanders an den Erzbischof von Rheims (bei Martene, ampl. coll. T. II. p. 792). Der Papst schreibt darin: „vor langer Zeit hat ein Priester lapsu carnis gesündigt (das Epitheton „grobe“ Fleischesünde steht nicht im Text und bekanntlich wurden nicht bloß grobe Vergehen dieser Art mit Verlust von Amt und Beneficium bestraft, vgl. c. 11 der dritten Lateransynode). Dein Vorfahrer hat ihn deshalb des Officiums und Beneficiums beraubt. Du hast ihm aus Mitleid das Officium, das Amt, wieder gegeben, aber nicht auch das Beneficium (Einkommen), so daß er nichts hat, woyon er leben könnte. Man hätte ihn aber eher ins Beneficium restituiren können, als ins Officium (gewiß!), indem Manche wohl ein Beneficium erlangen können, aber

1) Vgl. die von Neuter selbst angeführte Stelle bei T. Neugart, episcopus Constantiensis, T. I, 2. p. 589.

doch kein priesterliches Amt verwälten dürfen (ein junger Mensch z. B. konnte, um eine Universität zu beziehen, ein Beneficium erhalten, aber natürlich kein officium sacerdotale). Wir bitten dich darum, dem fraglichen Geistlichen irgend ein Beneficium zu geben, doch an einer andern Kirche, als wo er früher diente (und Aergerniß gab).“ — Ich wüßte nicht, wie der Papst irgend correcter hätte handeln können. Von dem angebliehen „naiven“ Befehl aber findet sich im Text keine Spur.

Unser Verfasser findet es „befremdlich,“ daß Alexander einem Dritten (dem Erzbischof von Sens) zugemüthet habe, dem Neffen des Rheimsfer Erzbischofs, dem der Papst verpflichtet war, ein „einträgliches“ Beneficium zu verleihen (S. 541). Das „Befremdliche“ hätte sich aber gehoben, wenn die Quelle genauer ins Auge gefaßt, ihr Inhalt unverkürzt wiedergegeben worden wäre, denn es handelte sich um ein Beneficium (das Epitheton „einträglich“ findet sich nicht in der Quelle), welches der Erzbischof von Sens dem Neffen seines Collegen schon vor längerer Zeit aus freien Stücken zugesagt hatte, und der Papst erinnerte ihn nur an das gegebene Versprechen (Martene, l. c. p. 914). Und wenn Reuter es wiederum befremdlich finden will (ibid.), daß der Papst den König von England ersucht habe, dem Magister David eine Präbende zu „überweisen“, welche der Papst selbst diesem verlehren hatte, so finden wir auch dies ganz in der Ordnung und durchaus nicht im Widerspruch mit den sonstigen Ansprüchen des Papstes. Letzterer hatte dem Magister David die fragliche Präbende schon vor einiger Zeit verlehren, aber David konnte bisan nicht in den Besitz derselben kommen, daher die Bitte an den König. Fälle der Art sind ja Hunderte

vorgekommen, wo ein Pappst einen Fürsten ersuchte, seine faktische Opposition gegen päpstliche Verfügungen nicht länger fortzusetzen.

So wenig als in dem ebenerwähnten Falle finden wir eine Disharmonie zwischen Alexanders Zugeständnissen an den englischen König vom Jahre 1176 (S. 385) und seiner sonstigen Vertheidigung des privilegium fori (S. 534, A. 4). Wenn er nämlich im Allgemeinen ganz fest darauf beharrte, daß Geistliche nicht vor ein weltliches Gericht gezogen werden dürften, so konnte, ja mußte er andererseits auch anerkennen, daß Prozesse über Laien-Lehen, die sich in Händen von Clerikern befänden, vor dem allgemeinen Lehenhofe (dem königlichen Gericht) entschieden werden müßten. Handelte es sich um eine actio personalis oder um ein Kirchengut, dann durfte allerdings der Geistliche nur vor dem geistlichen Gericht Recht geben und nehmen; stand aber z. B. ein Lehen, das er als Vasall des Königs besaß, in Frage, dann gehörte der Proceß der Natur der Sache gemäß vor das königliche Gericht, und es war darum nicht Inconsequenz, sondern nur Gerechtigkeit, wenn Alexander dies anerkannte. Nur in dem Punkte könnte man eine übrigens wohlbegründete Condescendenz des Pappstes finden, daß fortan auch die Jagdfrevel, von Clerikern in königlichen Forsten begangen, vom königlichen Gericht gerügt werden dürften; aber der Umstand, daß solche Excesse in übergroßer Zahl gerade von Clerikern begangen wurden, hat dies Zugeständniß veranlaßt und wird es auch rechtfertigen.

Aufgefallen ist uns, wie unerachtet des Strebens nach Vollständigkeit doch einige Punkte gar nicht oder entschieden zu kurz berührt worden sind. So vermiffen wir z. B. auf

S. 132 f. in der Geschichte der Eroberung Irlands durch die Engländer eine Erwähnung der irischen Nationalsynode zu Armagh i. J. 1171, welche die Einfälle der Engländer als Strafe Gottes dafür erklärte, daß man in Irland bisher den Seeräubern so viele Engländer als Sklaven abgekauft habe (s. meine Conciliengeschichte, Bd. V, S. 609 f.). Größere Beachtung und ausführlichere Erörterung hätte sofort (S. 177) die Thatsache verdient, daß König Heinrich II. von England i. J. 1173 die päpstliche Oberlehensherrlichkeit über England anerkannte, wenigstens theoretisch, wenn auch nicht praktisch, und dabei war auch die Frage zu lösen, ob Baronius (1272, 5) mit Recht dem König schon Jahrs zuvor gleiche Erklärung zugeschrieben habe (s. Concil.-Gesch. a. a. D. S. 612 f.). — Auch noch ein paar Mängel anderer Kategorie erlauben wir uns im Interesse der Sache zu bemerken. Auf S. 333 wird angegeben, Paps Alexander III. habe über Kaiser Friedrich Barbarossa zweimal die Entsetzung ausgesprochen. Dem ist nicht so. Nach der eigenen, ganz richtigen Darstellung des Verfassers in Bd. I. S. 131 wurde an Coena Domini 1160 nicht die Absetzung, sondern nur temporäre Excommunication über Friedrich verhängt. — Auf S. 371 f. hätte das Wortspiel *legatus* und *ligatus* besser und accurater wiedergegeben werden sollen. — Ungenau und unvollständig wird S. 439 der Inhalt der Schlussworte des zweiten Canons der allgemeinen Lateransynode vom Jahre 1179 dahin bestimmt: „dieserjenigen, die aus freien Stücken sich verpflichtet haben, am Schisma festhalten zu wollen, bleiben von ihren „Aemtern“ für immer entlassen.“ Die Synode entsetzte sie aber nicht bloß ihrer Dignitäten, sondern suspendirte sie auch *a sacris ordinibus*, was bekanntlich

noch eine weitere Strafe ist. — Aus einer Aeußerung des Walter Mapes will der Verfasser S. 767 den Beweis führen, daß auch bei der dritten Lateransynode besondere Commissionen oder Congregationen die einzelnen Beschlüsse vorbereitet hätten. Mapes erzählt nämlich (*de nugis curialium*, *Distinctio I. c. 31*): ein großer Bischof (dieser Synode), dem der Papst die *cura confessionum* injunxerat, habe ihn zu sich berufen u. s. f.; unter *cura confessionum* aber sei die Glaubenscommission (der Synode) zu verstehen. Letteres ist jedoch sicherlich unrichtig. *Deputatio fidei* ist offenbar etwas Anderes, als *cura confessionum*, und unter letzterer ist dem kirchlichen Sprachgebrauch gemäß nichts Anderes zu verstehen, als die Besorgung des Beichtstuhls. Noch jetzt gebraucht man ganz allgemein den Ausdruck *cura* in diesem Sinne. — Dagegen hat Reuter Recht, wenn er S. 778 der dritten Lateransynode auch eine Verhandlung gegen die Waldenser zuschreibt und sich gegen die Dieckhoff'sche Hypothese in dieser Beziehung, der auch wir folgten (*Concil.-Gesch.* Bd. V, 637), erklärt <sup>1)</sup>. Daß wir aber manchem seiner sonstigen Urtheile über Albigenser und Waldenser nicht beistimmen, wird zu erwähnen kaum nöthig sein.

Schließlich müssen wir uns noch eine persönliche Bemerkung erlauben. Dem berühmten Frieden zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III., der am 1. August 1177 zu Benedig geschlossen wurde, gingen präliminäre Verhandlungen zu Anagni im Oktober und November 1176 voran, aber es herrschte bisher große

1) Als ich mich für die fragliche Hypothese erklärte, war mir die obenerwähnte Schrift von Walter Mapes, welche hierin entscheidet, noch nicht zur Hand.



Verwirrung in den historischen Darstellungen dieser Sache, indem das Venetianer Friedensinstrument unter dem Titel *Pactum Anagninum* in Umlauf gebracht war. Selbst Per<sup>3</sup> ließ sich hiedurch täuschen (*Monum. Leg. T. II. p. 147 sqq.*), und alle Andern folgten ihm. Als ich jedoch im Interesse meiner Conciliengeschichte das fragliche *Pactum* und alle verwandten Urkunden jener Zeit näher ins Auge faßte, gelang es mir, die bisherige Verwirrung zu heben und unumstößlich nachzuweisen, daß das sogenannte *Pactum Anagninum* nichts geringeres sei, als das Venetianer Friedensinstrument vom 1. August 1177, daß aber in ihm auch die Vertragspunkte von Anagni stecken. „Es ist zweifellos, sagte ich, daß dieß Dokument auch die zu Anagni stipulirten Punkte in sich schließt; allein es geht zugleich sichtlich darüber hinaus und enthält schon die Friedensbestimmungen rücksichtlich der Lombarden und des Königs von Sicilien, über die man sich doch erst im Juli des folgenden Jahres verständigte“<sup>1)</sup>. Daß ich richtig gesehen habe, davon ist auch Hr. Reuter überzeugt, aber die Art und Weise, wie er von dieser Sache redet, drängt mich zur Gegenrede. Er schreibt S. 729: „Welche (Urkunde) ist denn das Instrument des Venetianer Friedens? — Hefele, *Conciliengeschichte* Bd. V. S. 620. 621 erwidert, eben die, welche irrthümlicher Weise *pactum Anagninum* genannt worden ist. Die wirklich zu Anagni stipulirten Punkte seien allerdings in dieser eigentlichen Friedensurkunde enthalten, aber diese habe überdieß einen Mehrinhalt. Welchen, wird nicht gesagt, ist aber zu sagen, wenn anders die Ansicht überhaupt die richtige ist.“

1) *Conciliengesch.* Bd. V. S. 621.

Hr. Reuter macht mir sonach den Vorwurf, es sei von mir der fragliche Mehrinhalt nicht angegeben worden („welcher, wird nicht gesagt, war aber zu sagen.“) Ich begreife wahrlich nicht, wie Reuter dieß niederschreiben konnte. Hatte er ja doch auf S. 621 meines Buchs die bereits oben angeführten Worte gelesen: „es (dieß Document) geht sichtlich darüber hinaus und enthält schon die Friedensbestimmungen rücksichtlich der Lombarthen und des Königs von Sicilien“ u. s. f. Ist denn hier (in den Worten: und enthält schon u. s. f.) der fragliche Mehrinhalt nicht ausdrücklich angegeben? Doppelt ungerecht aber ist der fragliche Vorwurf darum, weil ich auf S. 623 ff. des 5. Bandes meiner Concillien-geschichte jenen Mehrinhalt ganz genau dahin specificire, daß er bestehe in den Nummern 7. 8. 26. 27 und 28 des Venetianer Friedensinstrumente (d. h. des angeblischen Pactum Anagninum). Auf S. 730 sagt Reuter: „man könnte meinen“, daß dieser Mehrinhalt in den Nummern 7. 8. 26. 27 u. 28 bestehe, und etwas tiefer unten erklärt er diese Meinung als begründet, aber er fand nicht für gut, zu sagen, wer diese Meinung aufgestellt habe, und mußte statt meiner den unbestimmten man als deren Vertreter einführen, weil er auf der vorausgegangenen Seite dem Publikum versichert hatte, von mir sei der fragliche Mehrinhalt gar nicht angegeben worden. Sofort schickt sich Reuter an (S. 245 ff.), dasjenige nachzuholen, was ich versäumt haben soll, wenn er aber meine Concillien-geschichte Bb. V. S. 623 ff. nochmals nachlesen will, wird er sich überzeugen, daß sein Resultat mit dem meinigen in allen Hauptpunkten harmonirt.

**Kaiserthum und Papstthum.** Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte von **R. A. C. Höfler**. Prag 1862. Verlag von Friedrich Tempky. 215 S. Preis fl. 1. 45 kr.

Unter den zahlreichen Schriften, welche seit der verhängnißvollen Katastrophe des Jahres 1859 über das erhabene Institut des Papstthums, über dessen Verhältniß zum deutschen Kaiserthum, über den Veruf des letzteren der Kirche gegenüber erschienen sind; nimmt die vorliegende eine der ersten Stellen ein. Was andere allseits bekannte Werke in der Behandlung des besagten Thema auf dem rein kirchengeschichtlichen, politischen und rechtshistorischen Gebiete leisteten, das bietet Höflers Schrift durch die auf geschichtliche Thatsachen und reale Erscheinungen gegründeten historisch-philosophischen Betrachtungen. Während uns die Gegensätze der höchsten geistlichen und der höchsten weltlichen Macht und die Kämpfe derselben vorgeführt werden, reflectirt aus diesen negativen Bildern stets das positive der Ueberzeugung, daß der wahre Veruf der beiden obersten Gewalten das gemeinsame Wirken ist und möchte auch oft genug auf der einen oder andern Seite diese Bestimmung verkannt werden, die Macht der Verhältnisse erhielt sie aufrecht und keine Zeit ist ohne Zeugen derselben: aus allen Jahrhunderten finden sich in den uns erhaltenen Denkmälern Belege dafür. Mit dem größten Fleiße und mit einer Umsicht, wie sie nur Wenigen eigen ist, finden wir das einschlägige Material von Höfler zusammengetragen und verwerthet, so daß das Werk ein reichlich fließender Quell historischen Wissens, geistvoller Reflexionen und das Verständniß der wichtigsten Elemente, aus denen

das Leben des Mittelalters erwuchs, fördernder Combinationen ist.

Noch niemals ist das Symbol der beiden Schwerter, des geistlichen und des weltlichen, so tiefgehend behandelt, so ganz in dem Umfang seiner Bedeutung gewürdigt worden, wie dies in unserem Werke geschieht. Der Verfasser weist auf den Unterschied der Neuzeit und des Mittelalters hin, indem er hervorhebt, daß man in unseren Tagen Alles zu generalisiren und zu abstrahiren strebe, während sich das Mittelalter überall nach einem bestimmten äußeren Akt umseh, welcher den der Handlung innewohnenden Gedanken so treu und verständlich, als es nur immer möglich sein konnte, bezeichnete. — Die Vorstellung von Staat und Kirche ward symbolisirt durch die beiden Schwerter, das geistliche (*spiritualis*) und das materielle (*materialis*). Dieses Symbol entsprach aber dem Wesen der beiden weltbeherrschenden-Factoren so genau und war so eng mit der allgemeinen Auffassung jener verwachsen, „daß Kirchenväter, Päpste und Kaiser, Bischöfe und Fürsten, Rechtslehrer und Theologen sich Jahrhunderte lang davon nicht trennen können, — und erst als alle mittelalterlichen Begriffe in Verwirrung gerathen, fällt auch diese Symbolik und die ganze Vorstellungsweise, welche sich an sie angeschlossen, wenn auch nicht der ganze Gedankenvorrath, welcher sich aus ihr entwickelt hat, hinweg.“

Da sich die Theorie der beiden Schwerter aus dem Gegensatz oder eigentlich aus der Gleichberechtigung von Staat und Kirche bildete, so konnte dieselbe natürlich erst entstehen, als das Christenthum im Anfang des vierten Jahrhunderts religio licita geworden, als die Kirche in ihrer Selbstständigkeit (nicht als Staatsreligion, wie

Höfler gegen Sybel darthut) mit ausgeprägtem Cultus, mit festbegründeter Verfassung, mit eigener Literatur und Kunst ohne Beziehungen zum Staate auftrat. Im Anfang des fünften Jahrhunderts steht der weltgeschichtliche Dualismus bereits völlig ausgebildet da, so daß Papst Gelasius (429—433) von demselben als vorhanden spricht, ihn nicht erfand. Er sagt in dem berühmten Brief an den Kaiser Anastasius: „Zwei oberste Gewalten gibt es (in der christlichen Welt): die priesterliche und die königliche und durch beide wird die Welt regiert, durch das geheiligte Ansehen der Bischöfe und durch die kaiserliche Macht. Von dieser ist aber das Gewicht der Priester um so bedeutender, je größer die Verantwortung ist, die sie für ihre Thaten dem Könige der Menschen selbst bei dem jüngsten Gerichte abzulegen haben.“ Ganz dieselbe Theorie finden wir durch den gewaltigen Bischof und großen Staatsmann Hincmar von Rheims im neunten Jahrhundert vertreten: Im elften Jahrhundert ist es Petrus Damiani, jener unermüdlische Förderer kirchlicher Disciplin, der als beredter Zeuge für die bestehende Anschauung in Rücksicht auf geistliches und weltliches Herrschertum, auf den Gebrauch der königlichen und der kirchlichen Macht erscheint. Er wies darauf hin, daß Christus der Wuth der Welt nur Geduld, nicht aber Waffen entgegengestellt habe, und das Amt des Priestertums und des Königthums genau geschieden sei, der König das Schwert der Welt gebrauche, der Priester mit dem geistlichen Schwerte umgürtet sei, welches das Wort Gottes sei.“ Höfler hätte noch auf Hermann von Reichenau hinweisen können, der ebenfalls mit strengen Worten den Kampf Leo's IX. gegen die Normannen tabelt, indem er u. A.

sagt: „Für einen Priester ziemt es sich mehr, einen Kampf mit geistigen Waffen zu führen, als mit weltlichen Waffen für irdische Dinge zu kämpfen.“ Wir müssen übrigens hier bemerken, daß Papst Leo IX. nicht persönlichen Antheil an der Schlacht genommen, wie aus den Worten der beiden Gewährsmänner hervorzugehen scheint und wie man zuweilen noch in neueren Geschichtswerken angegeben findet, vielmehr erhielt derselbe erst Kunde von dem Kampf, als ihm die Niederlage der Seinen gemeldet wurde.

Der Verfasser verfolgt mit seiner bekannten, tief eindringenden politischen Auffassung die Entstehung des europäischen Staatensystems während des Mittelalters und dessen Verhältniß zum päpstlichen Stuhl. Mit schlagenden inneren Gründen liefert er den Nachweis, daß zwischen dem deutschen Königthum, wie es Heinrich I. aufrichtete und demjenigen, das unter seinem Sohne Otto die Grundlage des Kaiserthums wurde, durchaus nicht der diametrale Gegensatz besteht, den man neuerdings zu finden glaubte, sondern daß der Sohn nur des Vaters Werk fortgebildet und vollendet hat. Den Umstand aber, daß Heinrich I. die Salbung und Krönung nach der Weise der Karolinger nicht annahm, aus welchem man eine Ablehnung des sacramentalen Actes mit viel Ostentation gefolgert hat, erklärt er auf die glaubhafteste Weise mit politischen Gründen und die Stelle bei dem Annalisten Widukind, auf welcher jene Folgerung beruht, aus der eine fehlerhafte Auffassung des Kaiserthums hervorgeht, erhält die einfache und offenbar richtige Erklärung, welche die construirende oder nivellirende Geschichtsdarstellung bei Seite zu schieben versucht; in der betreffenden Stelle ist das „penes meliores,“ wie Höfler bemerkt, auf die zunächst Berechtigten zu beziehen,

nicht aber so aufzufassen, als ob es hieße, Krönung und Salbung sei einem Besseren vorbehalten. Im elften Jahrhundert bildete sich in weitem Umkreise eine Staaten-Gruppe um den päpstlichen Stuhl, welche sich besonders dadurch von allen anderen Staatensystemen unterscheidet, daß die einzelnen Glieder nichts von ihrer Unabhängigkeit an die oberste Gewalt abgaben, sondern es fanden dieselben in ihrem geistlichen Mittelpunkt vielmehr eine Sicherung ihrer Freiheit und Selbstständigkeit, so daß das päpstliche Staatensystem im Zeitalter Gregor VII. besser als das Kaisertum die Aufgabe löste, die verschiedenartigsten Völker mit Wahrung ihrer nationalen Einheit zu einem Organismus zu verbinden.

Uebersaus treffend charakterisirt der Verfasser die Anschauung, welche der Staufer Friedrich I. von dem Verhältniß der beiden obersten Gewalten zu einander hatte und wie er die Einheit derselben, von welcher ihm eine dunkle Ahnung vorschwebte, in der Praxis zu verwerthen gedachte; in der Theorie erkannte er einen Dualismus der beiden Schwerter an, welche ihre Einheit nur in der äußeren Gewalt haben sollten, wodurch sich natürlich das geistliche dem weltlichen unterordnen sollte. „Durch die vereinigte Kraft beider Schwerter wollte er die Majestät des Kaisertums wiederherstellen und durch ihr Zusammenwirken alle Reiche seiner Gewalt unterwerfen.“ „Es handelte sich um nichts Geringeres, als um eine Universalmonarchie, zu welcher das weltliche Schwert sich des geistlichen zu bedienen gedachte. Es war dieses das Ideal der späteren Gibellinen; es war vom historischen Standpunkte aus angesehen eine extreme Auffassung, welche von selbst ein anderes Extrem hervorrief. P. Alexander III. hielt durch

seinen colossalen Widerstand die Entwicklung dieser kaiserlichen Auffassung der Schwerttheorie auf.“

Wie sehr Höfler von einseitiger Auffassung des Verhältnisses von Kaiserthum und Papstthum entfernt ist, ergibt sich aus seiner Darlegung, daß das letztere des ersteren in hohem Grad bedürftig gewesen und in dessen Bestand sein eignes Heil gesucht. Auf's deutlichste ergab sich dies im 13. Jahrhundert, als mit dem Untergang des kirchenfeindlichen Geschlechts der Staufer von Seiten der Päpste alles aufgeboten ward, die deutschen Fürsten zu einer einträchtigen Königswahl zu vermögen und dadurch auf Wiederherstellung des Kaiserthums hinzuwirken. „Was wollte denn überhaupt das geistliche Schwert ohne das weltliche? Italien in Einen großen Kirchenstaat zu verwandeln war unmöglich; es in hundert kleine Staaten zerfallen zu lassen, bot nur eine Quelle fortwährender Zerwürfnisse und Fehden auf Leben und Tod dar. Andererseits konnte man sich die christliche Welt ohne die äußere Einheit des Kaiserthums gar nicht denken . . . Jetzt proclamirten die Päpste die innere Einheit des Königthums und des Papstthums. Namentlich setzte Papst Urban IV. in dem Schreiben an Richard von Cornwallis auseinander, wie das Priestertum sich auf das Kaiserthum stütze und sie sich gegenseitig durchdringen müßten. Nur wurde, und das war die größte Errungenschaft der Kirche, daran festgehalten, daß der von den deutschen Wahlfürsten gewählte König, um Kaiser zu werden, die Prüfung und das Urtheil des Papstes bestehen müsse.“

Aus den zahlreichen glanzvollen Stellen unseres Buches wollen wir schließlich nur noch auf die von den wuchtvollsten Thatsachen getragenen Bemerkungen über Oester-



reichs Beruf, die allseitige Erfüllung desselben und über seine Bedeutung für die europäische Civilisation hinweisen. Gegen den so oft wiederholten Vorwurf, daß Oesterreich an allem Unheil Deutschlands die Schuld trage, gibt Höfner zu bedenken, daß das Emporkommen der Habsburger die Epoche bezeichne, in welcher die politische Reform des Reiches, und zwar durch die Könige selbst, versucht wurde. Und welche Mission hat Oesterreich in den Türkenkriegen erfüllt? „Mehr als 200 Jahre bluteten die österreichischen Lande fort und fort aus Tausenden von Wunden, die sie in Vertheidigung der europäischen und christlichen Civilisation erlitten. Und was thaten die deutschen Fürsten? Sie verbanden sich 1546 mit dem Türken und forderten ihn auf, den Waffenstillstand mit R. Ferdinand zu brechen, oder wenn sie endlich Hilfe leisteten, was war diese im Vergleiche zu dem, was Oesterreich — im wahren Sinne des Wortes das Bollwerk der Civilisation und des Christenthums gegen osmanische Barbarei — im 16. und 17. Jahrhundert huldete? Sein ganzer Entwicklungsgang wurde dadurch gewaltsam aufgehalten. Noch war aber diese Gefahr nicht überstanden, als der Schutz Deutschlands gegen Schweden und Franzosen seine Kraft aufs Neue in Anspruch nahm. Oesterreich verblutete, während die andern Staaten die Früchte seiner Anstrengungen und Mühen ernteten.“

Will.

Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Nach den Quellen aufs Neue untersucht von G. Sagemann, Prof. der Theologie in Hildesheim. Freibg. Herder 1864. Pr. 4 fl.

Der Gegenstand, dem das vorliegende Buch gewidmet ist, war ebenso einer neuen Untersuchung bedürftig, wie er stets verdient, die besten Kräfte theologischer Forschung in Anspruch zu nehmen. Es handelt sich um den Primat der römischen Kirche oder des römischen Bischofs in den ersten drei Jahrhunderten. „An Zeugnissen für den factischen Bestand des Primats in der Kirche, sagt der Verf. in der Vorrede, hat es zu keiner Zeit gefehlt: auch aus den ersten drei Jahrhunderten sind sie in genügender Fülle und mit wünschenswerther Klarheit vorhanden. Achtet man dagegen auf die einzelnen Thatsachen, auf die besonderen Fälle, wo aus Anlaß von großen Controversen und theologischen Kämpfen das entscheidende Eingreifen des Primats erforderlich wird, so kann man sich nicht verbergen, daß in dieser Beziehung zwischen den Darstellungen der ersten Jahrhunderte der Kirche bis auf das Concil von Nicäa und den Darstellungen der späteren Zeit eine auffallende Verschiedenheit obwalte. Nach dem Concil von Nicäa häufen sich die einzelnen Fälle, wo erwiesenermaßen das Urtheil der römischen Kirche den Ausschlag gab, in immer größerer Zahl und in wachsender Bedeutung. Vor dem Concil von Nicäa begnügt man sich meistens, durch die Zeugnisse der Tradition im Allgemeinen die Thatsache zu constatiren, daß der Primat der römischen Kirche in der ganzen christlichen Welt anerkannt

und der Grundsatz ihres höhern Vorranges unbestritten gewesen sei. Einzelfälle, in welchen der Spruch der römischen Kirche endgültig entschieden, weiß man entweder so gut wie gar keine namhaft zu machen, oder wo es geschieht, erscheinen sie in einem nicht unbedenklichen Zwielicht, wie die Entscheidung im Osterstreite, in der montanistischen Sache und in der Frage über die Gültigkeit der Kegertaufe. Daß hier ein Mangel in der Darstellung, eine Lücke in der dogmatischen Beweisführung vorliege, braucht kaum gesagt zu werden.“ Diese Lücke ist jetzt ausgefüllt. Früher war es nicht möglich; erst durch die Auffindung der Philosophumena ist es möglich geworden. Sobald die Philosophumena herausgegeben waren, haben die namhaftesten Gelehrten, vor allen Dollinger und Kuhn entsprechende Forschungen und Erörterungen angestellt. Aber wie hoher Werth auch diesen Arbeiten zukomme, das haben sie weiterer Forschung übrig gelassen, was eben jetzt Hagemann zu erforschen und darzustellen unternommen hat, die Stellung der römischen Kirche unter den Kirchen und ihren Einfluß auf das Dogma und die Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten, oder allgemein den Primat, den sie während der genannten Zeit besessen und geübt hat. So stellt sich unser Werk als Ergänzung der durch die Auffindung der Philosophumena veranlaßten Erörterungen dar; und es verursacht mir innige Freude, sagen zu dürfen, daß dieses Werk seinen Vorgängern würdig an die Seite trete.

Der Verf. geht von der Thatsache aus, daß während der ersten drei Jahrhunderte die Kirche nicht als die völlig geschlossene Einheit bestanden hat, die sie zu Anfang des vierten Jahrhunderts geworden ist und als die sie seither

besteht, daß während der genannten Zeit mehrere Einzelkirchen mit mehr oder weniger Selbstständigkeit, unbeschadet jedoch der wesentlichen Einheit, neben einander bestanden haben, nämlich die römische, die lateinisch-afrikanische, die kleinasiatische und die ägyptisch-afrikanische, und hat nun die Aufgabe, darzuthun, wie diese Kirchen zu einander gestanden haben. Vielsach stimmten sie nicht überein und hatte namentlich die römische Widerspruch von den übrigen zu erfahren. Mehr und mehr jedoch drangen die Anschauungen der römischen Kirche durch und verminderte sich der Widerspruch dagegen, und nach Ablauf des dritten Jahrh. war dieser verstummt und jene Gemeingut der ganzen Christenheit geworden. Das Concil von Nicäa hat diesen Sieg der römischen Kirche vollendet. — Dieser Verlauf der Geschichte ist bedingt durch die Eigenthümlichkeiten der erwähnten Kirchen. Alle übrigen litten an Einseitigkeiten, in jeder kam nur irgend eine Seite des christlichen Geistes zur Geltung; in der römischen allein gelang dem christlichen Geist sein ganzes Wesen zu entfalten und in der Disciplin, wie in dem Dogma darzustellen. Die lateinisch-afrikanische Kirche hatte den christlichen Geist mit dem ihr eigenen Feuereifer ergriffen und ganz richtig als Princip der Umschaffung der menschlichen Natur erfaßt, spannte nun aber in Folge einseitigen und ausschließlichen Festhaltens dieses an sich ganz richtigen Gedankens den Gegensatz zwischen Welt und Christenthum, zwischen Natur und Gnade zu stark, so stark nämlich, daß sie zu einem schroffen Entweder — Oder gelangte: entweder vollendete Heiligkeit oder Verworfenheit. Daher die Strenge ihrer Disciplin, Verwerfung der Regertaufe, Erschwerung oder Verweigerung der Buße 2c. Diese Ueberspannung brachte

die afrikanische Kirche in Widerspruch mit der römischen, welche die richtige Mitte einhaltend das Wesen des christlichen Geistes ungetrübt zum Ausdruck brachte. — Ebenso verhält es sich mit der klein-asiatischen Kirche. Auch in ihr waltete ein richtiges Princip: Festhalten des alten Hergebrachten. Aber einseitige, Entwicklung und Fortschritt ausschließende Anwendung desselben führte sie zu allerhand Ausschreitungen (Chiliasmus, Montanismus, jüdische Opferfeier, Monarchianismus), denen die römische Kirche entgegenzutreten mußte, welche das Hergebrachte so festhielt, daß sie zugleich die sachgemäße Entwicklung und Vervollkommnung begünstigte. — Die alexandrinische Kirche endlich pflegte das Intellectuelle einseitig und trat zwar der häretischen Gnosis entschieden entgegen, indem sie der eigenen Forschung das christliche Bewußtsein der Kirche, die *prædicatio ecclesiastica* zu Grunde legte, durchbrach aber doch vielfach in der Lehre von Gott, von der Welterschöpfung, wie vorzugsweise in der Lehre von den letzten Dingen die Schranken, indem sie der Subjectivität und fremden Einflüssen übermächtige Geltung verstattete. Dadurch war die römische Kirche, welche bei aller Begünstigung der Wissenschaft die geoffenbarte Wahrheit einfach und rein bewahrte, genöthigt, ihr mehrfach entgegenzutreten, bis unter Dionysius Stillstand der ausschweifenden Bewegung in Alexandrien eintrat und unter Athanasius volle Orthoborie einzog durch unbeschränkte Annahme der römischen Lehre.

Dies ist der Inhalt der Einleitung. Diese Einleitung ist in hohem Grade ansprechend und geeignet, für das Folgende zu interessieren. Durch Schönheit der Sprache, wie durch Bestimmtheit und Klarheit der Darstellung ausgezeichnet, bringt sie zugleich in dem Leser die Ueberzeugung

hervor, daß der Verf. die Sache gründlich verstehe und das Verständniß aus den Quellen geschöpft habe.

In dem Folgenden wird nun das Verhalten oder die Stellung der römischen Kirche zu den practischen und zu den wissenschaftlichen Fragen während der ersten drei Jahrhunderte dargestellt.

Der erste Theil, der sich mit den practischen Fragen jener Zeit beschäftigt, ist kurz ausgefallen, indem er nur 28 Seiten (50—78) umfaßt. Der Verf. bemerkt zur Erklärung dieser Kürze in der Vorrede, er habe sich in diesem Punkte auf den Kern der Sache beschränken; das ausgezeichnete Werk Döllingers über Hippolytus und Kallistus nur ergänzen und Bekanntes nicht noch einmal sagen wollen. Trotz der Kürze jedoch ist diese Erörterung vollkommen genügend, durchaus lichtvoll und gründlich belehrend. Das Ergebnis ist kurz folgendes: in allen Fragen der Disciplin jener Zeit, in den Fragen über die Ketzer, über die Wiederaufnahme der Gefallenen, über die Behandlung sündhafter Bischöfe und Priester, über die Ehe in mehrfacher Beziehung, über die Kirche als solche, über das Fasten und über die Osterfeier hat sich die römische Kirche (Victor, Zephyrin und Kallistus) so gegen die afrikanische und die kleinasiatische (Polycrates, Tertulian und die Montanisten) ausgesprochen, daß man sieht, der ächt christliche Geist sei in ihr damals bereits vollkommen zum Ausdruck gelangt gewesen. Was Rom schon damals entschieden hat, ist entschieden geblieben. „Die römische Kirche war hierin allen anderen vorausgeeilt; was sie lehrte, wurde die allgemeine Lehre.“

Dasselbe Ergebnis hat die Untersuchung über die Stellung Roms zu den wissenschaftlichen Fragen jener

Zeit. Die wissenschaftlichen Fragen der ersten drei Jahrhunderte waren die Fragen über die Schöpfung, über das Wesen Gottes und die Erlösung; und in allen diesen Fragen nun, sagt der Verf. S. 78, das Ergebniß der Untersuchungen zum Voraus mittheilend, sind die andern Kirchen, namentlich die alexandrinische, erst durch Irrthum zu der Wahrheit gelangt, erst zu Anfang des 4. Jahrhunderts, während Rom das Richtige längst entschieden hatte.

Dieser zweite Theil ist ungleich ausführlicher und umfangreicher, als der erste; die letzten 8 Capitel ungerchnet, die sich mit dem Arianismus beschäftigen und Schlusserörterungen enthalten, reicht er von S. 78 bis 482.

Zunächst hatte die Kirche dem Gnosticismus entgegenzutreten, der die Welt durch einen Naturproceß, theils durch Emanation, theils durch Evolution aus Gott hervor und ebenso in ihn zurückgehen ließ und damit die Einheit Gottes und die Sittlichkeit aufhob. Ihm gegenüber wurde ganz einfach die Einheit Gottes, die Entstehung der Welt durch Schöpfung und die sittliche Freiheit festgehalten, wie aus dem Pastor Hermae zu ersehen ist. Einige jedoch faßten dem gnostischen Dualismus gegenüber die Einheit Gottes so, daß ihnen die drei göttlichen Personen verschwanden: Theodotus und Artemon läugneten die Gottheit Christi, indem sie ihn nur den göttlichen Geist besitzen ließen; Noetus und Sabellius hoben die Persönlichkeit des Sohnes (und des Geistes) auf, indem sie den Vater Mensch werden ließen. Wie stand nun die römische Kirche diesen beiden Anschauungen gegenüber? In der alten, wie in der neuern Zeit hat man behauptet, sie habe ihnen gehuldigt. Die Artemoniten behaupteten,

bis auf Zephyrin sei ihre Anschauung die der Kirche gewesen; erst Zephyrin habe Christus zu Gott gemacht; und Hippolytus beschuldigt den Kallistus des Sabellianismus = Patripassianismus. Was ist nun an dieser doppelten Beschuldigung? Die eine, wie die andere, weist der Verf. nach, ist falsch: die römische Kirche hat nie artemonitisch und nie sabellianisch gedacht. Das Erstere weist er nach mit Berufung auf die Thatsache, daß bereits P. Victor den Theodotus excommunicirt, sowie mit Berufung auf Justin und Tatian, unterläßt aber dabei nicht, auch zu erklären, wie der Schein habe entstehen können, daß die römische Kirche ehemals artemonitisch gedacht habe. Dieser Schein konnte dadurch entstehen, daß in der alten römischen Kirche, wie aus dem Hirten des Hermas und aus dem zweiten Elementinischen Brief zu ersehen ist, zwischen dem Sohne Gottes an sich und dem menschengewordenen Sohne so unterschieden wurde, daß man jenen als *πρωϊμα* (Name für das göttliche Wesen überhaupt) bezeichnete. Ließ man nun zugleich, was in der That geschah, die Menschen überhaupt des göttlichen *πρωϊμα* theilhaftig sein, so konnten die Artemoniten meinen, ihre eigenen Anschauungen vor sich zu haben.

Der Nachweis des Zweiten erfordert eingänglichere Untersuchung. Das Richtige in diesem Punkte haben Döllinger und Kuhn längst an das Licht gestellt, indem sie nachgewiesen, wie Hippolytus den Kallistus des Patripassianismus fälschlich beschuldige, und die wahre Lehre des Kallistus aus der Verzerrung herauszufinden gewußt haben, in der sie bei Hippolytus erscheint. Desungeachtet folgt man und folgt auch der Wohlunterrichteten Ausführungen Hagemanns mit Interesse und Ber-



gnügen. Sie sind von den Vorgängern unabhängig, durchaus auf neue, selbstständige Untersuchung der Quellen gegründet und interessant und belehrend besonders durch die Erörterung über den von Kallistus beibehaltenen Alter und den von Hippolytus angenommenen jüngern römischen Sprachgebrauch in Betreff des Sohnes (*πνεῦμα* und *λόγος*), sowie durch die Erörterung über die römische Schule, deren Bestand von Justin bis Kleomenes der Verf. gegen Döllinger behauptet. Nachdem der Verf. alle diese Punkte erörtert, die wahre Lehre des Kallistus dargelegt und gezeigt hat, daß dieselbe vollkommen mit der von den Concilien von Nicäa und Chalcedon definirten identisch sei, macht er S. 129 die sehr gute Bemerkung: „Man hat immer die größte Bewunderung gehegt vor der gewaltigen Selbstarbeit, welche in der griechischen Kirche im Laufe jener Streitigkeiten vollbracht wurde; mit größerer Bewunderung sollte man hinblicken auf die römische Kirche, welche, sowie die Streitfragen auftauchten, sogleich auch das lösende Wort fand und, soweit ihr Einfluß reichte, den zerstörenden Wirkungen derselben zuvorkam.“

Nun aber folgt erst die interessanteste Partie des Buches. Der Verf. geht nämlich über auf „die Gegner des römischen Monarchianismus“, d. i. auf jene Männer, welche gemeinschaftlich mit der römischen Kirche dem Gnosticismus, den Artemoniten und den Sabellianern entgegengetreten, dann aber doch den römischen Monarchianismus, d. h. die Lehre der römischen Bischöfe von der Einheit Gottes bekämpft haben. Diese Männer sind Hippolytus, Tertullian und Origenes. Hierüber werden uns nun schöne, gründliche, lichtvolle Erörterungen vorge-

legt, Erörterungen, mit denen ein bedeutender wissenschaftlicher Fortschritt gegeben ist.

Hippolytus ist kurz behandelt; es ist bündig, aber interessant, gründlich und überzeugend dargethan, daß Kalistus Recht habe, wenn er ihn des Ditheismus beschuldige.

Tertullian erheischt ausführlichere Erörterung. Erstens wird dessen Verhältniß zu der römischen Kirche im Allgemeinen besprochen und dabei die Vermuthung ausgeführt, daß er als römischer Presbyter an den unter Zephyrinus gepflogenen Verhandlungen über den Monarchianismus und den Montanismus theilgenommen, dabei auf Seite des Hippolytus gestanden und in Folge eben dieser Verhandlungen aus der Kirche geschieden sei. Hierauf folgt zweitens der Nachweis, daß die Gegner des Tertullian, wie dieser sie in der Schrift *adv. Prax.* vorführt, gläubige und orthodoxe Menschen gewesen, und drittens der Beweis, daß man Tertullian in Wahrheit des Ditheismus beschuldigen müsse. Dieses Capitel („Tertullians Ditheismus“) ist eines der belehrendsten und aussprechendsten des Buches. Bekanntlich hat Tertullian in dem Versuch, das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater zu erklären, sich an Tatian angeschlossen, Tatian aber dieses Hervorgehen oder Entstehen als einen *μερισμός* oder als durch *μερισμός* vermittelt genommen. Diesen Ausdruck erklärt nun der Verf. aus den Schriften des Plotin, wo er sich oft und stets in derselben Bedeutung findet, als Bezeichnung der Entwicklung des Vielen aus dem Einigen, der Theile aus dem Ganzen; und hiernach ist Tertullian unzweifelhaft Subordinatianer und Ditheist, indem er zwei Welten bekommt, eine ideale in Gott (dem Vater) verschlossene und eine reale durch den Logos, den persönlichen Träger der

idealen, geschaffene. Sehr schön wird hiebei zugleich auch nachgewiesen, wie Tertullian in dem frühern Apologeticus noch der alten römischen Ausdruckweise gehuldigt habe, wornach Vater und Sohn gleichmäßig Spiritus und daher Ein Gott sind, so daß gesagt werden kann ambo unus, wie aber doch auch schon in dieser frühern Schrift leise Anklänge an die Tatianische Logoslehre zu bemerken seien. Endlich viertens wird dargethan, die von Tertullian bekämpften Monarchianer mit Praxeas an der Spitze seien durchaus identisch mit den von Hippolytus bekämpften, von Kallistus angeführten, und ebenso stimmen auch Tertullian und Hippolytus sowohl in der eigenen Anschauung, als in der Bekämpfung ihrer Gegner, in der Verdrehung und Entstellung der gegnerischen Ansichten vollkommen überein; bei beiden liege dieser Entstellung derselbe Gedanke zu Grund, der Gedanke nämlich: der Vater ist der ganze Gott, oder: Gott schlechthin und Vater sind identisch. Von diesem Gedanken aus deute der eine wie der andere fortwährend alles, was die Gegner von Gott sagen, von dem Vater.

Nun erhebt sich aber eine große Schwierigkeit, um so größer, um so schwerer zu überwinden, je besser der soeben erwähnte Nachweis gelungen ist. Die Schwierigkeit liegt darin, daß Hippolytus den Kallistus, Tertullian den Praxeas als das Haupt der bekämpften Monarchianer bezeichnet. Wie ist dies zu erklären, wenn beide die gleichen Gegner bekämpft haben? und angenommen auch, Tertullian hätte andere als die von Hippolytus bekämpften Monarchianer im Auge gehabt, wie konnte er auch in diesem Falle von Kallistus, und wie konnte Hippolytus von Praxeas nichts wissen oder

doch nichts sagen? Diese Fragen und Schwierigkeiten sucht der Verfasser durch die Hypothese zu lösen, daß der von Tertullian bekämpfte Praxeas niemand anders als der von Hippolytus bekämpfte Papst Kallistus sei: Praxeas ist, meint der Verf., ein Schimpfwort, von Tertullian dem Papst mit Rücksicht auf dessen frühere Beschäftigung angehängt. Dieser Satz ist überraschend und vom Verf. mit vielem Scharfsinn durchgeführt. Daß er aber damit auch auf Widerspruch stoße, hat er sicher selber vorausgesehen.

Dabei kann ich nicht unterlassen, eine kleine Anmerkung einzufügen. Der Verf. gibt den hier vorzugsweise in Betracht kommenden Satz Tertullians nach der Ausgabe von Dehler „Iste (Praxeas) primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam. Dieses Romam scheint rein willkürliche Conjectur zu sein; die alten Ausgaben wissen durchaus nichts davon; sie lesen verschieden: Romanae, Romano, Romanas, Romanus, Romanis, indem sie theils humo, theils das jetzt festgehaltene ohne allen Zweifel ächte homo ohne Interpunction beifügen. Rigaltius hat Romae; homo et alias etc. Dieß ist ohne Zweifel das Richtige. Romae gibt zu verstehen, daß Praxeas nicht aus Asien nach Rom gekommen, sondern in Rom seiend den aus Asien nach Rom gekommenen Patripassianismus in Rom verbreitet oder ihm in Rom Eingang verschafft habe. Dazu stimmt der bald darauf folgende Satz sehr gut: „Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit, et haeresim intulit.“ —

Nach einer hierauf folgenden kurzen, aber gleichfalls sehr schönen und guten Erörterung über den Zusammenhang zwischen dem Montanismus und dem Ditheismus sowohl bei Hippolytus, als bei Tertullian geht der Verf.

aber zu dem dritten Gegner des römischen, und wie wir man wissen, orthodoxen Monarchianismus, zu Origenes.

Hier muß ich mich, soll diese Anzeige nicht gar zu ausgedehnt werden, auf die Hervorhebung der Grundgedanken und wenige Bemerkungen beschränken. Der Verf. geht von der Thatsache aus, daß Origenes unter Jeshyrin in Rom gewesen, und stimmt gewiß mit Recht der Annahme bei, daß er dort Kallistus und Hippolytus kennen gelernt, sich an den zwischen ihnen verhandelten Erörterungen betheiligt und — Partei ergriffen habe. Dabei aber tritt er dann Döllinger entgegen, welcher ohne Weiteres annimmt, Origenes habe des Hippolytus Partei ergriffen. Ohne allen Zweifel war Origenes unfeindlich und gegen Kallistus, und ebenso gewiß ist, daß er in vielen Punkten mit Hippolytus zusammenstimme. Aber — nicht in allen. Während der Logos des Hippolytus zeitlich ist, ist der des Origenes ewig, wenngleich dem Vater untergeordnet; und Origenes bekämpfte nicht nur den Ditheismus der Gnostiker, sondern auch den des Hippolytus, indem er richtig sah, Hippolytus trenne die beiden Personen, so daß er deren Einheit aufhebe. Seine Stellung ist zwischen Kallistus und Hippolytus. Jenem wirft er fälschlich Vereinigung mit Aufhebung des Hypostasenunterschiedes, diesem mit Wahrheit Hypostasenunterscheidung mit Aufhebung der Wesenseinheit vor.

Alles dieses ist, durchaus auf Grund selbstständigen Studiums der Schriften des Origenes, mit Scharfstan und Klarheit dargethan; und fehlt es auch hin und wieder nicht an Hypothesen, so weiß doch der Verf. sie so wahrscheinlich zu machen, daß man schwer umhin kann, ihnen beizustimmen. Vielleicht hätte er in dieser Partie,

welche von S. 276 bis S. 345 reicht, etwas kürzer sein können, ohne daß der Gründlichkeit Eintrag geschehen wäre.

Zum Schlusse der Erörterung über die drei genannten Gegner des röm. Monarchianismus oder des Kallistus fügt der Verf. ein Capitel an mit der Ueberschrift: „Das Dogma und die Schullogik“, und führt darin aus, daß alle Gegner der Kirchenlehre zu ihren Irrthümern durch den Einfluß geführt worden seien, den sie fremden Philosophemen auf sich gestattet haben, die Artemoniten durch die aristotelisch-galenische, die Noetianer oder Sabellianer durch die stoische Logik, Tertullian; Hippolytus und Origenes durch die Platonische Ideenlehre, während die Päpste — Zephyrinus, Kallistus und später Dionysius — keiner Philosophie Einfluß gestattet, sondern die Offenbarungslehre einfach festgehalten und nur die darin gegebenen Gedanken entwickelt haben.

So ist also nachgewiesen, daß die römische Kirche zu Anfang des 3. Jahrhunderts die geoffenbarte Wahrheit (in Betr. des Wesens Gottes, der Schöpfung und der Erlösung) in voller Reinheit besessen und verstanden und gegen alle, man darf wohl sagen möglichen Mißverständnisse und Entstellungen beschützt und festgehalten habe, oder daß zur genannten Zeit in Rom ausgebildetes Dogma gewesen sei, was allgemein kirchliches Dogma erst durch die Concilien von Nicäa, Ephesus und Chalcedon geworden ist. Nun erhebt sich aber doch noch eine kleine Schwierigkeit. Hippolytus äußert, wie wir wissen, verdrießlich, alle Welt hänge dem Kallistus an. Daraus ist zu folgern, Kallistus habe nicht einer Schulmeinung gehuldigt, nicht eine solche vorgetragen, sondern als Vertreter des kirchlichen Bewußtseins gesprochen und gehandelt, und der

Widerspruch, den Hippolytus erhoben, sei ohne weitere Bedeutung gewesen. Nun liegt aber ein literarisches Product aus bedeutend späterer Zeit vor, welches dem zu widersprechen oder doch den Beweis zu liefern scheint, daß eine Unterbrechung dieses kirchlichen Bewußtseins in Rom oder ein Wechsel stattgefunden habe. Dieß ist die Schrift de trinitate von Novatian. Diese Schrift zeigt manche Anklänge an Tertullian, aber noch mehr an Hippolytus; ihr Verfasser steht ziemlich genau wie Hippolytus so zwischen den Arremonisten und den Noetianern, daß er zugleich auch gegen den römischen (orthodoxen) Monarchianismus gerichtet ist. Ist nun Novatian der Verfasser der Schrift, so liefert diese den Beweis, daß die Opposition gegen Callistus über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinaus gebauert habe. Aber Novatian ist eben nicht ihr Verfasser. Dieser ist vielmehr ein Zeitgenosse und Freund des Hippolytus, und die Schrift ist gegen Callistus und zur Verteidigung des Hippolytus verfaßt. Dieß thut der Verf. in einer vortrefflichen Abhandlung („Novatians angebliche Schrift über die Trinität“ S. 371—411) vollkommen überzeugend dar.

Hiermit ist die Hauptsache geleistet. Was noch folgt — die Verhandlungen zwischen den beiden Dionysien, ein Capitel über Paul von Samosata und etliche über den Arianismus — mußte zwar der Vollständigkeit wegen aufgenommen werden, bietet aber als allgemein bekannt nicht mehr das rege Interesse, wie das Vorhergehende. Aber die Gediegenheit des Verf. ist hierin nicht minder bekräftigt, als in dem Bisherigen. Namentlich zeichnet sich die Behandlung aus, die dem Lehrschreiben des Papstes Dionysius geworden ist, S. 432—453; und

nur mit Rücksicht auf die mir gebotene Kürze und ungern unterlasse ich, einzelne durch außerordentliche Schönheit ausgezeichnete Stellen, z. B. S. 444—445 und 449 mitzutheilen.

Dieses Gebot der Kürze nöthigt mich auch, das jetzt noch Folgende nur in kurzem Ueberblicke vorzuführen. Zunächst wird ausgeführt, wie gerade zu Anfang des 4. Jahrhunderts der Kirche Einheit nothgethan und wie sie diese Einheit in der römischen Kirche gefunden habe; dann folgt eine Erörterung über das Verhalten des Concils von Nicäa zu Rom; hierauf eine Abhandlung über die bekannte Erklärung des Irenäus über Roms Primat; dann eine gegen Baur und dessen Adepten gerichtete Beantwortung der Frage, ob die Gründung der römischen Kirche durch Petrus eine Sage sei; und nach diesem endlich ein Capitel mit der Ueberschrift: „Rom und die apostolischen Kirchen.“ In diesem Schlußcapitel ist dargethan, daß Rom selbst vom Anfang an das Bewußtsein gehabt habe, der Mittelpunkt der Kirche zu sein und die Rechte und Pflichten des Principales zu besitzen, und daß die andern Kirchen dieses anerkannt haben. Zuletzt wird auf die bedeutungsvolle Thatsache hingewiesen, daß heute von allen ursprünglich apostolischen Kirchen Rom allein noch besteht.

So interessant auch alle diese Capitel sind, so können wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Verf. hier etwas kürzer hätte sein können und sollen, und wenn er, wie wir hoffen, in Bälde zu einer neuen Revision seines Werkes sich veranlaßt sieht, so wird er sicher eine nicht durch Vermehrung, sondern durch Kürzung verbesserte Auflage der 6—8 letzten Capitel geben.

Schließlich wage ich die Hoffnung auszusprechen,



dieses Buch werde nicht verschlen, der noch so vielfach verkannten und neuerdings sogar angefochtenen historischen Theologie oder der historischen Methode der Theologie manche Freunde zu gewinnen. Möge es nur recht viele Leser finden!

Dr. Matteö.

---

# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Gesele, D. Zukrigl, D. Aberle,  
D. Sempel und D. Kober,

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

---

Siebenundvierzigster Jahrgang.

---

Drittes Quartalheft.

---

Tübingen, 1865.

Verlag der G. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Steudel. —

Druck von J. Neumann in Leipzig.

I.  
A b h a n d l u n g e n.

---

1.

Studien über Synesios von Kyrene.

Chronologie seines Lebens: Sein Verhältniß zum Christenthum, sein  
Episkopat und seine philosophisch-theologischen Anschauungen.

---

Von Franz Xaver Kraus,  
Doctor der Philosophie und der Theologie.

---

L

In Alexandrien, wo jener seine, bewegliche, allem  
Schönen und Wahren sich freudig erschließende Geist des  
Hellenismus am längsten und im Ganzen am reinsten sich  
bewahrt hatte, bestanden seit dem dritten Jahrhundert unserer  
Zeitrechnung drei große Schulen nebeneinander: die Gnosis,  
die religions-philosophische Schule des Philon und die der  
Christlichen Gelehrten, welche an Pantaenos und Clemens  
anknüpft. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts gesellte  
sich den genannten Richtungen eine vierte in dem Neu-  
platonismus hinzu, von dem es zweifelhaft erscheinen könnte,  
ob er mehr als Abschluß der alten oder als Anfangspunkt

der neuern Philosophie zu fassen sei; indem für das erstere mehr seine Entwicklung aus und sein organischer Zusammenhang mit den philosophischen Bestrebungen des Alterthumes, für das letztere mehr der Impuls spricht, den er der christlichen Philosophie gegeben hat. Der eigentliche Begründer dieser Schule ist, wenn auch Ammonius der Sachträger und Numenius als Vorläufer den Weg gebahnt hatten, Plotin, jener bedeutendste Sprosse, den der griechische Geist seit Platon und Aristoteles getrieben hatte und der wol eher als jeder Andere sich den Beruf zutrauen mochte, an der geistigen Wiedergeburt der damaligen Gesellschaft zu arbeiten. Es ist eine bekannte Thatsache, wie gerade um jene Zeit sich im römischen Reiche eine allgemeine Zerfahrenheit kund gegeben; und es ist, als ob die tausendjährige Gründungsfeier Roms, die man kurz vorher begangen, diese Zerfahrenheit den Völkern allen zum Bewußtsein gebracht habe: so allgemein ist die Entmuthigung, die sich herausstellt, so allgemein das öffentliche Mißbehagen und so durchgreifend die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der Zustände. Die Grenzen des unermesslichen Reiches im Norden und Osten durchbrochen, die bürgerliche Gesellschaft durch die verschiedensten, sich befehdenden Elemente zersetzt, die alte römische Thatkraft und Tugend, wie Trajan sie geübt, längst von dem Throne gewichen, den seit einem halben Jahrhundert Ausländer inne gehabt — das Alles mußte den Untergang des Staates zur Folge haben, wenn der immer größern Auflösung aller frühern Verhältnisse nicht eine mächtige, einigende Kraft entgegentrat. Wie sich die socialen Bedürfnisse und Bestrebungen zu allen Zeiten in gewissen Lösungsworten ausgesprochen, so auch hier: der Ruf nach Einigung, nach Einheit durchdrang die ganze

Gesellschaft: das Uebel fühlten Alle, Alle erkannten die Einheit als das größte Bedürfniß, ja als die Lebensfrage der Gesellschaft an, aber verschieden waren die Begriffe, welche man sich von jener Einheit machte und ebenso verschieden die Wege, auf denen man sie zu erreichen hoffte. Trajanus Decius, der nun das Scepter ergriff, durchschaute die Lage des kranken Staatskörpers nur zu wohl: ihm stand fest, daß Rom zu Grunde gehen müsse, wenn jene große Kluft, welche Heiden und Christen von einander trennte und also die römische Welt in zwei Hälften spaltete, sich nicht wieder beilegte. Zur Erreichung dieses Zieles kannte er nur die rohe Gewalt — er war einer von den Vielen, welche sich der Täuschung hingeben, als lasse die geistige Bewegung sich mit Schwert und Folter hemmen. Er fand seinen gebornen Gegner in Cyprian, dem Sprecher der damaligen Christenheit. Auch Cyprian hatte die Einheit auf seine Fahne geschrieben, aber es war die Einheit in Christo, die Einheit der allgemeinen Kirche. Wer von Beiden Recht behalten, weist die Geschichte nach. Einen dritten Versuch zur Einigung der auseinandergehenden Bausteine des römischen Staatsgebäudes machte Plotin. Ihm liegt der tiefste Grund des öffentlichen Mißgeschickes in der unsäglichen Zerklüftung der Geister: ein geistiges Reich der Einheit baut darum Plotin als Grundlage des staatlichen Zusammenhaltes auf — und das ist der innerste Charakter seines synkretistischen Systems. Milde und versöhnlich für Alles gestimmt, was sich irgendwie in seine Einheit zu fügen scheint, ist Plotin nur demjenigen feind, was mit seinem Princip der Einheit sich schlechthin nicht verträgt. Darum ist er ein unveröhnlicher Gegner jenes orientalischen Dualismus, der sich am stärksten in der Re-

ligion des Parsismus, jenes Erbfeindes des römischen Reiches, ausgeprägt hat. Und dieser Dualismus ist es, den Plotin in dem Gnosticismus haßt und verfolgt. Dem Christenthum selber ist er niemals feindlich entgegengetreten, die speculative Schule der christlichen Alexandriner lief längere Zeit ruhig neben dem Neuplatonismus her, es scheinen selbst freundliche Beziehungen zwischen beiden geherrscht zu haben. Erst nach Plotins Tode trat eine Erkältung zwischen ihnen ein; je mehr ein Theil der Neuplatoniker sich dem polytheistischen Volksglauben näherte, desto gespannter wurden natürlich ihre Beziehungen zu dem Christenthum. Zu offener Feindschaft kam es im Zeitalter des Diocletian, der Anfangs ganz dem milden Geiste des Plotinos hingegeben, nur ungerne und schwer sich zum Werkzeuge Derjenigen machte, welche dem Christenthum den Tod geschworen hatten. Die erbitterte Stimmung, welche sich in den Schriften des Porphyrios einer-, des Arnobius anderer- seits ausspricht, erhielt sich, so lange der Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum währte und erreichte ihren Höhepunkt in der Litteratur des Julianischen Zeitalters. Hatte der Polytheismus sich schon unter Constantin überflügelt gesehen, so mußte er nach dem unglücklichen Ende seines Romantikers Julian vollends die Hoffnung aufgeben, wieder das herrschende Princip zu werden. Fortan war er nur mehr eine geduldete, bald verfolgte Meinung. Das Bedürfnis, sich mit dem siegreichen Christenthum abzufinden, drängte sich nun dem Neuplatonismus auf und ein Streben nach Vermittelung mit dem christlichen Denken und Leben stellt sich ganz unverkennbar in der Alexandrinischen Schule ein. Zu solcher Vermittelung bot die christliche Wissenschaft selbst eine Brücke dar. War der Einfluß des Christenthums

auf den ächten Platonismus geradezu null gewesen, so hatte sich im Orogenen Plotins Einfluss auf die christl. Wissenschaft sehr fühlbar geltend gemacht. Die kappadokischen Väter, Gregor v. Nyssa und Basilides, sind des Zeuge; noch stärker treten platonische Elemente in der alexandrinischen Theologie hervor — ich erinnere nur an die Identitätslehre des Ariarismus und deren Beziehungen zu der des Plotin; in welcher der Nous allerdings eine Hypostase der ersten Monade, und die Seele wieder eine Hypostase des Nous ist, die wahre Gottheit aber im Grunde nur der ersten Monade weihen eignet. Auf der andern Seite stellte der Plotinismus selber einem gewissen Synkretismus keinen zu schroffen Widerspruch entgegen: einmal durch jenen Grundzug, der auf Verschmelzung und Einigung mannigfaltiger geistiger Richtungen hinauslief; sodann durch jene wenigstens von Plotin selber Anfangs streng festgehaltene Lehre, nach welcher die Weisheit nur ein ängstlich geheim zu haltendes Gemeingut Weniger, d. h. daß es nur Wenigen gegeben sei, sich über die religiösen Vorstellungen des Volksglaubens zum wissenschaftlichen Erkennen zu erheben, der Philosoph demnach wohlthue, seine wissenschaftlichen Grundsätze nur vertrauten Geistesverwandten gegnüber auszusprechen, im Uebrigen aber die gemeine Menge bei der einmal uralten ihr verbreiteten und ihr allein zuträglichen *νοδοσφωσ* zu belassen — eine Lehre, die offenbar eine sehr weit gehende praktische Accommodation zuläßt. Daß es nun wirklich Fälle gegeben, in denen der Unterschied zwischen christlicher und neuplatonischer Anschauung ein so fließender geworden, daß die scheidende Grenzlinie kaum zu entdecken ist — dies lehrt ein Blick auf die Litteratur des fünften Jahrhunderts, die, wie es in der Natur der Sache liegt, als Spiegel



ihrer Zeit auf eine im Leben noch viel allgemeinere Aufnahme jener synkretistischen Accommodationstheorien schließen läßt. Beispiele dieser Sinnesart liefern *Nemesius*, Bischof von Emesa, dessen ganzes Buch über die Natur des Menschen nur den Schüler des *Rumenius*, *Ammonius* und *Plotin*, kaum denjenigen Christi, verräth — ferner *Aeneas* von Gaza, der Schüler des Alexandriner *Hierokles*, und jene weltberühmten Schriften, die, fälschlich, aber bedeutungsvoller Weise dem *Dionysius Areopagita* zugeschrieben, allem Anscheine nach aus der Schule des *Proklos*, der letzten Phase des Neuplatonismus hervorgegangen sind und thatsächlich das Bindeglied zwischen der neuplatonischen Philosophie und der Speculation des Mittelalters gebildet haben.

Das merkwürdigste Beispiel aber jenes Standpunktes, auf dem Heidnisches und Christliches zusammenfließen und zugleich jener seltsamen, nur in solchen Zeiten des Ueberganges begreiflichen Accommodation liefert *Synesios* von *Pyrene*, dessen Schriften in diesen Blättern nach ihrem Lehrgehalte untersucht werden sollen. Das Interesse, welches dieser Schriftsteller in Anspruch nimmt, ist ein vielseitiges: als der getreueste Ausdruck einer zu seiner Zeit stark vertretenen geistigen Richtung, als eine der eigenthümlichsten Erscheinungen jener Uebergangsperiode, in der das Heidenthum absterbt, und die Alleinherrschaft des Christenthums beginnt, als der letzte Sohn Griechenlands, Hellene vom Wirbel bis zur Zehe im Gewande des christlichen Bischofs, verdient er vor Allem in hohem Grade die Aufmerksamkeit derjenigen sowol, welchen die Geschichte der Philosophie, als derjenigen, welchen die Philosophie der Geschichte zu erforschen obliegt. Des Weiteren ist es Thatsache, daß wir

ohne Synesios von der Landeskunde der Kyrenaiska und der Kirchengeschichte dieser Landschaft fast Nichts wüßten. Er ist ein sicherer Führer in dem Labyrinth der großartigsten Monumente, die den Reisenden noch jetzt in Erstaunen setzen, er leitet uns fast einzig in der Kenntniß des schönsten Theiles von Afrika, jenes Landstriches, auf den Hellas sein Licht und seine Blüte übertrug, der aber schon im vierten Jahrhundert n. Chr. durch furchtbare Erpressungen der Statthalter so gesunken war, daß Ammianus Marcellinus Kyrene eine 'urbs deserta' nennt.

Auch für die Kirchengeschichte haben, wie bemerkt, die Schriften des Synesios eine hohe Bedeutung; sie werfen einiges Licht auf die so spärlich erhaltenen Gesichte einer Kirche, die ihren Ursprung aus den apostolischen Zeiten herleitet. Die Apostelgeschichte erwähnt bekanntlich schon einiger Neubekehrten aus Kyrene und der Umgegend (Act. II, 10) τὰ μέρη τῆς Ἀβιγῆς τῆς κατὰ Κυρήνην. XIII, 1 Ἀσίνιος ὁ Κυρηναῖος, vgl. Marc. XV, 21 Σιμωνά Κυρηναῖον) und trotz der Zweifel, welche Clausen u. A. gegen den apostolischen Ursprung der Kyrenaischen Kirche erheben, dünkt mir die Befahrung eines so ehrwürdigen Alters nicht zu gewagt. Der heil. Markus soll in der Kyrenaiska, ehe er nach Alexandrien kam, zuerst das Wort Gottes gepredigt und Bischöfe dort eingesetzt haben <sup>1)</sup>. Lucius aus Kyrene, den die Apostelgeschichte a. a. O. unter den übrigen Lehrern und Propheten zu Antiochien erwähnt, soll der erste Bischof seiner Vaterstadt gewesen sein. Wie es sich aber auch mit der historischen Glaubwürdigkeit dieser Sagen verhalten mag, so ist die Ansicht von der Stiftung einer kyrenaischen

1) Le Quien Orient. Christ. II, 622.

Kirche durch Apostelschüler schon deshalb nicht geradezu abzuweisen, weil, wie wir wissen, es in Kyrene eine sehr zahlreiche Judenthümlichkeit gab (ein Viertel der ganzen Bevölkerung soll jüdisch gewesen sein)<sup>1)</sup> und das Christenthum darum, wie es die Verhältnisse mit sich brachten und es der Praxis der Apostel und ihrer Schüler entsprach, aller Wahrscheinlichkeit nach schon sehr frühe dort Eingang finden mußte. Daß man zur Zeit des Synesios von dem apostolischen Ursprunge kyrenaischer Kirchen wol wußte, scheint aus dem Verhalten der Hydro-Palästinsischen Kirche hervorzugehen, welche sich auf die apostolische Gründung und Anordnung beruft<sup>2)</sup>. Ehrwürdig wie das Alter ihrer Kirche, sind auch die Sitten der kyrenaischen Christen gewesen. *‘Cum hominum (sc. Cyrenensium) mores quaereremus, illud praeclarum animadvertimus, nihil eos neque emere neque vendere. Quid si fraus aut furtum nesciunt. Aurum atque argentum, quae prima mortales putant, neque habent neque habere cupiunt’*. Dieser Zug, den uns wol etwas idealisirend Sulpitius Severus aufbewahrt (Dialog. I, 263), ist gleichsam der letzte Nachklang jener berühmten Schilderung, welche der Verfasser des Briefes an den Diognetus von dem Leben der Christen entwarf. In der Folgezeit sank Kyrene immer mehr und trat endlich mit Synesios, seiner letzten großen Gestalt, von dem Schauplatze der Geschichte ab, und seit der Halbmond an jenem Himmel aufgefliegen, wo einst die Sonne des Christenthums geleuchtet, haben sich Finsterniß und Knechtschaft über die schweigenden

1) Joseph. Antiqq. XIV, 7, 2. XVI, 6, 1. Vgl. I. Maccab. XV, 2. 23. Act. II, 10. VI, 9.

2) Synes. Epist. 67. p. 209 C. ed. Petav.: *πάτριον εἶναι καὶ ἀποστολικόν, Ἐκκλησιαστικὰ εἶναι καὶ ταῦτα τὰς ἐκκλησίας*.

Trümmer Kyrene's gelegt, die erst in neuerer Zeit wieder die Aufmerksamkeit der Reisenden und der Gelehrten auf sich gezogen <sup>1)</sup>.

Es kann hier meine Absicht nicht sein, ein ausführlicheres Lebensbild des Synesios zu entwerfen. Nur einige kurze Angaben und zunächst die Feststellung der Chronologischen Daten sollen den nachfolgenden Untersuchungen vorausgeschickt werden, um bei diesen als nothwendige Anhaltspunkte zu dienen.

Synesios lebte zu Zeiten des Theodosius I., Arkadius und Theodosius II. Der Ort seiner Geburt ist unzweifelhaft Kyrene; nicht so bestimmt läßt sich das Datum derselben angeben. Die Behauptung, unser Schriftsteller habe um 350 bereits das Licht der Welt erblickt, verdient keine Berücksichtigung. Viel gewöhnlicher scheint das Geburtsjahr zu spät hinausgeschoben zu werden, indem die Einen 379 angeben (so Krabinger in der Vorrede zu s. Ausgabe der Rede über das Königthum p. XIII), Andere den Synesios noch jünger sein lassen (Wernsdorf de Hypat. dissert. I. Witteberg. 1747. 4<sup>o</sup>. p. 19. not. k.). Clausen entscheidet sich für 375 spätestens (de Synesio Comm. Hafniae, 1831. p. 4 not.), Druon (*Études sur la vie et les oeuvres de Synésius*, Paris 1859. p. 6.) für 370, und in der That dürfte mit annähernder Gewißheit die Geburt

---

1) Thrige, *hist. Cyrenens.* Hafn. 1828. Belley *Observ. sur l'histoire et sur les monuments de la ville de Cyrène*, in den *Mémoires de l'Académie des Inscript.* Paris 1774. tome XXXVII. 363 sqq. — Pacho *Relat. d'un voyage dans la Marm. et la Cyrenaïque.* Paris 1827. und neuestens: B. Murdach Smith and E. A. Porcher, *History of the Recent Discoveries at Cyrene, made during an Expedition to the Cyrenaica in 1860/61, under the auspices of Her Majesty's Government.* London, 1864.

des S. zwischen 370 und 375 fallen. Wie wir aus den Schriften des S. wissen, entstammte er einer vornehmen, ja wahrscheinlich der angesehensten Adelsfamilie des Landes und führte seinen Ursprung auf den Herakliden Eurysthenes hinauf, dessen spartiatische Nachkommen später jene dorische Kolonie in Kyrene gegründet haben. (Vgl. Bf. 57. 113. und Hymn. V, 37—39.). Der Abkunft des jungen Patrieters entsprach die Erziehung, welche ihm zu Theil wurde. Seine höhern Studien machte Synesios zu Alexandrien, wo damals die berühmte Hypatia lehrte. Dem reichen Kreise von Schülern, welchen diese geistvolle Frau um sich sammelte, scheint Syn. mehrere Jahre lang angehört zu haben. Er schloß mit seiner Lehrerin ein engeres Freundschaftsverhältniß, das seinen Ausdruck in mehreren der schönsten Briefe unseres Auctors fand. Dem Tode nahe und von Unglück und Krankheit gebrochen, widmet der Bischof der *θεοτοκῶν μακαρία* seinen letzten Brief und seinen letzten Gruß, ihr, die er seine Mutter, Schwester und Lehrerin nennt (s. Bf. 11. u. 16.). Da von den Schriften der Hypatia sich nichts erhalten hat und von Aufträgen ihrer übrigen Schüler ebenfalls nichts auf uns gekommen ist, so bietet Synes. die einzigen Anhaltspunkte zur Beurtheilung der Frage, welcher philosophischen Richtung Hypatia angehört habe. Es kann nach dem, was sich im Verlaufe herausstellen wird, keinem Zweifel unterliegen, daß Hypatia mit der Geistesrichtung Plotins sich innigst befreundet hatte und demnach ihre Philosophie wesentlich Plotinismus war. Für die übrigen merkwürdigen Fragen, welche sich an die Geschichte Hypatias und ihr trauriges Ende — eine der schwärzesten Seiten in der Geschichte religiösen Fanatismus — knüpfen, verweise ich auf die noch immer werthvollen Dis-

fertationen Wernsdorf's, womit freilich nicht geseugnet sein soll, daß eine nochmalige eingehende Behandlung des Gegenstandes wünschenswerth sein dürfte.

Das erste chronologisch feststehende Factum im Leben des S. ist seine Reise nach Constantinopel, wohin ihn die gedrückten und verarmten Städte der kyrenaischen Pentapolis als Gesandten schickten. Ohne allen Grund setzt Basnage (*Annal. pol.-eccl. Rotterdam. 1706. III, 240.*) diese Reise ins J. 394. Ebenso fälschlich lassen Moreri (*Dictionn. hist. 1740. VIII, 424*) und Bruder (*Fragen aus der phil. Geschichte, Ulm 1733. 12<sup>o</sup>. IV, 1368*) Syn. um 400 nach Byzanz abreisen. Die wahre Zeitbestimmung ergibt sich aus dem 61. Briefe (pag. 204 D.), nach welchem S. Constantinopel verließ, als Aurelianus das Consulat angetreten hatte; Aurelianus war aber im Jahre 400 zugleich mit Stilicho im Abendland Consul <sup>1)</sup>. Auf dasselbe Ergebnis führt die Notiz im selben Briefe, nach welcher zur Zeit der Abreise des S. die Hauptstadt von heftigem Erdbeben heimgesucht wurde. Das nämliche Ereigniß scheint der h. Chrysostomus in der im J. 400 gehaltenen 7. Homilie über die Apostelgeschichte (ed. Montfauc. Paris. 1731, IX, 58) zu berühren <sup>2)</sup>. Die Frage, ob S. vor oder nach der Verbannung des Aurelianus abgereist sei, beantwortet Clausen wol mit Recht dahin, daß S. noch die Rückkehr des im Frühjahr verbannten Aurelianus gesehen habe. Das Exil fällt ins Frühjahr und dauerte einige Monate; S.

1) S. Zos. V, 12. p. 435. Chron. Pasch. ad Olymp. 295. p. 306. Gothofred. Prosopograph. ad Cod. Theodos. VI, 352.

2) Vgl. Chrys. hom. 41. in Act. ed. Montf. IX, 311. Leben des Chrys. in d. Ausgabe des Montf. XIII, 138. Tillemont, Hist. de l'Empire, Par. 1720. 4<sup>o</sup>. V, 465. 785.

reiste also im Herbst von Constantinopel ab. Da er nun nach Hymn. III, 431. und de Insomn. p. 150 C. drei Jahre dort zubrachte, so fällt seine Ankunft zu Ende 397 oder zu Anfang 398. (Vgl. Clausen p. 17.). Während seines Aufenthaltes in Constantinopel hielt S. seine bekannte und vielgerühmte Rede über das Königthum in Gegenwart des Kaisers Arkadius. Außerdem verfaßte er die Schrift *Ἱστορία τοῦ Ἰωάννου Ἀερολάτου*, welche er sammt dem kunstvoll gearbeiteten Astrolab dem Pädionios widmete, und, veranlaßt durch den Kampf der politischen Parteien, den ersten Theil des Buches über die Vorsehung oder der ägyptischen Erzählungen nebst einigen, uns verlorenen Reden und Gedichten, die „er in dorkischer Weise schrieb“ und selbst nachher bekannt machte. In ihnen verherrlichte er seinen Freund Aurelian und geißelte dessen Gegner. (Vgl. de Provid. Al. cap. 16. ed. Krabing.)

In dem 4. Briefe des Syn. besitzen wir die in mancher Hinsicht merkwürdige Schilderung einer Seereise, die unser Schriftsteller von Bændisbon aus an der byzantinischen Küstentlang zu seiner Vaterstadt hin unternahm. Wir müssen bei diesem Briefe einen Augenblick verweilen. Die Reisenden fuhren mit Morgendämmerung aus Bændisbon ab und kamen bald nach Mittag an dem Pharischen Meer vorbeizug. Ein Sturm brach aus und brachte sie am Abend des Tages, den die Juden *ἡσπέρου* nennen (der Steuermann war, wie sich herausstellte, ein Jude, und ließ mit einbrechender Nacht des Sabbath's halber das Steuer fallen, um es erst wieder zu handhaben, als das Schiff dem Untergang entgegen sah), also am Freitag Abend, dem Tode nahe (p. 161 D.). Am andern Morgen (Samstag) gegen 4 Uhr landet man an einem öden Landstriche und verweilt dort

zwei Tage (164 A.). Mit Sonnenaufgang des dritten Tages (also aller Wahrscheinlichkeit am Montag) bricht man auf und segelt diesen und den folgenden Tag weiter, an dessen Schluß sich der Sturm wieder einstellt. Es war dies, heißt es p. 164 B., der 13. des ausgehenden Monats und die Fahrt höchst verwegend, „da zu gleicher Zeit der Neumond und jene vielberüchtigten (Zufälle oder besser) Unglückstage zusammentreffen sollten, an denen Niemand sich aufs Meer wage.“ Indessen leidet das Schiff keinen Schiffbruch und landet endlich an einer ziemlich armen Küste, wo die Reisenden, denen die Lebensmittel ausgingen, auf verschiedene Weise ihre Bedürfnisse zu befriedigen suchen. Die kyprischen Weiber zeigen sich sehr gastfreundlich und bieten allerlei Gerichte (165 D.); die Frauen, welche sich unter der Reisegesellschaft befinden, nehmen solche an und theilen auch den Uebrigen davon mit. Andere fangen Austern und andere Meeresfrüchte, und bringen auch dem Synesios von ihrem Fang. „Ich aber, schreibt er, will von den Frauen nichts annehmen, dethalben (der Brief ist an den Bruder des S. gerichtet) und deshalb, damit mir keine Verbindlichkeit mit ihnen erwachse, und ich nachher, wenn man sich trennen muß, durch Absagen in keine Verlegenheit komme.“ (*Καὶ γὰρ αὐτὰς ἐπιβουλομένη καὶ παρὰ τῶν γυναικῶν ἀχαιόμεν, σὴν χάριν καὶ τοῦτο, ἵνα μή τις ἐνεχυρία μοι πρὸς αὐτὰς γένηται, κατὰ ἐπιεικῶς ἐξουνοῦμαι. δὲν διαποροῦν ἀφροσύματος.* p. 166 A.) Petavius sah in diesen Worten eine Beziehung auf den Episkopat, den S. eben übernommen und dessentwillen er dem Umgange mit dem weiblichen Geschlechte entsage — mithin ein Zeugniß für den Eölibat. Das war so offenbar, daß der Brief unbedingt in das Jahr 410 fallen mußte.



in welchem S. den Episkopat angenommen haben soll. Das Datum unseres Briefs wird also folgendermaassen berechnet: Petavius unterstellt, der Samstag sei nicht in jenen zwei Tagen, an denen die Fahrt unterbrochen wurde, einbegriffen; man blieb also Sonntag und Montag vor Anker liegen und fuhr Dienstag ab. Am andern Tage, also in der Nacht vom Mittwoch auf Donnerstag, sollte der Neumond eintreten. Den 13. des ausgehenden Monats erklärt er als den 13. Tag vor Ende des Monats (S. zählt stets nach ägyptischen Monaten), folglich, da der ägyptische Monat 31 Tage zählt, der 18. Auf den 14. Sept. 410 falle nun gerade ein Neumond, und zwar am Abend; denselben Abend habe aber der 18. Thoth begonnen, wenn der Anfang des Tages mit Sonnenuntergang gezählt wurde <sup>1)</sup>).

Die historische Methode seiner Schule hat auch diesmal dem Petavius einen üblen Streich gespielt. Seine Rechnung hat Tillemont nicht überzeugt, welcher dagegen einwendet <sup>2)</sup>: 1) Der Tag der Abreise von dem Ankerplazze könne nur Montag sein, nicht Dienstag, wie Petau will: „La supposition se trouve donc fausse d'un jour, ce qui la ruine entièrement.“ 2) Die Aegyptier fangen den Tag nicht mit Sonnenuntergang an, und S. selbst bemerkte es als etwas den Juden Eigenthümliches, daß sie die Nacht zu dem folgenden Tage rechneten. 3) Die *τρικαισενιάρη φθινορος* sei sehr schwerlich der 18. Die Griechen zählten wahrscheinlich nicht rückwärts wie die Latelner, und wenn sie es thaten, so fingen sie den *μῆνας*

1) Petav. in notis ad Synes. Epist. p. 48. ed. Paris. 1640.

2) Tillemont Mém. p. s. à l'hist. eccl. Paris. 1707. 4°.

φθινοῦτα mit dem 21. erst an, da sie vom 11. bis zum 21. μῆνα ἰσταμένον hatten (ein Irrthum Tillemont's: es sollte heißen μῆνα μεσοῦντα). Die τρισκαίδεκάτη φθινοῦτος wäre also der 33.; diese Zahl könne sich ergeben, wenn man dem letzten ägyptischen Monate Mesori die 5 Schalttage zufüge, welche das Jahr vollzählig machten. Der 13. φθινοῦτος wäre also hier der 26. August, der in den J. 396, 402 u. 413 auf einen Dienstag falle.

Druon bemerkt hierauf, daß, wenn die Rechnung des Tillemont ihren Zweck erreichen solle, in den genannten drei Jahren ein Neumond auf den 26. August fallen müsse, was eben nicht der Fall ist. Daß die Griechen nicht rückwärts zählten, ist eine unhaltbare Behauptung. Der Scholiast zu den Wolken des Aristophanes (v. 1131) erklärt den Gebrauch dieser Interversion für die letzte Dekade des griechischen Monats und nennt selbst ἐνδεκάτη φθινοῦτος als den 20. War dieser Gebrauch wol auch nicht in frühern Zeiten in Athen heimisch, so doch jedenfalls bei den Alexandrinischen Griechen, welche den Julianischen Kalender angenommen hatten. Indem Druon nun Tillemont in Bezug auf den 2. Punkt (den Beginn des Tages) Recht gibt, aber gleich Petau den Tag der Abreise auf den Dienstag setzt, glaubt er einen Tag suchen zu müssen, wo der 18. eines ägyptischen Monats mit einem Neumond in der Nacht von Mittwoch auf Donnerstag zusammenfalle. Nun sei aber von 390 bis 410 Mittwoch den 13. Mai 397 = 18. Pachon der einzige Tag, der alle drei Bedingungen erfülle und der folglich in unserm Briefe gemeint sein könne<sup>1)</sup>.

1) Druon, Études sur Synésius, p. 275—7.

Zunächst ist darauf zu sagen, daß im J. 397 allerdings ein Neumond auf den 14. Mai fällt — ob in die Nacht vom 13. auf den 14., kann ich nicht angeben; daß dieser 14. Mai also der 19. Pachon ist, ein Umstand, der immerhin Zweifel an der Genauigkeit der Druon'schen Rechnung übrig läßt. Freilich würde ich darauf kaum Gewicht legen, wenn sich nicht ernstere Bedenken gegen Druon's Annahme einstellten. Ich kann mich zunächst nicht davon überzeugen, daß der Tag der mehrerwähnten Abfahrt nicht auf den Montag falle, wie es jedenfalls der *sensus obvius* unserer Stelle verlangt. Nun gibt es meiner Berechnung nach zwischen 390 und 410 nur Einen Dienstag, auf welchen Neumond trifft und der zugleich der 18. eines ägyptischen Monats ist, nämlich den 12. Febr. = 18. Mechir 408. Die andern Tage, an denen annähernd die geforderten Bedingungen zusammentreffen, sind:

Neumond fällt auf	Dinstg. d.	14. Okt.	=	17. Phaophi	391.
"	"	Donnerstg.	13. Nov.	=	17. Athyr "
"	"	Montag	15. Sept.	=	18. Thoth "
"	"	Dinstg.	15. Jun.	=	21. Payni 394.
"	"	"	14. Apr.	=	19. Pharmuthi 397.
"	"	Donnerstg.	14. Mai	=	19. Pachon "
"	"	Dinstg.	13. Jun.	=	19. Payni 405.
"	"	Donnerstg.	13. Jul.	=	19. Epiphi "
"	"	Mittw.	14. Jan.	=	19. Tybi 408.
"	"	Dinstg.	12. Mai	=	17. Pachon "

Gegen Petau's Darlegung sagt nun Clausen<sup>1)</sup> mit Recht, daß die ganze Anlage unseres Schreibens, in dem gar Manches *'iocose, quin petulantior dicta sunt'* (p. 162 C. 168 A.), nicht im mindesten zu der ernstern und kummerdollen Stimmung des S. zur Zeit seines Eintritts

1) Clausen de Synesio p. 31.

in das bischöfl. Amt passe. Wenn Petau sich zur Stütze seiner Ansicht über den die Weiber betreffenden Passus auf den Schluß des Briefs beruft, wo S. seinem Bruder Eupotios sagt: ἐρῶσω, καὶ τὸν υἱὸν Διόσκορον κέλαιε μετὰ τῆς μητρὸς καὶ τῆς τέτθης, ὡς ἐγὼ καὶ φιλῶ καὶ ἐν ἀδελφαῖς ἄγω — <sup>1)</sup>, so liegt auf der Hand, daß, da Dioskoros der Sohn des Eupotios und nicht, wie Einige meinten, des S. ist, von einer Gattin unseres Auctors und damit von „einem Widmen treuer Schwesterliebe“ statt früherer ehelicher Liebe keine Rede ist <sup>2)</sup>. Von entscheidender Wichtigkeit ist aber jene Stelle des Briefs, wo S. schreibt, nichts würde ihm den Tod durch Schiffbruch so erschwert haben, als der Gedanke, daß sein „thrazischer Gläubiger“ durch seinen Untergang auf der See um sein Geld käme: ἐγὼ δὲ παρακαθήμενος τὸ παλαμναῖον βαλάντιον, τὴν παρακαταθήκην τοῦ ξένου ἔκλαιον· ὡς οἶδεν ὁ Ξένιος, οὐκ εἰ τεθνηξοίμην, ἀλλ' εἰ ὁ Θραξ ἀποστερήσοιτο, τῶν χρημάτων ἕνεκεν· ὃν καὶ ἀποθανῶν ἂν ἤσχηνόμην. (p. 163 B.). Da nun S. in seinem 129. Brief von einer Geldsumme spricht, die er während seines Aufenthaltes in Konstantinopel dem Proklos abgeliehen hatte, und da er mit Thrazien und Thrakern regelmäßig Konstantinopel und Bewohner dieser Stadt meint, so liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß der Θραξ an unserer Stelle ein Anderer als Proklos sei. Daraus ergibt sich dann mit Gewißheit,

1) Petav. (not. p. 48): In fine epistolae uxorem ait se sororis habere loco.

2) Uebrigens ist die oben angeführte Stelle p. 166 A B. wahrscheinlich verderbt. Was σὴν χάριν καὶ τοῦτο etc. bedeuten soll, ist ganz räthselhaft. Vielleicht ist κατὰ τοῦτον zu lesen, womit freilich σὴν χάριν noch immer unerklärt bleibt. Daß S. zu jener Zeit nicht verheirathet war, scheint allerdings in der Stelle zu liegen.

daß der 4. Brief nach dem Aufenthalte in der Hauptstadt des Reiches, aber auch vor der Ankunft in der Heimath des S. geschrieben ist. Denn wie S. sich beeilt, um dem Pylämenos eine ihm abgeliehene Decke durch eine der ersten Posten, die nach Constantinopel abgingen, sehr bald nach seiner Ankunft zu Hause zurückzuerstatten, so wird er auch baldmöglichst die bei Proflos contrahirte Schuld getilgt haben. Unser Brief kann also auch nicht auf 408 fallen, auch abgesehen davon, daß die Anlage und der Charakter derselben nicht in jene Zeit hinein paßt, wo S. verheirathet und bereits Vater zweier Kinder war. Die Jahre 400 und 401 bieten aber keinen Tag, auf den die nothwendigen drei Bedingungen zusammentreffen, und wir müssen füglich die Angaben in Bezug auf den Neumond und den Wochentag als für die Bestimmung des Datums unseres Briefes völlig werthlos ansehen <sup>1)</sup>.

Nach seiner Rückkehr in die Heimat lebte S. längere Zeit auf dem Lande, mit der Jagd und dem Studium beschäftigt. Aus dieser Zeit stammt ohne Zweifel der dritte Hymnus, welcher eine Art Dankgebet für die Beendigung der Gesandtschaftsgeschäfte in Byzanz ist, und der zweite Theil der Schrift über die Vorsehung (*λόγος περί*

1) Wenn es p. 164 B. heißt: *ἐπρωρημένου δὲ τοσοῦτου κινδύνου, μελλούσης εἰς ταῦτο συνδραμεῖσθαι τῆς τε συνόδου τῶν ἀστέρων καὶ τῶν πολυδραυλῆτων τυχαίων, ἃ μηδέποτε, φασί, πλέων ἐδάρασε* etc., so machen diese Worte den Eindruck, als seien die *πολυδραυλ. τυχ.* etwas von der *συνόδος* Verschiedenes. Es könnte damit etwa der Auf- oder Niedergang irgend eines Gestirnes, z. B. der Hyaden, der Böcklein u. s. f. gemeint sein, die nach den Apparitiones des Cl. Ptolemäus und den griechischen und ägyptischen Calendarien (vgl. Lyd. etc. ed. Wachsmuth. p. 124. 131. 147. 128. 178. 180. 181. 182. 183. 206. 209. 218. 220. 237. 252. 256. 263. 265. 267 f.) bekanntlich für die Schiffer verderblich waren.

*προνομίας ἢ Αἰγύπτιος*). „Das Lob der Kahlköpfigkeit“ dürfte nicht viel später fallen. Diese Schrift sollte ein Gegenstück und eine Widerlegung derjenigen des Dion Chrysostomos über das „Lob des Haarwuchses“ sein, welche allgemein als verloren betrachtet wurde. Wie ernst auch S. anscheinend in seinem *Ἐγκώμιον Φαλάκρας* auftritt, so hätte doch Niemand verkennen sollen, daß das Ganze nur ein Scherz ist und neben der Erheiterung des Auctors nur die Verhöhnung jener heillosen Sophistenzunft bezweckte, die als echte Nachkommen der Sykophanten aus dem Zeitalter Kleons nur redeten, um zu reden und ihren Wortschwall und ihre Zungenfertigkeit auch der schlechtesten und dümmsten Sache liehen. „Il lui échappe, sagt Geel<sup>1)</sup>, des traits qui ne permettent pas d'en douter ni de mettre sa production sur une même ligne que celles des sophistes dont déjà Isocrate avait raison de se plaindre. Synésius traite son sujet in concreto; il rapporte la *φαλάκρα* à sa propre tête, en faisant semblant de se glorifier d'un défaut, dont il sentait apparemment tout l'inconvénient. L'exagération même de ses arguments, appuyés d'un échafaudage de grande érudition, montre assez qu'il s'amusait en écrivant, et qu'il visait plus haut qu'au verbiage de l'école.“ Daß das *ἐγκώμιον φαλάκρας* übrigens den Aufsatz des Dion Chrysostomos uns erhalten hat, bemerkt zuerst der holländische Gelehrte Geel in seinem Sendschreiben an Hase, aus welchem obige Worte mitgetheilt sind. Interessant dürfte noch die Notiz sein, daß ein unbekannter, wie es scheint nicht lange nach S. lebender Christlicher (?) Auctor sich bemüßigt fand, das Lob der Blase des Syn.

1) Geel, Lettre à M. Hase, sur le discours de Dion Chrysostome intitulé Éloge de chevelure. Leyde 1839. 8°.

weittläufig zu widerlegen. Das seltsame, indessen für den Geschmack der gesunkenen Gracität immerhin einigermaßen beachtenswerthe Werkchen ist uns in einer Handschrift der kais. Bibliothek zu Paris erhalten und wurde im J. 1840 von dem als ersten Herausgeber der *Philosophumena* des Hippolytus bekannten Philologen E. Miller bekannt gemacht <sup>1)</sup>.

Synes. selbst erwähnt (Vf. 153), daß er noch vor den oben genannten Schriften ein Werk, *Κυνηγετικά* betitelt, geschrieben habe. Da ferner der dritte Hymnus einen durchaus verwandten Inhalt mit dem ersten und zweiten hat, der 1. Hymnus aber nach Ausweis des Einganges den Anfang der religiösen und trinitarischen Hymnen macht, so müssen der 1. u. 2. Hymnus noch vor Abfassung des 3. fallen und dürften ins J. 400 oder 399, S. 3. ins J. 400 — 401 zu setzen sein. Vielleicht war die Schrift über die Jagd das erste Werk unseres Auctors. Mit ihm dürfte uns manche antiquarische Notiz verloren sein. Da die Alten schon keine Kenntniß der „*Cynegetikai*“ besessen zu haben scheinen, so sind sie wol sehr frühe verloren gegangen, vorausgesetzt, daß sie überhaupt eine weitere Verbreitung gefunden hatten <sup>2)</sup>.

---

1) *Éloge de la Chevelure, discours inédit d'un auteur grec anonyme en réutation du discours de Synésius, intitulé Éloge de la Calvitie.* — Paris. 1840.

2) Im ersten Hymnus finde ich nicht undeutlich angedeutet, daß unser Dichter früher auch nicht bloß in dem Versmaße, sondern auch im Geiste und der Richtung des Anakreon und der Sappho gedichtet hat, was dann mit leisen Andeutungen über jugendliche Verirrungen und Fehltritte übereinstimmen scheint. Vgl. Hymn. I, 14 f. III, 116. 549 f. 573 f. 680 ff. X, 8—10. Danach hat Rees die ersten Verse des 1. Hymnus nicht verstanden. (S. unten.)

S. hing zu sehr an Alexandrien und Hypatia, um nicht wieder auf einige Zeit dorthin zurückzukehren. Ob er während des Aufenthaltes auf seinen Landgütern mehrere Reisen nach Alexandrien übernommen, wie Clausen (p. 34.) aus Vf. 129 p. 264 A. u. Vf. 137. p. 272 D. (um 401) — Vf. 123. p. 259 D. (um 403) — aus Vf. 143. p. 280 C. (um 404 ?), endlich aus Vf. 51. p. 189 B. (o. 405 ?) schließen will, sei dahin gestellt. Soviel scheint aber gewiß, daß S. sich um 402—403 wieder auf längere Zeit nach Alexandrien begab. Um dieses Datum zu fixiren, müssen wir uns zunächst fragen, wann S. nach der Kyrenaika zurückkehrte. Es geschah dies zur Zeit, als Kyrene von den räuberischen Horden der Barbaren (Maketen) belagert wurde, welche aus dem Innern Libyens kamen und schon zu wiederholten Malen (395 u. 400) die Pentapolis verwüstet hatten; die Feigheit der römischen Offiziere (von denen namentlich ein gewisser Johannes trefflich geschildert wird) hatte den Mauren das Land fast ohne Schwertstreich überliefert. In diesen Tagen größter Gefahr trat Synesios, vermuthlich auf den Wunsch seiner Mitbürger und der Stellung entsprechend, die er seiner Geburt und seinem Talente nach einnahm, an die Spitze der Truppen, und wie er früher am kaiserlichen Hofe die Interessen seiner Vaterstadt erfolgreich vertreten, so rettete er diese auch jetzt durch seine Einsicht und Unererschrockenheit. Die Barbaren mußten abziehen, und als sie im nächsten Jahre ihren Einfall erneuerten, übernahm S. von Neuem und wiederum mit Glück die Landesverteidigung.

Jene Belagerung von Kyrene fällt nun ins Jahr 404. In Vf. 133. p. 268 D. schreibt S. an Olympios während der Belagerung (p. 269 C: *κατα γὰρ στρατηγῶν ἀμαχη*



γέγονε τῶν πολεμίων ἡ χώρα, καὶ μόνοι ζῶμεν ὅσοι τὰ  
 ἔρμητὰ κατειλήφαμεν, τῶν ἐν τοῖς πεδίοις κατειλημμένων,  
 ὡσπερ ἰερειῶν ἀπεσφαγμένων): χθρὲς καὶ πρώτῃ ἐπὶ τῶν  
 ἔναγχος ὑπάτων, ὧν ἄτερός ἐστὶν Ἀρισταίνετος· τὸν γὰρ  
 συνάρχοντα ἀγνώ· κατασεσθμασμένων ἐκομισάμεν (al. ἐδεξά-  
 μαρ) ἐπιστολῶν, τὸ σὸν τῆς ἰερᾶς κεφαλῆς ἐπιγεγραμμένην  
 ὄνομα. Petavius hat aus dieser Stelle herausgebracht,  
 Synesios spreche von Aristänet als Consul des verflossenen  
 Jahres und kenne deshalb den Consul des Abendlandes  
 (mit Aristänet bekleidete im J. 404 der Kaiser Honorius  
 das Consulat) nicht, 'quod consularis honos principali ve-  
 stigio velut stella solis lumine conderetur'; so zwar, daß  
 die Belagerung Kyrene's ins J. 405 und folglich, wie wir  
 gleich sehen werden, die Wahl des S. zum Bischof ins  
 J. 410 falle. Fast möchte man glauben, Petau habe diese  
 Rechnung nur im Interesse seiner oben als ganz falsch er-  
 wiesenen Zeitbestimmung des 4. Bfs. und seiner sich daran  
 anlehenden Deductionen für den Eölibat des S. gemacht.  
 Ihm folgten in diesem Punkte, d. h. in der Meinung,  
 Kyrene sei 405 belagert worden, alle Andern bis auf  
 Druon herab. Clausen allein hat richtig eingesehen, daß  
 ἐπὶ τῶν ἔναγχος ὑπάτων nichts Anderes heißen kann, als:  
 „unter den eben ernannten Consuln“, und daß der Colleague  
 des Aristänet dem S. einfach darum unbekannt war, weil  
 noch keine Nachrichten aus dem fernen und in seltener  
 Communication mit der Kyrenaiska stehenden Abendlande  
 eingetroffen waren, und man somit zu Anfang des J. 404,  
 wo S. schrieb, nicht wissen konnte, wer in Rom Consul  
 sei. Auch Krabinger hat sich in seiner Biographie des S.  
 im Freiburger Kirchenlexicon (X. 597) der Ansicht Clausens  
 angeschlossen (s. Clausen I. I. p. 36 f.).

Ist S. also im Jahre 404 nach Kyrene zurückgekehrt, so folgt aus Vf. 123., daß er sich 402 nach Alexandrien begeben hatte: denn er verweilte dort nach jenem Briefe zwei Jahre: *τῇ πατρὶδι δὲ ἐπιδημίας ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου, καὶ δυοῖν ἐνιαυτῶν ἐπιστολαῖς ἅμα ἀνεγνωκίως*. Nach Clausen (p. 35) hätte S. noch vor diesem längern Aufenthalte in Alexandrien eine Reise nach Athen unternommen, von der uns an mehreren Stellen Nachricht gegeben wird. Druon dagegen (p. 273) findet nach der Rückkehr aus Constantinopel keine Zeit mehr, in welche man die Reise nach Athen verlegen dürfte und setzt dieselbe demnach vor jene nach Byzanz. Da S. von drückenden Uebeln spricht, von denen er sich befreien will, ist Druon geneigt, dies auf den Einfall der Maketen und Usurrierer im J. 395 (die Jahreszahl erhellt aus Pflkstorcius) zu beziehen. Von besonderer Bedeutung ist diese Differenz nicht. Das Motiv zu jener Reise unseres Auctors war, wie er selbst Vf. 54. erzählt, ein doppeltes: erstens allerlei Träume, derenthalb man ihm rath, Athen zu besuchen: *συχνοὶ παρ' ἡμῖν καὶ ἰδιῶται καὶ ἱερεῖς πλαττόμενοί τινες ὀνειρούς, οὓς αὐτοὶ καλοῦσιν ἀποκαλύψεις, εὐκασιῶν ὑπὲρ μοι δάσειν κακόν, ἂν μὲν τάχιστα τὰς ἱερὰς Ἀθῆνας καταλαβεῖν μοι γένηται*. Nicht darum allein aber, um sich von den *παρόντων κακῶν* zu befreien, will er die Reise antreten, *ἀλλὰ τὸ μακρὲν τοὺς ἐκείθεν ἴκοντας ἐπὶ λόγοις προσκνεῖν· οἳ μὴδὲν ἡμῶν τῶν θνητῶν διαφέρουσιν· οἴκουν εἰς σύνεσιν γε τῶν Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος· ἀναστρέφονται δὲ ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν ἡμίονοις ἡμίθεοι, διότι τεθέερανται τὴν Ἀκαδημίαν τε καὶ τὸ Λύκειον, τὴν ἐν ἣ Ζήνων ἐφιλοσόφει Ποικίλην κ. τ. λ.* (p. 190 BC.) In welchem Zustande S. Athen gefunden, das schildert er in einem Briefe aus Attika selber.

Er meint, er sei durch seinen Aufenthalt in der Philosophenstadt noch um keinen Däumling pfffiger geworden. „Möge der Henker jenen Schiffmann nehmen, der mich hieher gebracht hat: so gar nichts Ehr- und Kennwürdiges hat das heutige Athen, als bloß die berühmten Namen. Und wie von dem Opferthier, wenn es aufgezehrt ist, nichts als die Haut übrig bleibt, um uns zu sagen, was es für ein Thier gewesen: so ist, seit die Philosophie von hier weggezogen, nichts mehr übrig, was zu bewundern wäre, als die Akademie und das Lyceum, und, lieber Gott, jene bunte Halle (*Πολυκλή*), die der Philosophie des Chryssippos den Namen gegeben hat, jetzt ist sie nicht einmal mehr eine bunte, seit der Proconsul die Tafeln wegnahm, auf welchen sich das Kunstwerk des Thasiers Polygnotos befand. Jetzt nun, in unsern Tagen, ist Aegypten der Heerd der Philosophie, deren Same Hypatia dort austreut — früher war Athen freilich der Mittelpunkt der Weisen; jetzt verherrlichen es nur noch die Honigträger; das gilt denn auch von den beiden gelehrten Plutarchen, die die jungen Leute nicht sowol durch den Ruf ihrer Lehre, als durch die Honigkrüge vom Hymettus in die Theater locken.“ (Bf. 135. p. 272 B C.). Dieses harte Urtheil über die Atheniensische Wissenschaft begreift sich einestheils, wenn man nach Philostorgius (XII. c. 2. p. 543.) und Eunapius (de vit. philosoph. 1596. 8. Maxim. p. 92.) gegen Zosimus (V. c. 6. p. 407 f.) annimmt, daß auch Athen bei dem Einfall des Marich in Griechenland viel gelitten<sup>1)</sup>, anderseits verrathen die Auslassungen unseres S. auch ein wenig

1) Vgl. Meurs. Opp. ed. Lami. Florent. 1762. I, 98. und P. E. Müller, de gen. aevii Theodos. L. 51.

Leidenschaftlichkeit. Von Plutarch, den Marinus den „Großen“ genannt, dem Sohne des Nestorius, wissen wir kaum mehr, als daß er in Athen Platonische und Aristotelische Schriften erklärt hat und im J. 433 oder 434 n. Chr. hochbetagt gestorben ist<sup>1)</sup>. Auf den Charakter seiner Philosophie können wir nur aus der Lehre jener Schule schließen, die von ihm ausgegangen ist: das Wenige, was ausdrücklich auf ihn zurückgeführt wird (bei Proklos in Parmenid. VI. 27 unterscheidet er das Eine, den Kos, die Seele, die Formen, welche dem Körperlichen inwohnen, und die Materie), zeigt keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit. Die Stelle unseres 135. Briefs ist aber doppelt interessant, zunächst, weil sie die einzige ist, aus welcher wir entnehmen, daß neben jenem „großen“ Plutarch, dem Lehrer des berühmtern Syrianos, noch ein anderer desselben Namens gleichzeitig in Athen lehrte; sodann, insofern sie die Rivalität kennzeichnet, welche zwischen der aufkeimenden neuen Atheniensischen und der Alexandrinischen Schule der Hypatia bestand.

Wir kommen nach diesen Abschweifungen auf den Aufenthalt des S. in Alexandrien zurück, wo er dem Obigen gemäß von Anfang des J. 402 bis zu Anfang 404 verweilt hat. In diese Zeit fällt die Verehlichung unseres Schriftstellers, von welcher wir unten ausführlicher zu sprechen haben werden. Name und Herkunft seiner Gattin theilt uns S. nirgends mit, ebensowenig erfahren wir über Familie und etwaige Anverwandte derselben. Wir wissen nur aus Bf. 105, daß „die heilige Hand des Theophilos

1) Marinus Vit. Procli c. 12. ed. Boisson. Lips. 1814. p. 21. Suid. v. III. al. Ueber Plutarchs Erklärung des Parmenides s. Procl. in Parmen. Opp. ed. Cousin. VI, 27. u. 7.

und das Gesetz“ ihm seine Frau gegeben. Was darunter zu verstehen, wird gleichfalls später zu untersuchen sein. Daß mit Theophilos niemand Anders als der Patriarch gemeint sei, ist kaum zu bezweifeln. Wenn S. seinem Bruder (Vf. 4. p. 164 B.) und wol mehr als zehn Jahre später der Hypatia (Vf. 16.) Grüße an den *ἐρωτάτων πατέρα Θεοτέκνον* und seinen Freund (*ἐταίρος*) Athanasios, den er Vf. 16. auch „Bruder“ nennt, aufträgt, so könnte man auf die Vermuthung kommen, Theoteknos sei etwa der Schwiegervater und Athanasios der Schwager des S., und es wäre in Vf. 105. statt Theophilos vielleicht Theoteknos als derjenige zu lesen, dessen „heil. Hand“ S. eine Frau gegeben. Aber diese Conjectur hat in Bezug auf die Stelle in Vf. 105. alle handschriftlichen Auctoritäten gegen sich und entbehrt auch sonst aller festen Stütze<sup>1)</sup>.

1) Jener Athanasios ist aber auch kein leiblicher Bruder unseres Philosophen; ebensowenig Anastasios in Vf. 79 (wo deren zwei genannt zu werden scheinen und beide als *ἀδελφοί* bezeichnet werden; p. 225 B. u. 227 C). Auch Andere nennt S. Bruder, vgl. Vf. 94. p. 232 D. al. Daß er nur einen leiblichen Bruder, den Euphrosios, hatte, und nicht zwei, wie Petau Not. p. 1., Wernsdorf de Hypat. Diss. I. 19 und Boissonade Lyr. gr. p. 214. meinen, geht aus Hymn. VIII, 19. sowie aus Vf. 108. u. 119. p. 257 A. unwiderleglich hervor. Auch Tillemont hat hier richtig gesehen. Mém. XII: not. in Syn. p. 682. Gothofredus meint, jener Synestios, dessen Namen das Gesetz von 412 trägt (Cod. Theodos. VI. T. XXIX. 1. 10. ed. Marvill. Lugdun. 1665. II, 204), und dessen Tod ein Gesetz von 436 erwähnt (ib. X. T. XX. Tom. III, 517) — vgl. Chron. Pasch. zu 407 (ed. du Cange. Par. 1688. p. 308), wo er *κόμης τῶν λαογετιώνων* heißt — sei ein Bruder unseres S. gewesen. Er stützt sich für diese Vermuthung auf die Vse 18. u. 35, aber ohne allen Grund, wie Clausen a. a. D. p. 5 zeigt. Uebrig ist es, worauf schon Tillemont hinweist, unwahrscheinlich, daß zwei Brüder denselben Namen geführt haben sollen. — Außer seinem

Die Verehlichung des S. muß etwa in die Mitte jener beiden Jahre fallen. Als unser Philosoph, in die Kyrenaika zurückgekehrt, während der Bedrängnisse durch die Barbaren aus einem Castell an seinen Bruder schreibt, hat er bloß ein Kind (Bf. 132 τὸ παιδίον). Da es nun Bf. 18 von Alexandrien heißt, er habe dort „die Kinder“ gezeugt (πόλεως, ἐν ἧ τούς παῖδας ἐγενήσαμην), so ist der älteste Sohn des S. noch in Alexandrien zur Welt gekommen; und da S. bald auf Bf. 132. seinem Bruder in Bf. 108. seine Kinder anempfiehlt, im Falle er im Kampfe fallen sollte (ἐπισκήπτω σοι τῶν παιδίων ἐπιμεληθῆναι προσήκει δὲ ὄντι θεῖω εἰς αὐτὰ ἀπομνημονεύσαι τῆν χάριν), so ist der zweite Sohn kurze Zeit nach der Rückkehr des S. in seine Heimat geboren. Die Geburt des ersten Kindes gibt uns denn auch einen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Zeit, zu welcher S. seinen „Dion“ schrieb. In diesem Buch, das auch die Aufschrift περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς führt, zeigt S., wie er, seinem Vorbilde Dion Chrysostomos nachahmend, sich bestrebe, aus einem Sophisten ein Philosoph zu werden, und vertheidigt das Studium der Weisheit und der schönen Wissenschaften gegen dessen beschränkte und engherzige Gegner. Die Schrift widmet unser Philosoph seinem Sohne, den er gezeugt

---

Bruder Euphrosios, an den eine große Anzahl von Briefen gerichtet ist, hatte S. eine Schwester Namens Stratonike, welche mit Theodoros (so ist wahrscheinlich zu lesen statt Theodoros Ep. 7. p. 171 B. vgl. Bf. 75.), einem kaiserlichen Beamten zu Konstantinopel, verehlicht war. Sonstige Anverwandten des S. sind ein Vetter Diogenes (Bf. 20. u. 23.), eine Base, Frau des Marcellin (Bf. 118.), die Tochter des Amelios, die er ἀδελφίς nennt (Bf. 144.). Nach Bf. 145. sind in seiner οἰκία παῖδες, γέροντες, γυναῖκες, deren Grüße er übermittelt.

(p. 41. C D. πατρικὸν δὴ πέποιθα) und der ihm innerhalb Jahresfrist geboren werden soll (p. 58. D: τὸ οὖν εἰ καὶ γὰρ πρὸς τὸν ἐμαντοῦ παῖδα, ὃν ὑπέσχετο μὲν εἰς νέωτα ὁ θεός, ἐμοῦ δὲ πάρεστιν ὁ παῖς ἦδη). Um dieselbe Zeit muß die Schrift über „die Träume“ (περὶ ἐνυπνίων) entstanden sein, welche von allen Werken des S. in alter und neuerer Zeit am meisten Ansehen gewann <sup>1)</sup>. Auf diese Zeitbestimmung führen uns einerseits der Umstand, daß S. diese Schrift zugleich mit dem „Dion“ und dem Buch an Páonios der Hypatia zur Beurtheilung unterbreitet (s. Vf. 154. (153.) p. 290 B. 293 B.), anderseits einige Aeußerungen in den „Träumen“; so die Bemerkung des S., er wüßte diese Kunst, d. h. „die Divination aus den Träumen, seinen Kindern zu hinterlassen“. Daß die Abfassung nicht früher fällt als etwa 403, zeigt die Stelle p. 148 D., wo von dem Aufenthalte in Byzanz und der Rede vor dem Kaiser als von schon einigermaßen entfernter liegenden Ereignissen gesprochen wird. Es verdient hier noch erinnert zu werden, daß Cornarius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des S. (p. B.) und die Magdeburger Centuriatoren <sup>2)</sup> aus Vf. 153. p. 293 A auf eine verloren gegangene Schrift des S. περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς schließen, während doch aus dem Zusammenhang unzweifelhaft erhellt, daß damit nichts An-

1) Im XIV. Jahrh. hat Nikephoros Gregoras (nicht der Patriarch, wie Petau will, sondern ein Mönch, vgl. Schröckh R. G. XXX, 301) einen weitläufigen und interessanten Commentar zu den „Träumen“ geschrieben; auch war das Buch περὶ ἐνυπνίων das erste des S., welches, von Marsilio Ficino ins Lateinische übertragen, gedruckt wurde (im J. 1489; s. Marsil. Ficin. Opp. II, 918 ff.). Den Commentar des Nikephoros hat Petau herausgegeben.

2) Centur. V. pag. 1103.

beres als die Schrift „über die Träume“ gemeint ist.

Von 404 an lebte S. in der Kyrenaika, völlig seinen Lieblingsbeschäftigungen, dem Studium und der Jagd hingegeben. In diese Periode seines Lebens fallen wol zahlreiche Briefe an seine Freunde, besonders in Alexandrien und Constantinopel, aber keine größern Werke mehr. Von den Hymnen werden wir später sprechen. Hier gehen wir gleich zu der wichtigen Frage über: Wann wurde S. zum Bischof gewählt? Die ältern Schriftsteller und neuestens wieder Druon, entscheiden sich für das J. 410, Clausen und Krabinger für 409. Die letztere Bestimmung ist die allein richtige, wie aus Nachstehendem hervorgeht.

1) Es wurde eben gezeigt, daß die Belagerung Kyrene's durch die Makeden ins J. 404 fällt. Sieben Jahre später dringen die Barbaren wieder in die Landschaft ein und S. hält bei dieser Gelegenheit eine Rede (*κατάστασις δηρδεία ἐπὶ τῇ μεγίστῃ τῶν βαρβάρων ἐπόδῳ, ἡγεμονεύοντος Γενναδίου καὶ Δουκῶς ὄντος τοῦ Ἰννοκεντίου*), die, beiläufig gesagt, das schönste Denkmal seiner Beredsamkeit ist. — Daß diese Katastasis wirklich 7 Jahre später als jene Belagerung von 404 gesprochen wurde, sagt uns S. selbst p. 299 D. (*οἴχεται Πεντάπολις νῦν ἀκριβῶς· εἰς τοῦτοχρον οἴχεται· ἑβδόμον μὲν ἔτος ἤδη προσπράξασα πομπῶς*). Nun war ein Jahr bevor S. solche traurige Worte sprechen mußte (*ἐνιαυτῷ* p. 299 D. f.), Anysios in der Pentapolis dux gewesen, also 410. Ins selbe Jahr mit dem duceatus des Anysios fällt aber auch die Präfectur und die Excommunication des Andronikos (vgl. Bf. 57. p. 193 B. Bf. 14 p. 172 C. Besonders Bf. 77. p. 223 B. f. Tillement a. a. O. XII. p. 685. not. 7). Zur Zeit, wo S. mit Andronikos im Kampfe lag, hatte er das Episkopat



erst kürzlich angetreten (vgl. Bf. 79. p. 227 A. ἀχρι νῦν); dies war um die Fastenzeit geschehen, wo Anysios schon dux war (Bf. 14. p. 172 C.). Da nun zwischen der Wahl und der Ankunft des S. in Ptolemais wenigstens 7 Monate verstrichen (Bf. 96, p. 207 A: ἑβδομον ἤδη μῆνα), so muß die Wahl in die Mitte oder letzte Hälfte des Jahres 409 gesetzt werden. (Vgl. Clausen S. 93.)

2) Damit stimmt eine andere Berechnung überein, welche sich aus Bf. 66 ergibt. Hier bezeugt nämlich S., es gehe ins dritte Jahr, seit man (d. h. Theophilos von Alexandrien und Attikos von Konstantinopel) den des Chrysostomos wegen von ihren Sigen Vertriebenen Verzeihung gewährt habe: p. 207 A.: ὅτι τοῦτὶ μὲν ἔτος ἤδη τρίτον εἴηκει μετὰ τὴν ἀμνηστίαν καὶ τὰς διαλλαγὰς. Ist nun Chrysostomos im September 407 gestorben, so fällt jene Amnestie zu Ende 407, die Abfassung des 66. Briefs, den S. im ersten Jahre seines Episkopates schrieb (p. 207 A.: πέρυσιν ὄπω γεγονότι τοῦ καταλόγου), auf 410, und die wenigstens 7 Monate vor der Ordination vorgenommene Wahl 409.

Mit dieser Berechnung scheint allerdings der Bf. 13 nicht übereinzustimmen. Nach diesem Schreiben überschickt S. gleichzeitig mit demselben seinem Klerus den Osterbrief, und fällt Ostern auf den 19. Pharmuthi = 14. April. Demnach wäre der Brief, der seiner ganzen Anlage nach wol nur der erste Osterbrief des S. und nur vor seinem Amtsantritt geschrieben sein kann, ins Jahr 412 zu versetzen, wo allerdings Ostern auf den 14. April fällt. Aber die Annahme, S. habe den Episkopat erst 412 oder selbst 411 angetreten, widerspricht dem Obigen völlig und ist überhaupt unmöglich. Wollen wir also nicht einräumen,

daß der 13. Vf. im dritten Jahre seit der Wahl des S. zum Bischof verfaßt worden sei, so bleibt nur die Vermuthung übrig, daß die Bestimmung des Datums auf den 19. Pharmuthi = 14. April auf einem Irrthum beruht. Da im J. 410 Ostern auf den 10. April fällt (= 15. Pharmuthi), so liegt der Gedanke nahe, daß durch den Schreibfehler eines Librarius aus *IE* die Zahl *IO* entstand, was bei der Uncialschrift sehr leicht geschehen konnte.

Wir kommen zu den letzten Ereignissen im Leben unseres Philosophen. Nach Vf. 79. p. 226 D. und Vf. 57. p. 196 C. starb ein Sohn des S. bald nach dessen Rückkehr von Alexandrien, wo er die Consecration zum Bischof empfangen hatte <sup>1)</sup>. Nicht lange darauf, etwa um die Mitte des J. 410, noch vor der Belagerung von Ptolemais, folgte diesem ersten der Verlust eines zweiten Sohnes nach (Vf. 89. p. 230 C.: *τριῶν ἀρσένων ἐν ἔτι μοι λειπεται*); vgl. dazu die Brse. 67. p. 208 A. (*πένθιμον ἀσχολίαν*) und Vf. 66, welche kurz nacheinander verfaßt sind (s. Clausen p. 223). Im J. 411, nach dem Abgange des dux Anysios, trat jene große Calamität der Kyrenaika ein, in der S., wie oben bemerkt, seine s. g. Katastasis I. und II. (Elogium Anysii) sprach. Im J. 412 kommt Marcellin an, um den Oberbefehl über die Truppen zu übernehmen; er schlägt die Barbaren Vf. 62 (zu Anfang 413 nach dem Abgange des Marcellin geschrieben, s. Tillemont, Mem. XII. 552) und die Lage der Pentapolis gestaltet sich besser. S. aber verliert nun seinen dritten und letzten Sohn durch den Tod, wahrscheinlich im Winter von

1) Le Quien meint irrthümlich, Synes. habe bereits vor Antritt des Episcopats seine Kinder alle verloren. Orient. Christ. II, 620.

411 auf 412, vgl. Bf. 70 und 126 oder auch 412 auf 413. Aus Bf. 126 erfahren wir auch, daß S. ein Kloster, ein *μοναστήριον* bauen wollte, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der unglückliche, lebensmüde Mann sich dorthin zurückziehen wollte, um von den unsäglichen Leiden der letzten Jahre auszuruhen, vielleicht auch, um sich ganz der Verwaltung des bischöflichen Amtes zu entledigen. S. scheint seinen Kindern bald ins Grab nachgefolgt zu sein. Das Datum seines Todes läßt sich indessen nicht mit Bestimmtheit angeben. Sicher ist, daß im J. 431 dem Concil von Ephesus ein Euoptios als Nachfolger unseres S. auf dem Metropolitanstuhle von Ptolemais betwohnte und gegen Nestorius stimmte <sup>1)</sup>. Nach dem Breviarium des Liberatus <sup>2)</sup> hat Cyrill von Alexandrien von dem nämlichen Euoptios die Schrift des Theodoret gegen seine (des Cyrill) zwölf Kapitel erhalten und ihm in der Folge auch die Vertheidigung jener Kapitel zugesandt. Irrthümlich bezieht Liberatus diesen Umstand auf die Zeit, wo Cyrill sich mit Johannes von Antiochien und den Orientalen verständigte, während er noch vor das Concil von Ephesus zu setzen ist <sup>3)</sup>. An diesen Euoptios dürfte auch der 215. Bf. im zweiten Buch der Brieffammlung des Isidor von Pelusium gerichtet sein. Daß aber Syn. schon lange vor 431, und zwar wahrscheinlich um 414—415 gestorben ist, läßt sich fast mit Gewißheit annehmen. Die letzten Briefe unseres Philosophen sagen uns, daß derselbe krank ist

1) 88. Concil. Labb. et Cosart. ed. Coleti. Venet. 1728. III, 995. 1035. 1042. 1083.

2) Liberat. Breviar. c. 9 bei Coleti Concil. VI. 431 D.

3) Bgl. Le Quien Or. Christ. Lib. I. p. 621.

(Bf. 98. p. 237 C.; Bf. 67. p. 208 A., Bf. 115; vgl. Ant. Fontana Iani di Sinnesio, p. X und Wernsdorf de Hypat. I, 22), ja daß der Schmerz über den Verlust der Seinen und der Lebensüberdruß, mit dem das ihm auferlegte und so kummervolle Amt ihn überhäuft, ihn allmählig dem Grabe zuführen. Ἐμοὶ δὲ τὰ τῆς σωματικῆς ἀσθενείας ψυχικῆς αἰτίας ἐξῆρται. κατὰ μικρὸν με δαπανῶ τῶν παιδίων τῶν ἀπελθόντων ἢ μνήμη. μέχρις ἐκεῖνόν ζῆν ἄξιον Συνέσιον, μέχρις ἢ ἄπειρος τῶν τοῦ βίου κακῶν· εἶτα ὡσπερ ρεῦμα ἐπισχεθῶν, ἄθροον ἐρῶν καὶ μετέβαλεν ἢ γλυκύντης τοῦ βίου. παυσάλμηρ ἢ ζῶν, ἢ μεισημένος τῶν νείων τοῦ τάφου. Bf. 16. p. 173 B. Des Weitern findet sich in den Schriften des S. keine Spur von Ereignissen, die sich in Alexandrien oder in der Pentapolis oder sonst irgendwo nach dem J. 414 begeben hätten, und mit dem nämlichen Jahre verlassen uns seine Briefe, die uns bis hieher Jahr für Jahr begleitet haben. Namentlich aber findet sich über den im J. 414 oder 415 erfolgten Tod der Hypatia nicht die leiseste Andeutung, was sich nur dann erklären läßt, wenn S. das entsetzliche Ende seiner geliebten Lehrerin und Freundin nicht mehr erlebt hat <sup>1)</sup>).

Wir haben nun, bevor wir zur Darstellung der Doctrin unseres Philosophen gelangen, noch zwei wichtige Gegenstände zu behandeln: nämlich 1) das Verhältniß des S. zum Christenthum und 2) die Wahl und Consecration desselben

1) Aus der Zeit des Episcopats unsers S. rühren außer einer Anzahl von Briefen (5. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 16. 24. 42. 57. 58. 60 (?). 62. 66. 67. 72. 73. 76. 78 (?). 80. 89. 90. 95. 96 (?). 116. 121. 123. 128 u. a.) die beiden *Katasefen* und zwei (eigentlich drei) Fragmente von *Homilien*.

zum Metropolitens der Pentapolis. Ehe ich hierzu übergehe, gebe ich noch ein Verzeichniß der speziellen Litteratur über S.

Die erste Textausgabe (ohne Uebersetzung und Noten) gab Adrian Turneb, Paris 1555. Ihm folgte in Frankreich Morelli, welcher die Schrift de Insomniis mit der Uebersetzung des A. Pichorius und dem Commentar des Nikophor. Gregoras (Paris 1586. in 8°), später auch die Briefe (Paris 1605. in 12°), ebenfalls mit Uebersetzung und spärlichen Noten, edirte. Die Schrift de Insomniis erschien schon 1518 zu Venedig bei Aldus, im Anhang zu Artemidor. Etwas früher als Morelli's Arbeiten erschienen bei Joh. Dporinus in Basel die Ger. Rüdinger'sche Ausgabe der Aegypt. sive de Providentia und ad Paeonium (Epist. ad Orum) mit latein. Uebersetzung (1557. in 8°) und Wilh. Canter's *Συνεολογία πρὸς τὸν δῶρον πρὸς Παίονιον, Ὀμιλία β., Κατάστασις (α. β.), Ὑμνοι ἑμμετροὶ* etc., mit lat. Uebersetzung (1567. in 8°). Eine vollständige Ausgabe mit lat. Uebersetzung und Noten gab endlich Dionysius Petavius (Synesii Episc. Cyrenes Opp. quae exstant omnia. Paris 1612. fol., ferner 1631. 1633 u. 1640). Am werthvollsten ist die Ausgabe des Petau von 1640, nach welcher ich regelmäßig citire. Petau hat unstreitig sehr große Verdienste um unsern Auctor, obwohl sich nicht läugnen läßt, daß er die ihm zu Gebote stehenden Pariser Handschriften sorgfältig hätte benutzen können und daß auch seine Uebersetzung oft unrichtig ist. Die Oratio de Regno erschien zu Venedig 1710. in Joh. Patu'sa's *Ἐγκυκλοπαίδεια φιλολογικῆ*, Bd. III. p. 321 sqq., die Briefe zu Wien 1782, durch Gregorius Demetriades, dann zu Venedig 1815 (sammt der Orat. de Regno) *μετὰ τῶν ἑξηγήσεων εἰς τὸ ἀπλοῦν φιλοπονηθὲν μετὰ κόπου πολλοῦ χάριν τῶν φιλομαθῶν παρὰ τοῦ λογιωτάτου διδασκάλου κυρίου Λαμασκηνοῦ ἱερομονάχου πάπα Παναγωγιοπόλου Πελοποννησίου τοῦ ἐκ Δημιτζάνης*. in 4°. Die Hymnen erschienen zuerst mit denen des Gregor von Nazianz 1568 in 32° zu Paris, herausg. und überf. von Franz Portus, 1570 in 8°, Paris bei Wiené, 1586 in 8° bei Morelli, 1590 in 8° mit mehreren andern Hymnendichtern zu Rom durch Sanetti, 1603 zu Tours, 1614 zu Genf, im 3. Bd. der Poetae graecorum, Fol., 1618 wieder bei Morelli in Paris. Außer Portus und Petau haben die übrigen Herausgeber nichts für die Texteskritik der Hymnen geleistet. Erst 1825 erschien in der *Sylloge Poetarum graecorum*, Bd. XV. (Lyrici graeci p. 97 ff.) eine bessere Textrecension, die der bekannte französische Philologe Joh. Fr.

Boissonade mit Benutzung des codex 1039 der kaiserl. Bibliothek zu Paris veranstaltete. Boissonade beabsichtigte, sämtliche Werke unseres Philosophen zu veröffentlichen <sup>1)</sup>; doch kam außer den Hymnen nichts zu Tage. Manche werthvolle Notiz, bes. Varianten aus den Pariser Handschriften, gab er in seinen übrigen Werken, wie den Ausgaben des Pselus, Eunapius, Philostratus, den *Anecdota graeca* und den Abhandlungen in den *Notices et Extraits de la Bibliothèque royale*. Irrthümlich berichtet Reiff S. 22 seiner gleich anzuführenden Schrift von einer Ausgabe der Briefe durch Boissonade, welche in den *Notices et Extraits*, Bb. XI. p. 26, page 7—54 stehen soll. Reiff hat offenbar den betreffenden Band nie gesehen. Die Hymnen erschienen ferner zu Paris im J. 1836 (bloßer Text), ebend. 1836 mit der lat. Uebersetzung des Portus, einer französischen von Orégoire und Collobet und einer Notice sur Synésius von Billemain. Dieselbe Ausgabe wurde 1839 wieder aufgelegt (Paris et Lyon, chez Périsset), und statt der Notice eine umfangreichere *Étude sur la vie et les écrits de S.* beigegeben. Eine Auswahl der Hymnen gab Darolles zu Toulouse, 1839.

Seit Petavius hat Niemand sich um S. so wohl verdient gemacht, als der treffliche Joh. Georg Krabinger, der auf Grund sehr umfassender Handschriftenvergleichung zuerst die Rede über das Königthum, München 1825, dann das *Encomium Calvitiae*, Stuttg. 1834, darauf die ägypt. Erzählungen, Sulzb. 1835, alles mit Uebersetzung und Commentar herausgab und endlich eine vollständige bloße Textausgabe mit einfachem kritischem Apparat begann. Von letzterer erschien ein Band, Landshut 1850, welcher alle Schriften des S. mit Ausnahme der Briefe und Hymnen enthielt. Letztere sollten den 2. Bb. bilden, der eben wegen der Gleichgültigkeit des Publicums und in Folge des inzwischen (im Mai 1860) erfolgten Todes des Herausgebers nicht erschien. Die Ausgaben Krabinger's zeichnen sich aus durch reichhaltiges, höchst sorgfältig zusammengetragenes kritisches Material, besonnene und einsichtsvolle Kritik, die Uebersetzungen durch große Treue und Genauigkeit, die Commentare durch die umfassendste Besessenheit und Kenntniß der Gräcität. Als Mängel müssen bezeichnet werden die allzu ängstliche Angabe mancher ganz bedeutungsloser Varianten, die zwecklose Häufung von Citaten und endlich der Umstand,

1) Mit dem nämlichen Vorhaben trug sich der bereits erwähnte Philologe G. Müller; er hat f. B. die Pariser Codd. verglichen, ohne aber Gebrauch von seiner Collation gemacht zu haben.

daß Krabinger noch zu sehr an der ältern effektischen Methode der Kritik festhielt, die seit Lachmann und Mitschl als überwunden betrachtet werden muß. Gleichwol ist zu bedauern, daß Krabinger die Briefe und Hymnen nicht mehr herausgeben konnte. Diese Lücke auszufüllen, war mein Voratz, und hatte ich bereits im J. 1863 in meinen *Observatt. critt. in Synesii Epistulas (Solisbaci)* einige Emendationen u. s. f., meist nach Pariser Handschriften, mitgetheilt.

Von andern Uebersetzungen, als den oben neben dem Originaltexte angeführten, sind noch zu nennen: die des Janus Cornarius, Basel 1560, bei Froben, in fol.; die Uebers. der Rede über das Königthum von Joach. Camerarius, Leipz. 1555 und in dessen *Opp. morall.* Frankf. 1583 in 8°; dieselbe Schrift übers. von Stanis. Jovius, Venedig 1563. 4°. Das Lob der Keuschheit übers. von Joh. Phrea, mit Scholien des Beatus Rhenanus, im Anhang zu Erasmi Rot. *Encomium Moriae.* Basel 1517. 1519. 1522. 4°. Das Buch über die Träume war, wie schon bemerkt, die erste Schrift des S., welche übersetzt wurde, und zwar durch Marsilio Ficino, Florenz 1489; dieselbe Uebers. mit Jamblych. und Proklus, Bened. 1497 u. 1516. in fol. bei Aldus; desgl. bei Angorius Ferrerius, *libr. de Somniis*, Lugd. 1549. 8°. Eine Gesamtausgabe beabsichtigte der dänische Gelehrte J. Bloch; doch erschien nur eine mit Anmerkungen versehene Uebers. der Rede über das Königth. Kopenhag. 1797. Eine lat. Uebers. der Briefe gab der protest. Theologe Naogeorgios.

Den V. Hymnus übers. und erläuterte Rosenmüller, 1786; eine italienische Uebers. gab A. Fontana: *Inni del vescovo Sinnesio*, Milano 1827. Sie ist von keinem besondern Werthe. Einzelne Hymnen übersetzten Herder (*Hymn. I*, 1—40, s. *Ideen z. Gesch. d. Poesie. Werke.* Karlsruhe 1821. 8°. XXIII, 238), Rambach (*Anthol. Christl. Gesänge*, Alt. u. Leipz. 1817. I, 70), Engelhardt (die angebl. Schriften des Arcopagiten Dionysios, Sulzb. 1823. I, 217), Friedt. Rees (üb. d. griech. Hymnendichter S. von Cyrene, *Constanzer Lyz.-Programm v. 1848*), und in's Schwedische J. H. Thormander (in *Sångar ifrån den äldsta kyrkan*, in *Theol. Quartalsskr.* ed. Reuterdaahl et Thomand. Lund 1828. I, 2).

Specialschriften über unsern Auctor haben wir von Lucas v. Holstein de *Synesio et de Fuga Episcopatus*, im Anhang zu Theodoret's und Guagrut's *RG.* (*Hist. eccl. Script. c. not. Valosii*, ed. Reading, Cantabrig. 1720. III, 612. Aug. Taurin. 1748. III, 573), Mart. Glady, *Theologumena Syn. Cyrenensis*, *Wittems*

berg 1713; Pet. Ad. Boyssen *Philosophumena Synesii Cyr.*, Halle 1714; Emil Theod. Clausen, *de Synesio Philosopho*, Hafniae 1831; Joh. Karl Thilo, *Comment. in Synes. Hymn. II, 1—22*, Halle 1842; und *Comment. in Hymn. II, 22—24 de triplici Silentio*, ib. 1843; Bernh. Kolbe, „der Bischof Syn. von Cyrene od. Forschungen auf dem Gebiete der Erdkunde u. Geschichte der Libyschen Pentapolis, der Kirchengesch. und der Gesch. d. Philosophie“ u. Berl. 1850. 1ter Thl.; und „d. Bischof S. v. Cyrene als Pfaffen u. Astronom beurtheilt, nebst der ersten deutschen Uebers. der Rede des S. de dono Astrolabii, mit verbesserten griech. Text.“ Berl. 1850; G. Druon, *Études sur la vie et les oeuvres de Synésius etc.* Paris, 1859 (vgl. dazu meine Anzeige, *Oesterreich. Vierteljahresschrift f. l. Theologie*, Wien 1863, 1. Hft. S. 123), Rabinger, *Münchener Gel. Anzeigen*, 1849. Nr. 205—208. und 1851, Nr. 38—40. (oder *Bulletin d. f. Akademie d. W.* 1849, Nr. 32—35 u. 1851, Nr. 41—43), u. *Freiburger Kirchen-Lexicon* 1853. X, 594; W. Böller, in *Herzog's Encyclopädie* XV, 335—42; Tessaint, *Études sur Synésius*, in dem *Journal de la Société litt. de l'Université cath. de Louvain*, 1840. IV, 1; endlich eine Reihe von Aufsätzen in Bouix, *Revue des Sciences ecclésiastiques*. Paris, Jahrg. 1861/62<sup>1)</sup>. Die werthvollsten unter diesen Schriften sind die von Thilo und Clausen. Namentlich hat letzterer um die Behandlung der Geschichte des S. die größten Verdienste, geht aber auf dessen Doctrin nicht ein. Druon's Buch ist gut geschrieben, ohne etwas Außerordentliches zu leisten; sein Hauptverdienst ist die chronologische Anordnung der Briefe. Die Arbeiten von Gladny und Boyssen sind fast ganz werthlos. Zum Schlusse bemerke ich noch, daß Fabricius unter den *Chemici graeci vetores* auch die Schrift eines Synesios (*Συνεσιου φιλοσόφου πρὸς Διοσκώζον εἰς τὴν βιβλίον Ἀημοκρέτου ὡς ἐν ἀρχαίῳ*) bekannt gemacht. Dieser seltsame Aufsatz, der uns noch in den Hschr. 2275, 2325, 2326, 2327 der Kaiserl. Bibliothek zu Paris erhalten ist, hat unzweifelhaft unsern Bischof S. nicht zum Verfasser (man vgl. Ameilhon in den *Notices et Extraits de la Bibl. nationale*, etc. Paris, an XII. Tome VIIe, p. 2e, pag. 222), sondern gehört dem Alchymisten Synesios an, welcher in's Theophrastische Zeitalter fällt.

1) Die Benützung der beiden letztern Arbeiten war mir leider unmöglich.



## II.

Das Verhältniß des S. zum Christenthum, im Speziellen die Zeit seines Uebertrittes zu demselben und seiner Taufe ist der Gegenstand vielfacher Untersuchungen und mehr oder weniger abweichender Meinungen gewesen. Die Mehrzahl der Gelehrten nimmt an, unser Philosoph sei bereits vor der Wahl zum Bischof von Ptolemais durch die Taufe in die Kirche aufgenommen worden (so Andr. Thevet, Petau, G. Calixtus, Wernsdorf, Boysen, Brucker, Fabricius, La Croze, Joh. Clericus, Schroeckh, Rosenmüller, Krabinger und neuestens Druon) <sup>1)</sup>, während das griechische Alterthum nach Ausweis des Euagrius (Hist. eccl. I, 15: *πείδουσα δ' οὖν αὐτὸν τῆς σωτηριώδους παλιγγενεσίας ἀξιώθηται καὶ τὸν ζυγὸν τῆς ἱεροσύνης ὑπέλαθειν*, welche Worte Nikophoros Kallisti Hist. eccl. XIV, 55 ihm nachschreibt) und Photios (Biblioth. can. 26: *ἐμύησάν τε (τὸν Συνέσιον) τὰ ἡμέτερα καὶ ἔτι καὶ ἀρχιερωσύνης ἰξίωσαν*. Cfr. Spanhem. hist. eccl. Opp. I, 1028) Taufe und Erhebung zum Bischof zusammenfallen läßt. Dafür haben sich denn auch sehr achtenswerthe Auctoritäten (wie Baronius, Fleury, Sam. Basnage, Heinecius, Luc. Osiander, Morerus, Fontana und

1) Andr. Thevet, Pourtr. des hommes illustr. p. 31 B. Petav. Not. in Syn. p. 2. G. Calixt. de conc. cleric. ed. Hencke. Helmst. 1783. II, 289. Wernsdorf de Hyp. p. 19. Boysen Phil. S. p. 8. Brucker Fragen aus der phil. Gesch. IV, 1368. Fabricius Bibl. Gr. IX, 190. La Croze hist. du Christ. d'Ethiopie, livr. 1. p. 13. Joh. Cléric. Bibl. chois. VIII, 312. Schroeckh KG. VII, 152. Rosenmüll. S. V. hymn. p. 4. Krabing. S.'s Rede etc. p. XIX. Druon l. I. p. 39.

hauptsächlich (Clausen) entschieden <sup>1)</sup>. Tillemont schwankt zwischen beiden Ansichten, neigt sich aber schließlich mehr derjenigen zu, nach welcher S. bis zur Zeit seines Episkopates Katechumen geblieben. Verwandt damit ist die Meinung Reanders, der gemäß S. vor der Bischofswahl nicht Christ war, aber doch den Wunsch hegte, der christlichen Gemeinde beizutreten. Stolberg läßt es endlich ganz dahingestellt, ob er während seines Aufenthaltes in Konstantinopel Christ, Katechumen oder Heide war <sup>2)</sup>.

Untersuchen wir zunächst die Gründe, welche dafür sprechen sollen, daß S. bereits vor seiner Erwählung zum Bischof Christ war. Es sind deren im Wesentlichen fünf.

1) In der Rede über das Königthum <sup>3)</sup>, welche S. im J. 399 vor Arkadius in Konstantinopel hielt, vergleicht er die Fürsorge, welche der Fürst für das Reich haben soll, mit derjenigen Gottes für die ganze Welt. Und

1) Baron. Ann. h. e. V, 346. 369. Cl. Fleury h. e. Paris 1720. V, 348. Sam. Basnage Ann. pol.-eccl. III, 240. Heinecc. de philos. semich. p. 51. Luc. Osiander, Epit. h. e. Cent. V. p. 107. Morer. Dict. hist. VIII, 424. Ant. Fontana, Inni di S. p. IX. Clausen p. 97 sqq.

2) Tillemont, Mem. Paris 1707. XII, 684. not. 5. Reander, Denkw. 1826. II, 53. Stolberg, Gesch. d. Rel. XIV, p. 60. 6.

3) Die Stelle cap. 15 (p. 14), wo S. den Cult der Abovation tabelt, den man seit Heliogabal, dann wieder seit Diocletian dem Kaiser zollte (und wo es heißt: ἢ [Ἐρασιλαῦ], ὡσαύτ' ἱεροποιούστας ἡμῖν ἐν ἀποθήκῃ ποιοῦνται), übersetzt Clausen: 'quam ita occulte, uti sacra religionis nostrae arcana celebrari solent offerunt,' und meint, auch auf sie hätte man sich dafür berufen können, daß S. zu jener Zeit schon Christ war. Allein Krabinger liest mit Recht auf cod. Monac. D, Barrocc. Monac. A u. Paris. C r. m. gestützt ἡμῖν für ἡμῖν, was allein einen geeigneten Sinn gibt.

diese Obſorge, heißt es, wird verehrt in der Anrufung und dem Preise Gottes als unſers Vaters: *ισοει τε εν ταλειταις αηλαις ευχαι πατερον ημων εφοωσαι προς τον επι πασι θεον, ου την δυνασταειαν αυτου κυδαυρονται* (pag. 9 B.)<sup>1)</sup>. Anſtatt *πατερον ημων*, welches ſämmtliche Handschriften und Ausgaben anerkennen, ſchlug Camerarius *πατρον ημων* vor, in der Meinung, S. habe hierdurch das „Vater Unſer“ der Chriſten verſtanden. Ebenſo gab Cornarius *‘pater noster exclamantes’*. In ſeiner 1. und 2. Ausgabe paſſte Petau ſeine Ueberſetzung zwar dem gewöhnlichen Texte an, allein in der Anmerkung zur 2. Ausg. p. 9 ſucht er, nachdem er gezeigt zu haben glaubt, daß S. zur Zeit ſeiner Geſandſchaft bereits Chriſt war, die Vermuthung des Camerarius durch zahlreiche Belege zu ſtützen, aus welchen erhellen ſoll (was bekannt iſt), daß die Oratio Dominica einen Theil der Chriſtlichen Geheimlehre ausmachte. Flovius folgte dem gewöhnlichen Text. Hieronymus Wolf dagegen ſtrich in ſeinem Hand-Exemplar der Turnob. Ausgg. die Endſilbe von *πατερον* und bemerkte am Rande: α. In ſeiner Ueberſetzung folgt Krabinger ebenfalls der von Cornar und Petau gebilligten Conjectur des Camerarius, doch wollte er ſich im Texte gegen das Anſehen der Handschriften keine Aenderung erlauben. Clauſen verwirft jede Emendation und hält an *πατερον ημων* feſt, indem er zugleich läugnet, daß die Bezeichnung Gottes als

1) *Talera* (vgl. Ariſtoph. Ran. 1032 al.) ſind eigentlich die heidn. Myſterien, ſo bei S. de Provid. p. 98 D. 124 B. Dion 44 A. 52 C. Inſomn. 133 C D. 134 D. 138 B. Hymn. I. v. 13. III. 45. 453. Vgl. Lobeck Aglaoph. I. 123. Im Sinne der Chriſtl. Myſterien Vgl. 57. p. 194 D. = Eucharifte p. 203 B. 302 B. Vgl. Euseb. H. E. ed. Laemm. 264. Thil. in Hymn. II. 2. 9.

Vaters den Christen eigenthümlich gewesen sei. Mit letzterer Bemerkung hat er Recht, denn nichts ist bei den Griechen häufiger als die Anrede *Zeῦ πάτερ* und die Bezeichnung des Zeus als *πατήρ ἀνθρώπων τε θεῶν τε* (seit Homer und Hesiod). Aber die Lesart der Vulgata *πατέρων ἡμῶν* ist unhaltbar, 1) wegen *ἐξβοῶσαι*, was ein Object verlangt, 2) weil die Berufung auf die Väter überflüssig ist, wo man ebensogut von sich oder seiner Zeit sprechen kann, und 3) weil *π. ἡμῶν* nicht griechisch ist, man vielmehr *τῶν π. ἡ.* oder *πατέρων ἡμετέρων* erwartete. Die Vermuthung des Camerarius ist ganz richtig und in den Text aufzunehmen; nur hat S. nicht an das Gebet des Herrn gedacht, sondern an die Anrufung Gottes als Vaters, wie sie schon die alten Hellenen und also auch seine Väter (denn S. ist ja heidnischer Abstammung und Nachkomme der Herakliden) geübt haben.

2) Tillemont und Reander berufen sich auf den dritten Hymnus, der, wie oben gezeigt, kurz nach der Rückkehr des S. aus Konstantinopel (400—401) gedichtet wurde. Hier scheinen die Worte

v. 535: καὶ τῶν ἐπὶ σοὶ  
 ἱερῶν ἀτραπῶν,  
 σύνθημα διδοῦ  
 σφραγίδα τῶν — —

v. 618: ἦδη φερέτω  
 σφραγίδα πατρὸς  
 ἱκετὶς ψυχῆ — —

v. 627: σύνθημα δὲ σοῖς  
 ἀγνοῖς προπάλοις

v. 720: νεῦσον . . . . .

. . . . .  
 σὺν ἀνακτι χορῆ  
 ἀνάγειν ὄσως  
 νεοφοῖς ἕμμεναι, wozu zu vgl. Hymn. VIII.

v. 46: οὐ δ' εὐαγίων χοροῖς  
 ὑμῶν ἀνάγειν δίδου κ. τ. λ.,

namentlich wegen der Ausdrücke *σύνθημα* und *σφραγίς*, nichts Anderes ausdrücken zu können, als das Verlangen des Synestos nach dem Empfang der heiligen Taufe, die allerdings stehend als Bestätigung und Erleuchtung bezeichnet wird.

Aber es scheint auch nur so. Sehen wir uns den Zusammenhang im dritten Hymnus näher an. Synestos betet (v. 600 ff.): „Sehe mich, o Vater, in des Lichtes Stärke (*θρόνωσόν με, πάτερ, | φωτός ἐν ἀλάῃ*), des Lebenstragenden, woran die Natur die Hand nicht legt, von wannen nicht mehr die Erde und der Notren Schicksalsfäden hinwegtreiben.“ Ähnlich v. 693 ff.: „Sieh auf mich, des Lebens geistiger Herrscher, sieh deine stehende Seele auf Erden geistigem Aufschwung zu sich mühend. Du leucht', o König, Aufführendes Licht (*ἀνάγωγα φῶς*); gib leichte Flügel, schneid' ab die Riemen, löse die Spange der Doppelbegierden, womit die Seelen, Natur, die tückischen, zur Erde beugt. Gib mir des Körpers Unheil entfliehend den schnellen Sprung zu deinen Höfen, zu deinem Busen.“ Zu vergleichen ist damit der fast wörtlich übereinstimmende Schluß des vierten Hymnus v. 290 ff. In unserem 3. Hymnus fährt nun der Dichter v. 612 fort: Zwischen ihn und der Erde Gewirr solle in die Mitte das Feuer treten (614: *πῦρ μέσον εἶη*). Gott möge seinem Diener (*προπόλῳ*) winken, die geistigen Flügel zu spreiten und das Siegel des Vaters trage die bittende Seele, Schrecken den Dämonen . . . v. 540 bittet S. gleichfalls um diese *σφραγίς*. „Leucht'“, heißt es da, „in den Geist aus deinem Schooße geistigen Strahl; bliß' in das Herz aus deiner

Kraft der Weisheit Glanz. Den heiligen Pfad gib mir, (als?) ein Zeichen (*σύνθημα*, Kennzeichen, Symbol bei Plat. Crat. p. 433 E., Gorg. 492 C., Polit. XXIX, n. 3, Plut. Lys. 26, Sext. Emp. adv. Pyrrh. III, 201. 203. σ. *πολεμικὰ* kriegerische Vorschriften b. Julian. Epist. 15, das Zeichen mit der Fackel Thucyd. IV, 112; Pol. X, 43, b). Bald darauf heißt es (v. 628 ff.): „Zeichen gib deinen schuldblosen Dienern, die in den Tiefen der herrlichen Welt die Schlüsselbewahrer der feurigen Aufgänge sind, daß sie mir des Lichtes Thore eröffnen.“

*Σύνθημα δὲ σοῖς  
ἀγνοῖς προπέλοις,  
οἱ κατὰ κλεινοῦ  
βένθεα κόσμου  
πυρῶν ἀόδων  
κλειδοφόροι,  
ἵνα μοι φάεος  
πετάσῃσι πύλας . . .*

*Κλειδοφόρος* ist = *κλειδοῦχος*. Letzteres ist der Priester eines Heiligthums (Aeschyl. Suppl. 299); so die Iphigenie als Priesterin der Diana (Eurip. Iph. T. 132); von Göttern ist Erös der Schlüsselbewahrer der Kypris (Eurip. Hipp. 541), Pallas die κλ. von Athen Ar. Thesm. 1142. Die *Μοῖρα κλειδοῦχος τῶν συνδέσμων ἐκάστου*, Vorsteherin jeglichen Bandes (Plut. Moral. p. 591 B.); Heafos Wächter der Unterwelt Anth. app. 236. Bei den Kirchenvätern steht *κλειδοῦχος* vom hl. Petrus, so bei Pseudo-Chrysost. VIII, 623 ed. Paris. und Petr. Sicul. Hist. Manich. p. 18. 25. Die *κλειδοφόροι* sind hier nichts Anderes als die *Genien*, welche als Vermittler des göttlichen Lichtes aufgestellt sind, die darum in den Tiefen der Welt die Auf-

gänge zum Licht, d. i. zum Himmel bewahren, von denen der zweite Hymnus v. 45 ff. in ähnlicher Weise spricht:

Στρατός ἀγγέλων ἀγίως  
τὰ μὲν ἐς ῥόον δεδοκῶς  
δρέπεται κάλλος ἀρχάν,  
τὰ δ' ἐς ἀντυγας δεδοκῶς  
διέπει βένθεα κόσμου  
τὸν ὑπερθε κόσμον ἔλιων  
νεάτας καὶ μέγας ἕλας κ. τ. λ.

Die *σφραγίς*, um welche S. bittet (und welche Hymn. V, 47 die *πνοή* = 3. Hypostase oder hl. Geist bedeutet), ist hier desgleichen nichts anders, als das Licht der Gottheit, jene himmlische Erleuchtung, die aus dem Schooße Gottes (und zwar nach Hymn. V, 8 aus dem Schooße der zweiten Hypostase, des Sohnes — *πορθμεντὰς φωτὸς παγαίου* — v. 12) entströmt; es ist jener Lichtstrahl, der dem aufwärts strebenden Menschengeiste entgegenkommt (Hymn. I, 124: *προθέουσα γὰρ τις ἀντὶς | καταλάμβει μὲν ἀταρποις . . .*), jener Strahl der Weisheit, um den der Dichter auch Hymn. II, 77 fleht. So haben wir weder bei *κλήροδοφοί* an die christlichen Priester, noch bei *σφραγίς* an die Taufe zu denken, sondern stehen mitten im Neuplatonismus. Wenn in der früher dem Jamblichos beigelegten Schrift de mysteriis Aegypt. II, 2 von Fällen geredet wird, in denen die Menschenseele durch den Strahl des höhern Lichtes ganz zum Engel verklärt werde; wenn Damascius noch weiter gehend, sogar von der Vergöttlichung (*θεούτας*, vgl. Gale ad Jamblych. de myst. Aeg. l. c.) der Seele durch die Wirkung dieses Lichtstrahles redet, so ist das ganz die nämliche Lehre, welche wir hier bei S. haben, und in der sich wie in vielen andern Punkten die Resultate des philosophischen Denkens an jene Reinigungen

und Läuterungen anknüpfen, die in den Gebräuchen und Lehren der Mysterien unter bildlicher Hülle verankert waren.

3) In dem nämlichen, dritten Hymnus, den S. als Dankgebet für die Rückkehr aus Konstantinopel gedichtet, berichtet er, daß er während der Bedrängnisse und Gefahren, die ihn in der Hauptstadt umgeben (wahrscheinlich im J. 400), alle Tempel Gottes besucht, und alle niedern Gottheiten (*θεοὺς δημοτῆρας*) angefleht, „so viele Gott, der Herrscher, deren als seine heiligen Diener (*πρόπολοι*, schon homerisch, dann von Halbgöttern, wie Agamemnon, Aeschyl. Choëph. 358, von Hekate Hymn. Hom. Cer. 440, vgl. Eurip. Hel. 570 u. s. f.) mit englischem Glanze geschmückt.“

v. 448: *Ἦγοι δ' ὅποσοι  
δάμηθεν, ἀναεῖ,  
ἐπὶ σοῖς ἀγλαῖς  
τελετηφοραῖς,  
ἐπὶ πάντας ἔβαν.  
περηγῆς, ἰκέτας,  
δάπεδον βλαφάρων  
δεύων νοτίσι,  
μὴ μοι κενεῶν  
ὁδὸν ἀρεῦσαι,  
ἰκέτευσα θεοὺς  
δημοτῆρας, ὅσοι  
γονοὸν Θρηῆρας  
κατέγονσι πέδον,  
οἳ τ' ἀντιπέρη  
Χαλιχθονίας  
ἐρέπουσι γῆας,  
οὓς ἀγγελικαῖς  
ἵσταρας, ἀναεῖ,  
ἀγλαῖσι, τεταῖς  
ἱεροῖς προπόλοις.*



σὺν μοι μάκαρες  
 ἐλάβοιτο λιτῶν,  
 σὺν μοι πολέων  
 ἐλάβοιτο πόρων. κ. τ. λ.

Unter jenen θεοὶ δημοτῆτες könnten an sich wol jene Gottheiten verstanden werden, von denen S. z. B. in unserm Hymn. v. 274 (wo sie Weltenlenker, θ. κοσμογολ heißen) und Hymn. IV, 51—56 (ἀγαθοὶ δ' ὅποσοι μάκαρες νοεροῦ πρόπολοι γενέτου κατέχουσι βᾶθ' ἄκρα τε κόσμου). Allein im Zusammenhang unseres Gedichtes und in Erwägung, daß unter der Regierung des Arkadius wol nicht an zahlreiche heidnische Tempel in der Umgegend von Byzanz und Chalkedon zu denken ist, bleibt es wol unzweifelhaft, daß S. christliche Heiligthümer besuchte, um dort seine Gebete vorzubringen. Nach Petavius (Not. p. 3: „haec omnia pietatis ac religionis officia nonnisi ab Christiano profecta videntur“) folgt hieraus, daß S. ganz gewiß Christ war. Allein diese Schlussfolgerung verkennt den Charakter jener Zeit und der Schule, welcher unser Philosoph angehörte. Lag es überhaupt im Geiste des hellenischen Heidenthums, sich mit allen Localgottheiten auf guten Fuß zu stellen — und die dichterische Phantasie des Griechen gab ja jedem Orte, ja jedem Baum und Strauch seinen Genius — so ist es eine Thatsache, daß unter den Neuplatonikern Viele halb dem Christenthum, halb dem Heidenthum zuhielten und den Gott des einen wie die Genien des andern mit ihrer Verehrung bedachten <sup>1)</sup>. S. war als Hülfflehender nach Thrazien gekommen: seine

1) Vgl. die Nachweisungen bei Mosheim. Dissertat. de turbata per recent. Platon. Ecclesia. § 30 sq. Altona 1743. p. 162. Wernsdorf de Hypat. I, 31.

Angelegenheiten standen lange ungünstig: was lag näher, als daß er sich an den Gott und die Gottheiten (denn so nennt er ja die christlichen Märtyrer und Heiligen, οὐ μάρτυρας, deren Altäre er besucht) der Stadt und der Landschaft wandte, um sich ihrer Gunst zu versichern? Der Gott seiner Gönner und seiner Freunde, der Gott seines großen Ostris, den er in den Aegyptischen Erzählungen verherrlicht, das war der Gott der katholischen Christen, des Johannes Chrysostomos und seiner Partei, d. h. aller Edlen und Guten. Diesem Gotte seiner politischen Partei — und dies ist höchst beachtenswerth, gilt darum die Verehrung und Anrufung unseres S. Dagegen ist der Gott der (gothischen) Gegenpartei am Hofe und in der Hauptstadt der Gott der Arianer, und deshalb hat S. für den Arianismus nur tiefen, unheilbaren Haß, der ihn durch sein ganzes Leben begleitet; ihm erscheint diese Sekte als die Ruchlosigkeit κατ' ἔξοχην (τὸ ἀσέβημα, de Provid. p. 115 B.). Zu verwundern ist, daß weder Betavius noch ein anderer Gelehrter sich für jene seine Ansicht auf eine hierhergehörige Stelle in dem genannten Werke bezieht. Der Arianer Gainas, der Todfeind des Ostris, verlangte nämlich eine Kirche für seine Glaubensgenossen innerhalb der Mauern Constantinopels; denn es sei ungerecht, klagte er, und überdies unziemlich für ihn als Feldherrn der Römer, außerhalb der Stadt sein Gebet verrichten zu müssen. Der Kaiser, welcher den Zorn des mächtigen Barbaren fürchtete, war zum Nachgeben bereit, hätte nicht der Patriarch Johannes Chrysostomos mit Freimüthigkeit dem frevelhaften Begehren des Gainas sich widersetzt und hinweisend auf die Verordnung des Kaisers Theodosius vom 10. Jan. 381 (Cod. Theodos. L. XVI. Tit. V. Nr. 16. Tom. VI. p. I. p. 130

ed. Ritter), welche die Feier häretischen Gottesdienstes innerhalb der Stadtmauern verbot, Arkadios ermahnt, an dem Befehle seines Vaters fest zu halten; es sei besser, die Herrschaft niederzulegen, als durch Verrath an dem Hause Gottes zum Frevler zu werden <sup>1)</sup>. Diese Vorgänge und den daran sich knüpfenden Untergang der Gothenpartei läßt sich S. am Schlusse des ersten Theiles seiner ägyptischen Erzählungen im Sinnbilde vorausverkündigen. „Der Fremde (d. i. Eynesios) las die in Obeliske und Tempelmauern gegrabene Schrift; der Gott aber erklärte ihm auch den Sinn der Hieroglyphe und gibt ihm ein Zeichen der Zeit: „Wenn, sprach er, die jetzigen Nachthaber auch in unserer gottesdienstlichen Feier Neuerungen zu machen versuchen, dann erwarte bald, daß jene Erdensöhne — er meinte damit die Barbaren — von den Strafgöttinnen verfolgt, durch sich selbst entfernt werden u. s. f.“ (de Provid. p. 114 C.). Die Worte *ὅταν καὶ τὰ περὶ τὰς ἀγιοτείας ἡμῶν καινοτομεῖν ἐπιχειρήσωσιν οἱ νῦν ὄντες ἐν ταῖς δυναμείαι κ. τ. λ.* scheinen allerdings auch den S. als Christen darzustellen. Aber sie scheinen es auch nur wieder. S. denkt sich den ihn stärkenden und ihm rathenden Gott eben als den Beschützer der Stadt und seiner Partei, er kann also wol von *ἀγιωτ. ἡμῶν* reden.

4) Ganz anders, als um die bisher aufgeführten Argumente, ist es um ein viertes beschaffen, welches der 105. Brief liefert und auf welches sich seit Petavius und O. Calixtus a. a. O. besonders Boysen (p. 9), Brucker (Fragen aus der philos. Hist. IV, 1380), Kra-

1) Sozomen. H. e. VIII, 4. Theodoret. H. e. V, 32. Socrat. H. e. VI, 5. Tillemont Mém. XI, 156. Krabinger zu d. Neg. Erzählungen S. 307.

Singer (in der Vorrede z. d. Rede über d. Königth., S. XIX) und Reander (in der Kirchengeschichte II, 1, S. 316; anders in seinem Chrysoſtomos, wo er I, 88 jagt, daß S. zur Zeit der Abfaſſung des Dion, alſo nach ſeiner Berehlichung, noch Heide war) ſtützen. Unter den Gründen, derenthalb S. ſich zur Annahme des Episkopates nicht entſchließen mag, nennt er auch ſeine Berehlichung und den Abſchluß der Ehe vor dem Biſchof Theophilos von Alexandrien. *Ἐμοὶ τοιγαροῦν*, heißt es p. 248 D. f., *ὁ τε θεὸς, ὁ τε νόμος, ἢ τε ἱερὰ Θεοφίλου χεῖρ γυναικᾶ ἐπιδέδωκε· προαγορεύω τοίνυν ἅπασιν καὶ μαρτύρομαι, ὡς ἐγὼ ταύτης οὔτε ἀλλοτριώσομαι καθάπαξ, οὔτε ὡς μοιχὸς αὐτῇ λάθρα συνέσομαι. τὸ μὲν γὰρ ἤμιστα εὐσεβές· τὸ δὲ ἤμιστα νόμιμον. ἀλλὰ βουλῆσομαι τε καὶ εὖξομαι συχνὰ μοι πάντων καὶ χρηστὰ γενέσθαι παῖδια κ. τ. λ.* Dasnage<sup>1)</sup> glaubt die Schwierigkeit löſen zu können, indem er die *ἱερὰ χεῖρ Θεοφίλου* nicht auf den Patriarchen Theophilos, ſondern auf den Schwiegervater des S. bezieht, was an ſich wol ſtatthaft wäre und großen Anſchein gewänne, wenn der früher erwähnte und von S. als „heiliger Vater“ bezeichnete Theoteknos wirklich der Schwiegervater des S. wäre, ſodaß man einen Schreibfehler denken und hier *Θεοτέκνου* an Stelle von *Θεοφίλου* ſetzen dürfte. Aber abgesehen von der Gewagtheit und Gewaltſamkeit einer derartigen Emendation zeigt doch der Zuſammenhang klar, daß nur an den Patriarchen Theophilos gedacht werden kann. S. will eben, wie Claufen S. 104 ganz richtig bemerkt, beweifen, daß er die Frau, welche er mit Einwiß-

1) Sam. Dasnage, Annal. pol.-eccl. III, 240. x. Cfr. Luc. Osiand. Epit. h. e. Cent. V, p. 107.

ligung des Patriarchen zur Ehe genommen, nicht wieder auf desselben Theophilos Geheiß entlassen könne und man ihm billigerweise Solches nicht auferlegen dürfe. Die Frage ist nun die, ob jene Worte, nach welchen der Patriarch von Alexandrien unserm S. im Jahre 403 seine Frau gegeben, von der kirchlichen Einsegnung der Ehe zu verstehen sind oder ob sie etwa den Sinn zulassen, daß S. in Folge irgend welcher persönlichen Beziehungen zu Theophilos der Vermittelung dieses Mannes sein Eheglück verdankte? Clausen und Druon haben, wie mir scheint, sich die Beantwortung dieser Frage denn doch etwas zu leicht gemacht. Wenn es auch wahr wäre, was Bingham nachzuweisen sucht <sup>1)</sup>, daß die Ehen der Christen zwar in den drei ersten Jahrhunderten von dem Bischöfe, resp. Priester eingesegnet wurden, daß aber seit dem constantinischen Zeitalter dieser Gebrauch in Verfall gerathen und erst unter der Regierung Karls d. Gr. wieder eingeführt wurde; wenn ferner unbefreitbar ist, daß auch trotz der entgegenstehenden kirchlichen Anschauungen <sup>2)</sup> noch bis über das constantinische Zeitalter hinaus Mischehen zwischen Christen und Heiden Statt fanden (Entschuldigungsgründe, welche man dafür

1) Bingham Antiqq. eccl. IX, 339. Vgl. P. E. Müller de genio, mor. et luxu aevi Theod. I, 91.

2) Tertull. de monogam. c. 7: 'et illa nuptura in Domino habet nubere, id est, non ethnico, sed fratri, quia et vetus lex adimit coniugium allophylorum.' p. 679. vgl. c. 11: 'ne scilicet etiam post fidem ethnico se nubere posse praesumeret.' p. 684. — Cyprian. de Laps.: 'iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.' (Opp. p. 374.) — August. ad Rustic. Ep. 234. 'puellam . . . tradi a nobis christianam nisi christiano non posse.' — Concil. Elib. a. 305. can. 15—17. Arelat. a. 314. c. 11. (Zu vgl. Laodic. c. 10 u. 31. Chalced. a. 451. can. 14. u. s. w.)

beibrachte, lehren uns die Mittheilungen Augustins über die Ehe seiner Mutter, der heil. Monica, mit einem Heiden kennen): so ist damit die Sache noch nicht erledigt. Wäre in unserm Texte nur von der *ἱερά χείρ* des Theophil Rede, so könnte man dies schon viel leichter von etwas Anderm als der kirchlichen Einsegnung verstehen; obgleich der nämliche Ausdruck auch Pf. 76. p. 223 A. wiederkehrt und zwar in der bestimmten Bedeutung von der die Weihe zum Bischof ertheilenden Hand des Patriarchen (*τῆς ἱεράς σου χειρὸς ἐπιθεῖ*). Aber nicht bloß die heil. Hand des Theophil hat S. seine Frau gegeben, sondern Gott zugleich und das Gesetz (*ὁ θεὸς, ὁ νόμος*). Das übersehen Clausen und Druon, während meiner Ansicht nach gerade auf diese Worte der Hauptnachdruck fällt. Kommt noch hinzu, daß S. das Wort *νόμος* und *νόμιμος* öfter und zwar regelmäßig von dem christlichen, kirchlichen Gesetze sprechend, gebraucht, so wird man sich schwer der Ueberzeugung verschließen können, daß es sich hier um eine vor dem Patriarchen eingegangene christliche und von ihm eingeseignete Ehe handelt. Indessen würde auch daraus nicht folgen, daß S., als er sich verheirathete, bereits getauft war; er konnte dem christlichen Bekenntniß auch nur als Katechumen angehört haben. Welches von beiden der Fall war, wage ich nicht zu entscheiden. Der Annahme, daß S. noch nicht getauft war, als er zum Bischof erwählt wurde, scheint der Umstand entgegenzustehen, daß er sich wol weigert, die bischöfliche Würde auf sich zu nehmen und mit ihr die Verpflichtung, gegen seine philosophischen Ueberzeugungen der Kirchenlehre gemäß zu lehren: nirgends aber, was doch nahe lag, sagt er, daß seine wissenschaftlichen Ansichten ihm überhaupt den Eintritt ins Christen-

ihm verwehrt. Zudem sagt S. im 105. Vf. geradezu: „Wenn das (nämlich das τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν) unsere die Bischofswürde angehenden Gesetze gestatten, so könnte ich wol Bischof sein“ (εἰ ταῦτα οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυναμῶν ἂν ἱεραῖσθαι p. 249 C. In mehreren Handschriften, cod. Parisin. 1039, 1040 und 1302 fehlt allerdings νόμοι, wahrscheinlich wegen der vorausgehenden gleichlautenden Silbe in ἐμοὶ), stellt sich also mit καθ' ἡμᾶς völlig unter die Christen. Wollte man ferner annehmen, daß S. erst kurz vor Annahme des Episkopates sich habe taufen lassen, so scheint auffallend, daß er das ihm schwerlich unbekanntes Gesetz, welches die Erhebung der Neophyten in den Priesterstand verbot, nicht zu seinen Gunsten anruft, noch sonst irgend ein Bezug auf dasselbe geschieht. Und doch dürfte diese Annahme noch mehr Wahrscheinlichkeit haben, als jene, der gemäß S. schon längere Zeit vor 409, also etwa 402—3 getauft wurde. Wird uns darauf der sofort zu verfolgende geistige Entwicklungsgang unseres Philosophen führen, so stimmen anderseits mit der Unterstellung eines ziemlich späten förmlichen Eintritts in die Kirche auch jene Stellen überein, wo S. von seiner Unkenntniß der heiligen Schrift spricht (Vf. 13. p. 174 B.: er nennt sich τὸν οὐκ εἰδῶτα τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ) und geradezu sagt, daß er außerhalb der Kirche aufgezogen und nicht längere Zeit vor seinem Episkopat in den Gesetzen derselben unterrichtet worden (Vf. 67. p. 217 A.: ὅτι . . . ἀπίστροφος ἐκκλησίας ἀγωγὴν ἑτέραν ἡμέτερος θουσιωστῆριων ἡψάμην Θεοῦ und Vf. 66. p. 207 A.: ἐγὼ μὲν οὐδ' οὔτε πρόρωθεν ἐπεστράφημ' τοῖς νόμοις τοῖς ἱεροῖς

u. s. f.). Wir werden hier durch unsere Betrachtung von selbst zu dem letzten Punkte übergeleitet, auf den man sich für den frühern Uebertritt des S<sub>2</sub> zum Christenthum berufen hat und den namentlich *Boysen* (p. 8) scharf betont.

5) Die *Hymnen* des S. sollen die frühe Bekehrung des S. auf doppelte Weise darthun: einerseits, weil der Dichter im *achten Hymnus* sich noch *jung* nennt:

v. 12 ff.: σθένος ἀρτεμέων μελών,  
καὶ κῦδος ἐπ' ἔργμασι  
νεότητι νέμους ἔμψ'  
ἀπαρὸν δὲ φέρους ἔτος,

in diesem Hymnus aber bereits Christus angerufen wird; andererseits, weil die *Verherrlichung* der *Trinität* schon in den ältern Hymnen (I, II, III) nur von einem Christen ausgehen könne. Das erstere Argument ist selbstverständlich sehr schwach; man weiß, wie weit der Ausdruck *νεότης* und *νεότης* sich erstreckte, und S. selbst faßt ihn nicht enge (man vgl. Dion. p. 58 C.: νεότης γὰρ οὗτος (sc. *Ῥήδρος*) καὶ ἀνὴρ ἡδῆ). Uebrigens ist der 8. Hymnus nach der Geburt des zweiten Sohnes, also wenigstens nicht vor 404 geschrieben; S. mochte damals 34 Jahre zählen, er konnte also noch immer bis 410, seinem 40. Lebensjahre, von seiner „Jugend“ sprechen. Jenes andere Argument hätte Bedeutung, wenn sich nachweisen ließe, daß jenen drei ersten Hymnen ein positiv christlicher Charakter zukomme oder diejenigen Hymnen, die einen dertartigen Charakter haben (V, VI, VII, VIII u. s. w.), längere Zeit vor dem J. 409 verfaßt seien. Man wird aber weder das Eine noch das Andere zu zeigen vermögen.

Im Vorstehenden haben wir dasjenige beigebracht und beleuchtet, was dafür zu sprechen scheint, daß S. schon vor 409 getauft oder wenigstens Katechumen war. Wir haben



gesehen, daß ein sicheres Resultat sich nicht gewinnen lasse, daß wir vielmehr die Frage, in welchem äußern Verhältnisse unser Autor vor 409 zum Christenthum gestanden habe, als eine noch schwebende betrachten müssen. Aber für viel wichtiger als diese Frage nach dem äußern Verhältnisse des S. zur Kirche, und dem Interesse der Wissenschaft für näher liegend, halte ich jene andere nach dem innern Verhältnisse, in welchem S. zur Lehre des Christenthums stand. Diese Frage, welche bisher hinter jener ungebührlich zurücktrat, wird ihre Beantwortung finden durch eine vollständige Auseinandersetzung seiner wissenschaftlichen Anschauungen. Bevor wir zu dieser übergehen, wollen wir uns vorläufig über den Standpunkt des S. der christlichen Lehre gegenüber orientiren und zu dem Zwecke den geistigen Lebensproceß, die wissenschaftliche Entwicklung unseres Philosophen in aller Kürze darzustellen suchen.

Der auffallendste Mangel aller bisherigen Beurtheilungen der S.'schen Speculation ist der, daß man den geschichtlichen Fortgang in derselben gänzlich außer Acht gelassen hat. Eine aufmerksamere Betrachtung zeigt nämlich, daß sich in den Schriften unseres Philosophen drei Perioden unterscheiden lassen. Das erste Stadium weisen jene Schriften auf, in denen eine durchaus hellenisch-platonische Färbung herrscht, ohne daß irgend ein specifisch christliches Element hervortritt; das zweite kann als Uebergangsperiode gelten; christliche Ideen und Anschauungen bringen in S. ein, aber sie durchdringen ihn nicht; in der dritten Periode endlich waltet das christliche Element vor, ohne daß Platonismus, Plotinismus und Heidenthum überwunden wären.

In die erste Periode fallen zunächst sämtliche Schriften, welche S. vor seinem zweijährigen Aufenthalte in Alexandrien 402—404 verfaßt hat: die Rede über das Königthum, das Buch an Neonius, die ägyptischen Erzählungen über die Vorsehung, das Lob der Glage, eine Anzahl Briefe, insonderheit der merkwürdige vierte Brief, die drei ersten und höchst wahrscheinlich der vierte Hymnus, welsch' letzterer mit dem 3. an vielen Stellen wörtlich übereinstimmt und also zur selben Zeit entstanden sein mag; ferner aber auch jene beiden Werke, die S. in Alexandrien selbst schrieb, der Dion und die Träume, von welchen sogar Petavius gestehen muß: 'liber de Insomniis merum cultorem Deorum redolet neque vel pilum christiani habet hominis . . . nec aliud de Dione iudicium est' (Not. p. 3). Eben diese beiden Bücher sind demnach ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß S. zur Zeit seiner Verehrlichung und noch ein Jahr danach dem Christenthum innerlich seiner Denk- und Sinnesart nach noch vollkommen fremd war. Gleichwol kennt und achtet er die Religion der Christen, wie sowol aus seinen vielfachen freundschaftlichen Verbindungen mit hochgestellten und gebildeten Christen in Alexandrien und besonders in Constantinopel, als aus einer Stelle des Dion erhellt, wo er sich über die christlichen Mönche äußert. Die Aeußerung ist eigenthümlich genug, um hier ihren Platz zu finden. Bei der Rede von der Beschauung (*θεωρία*) als Mittel zur Vereinigung mit der Gottheit beschreibt S. eine Menschenklasse beiderlei Geschlechtes (er nennt sie *βαρβαροι*, was sich nur erklärt, wenn er, der *Ἕλληνας*<sup>1)</sup>, den Christen weder äußerlich

1) Auch sein Sohn soll ein echter Hellenen sein: *τὸ ἐκ γαστρῶν*

noch innerlich zugehörte), welche sich ferne von allem Verkehr mit der Welt einer mehr oder weniger unverstandenen Beschauung hingeben und deren Ausertwählte durch göttliche Huld der Ekstase theilhaft würden. P. 45 C sq. Ἦδη δὲ ἐγὼ κατανόησα καὶ βαρβάρους ἀνθρώπους ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἀρίστων γενῶν, θεωρεῖν μὲν ὑπεσχημένους καὶ κατὰ τοῦτο ἀπολιτευτούς τε καὶ ἀκοινωνήτους ἀνθρώπους, ἅτε αἰξάντες ἑαυτοὺς ἐκλύσαι τῆς φύσεως· καὶ ἦσαν αὐταῖς σημεῖα τε ᾤδαί τε ἱερὰ σύμβολα καὶ τακταὶ τινας πρόσοδοι πρὸς τὸ θεῖον· πάντα ταῦτα ἀποκόπτει κατὰ τῆς ἐπιστροφῆς τῆς εἰς ὕλην· καὶ βιοτεύουσι χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τοῦ μὴ τι χάριον ἰδεῖν ἢ ἀκοῦσαι·

οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἰθόρα οἶνον (Iliad. V, 341), καὶ περὶ τούτων ἂν τις εἰπὼν οὐ πόρρω βάλλοι τὰληθοῦς· ἀλλ' οὐδὲ οὔτοι μέντοι λαμπρῶς οὕτως ἐπαναστάντες τῇ φύσει, καὶ, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίμεν, δικαιότατοι τυχεῖν ὄντες τῆς ἀρίστης ζωῆς, ἀμαρτῆς αὐτῆς ἀπολαύουσι. ἀλλ' ἐπανάγει καὶ τούτους ἢ ἐπιεικὴς φύσις, μικρὸν ἰδρυθέντας ἐν τῷ μακαρίῳ τῆς οὐσίας αὐτῶν· καὶ οὐ δῆπου πάντα ἐξῆς τὸν χρόνον ἐπιεικῶς ἔχουσι τὸν νοῦν καὶ ἐμφοροῦνται τοῦ νοητοῦ κάλλους, οἷς ποτε καὶ γέγονε προστυχές. ἀκούω γὰρ ἐγὼ μηδὲ τούτοις ἅπασι παραγίνεσθαι τὰ τοιοῦτον, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς πλειοσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὀλίγων ἐλάττωσιν, οἷς ἢ πρώτη τε ὄρμη γέγονεν ἐνθεος, καὶ μένουσιν ἐπ' αὐτῆς, ὅσον ἀνθρώπου φύσις χωρεῖ, πρὸς οὐδεμίαν ἀνθροπικὴν τῆς φύσεως μειλισσόμενοι. πολλοὶ μὲν γὰρ ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βίῳχοι (Orph., f. Ast ad Platon. Phaedon., p. 69 C.).

μυῖσθαι καὶ ἀκριβῶς Ἑλληνα εἶναι. Dion. p. 42 C. Ebenb. p. 48 C. wertzen Ἑλληνας σοφοὶ καὶ βάρβαροι (Ἰνδιῆς) einander entgegengefest.

Man sieht, die Mönche (er nennt sie gleich darauf *Κορυβαίτες*, p. 46 B. C.: ἢ τί αὐτοῖς οἱ κάλαροι βούλονται καὶ τὰ πλῆγματα ἅττα μεταχειρίζονται; vgl. Hieronym. u. Hilar.: 'simulque fuscillas iunco texens aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam') sind Leute, denen S. sich nicht zuzählt, die er aber milde beurtheilt; geht er doch so weit in seiner Toleranz, daß er die berühmten Mönche Amos (bekannt durch Sokrates und Sozomenos) und Antonius dem Zoroaster und Hermes gleichstellt, als solche, welche den höchsten Gipfel des beschaulichen Lebens erreicht hätten (p. 51 B.), eine Stelle, die wiederum ein sehr interessantes Licht auf den Synkretismus des S. wirft <sup>1)</sup>.

In der zweiten Periode seines Lebens erscheint uns S. zwischen Christenthum und Heidenthum getheilt. Ich setze in dieses Stadium diejenigen Hymnen, in welchen bereits Christus, der Sohn der Jungfrau, angerufen wird und zu welchen diejenigen den Uebergang machen, in denen die Trinitätslehre unseres Philosophen sich der christlichen nähert. Während in den beiden ersten Hymnen aus der ewig ruhenden Urmonade sich eine zweite Monade entwickelt, und erst diese zweite Monade sich zu Vater, Sohn und Geist entfaltet, fallen im 3. Hymnus die erste und zweite Monade schon in eins zusammen. Im 5. Hymnus erscheint denn die zweite Hypostase bereits als Sohn der unbefleckten Jungfrau, sodas, wenn auch Christus nicht ge-

1) S. spricht (vor seiner Verehlichung) mehrmal von *ιερεῖς* (Bf. 54, vgl. oben, wo die Priester wegen ihrer Träume ihm rathen, Athen zu besuchen) und *ιερεῖς* (Bf. 113, wo er unter dem, was ihm theuer ist, auch die Tempel aufzählt). Der Zusammenhang läßt kaum an christliche Priester und Kirchen denken, und dies stimmt denn auch damit überein, wenn ihm das „Opfern“ (*θύω*) gleichbedeutend mit dem heidnischen Opfer ist; de Insomn. p. 146 C.

nannt wird, an dem Christlichen Charakter des Gefanges nicht zu zweifeln ist. Der 6. Hymnus hat dieses Gepräge wieder nicht, so daß ich geneigt bin, ihn als gleichzeitig mit H. 4 oder 3 zu betrachten. Dagegen wird der Sohn der Jungfrau in den folgenden Hymnen angerufen, von denen der 7. und 9. am entschiedensten Christlich sind und geradezu Christologisch genannt werden können. Leider fehlt es nun an allen Daten zur Chronologisch gesicherten Einreihung dieser Hymnen in das Leben des S. Nur aus dem 8. läßt sich eine relative Zeitbestimmung gewinnen, da S. hier den Sohn der Jungfrau um Beschützung seiner zwei Kinder bittet (v. 29: *συνώλδα τέκνων φυλάσσοις*); wir sehen also, daß der Hymnus nach 404 geschrieben ist, in welchem Jahre der zweite Sohn geboren wurde. Die Zeit, wann der dritte Sohn zur Welt kam, ist uns dagegen völlig unbekannt, wir erfahren von ihm nur bei Gelegenheit seines Todes. Ein Brief (53, p. 190 A.) lehrt uns, daß S. mit dem Dioskoros, seinem Neffen, zugleich zwei Söhne (*τεῖνος ἀδελφῶν ἀρρένων*) dem Hesybios, seinem Hauslehrer, zur Erziehung übergeben habe. Da die beiden Knaben damals wenigstens vier bis fünf Jahre gehabt haben müssen, so wäre der Brief um 408 bis 409 geschrieben, es könnte also scheinen, als sei im Jahr 409 der dritte Sohn des S. noch nicht geboren, vielmehr erst nachher, also vielleicht während des Episkopates, zur Welt gekommen. Allein, wenn auch S. im 53. Bf. keines andern Kindes erwähnt, so ist die Existenz eines solchen doch nicht ausgeschlossen; es verstand sich von selbst, daß der dritte Sohn noch zu jung zum Unterricht war; und andererseits könnte in den Schlussworten des Bfs. doch noch auf andere Kinder angespielt sein (*ὁδὸς ἐντυχῆς*

ποιῆσαι ὁ Θεὸς, αὐτοῖς τε καὶ ἀδελφοῖς καὶ γονέων ὄκτω καὶ λοιπῶ γενεῖ καὶ ταῖς πατρίοις πόλειαν). Im Uebrigem scheint es mir kaum möglich, die Geburt des 3. Sohnes in die Zeit des Episkopates zu versetzen. Freilich wollte sich S. die Trennung von seiner Frau nicht gefallen lassen und darum die ihm angetragene Würde ablehnen. Indessen erklärte er, wie wir sogleich sehen werden, sich bereit im Nothfalle auch dem ehelichen Leben zu entsagen. Nehmen wir hinzu, daß uns nirgend ein Wort von zugestandener Fortsetzung des ehelichen Zusammenlebens gemeldet wird, noch in den zahlreichen während des Episkopates verfaßten Briefen S. ein Wort von seiner Gattin oder von der Geburt eines Kindes (die doch in jenen Tagen unsäglichen Leidens für ihn ein Trost gewesen und darum in seinen Briefen schwerlich verschwiegen worden wäre) spricht, so sind wir meiner Ansicht nach vollkommen zu der Annahme berechtigt, daß die Geburt des dritten Sohnes oder wenigstens dessen Zeugung vor den Episkopat fällt. S. brachte die letzten Jahre vor diesem Ereignisse in glücklicher Ruhe meist auf dem Lande zu; die Briefe, welche wir aus jener Zeit haben, athmen jene heitere Stimmung, aus der wir schließen dürfen, daß diese wenigen Jahre friedlichen Landlebens im Ganzen die beglückteste Periode im Dasein unseres Philosophen gewesen ist. In diese Zeit setze ich die innerliche Annäherung des S. zum Christenthum. In einem Briefe, der wahrscheinlich zu Anfang 409 geschrieben ist (s. Clausen p. 215 f. gegen Druon, welcher irrthümlich die Abfassung in die letzte Lebenszeit des S. setzt p. 297), lobt S. den Entschluß des Johannes, der nach einem stürmischen Leben das Mönchsgewand anziehen will. „Ich lobe“, sagt er, „Alles, was du dem Himmel zu liebe thuest; . . . darum

freue ich mich mit dir, daß du an jenem Ziele glücklich  
 angekommen bist, an das ich nach so langer Mühe kaum  
 hinarreiche. Du aber bete mit mir, auf daß auch mir einst  
 solches Glück zu Theil werde und ich einigen Gewinn aus  
 meinen philosophischen Sorgen und Bestrebungen (*ἀπὸ τῆς*  
*ἐν φιλοσοφίᾳ μελέτης*, also vor dem Episkopat geschrieben,  
 zu dem S. nach seinen späteren Äußerungen aus seiner  
*φιλοσοφία*, diese verlassend, übergang) ziehe und ich nicht  
 umsonst mein Leben in den Büchern zugebracht haben möge“  
 (Bf. 146, p. 284 A.). Noch etwas früher als dieser Brief  
 fallen andere, in denen S. innigere Beziehungen zu Christen  
 und christlichen Geistlichen bekundet und wie ein Angehöriger  
 ihres Bekenntnisses von ihnen redet. In Bf. 122 lobt er  
 die Priesterschaft (*ιερείς*) der Aukribiten wegen ihrer Tapfer-  
 keit im Kampfe mit den Barbaren und rühmt namentlich  
 das Verhalten des Diakons Faustus (*διάκονος τῶν ἱερῶν*).  
 Auch Druon erkennt den ehrfurchtsvollen Ton des Schrei-  
 bens an, „comme il convenait à un homme qui de jour  
 en jour se rapprochait du christianisme“ (p. 287) <sup>1)</sup>. Um  
 dieselbe Zeit zeigt S. wahrhaft christlich-versöhnliche Gesin-  
 nung, er lebt der Ueberzeugung, daß Beleidigungen und  
 Unbilden, die er verzeiht, ihm bei Gott und den Menschen  
 zu Gute kommen werden (Bf. 94, p. 234 C.). In diese  
 Periode offenerer Hinneigung zum Christenthum und zwar

1) Es muß indessen bemerkt werden, daß in Bf. 143. p. 282 B,  
 der viel früher, wahrscheinlich um 401 geschrieben sein muß, sich ein  
 ähnlicher Ausdruck findet. S. trägt dem Herkulan auf, den *ἱερὸν*  
*ἑταίρον διάκονον* zu grüßen und setzt hinzu: *καὶ γυμνασάσθω πρὸς ἀντι-*  
*γωνιστὴν ἱππία*. Wer ist dieser Diakon? Man könnte an eben den  
 Diakon Faustus Bf. 122 denken. Aber Herkulan wohnt in Alexan-  
 drien, Faustus bei den Aukribiten. Und wer ist jener *ἱππείδης*, gegen  
 den sich der Diakon als gegen seinen *ἀντιγωνιστὴν* üben soll? — —

um. 408—9 glaube ich den 8. und etwa auch den 9. Hymnus setzen zu können, in welchen Christus, der Sohn der Jungfrau, angerufen wird. Daß S. sich mit dem Lehrinhalte des Christenthums schon vor der Wahl zum Bischofe in vielen, vielleicht den meisten Städten befreundet haben muß, geht wol unstreitig daraus hervor, daß er 409 nur vier Punkte namhaft macht, in welchen er sich mit der Kirchenlehre nicht zurechtfinden könne — Punkte, die sich, beiläufig gesagt, nicht auf die Person Christi beziehen. Welchem Einflusse er aber die innigere Befreundung mit der christlichen Religion zu verdanken hatte, läßt sich nicht genau nachweisen, wenn sich auch mit allem Grunde vermuthen läßt, daß, nachdem S. in Alexandrien bei Gelegenheit seiner Verehrlichung sich aus irgend einem Motive in ein äußeres Verhältniß zum Christenthum gesetzt, er nunmehr in der ihm gebotenen Ruhe und der Stille des Landlebens sich angeregt fühlen mußte, nähere Bekanntschaft mit dem Lehrinhalte des christl. Bekenntnisses zu machen und in den Geist dieses seiner Philosophie in so manchen Städten nahe verwandten Glaubens einzudringen. Dabei mochte die Einwirkung einer christlichen Gattin und christlicher Freunde und Verwandten nicht ausgeschlossen sein. Zur Anerkennung der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und des Charakters der Kirche als der alleinigen Bewahrerin der geoffenbarten Wahrheit ist S. auf diesem Wege nicht gekommen — wir werden uns sogleich zu fragen haben, ob er überhaupt jemals dazu gekommen ist. Seine Anschauung blieb im Gegentheil in jenem Synkretismus befangen, der wesentlich Christliches mit Polytheistischem zu einem seltsamen, für einen begrifflich geklärten Standpunkt kaum begreiflichen, jedenfalls unerträglichen Amalgam vermischte.



In seine dritte und letzte Lebensperiode tritt S. mit der Wahl oder, vielleicht besser gesagt, mit der Weihe zum Bischof von Ptolemais und Metropolit der Pentapolis ein. Es ist unverkennbar, daß unser Philosoph sich von nun an ein tieferes Eindringen in das Christenthum noch angelegener sein läßt. Darauf deuten unzweideutig die zahlreichen Briefe und einige Reden, welche S. als Bischof in amtlichen Angelegenheiten schrieb und hielt. Beachtenswerth ist namentlich, daß erst in den Briefen des Bischofs sich zahlreiche, wie es scheint, meistens aus dem Gedächtnisse citirte Schriftstellen des Alten und Neuen Testaments finden — S., der beim Eintritt in das Episkopat sich der Unkenntniß der heil. Schriften zeihet, hat sich nunmehr offenbar fleißig mit Lesung derselben beschäftigt. Demgemäß erscheinen denn manche Aeußerungen, die dem besten Christen Ehre machten. So, wenn er den Werth des Menschen gar hoch anschlägt, weil seinethalben Christus gekreuzigt wurde (Bf. 57, p. 194 B.: *τιμον ζωον ο ανθρωπος, τιμον γαρ, ει δι αυτου εσταυρωθη Χριστος*); wenn er dem Andronikos Dank weiß für die Unbilden, die er ihm um der Sache Gottes willen zufüge und durch die er ihn gleichsam zum Märtyrer mache (Bf. 57 f., p. 197 C.: *ως εγω κεν χαριω ειδητη αντω, την δια θεον ατιμιαν δεχομενος ως μαρτυριον*); oder wenn er den Bannfluch, den er gegen Andronikos geschleudert, allen Kirchen zur Beachtung mittheilt, und jeder fremden Kirche, die diese Excommunication nicht beachten sollte, wissen läßt, daß sie die Kirche spalte, welche nach Christi Willen eine einzige sein solle (*την μίαν ο Χριστος εβουληται*; Bf. 58, p. 203 A. B.). Um diese Zeit dürfte S. auch die aus-

gesprochen christlichen Hymnen, 7 (9) und 10<sup>1)</sup> gedichtet haben, von denen der siebente am meisten positive Elemente enthält. Hier wird Jesus, der *Σολυμῆιος*, der Sohn der Jungfrau und der Gottessohn angerufen, er, der Welterschöpfer, Gott den Himmlischen, ein Gestorbener den Unterirdischen, Gott und Mensch zugleich ist (v. 1—14). Bei Jesu Geburt staunen die Mager über den Aufgang des Sternes, und fragen sich, ob es ein Gott, ein *véxus* (d. i. wol ein Sterblicher) oder ein König sei. Sie bringen Myrrhen dem Begrabenen, Gold dem König, Weihrauch dem Gotte dar (v. 18—32). Jesus hat die Erde, das Meer, die Wege der Dämonen, die Luft und die Tiefen der Unterwelt gereinigt, denn ein Helfer den Todten dort stieg er, ein Gott, in den Hades (33 ff.). Wie christlich dies Alles aber auch klingt, so ist damit noch nicht entschieden, ob S. jemals innerlich und aufrichtig Christ gewesen ist. Clausen glaubt ultimo iudicio τῷ καρδιογνώστη verecunde relicto, diese Frage verneinen zu müssen. Er stützt sich für seine Ansicht auf folgende Gründe: 1) S. habe die bischöfl. Würde nur unter der Bedingung angenommen, daß er seiner Philosophie treu bleiben dürfe (worüber unten), wie er denn auch nach der Annahme die Hoffnung ausspreche, sein Priesteramt werde sich immer mehr der Philosophie anpassen (Bf. 96, p. 236 A. B., Bf. 11, p. 173 B.); 2) als Bischof habe S. den Namen eines volkstümlichen

1) Clausen p. 223 scheint nicht ungeneigt, den 10. Hymnus für das Nachwerk eines librarii colophonem aedificio imponere conantis (cf. vv. τοῦ γράμματος τὰδε), zu halten; wofür allerdings sprechen dürfte, daß der Hymnus in dem einzigen Pariser Codex (1039), der die Hymnen enthält, fehlt. Indessen sprechen Inhalt und Form des Gedichtes doch laut für die Echtheit.

Priesters (*ιερέως δημόσιος*, Vf. 57, p. 200 B.) verschmäht und nicht bloß in den ersten, sondern noch in den letzten Briefen sich lieber einen priesterlichen Philosophen heißen (Vf. 57, p. 195 A.: *φιλόσοφος ιερωμένος* p. 199 A.: *ὁ μετὰ φιλοσοφίας ιερατείων*. Vf. 62, p. 205 D.: *φιλόσοφος ιερέως*, zu vgl. mit p. 197 B., p. 212 D. 213 A.); 3) die zahlreichen und fortbauernben Unglücksfälle, welche sowol unsern Philosophen selbst als dessen Heimat seit seiner Erhebung zum Bischof betrafen, mochten ihm als eine Strafe seines Abfalls von der Philosophie erscheinen und mußten ihn dann der neuen Religion vielmehr entfremden, als näher bringen. So klagt denn S. auch bitter, daß er als Bischof nicht mehr beten könne, daß alle Süßigkeit des Gebetes ihm entschwunden sei, Vf. 57, p. 196 A., daß er umsonst bete, während seine Bitten früher stets Erhörung gefunden hätten, ebend. p. 196 D., vgl. p. 197 D., daß ihm dies vollends das Leben zur Last mache, Vf. 79, p. 227 B. (*τὸ μὲν οὖν μέγιστον τῶν κακῶν, ὃ μοι καὶ δύσελπιον τὸν βίον ποιεῖ· οὐκ εἰσθῶς ἀποτυγχάνειν ἐν ἱκεταίαις θεοῦ, ἢν πρῶτον οἶδα μάτην εὐξάμενος*). Dem Patriarchen Theophilus schreibt er: „Deiner Gebete bedarf ich, jener Gebete, welche Gott zu besänftigen pflegen. Wie oft habe ich für mich und das allgemeine Beste vergeblich gebetet! Alles schlägt mir in's Widrige um. Das ist aber die Folge so schwerer und so vieler Sünden“ (Vf. 69, p. 217 D.). Und kurz zuvor: „Schließlich und vor Allem bete für mich. Denn du betest für Einen, der ganz verlassen ist und solcher Hilfe bedarf; denn ich selber fürchte mich, für mich zu Gott zu beten. Alles schlägt mir in's Widrige um wegen jener Tollkühnheit, mit der ich als sündiger Mensch, außerhalb der Kirche aufgezogen und an eine andere Lebens-

weise gewohnt, es wagte, mich dem Heiligthum Gottes zu nahen (Bf. 67, p. 217 A.: *ἅπαντα γὰρ εἰς τοῦναντίον μοι περισταταὶ διὰ διψοκλινδύων τόλμων, ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἀμαρτίαις, ἀπότροφος ἐκκλησίας, ἀγωγὴν ἑτέραν ἡγμένοσ, θυσιαστηρίων ἠψάμην Θεοῦ.*), eine Stelle, welche wir schon oben berührten. 4) Endlich erwarten wir, wo S. unter dem Drucke jener Unglücksfälle seufzt, vergebens christliche Ergebung und Befinnung bei ihm — ja er sucht, wie es scheint, nicht einmal Trost in den Wahrheiten unserer christl. Religion, sondern nur in der Philosophie (Bf. 57, p. 196 C.; Bf. 126, p. 261 C.), und wo diese ihm keinen gewährt, verzweifelt er unmännlich und unchristlich. So schreibt er, als während des Kampfes mit dem ruchlosen Andronikos sein theuerstes Kind ihm dahinstarb: „Wenig habe gefehlt, so hätte er sich den Tod zugefügt: so sehr sei er vom Schmerz überwältigt worden (*ἀλλ' ἐπειδὴ μοι συνέπεσεν ἀποβαλεῖν τῶν παιδίων τὸ φίλτατον, κἄν εἰργασάμην αὐτός τι δεινὸν ἐμαυτόν· οὕτως ἐαλίωκεν τοῦ πάθους*). Denn obschon er in sonstigen Dingen männlich und muthig sei, so sei doch in diesem Stücke die Gewohnheit stärker als er und die Vernunft unterliege hier der Unvernunft: um so mehr, als er nicht einmal in den Lehrsätzen der Philosophie bei diesem Leiden Kraft genug gefunden habe (*οἰκῶν οὐδὲ τοῖς ἐκ φιλοσοφίας δόγμασι τοῦ παρόντος πάθους ἐκράτησα*. Bf. 57, p. 196 C.). Diesen Gründen hätte Clausen noch hinzufügen können, daß der Bischof S. in seinen Briefen an Privatpersonen oder Vertraute, wie namentlich Hypatia, Aurentios und Anastasios den Hydromysten <sup>1)</sup> sich nirgends als Christen zeigt; diese Briefe sind

1) Bf. 121. Statt Anastasios wäre mit den meisten und besten

im Gegentheil voll heidnischer, zuweilen sehr freier Reminiscenzen, S. lebt in ihnen ganz im antiken, griechischen Wesen (vgl. Bf. 116, Bf. 121 und 80, in welsch' letzterm er der Hypatia schreibt: wenn der Dämon ihm auch Alles rauben wolle — der Bf. ist nach dem Tode der zwei ersten Kinder geschrieben — so könne er ihm doch nicht Alles, nämlich nicht, das Beste zu wollen und Unglück zu lindern, rauben). Es ist wahr, daß heidnische Reminiscenzen und Ausdrücke auch zur Zeit der s. g. Renaissance in Italien auf den Lippen christlicher Gelehrten und Kirchenfürsten blüheten (man denke nur an den Cardinal Bessarion, der einen Freund bei Gelegenheit eines Todesfalles mit den Worten tröstete: „es habe sich ja nun der Verstorbene in reinere, himmlische Sphären erhoben und im geheimnißvollen Bacchustanz an die olympischen Götter angereicht“, oder an Bembo, der Christus die *Minervam e Jovis capite ortam*, den hl. Geist *auram Zephyri coelestis* nannte u. s. f.), und nach dieser Analogie dürfte man nicht zu viel Gewicht darauf legen, wenn unserm Autor Ähnliches begegnet. Indessen bleibt immer höchst beachtenswerth, daß S. da, wo er nicht officiell, sondern zu Vertrauten und aus der Fülle des Herzens redet, da wo der Bischof zurück- und der Mensch hervortritt, man nur den Hellenen, nicht aber den

---

codd. Athanasios zu lesen. S. meine *Observ. critt.* p. 61. Der dieser *ἰδρομίστης* (so cod. Parisin. 1039 p. m.), oder *ἰδρομύκτης* (cod. 1038, 1760, 2465), vielleicht *ἰδρομερίτης* (Pallad. *hist. Laus.* p. 954 D) gewesen, ist sehr fraglich. Clausen vermuthet mit Bezug auf p. 258 B: 'putei sacri curator', Meursius *Gloss. gr. Barb. Lugd.* 1610. p. 736: 'aquae lustralis adpersor'. Vielleicht ein Gaukler oder Wahrsager aus dem Wasser oder Becher, was mit der Anlage des Bfs besser stimmte; *ἰδρομύκτης* kommt bei Joh. Joannat. *Serm. de conf. et paenit.* p. 93 vor.

Christen an ihm entdeckt. Wiederum wäre es aber unrecht, wenn man vergäße, wie in dem Wirken des S. als Bischof (z. B. im Kampfe mit Andronikos), und als Metropolit (in Beilegung der Streitigkeiten und Ordnung der Angelegenheiten der Suffragankirchen) sich ein so löblicher Eifer, ein so ängstliches Bestreben, nur im Einklang mit den Weisungen des Patriarchen und den kanonischen Vorschriften zu handeln, eine so männliche Festigkeit kund gibt, daß, wenn dem Allem keine Ueberzeugung zu Grunde läge, wir an ein kaum lösbares psychologisches Räthsel glauben müßten. Am Abende seines Lebens, da wo die Wasser der Trübsal am höchsten gestiegen, die Pentapolis durch den erneuten Einfall der Barbaren auf's Härteste bedrängt ist und die belagerte Bürgerschaft dem Tode entgegen sieht, da spricht S. sein Meisterwerk der Berebtheit, die s. g. erste Katastase und schließt sie mit den herrlichen Worten: „Es naht der Tag des Sturmes, der Tag, an dem die Priester Angesichts so dräuender Gefahren zum Tempel Gottes eilen müssen. Ich werde auf meinem Posten in der Kirche ausharren; die heil. Gefäße mit dem Weihwasser werde ich vor mich hinstellen lassen, die Säulen werde ich umfassen, welche den heiligen Tisch tragen, dort will ich bleiben, so lange ich lebe, und dort im Tode hinfinken. Ich bin Priester Gottes, vielleicht verlangt er auch das Opfer meines Lebens. Gewiß wird der Herr dann auch einen Blick des Erbarmens auf jenen Altar werfen, den das Blut seines Priesters geröthet hat“ (p. 304 B.). Solche Accorde findet keine Seele, die nicht vom Feuer des Glaubens durchhaucht und erwärmt ist. Mir scheint darum, daß S. sich allerdings dem Lichte des Christenthums erschlossen hatte, daß er aber noch weit entfernt war von

einer gründlichen Durchsäuerung durch dasselbe. Er mochte mit dem Wunsche seines Herzens Christ sein, aber der Verstand, den man den gebornen Heiden genannt, er war auch in ihm noch Heide, noch Platoniker geblieben. Ueber den Beziehungen der Aehnlichkeit zwischen Christenthum und Platonismus übersah S. den principiellen Unterschied, er scheint niemals sich jener Richtung entschlagen zu haben, welche durch den Einfluß Platon's auf die alexandrinische Theologie so tiefe Wurzel in der christlichen Speculation gefaßt hatte, jener transcendenten Richtung, welche den Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins durchaus in die übersinnliche Welt verlegt und es immer wieder der empirischen Realität des geschichtlichen Christenthums entrückt.

---

# Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus.

Von Repetent Riesenmann.

## Erster Artikel.

Indem wir den letzten bedeutendern Vertreter der nominalistischen Scholastik, Gabriel Biel, zum Gegenstand einer dogmengeschichtlichen Abhandlung wählen, haben wir es nicht einzig darauf abgesehen, ein einzelnes Zeitbild aus dem Ende des Mittelalters herauszugreifen und zur Darstellung zu bringen. Vielmehr drängte sich uns die Wahrnehmung auf, daß jene ganze wissenschaftliche Bewegung von der Sonnenhöhe der Scholastik an, bis zu dem Ende, an welchem Biel steht, mehr als es bisher geschehen, aufgehellert zu werden verdient. Es liegt also in unserm Plan, das Wesen der nominalistischen Scholastik und deren Bedeutung für die Wissenschaft nach den Hauptgesichtspunkten zu beleuchten.

Wenn wir zunächst nach einer festen Grenzbestimmung der scholastischen Wissenschaft fragen müssen, so ist zum voraus zu bemerken, daß die Geschichtsschreibung sich über die Hauptgrenzmarken längst geeinigt hat; und darum werden uns nur sehr triftige Gründe berechtigen, der Auktorität



der Verfährung in der Wissenschaft uns zu entziehen. Denn die Linien, durch welche die geschichtliche Darstellung den stetigen Fluß der Ereignisse abgrenzt, dürfen nicht willkürlich verrückt werden; sie sind nicht eine bloße Fiktion, welche etwa der Anschauung des Schülers zu Hilfe kommen müßte, sondern sie bringen zugleich die charakteristischen Merkmale einer abgegrenzten Periode zur Anschauung.

Darum haben wir ein Recht, was speziell die Scholastik anlangt, ihre Grenzen an das Ende des Mittelalters, längstens an den Anfang des 16. Jahrhunderts zu setzen. Es ist nicht ungewöhnlich, Gabriel Biel den letzten Scholastiker zu nennen <sup>1)</sup>. In neuester Zeit aber findet eine solche Auffassung von zwei Seiten her Widerspruch. Man hat nämlich bemerkt, daß man von der scholastischen Theologie nicht wie von einer der Vergangenheit angehörigen geschichtlichen Erscheinung reden dürfe, da dieselbe mit der kirchlichen Wissenschaft in Eins zusammenfalle. Die scholastische Wissenschaft, bemerkt ein Vertreter dieser Richtung, könne nur deshalb nicht die glänzendste, die je in der Kirche war, genannt werden, weil sie immer und überall die einzige in der Kirche war <sup>2)</sup>.

Es ist klar, daß eine solche Begriffsbestimmung der Scholastik die viel bewegte Frage der Gegenwart nicht löst,

1) Vgl. Brucker, *historia critica Philosophiae*, tom. III, Lipsiae 1743, pag. 863. — Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie* III. Schaffhausen 1864, S. 732. — Ritter, *Geschichte der Philosophie* VIII, S. 678.

2) *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie. Ein Urtheil der Civiltà Catholica über die Rede des Stiftspropstes von Döllinger auf der Gelehrten-Versammlung zu München. Aus dem Italienischen.* Mainz 1864, S. 16.

die Frage nämlich nach der Bedeutung der scholastischen Wissenschaft nach Princip und Methode für die heutige Theologie. Scholastik und Scholastiker sind zusehends Schlagwörter geworden, deren eigentliche Bedeutung man aus den Augen verloren hat, wie man ehemals auf kirchlich-politischem Gebiet die Parteinamen Ghibellinen und Guelfen gebrauchte. Scholastiker oder Cartesianer, Scholastiker oder Neuerer — so möchte man die Parteien gegen einander stellen; demnach wäre jeder Nichtscholastiker eo ipso an der Grenze der Orthodorie angelangt; an der Scholastik Ausstellungen machen, hieße der Kirche Vorwürfe machen; von der Scholastik abweichen, hieße sich neben den von der Kirche angezeigten Weg stellen. — Es ist, wie uns scheint, nothwendig, wiederholt auf diese Begriffsverwechslung aufmerksam zu machen. Soll der Name Scholastiker ein Ehrenname bleiben, und er ist es gewiß, so muß auch hier den Worten ihre Bedeutung zurückgegeben und die Scholastik als das genommen werden, was sie in der Geschichte bedeutet, als diejenige Form der theologischen Wissenschaft, welche unter den eigenthümlichen Zuständen des Mittelalters sich darlebte; man muß in ihr nicht das prämiere, was sie mit aller Wissenschaft, insbesondere mit aller Theologie gemein hat, sondern das Eigenthümliche daran. Wir können dies die Form nennen; damit verstehen wir aber, wie von selbst klar, nicht allein die äußere Darstellung der Wissenschaft, das Gewand, das sich der unmittelbaren Betrachtung darbietet, die eigenthümliche Art der Dialektik, durch welche sie sich auszeichnet; sondern wir nehmen Form im Unterschied von dem wissenschaftlichen Material, das als unverlierbares Erbe der katholischen Vergangenheit überliefert worden und das durch die

verschiedenen Formen und zeitgemäßen Gestaltungen ungebrochen und ungemindert hindurchgeht; wir nehmen sie als die Idee, welche dem unmittelbaren kirchlichen Bewußtsein des Mittelalters Gestalt und Leben gegeben und welche den kürzesten Ausdruck findet, wenn wir die Scholastik als Universalwissenschaft bezeichnen. Die Scholastik hört auf, sobald Theologie und Philosophie, theologische und weltliche Wissenschaften sich von einander ausscheiden; sie mußte auch aufhören, sobald man anfangen mußte, mit *Melchior Cano*s die *loci theologici* zum ersten Gegenstand der Untersuchung zu machen. Ob es nur eine berechnigte Form der theologischen Wissenschaft innerhalb der Kirche gebe, dies ist eine Frage, welche zunächst die Geschichte beantworten muß, indem sie die Identität und Continuität des Lehrbegriffs durch alle Entwicklungen hindurch feststellt. Hier wollen wir nur noch einer Erwägung Raum geben. Wenn schon eine Entwicklungsfähigkeit der christlichen Lehre unbeschadet ihrer Identität und der materiellen Vollkommenheit der christlichen Offenbarung behauptet werden kann; so muß dies noch vielmehr von der theologischen Wissenschaft gelten. Wer behaupten wollte, daß der göttlich geoffenbarte Wahrheitsgehalt in jeder andern wissenschaftlichen Form als der scholastischen eine das Dogma gefährdende Umbildung erfahren müsse, der müßte ebenso und noch vielmehr behaupten, daß eine fortschreitende Entwicklung des Lehrbegriffs in der kirchlichen Tradition eine substantielle Umbildung des Dogma mit sich bringe, wie dies von Protestanten behauptet wird <sup>1)</sup>. Offenbar sind

1) Vgl. *Holzmann*, *Kanon und Tradition*. Ein Beitrag zur neuern Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsburg 1859, S. 446 u. a. D. Darnach verhielte sich die Tradition producierend

bei der Dogmenbildung Inhalt des Glaubensbewußtseins und begriffliche Darstellung desselben, Materie und Form, viel inniger mit einander verwachsen als in der speculativen Theologie. Außerdem muß man sich gewiß hüten, von einer idealen Höhe der Kirche im Mittelalter sowohl nach ihrer äußern Nachstellung als nach ihrer Wissenschaft zu reden, damit es nicht scheine, als ob die Neuzeit nur die Schwäche und den Nachlaß der kirchlichen Lebenskraft repräsentire.

Mag man nun die Wissenschaft, welche innerhalb der Kirche mit dem Reformationszeitalter anhebt, eher einen Bruch mit der Scholastik oder eine Regeneration derselben nennen, so bleibt gleicherweise anzuerkennen, daß die Scholastik als solche unmittelbar vor jener Zeit einen Abschluß, die kirchliche Wissenschaft aber nicht ebendamt einen Stillstand gefunden; wir sind nur nicht gesonnen, die Renaissance-scholastik mit der Wissenschaft des Mittelalters und die Effektiker mit den Scholastikern zu identificiren. Es gab nach dieser Zeit wohl noch eine Reihe von Scholastikern, Suarez, Estius, Lournely u. A.; aber keine Scholastik mehr <sup>1)</sup>.

Wenn wir nun darauf bestehen, Gabriel Biel als den letzten Repräsentanten der Scholastik zu bezeichnen, so begegnet uns der zweite Einwand, auf den wir zu antworten haben. Biel ist Nominalist. Kann ein

---

und umbildend. Die Resultate der traditionellen Entwicklungen traten nicht als Erklärungen neben die Glaubenscanonen, sondern an die Stelle der Canonen.

1) Das eigenthümliche Wesen der Scholastik ist wohl am besten charakterisirt in der Abhandlung von Mattes im Kirchenlexicon von Weger und Welte IX, S. 701 ff.

Nominalist Repräsentant der Scholastik einer bestimmten Zeit genannt, kann er als der letzte Scholastiker bezeichnet werden?

Es ist mit Entschiedenheit neuestens von Kleutgen bestritten worden, daß zu irgend einer Zeit der Nominalismus in der Theologie herrschend gewesen sei oder gar den Untergang der Scholastik herbeigeführt habe <sup>1)</sup>. Die Bemerkungen Kleutgens sind treffend, aber nicht entscheidend. Kleutgen läßt die Thatsachen für sich reden, deren es hauptsächlich zwei sind; fürs erste nämlich ist numerisch die Zahl der Realisten stets überwiegend, wenn man die großen Schulen hauptsächlich der Thomisten und Skotisten, die in den Orden sich fortpflanzten, ins Auge faßt. Sodann, fährt Kleutgen aus, ist der Nominalismus wenigstens als nominalistische Theologie untergegangen, während die Scholastik als solche durch die Krisis hindurch sich gerettet und den Realismus aufrecht erhalten hat. Der Untergang des Nominalismus ist also nicht der Untergang der Scholastik geworden. So einleuchtend diese Argumentation zu sein scheint und so beifällig sie aufgenommen wurde, so sind dabei doch wichtige Punkte übersehen worden.

Was das numerische Verhältniß anbelangt, so ist leicht zu erkennen, daß die zahlreichen Ordenschulen, welche durch die Regeln ihrer Obern oder durch traditionelles Interesse an ein bestimmtes System gebunden waren, nicht jede insbesondere nach den einzelnen Lehrern gezählt werden dürfen; denn hier gab nicht immer bloß das wissenschaftliche Interesse den Ausschlag. Ja es läßt sich vielleicht Ähnliches

1) Die Theologie der Vorzeit III, Münster 1860, S. 47. — Die Philosophie der Vorzeit I, 1860, S. 250 ff. 329 ff.

auch von den Universitäten behaupten, welche sich den Thomismus zum Gesetz machten; wie z. B. Salamanca, Löwen, Padua, Douais, Avignon <sup>1)</sup>. Die Exklusivität, womit fremde, neue Systeme von den Lehranstalten fern gehalten wurden, hatte gute Gründe für sich, beweist aber nicht sofort schon das wissenschaftliche Uebergewicht der hergebrachten Systeme und Methoden.

Jenen Schulen aber und Universitäten läßt sich eine Reihe von Universitäten entgegenstellen, an denen der Nominalismus (der neue Weg) entweder allein herrschte oder doch sich neben dem Realismus (dem alten Wege) behauptete. In Paris bildete der Nominalismus zu verschiedenen Zeiten eine Macht, welche nicht so fast durch Wissenschaft als durch Gewalt gebrochen wurde im 14. und 15. Jahrhundert. Von da ward nach der gewöhnlichen Annahme der Nominalismus verpflanzt nach Wien (1365) durch Buridan, nach Heidelberg (1386) durch Marsilius ab Inghen. Vorherrschend nominalistische Universitäten waren in Deutschland z. B. Erfurt und zeitweilig Basel; in Tübingen, wo Biel lehrte, behauptete der Nominalismus ein entschiedenes Uebergewicht.

Immerhin mögen die Vorkämpfer des Realismus zahlreicher und siegreicher gewesen sein. Man geht aber noch weiter und stellt dar, als ob die Vertreter des Nominalismus es nie zu einigem Ansehen und bedeutendem unbestecktem Rufe gebracht hätten. Auch das bedarf einer Berichtigung. Außer den schon Genannten zählt der Nomi-

---

1) Werner, der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, S. 871.

nalismus seine Freunde und Gönner unter den bedeutendsten Männern der Zeit, deren Ruhm nicht durch die Realisten, sondern durch die fast gleichzeitig aufstrebenden Humanisten in den Schatten kam; unter ihnen sind zu nennen Haskol † 1349, Peter d'Ailly † 1425, Gerson † 1429, Nicolaus Clemangis † 1440, Biel † 1495. Nicht ganz mit demselben Rechte werden Raimund von Sabunde und Nicolaus von Cusa dieser Richtung zugehört <sup>1)</sup>. Dagegen bestehen wir darauf, die Gerson'sche Richtung, wöhin auch d'Ailly und Clemangis zählen, obgleich sie beim Nominalismus sich nicht beruhigt, für unsere Beweisführung in Anspruch zu nehmen. Wenn Gerson vorzüglich Mystiker ist, so ist ihm doch die Anregung und der Ausgangspunkt durch den Nominalismus gegeben worden. Gerade die Losscheidung der Mystik von den scholastischen Traditionen, die Resignation der grübelnden speculativen Vernunft, welche den Theologen bestimmt, auf mystischer Grundlage eine Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse zu erstreben, ist der Absagebrief gegen den Realismus. Man muß dabei nur nicht vergessen, um wie vieles die Verhältnisse seit dem Zeitalter des h. Bernhard, der beiden großen Victoriner, des h. Bonaventura u. A., welche den Realismus mit der Mystik zu verbinden wußten, sich verändert hatten. Gerson hatte es am tiefsten empfunden, was der Scholastik fehle; er hat den Weg gezeigt, auf welchem der Wissenschaft aufzuhelfen war, indem er nicht auf den Realismus zurückkam, sondern die Mystik in ihre Rechte einsetzte und wissenschaftlich begründete. In ihm gewinnt die Theologie noch einmal ihren universellen

1) Historisch-politische Blätter XIX, 1847, S. 34 f.

Charakter als theoretische und praktische Wissenschaft; die speculative Erkenntnistheorie Gerson's aber — im Unterschied von der mystischen — war nominalistisch <sup>1)</sup>. Der Nominalismus scheint ihm mit dem Lehrsystem der Kirche leichter vereinbar zu sein als der Realismus <sup>2)</sup>. Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um die Behauptung zu würdigen, der Nominalismus sei nicht einmal je eine Schule von Bedeutung gewesen <sup>3)</sup>.

Doch diese Betrachtungsweise über die Bedeutung des Nominalismus ist noch durchweg äußerlich. Die Wahrheit muß sich uns aus dem innern Wesen und der innern Geschichte der scholastischen Wissenschaft ergeben.

Ein wesentliches Merkmal der Wissenschaft ist die Bewegung, wodurch sie sich aus ihren Principien von innen heraus entwickelt und entfaltet; nicht jene Augenblicke interessieren uns, in denen Stillstand ist, bloße Verarbeitung und Zertheilnerung des vorgefundenen Materials, sondern die Bewegung selbst, die Symptome der innern Lebensfähigkeit. Die Bewegung geht aus Gegensätzen hervor, welche der Wissenschaft als Probleme gegeben sind, und erzeugt wiederum Gegensätze, indem sie scheidet, was im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit verbunden war, und von sich ausscheidet, was nicht streng auf die eigenen Principien der betreffenden Wissenschaft zurückgeführt werden kann. So hat die Blütheperiode der Scholastik den Gegensatz von Realismus und Nominalismus vorgefunden und das platonische *universalia ante*

1) Vgl. Schwab, Johannes Gerson. Würzburg 1858. S. 262 ff.

2) Schwab a. a. D., S. 291.

3) Kleutgen, Philosophie etc. I, S. 561.



rom, sowie das stoische un. post rom in dem aristotelischen un. in re zusammengefaßt. Ebenso war um dieselbe Zeit die Mystik mit der Scholastik in Lebenseinheit getreten; aber die Einheit löst sich wieder auf, die Gegensätze schärfen sich, gehen nebeneinander, bis jede der beiden Richtungen in Einseitigkeiten sich verläuft. Ein weiterer Gegensatz, der entscheidendste, bestand zwischen Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen. Was die alte Scholastik mühevoll geeint, hat die spätere Zeit, angebahnt durch den Nominalismus, zerrissen, das Ganze zerschlagen, die Trümmer auseinandergeführt.

Es ist auffallend, wie man in unsrer Zeit diese Bewegung in der Scholastik ignorirt, als ob die Theologie der Vorzeit ein fixer und fertiger Begriff wäre; man spricht von thomistischer Scholastik und übersieht es ganz, wie die thomistischen Principien einen förmlichen Lebenslauf durchgemacht, wie sich dieselben Grundsätze anders ausgestaltet und dargelebt haben im Skotismus, anders im Nominalismus, und wie sie in der Consequenz des Gedankens ihre Kritik und ihr Correctiv erfahren haben. Ob diese Bewegung eine normale geblieben, ob die Versuche, die thomistische Scholastik weiter fortzubilden, gelungen seien; ob die ächte Wissenschaft mit dem h. Thomas ihren Höhepunkt erreicht habe und alle späteren Bestrebungen nur Abfall von seinen Grundlagen gewesen; oder ob es unserer oder einer späteren Zeit vorbehalten sei, die Vollendung der Wissenschaft herbeizuführen: das zu entscheiden, hängt von Erwägungen anderer Art ab; genug, daß der Thomismus zu keiner Zeit in durchschlagender Alleinherrschaft stand, sondern selbst nur das erste und tragende Glied einer langen Kette von Entwicklungen ist.

Wir haben es mit der innern Geschichte der Scholastik zu thun. Die äußern Momente, welche den Entwicklungsgang der Wissenschaft begleiten und bestimmen, können hier nur angedeutet werden. Mehr im Innern des Hauses sind es die Ordens- und Schulinteressen, Antagonie der Facultäten und Orden u. s. w. Mehr nach außen gab die Spaltung zwischen Kirche und Reich ihren Wiedererschein in der Trennung der Gebiete des Uebernatürlichen und Natürlichen; später erstrebt der Humanismus die Trennung der Schule von der Kirche; gleichzeitig erfolgte die Lostrennung der Naturwissenschaften von dem Verband mit den theologischen Disciplinen, die empirische Forschung durchbricht den wissenschaftlichen Dogmatismus. Alle diese Momente jedoch, welche den Verfall der Scholastik erklären, konnten doch diesen Verfall nicht herbeiführen, wenn nicht die Scholastik sich selbst ausgelebt hätte. Ritter bemerkt mit Recht: „Einmal entwickelte Grundsätze wollen sich ausleben; ehe man ihre Einseitigkeit erkennen kann, müssen sie ihre Folgerungen bis auf die äußersten Punkte getrieben haben, wo sie in Gefahr gerathen, sich selbst zu verzehren“<sup>1)</sup>.

Wir werden nun nachzuweisen haben, in wiefern der Nominalismus zu den Entwicklungsphasen der Scholastik gehört und wie mit ihm diese Entwicklung abläuft; wir werden dann erkennen, daß der Nominalismus ein Hausrecht hat in der Scholastik und daß auch auf die Scholastik in gewissem Sinne anwendbar ist, was man gegen die neuere Philosophie so siegesgewiß ausruft: „Die Systeme richten sich in ihrer Entwicklung“<sup>2)</sup>.

1) Gesch. der Philos. VIII, S. 548.

2) Liberatore, die Erkenntnistheorie des h. Thomas von Theol. Quartalschrift. 1865. Heft III.

Indem wir nun vom letzten Glied der Kette, dem letzten Vertreter des Nominalismus, Biel, ausgehend die Bewegung rückwärts verfolgen, ist vorerst nothwendig, dem Nominalismus im Allgemeinen zu kennzeichnen; in der Folge werden wir den Einfluß darstellen, welchen die philosophischen Grundlagen der nominalistischen Richtung auf das theologische System geübt haben.

Die Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus theilt sich in zwei Fragen, nach der Realität der Allgemeinbegriffe und nach der Realität unserer Begriffe überhaupt <sup>1)</sup>. Die erstere Frage charakterisirt den ältern Nominalismus eines Roscellin u. A. Derselbe entspringt mehr dem logischen Interesse, Denkbarkeit der Trinität u. dgl. Der spätere Nominalismus dagegen entspringt dem erkenntnistheoretischen oder metaphysisch psychologischen. Die Wendung vom ältern zum spätern geschah namentlich durch Durandus, Bischof von Meaur, † 1333 <sup>2)</sup>. Wie kommt unser Erkennen zu Stande, vermittelt der intermediären Ideen oder ohne dieselben? Dies ist die Grundfrage geworden. Die Antwort darauf giebt entweder ein psychologisches oder ontologisches, ein idealistisches oder empiristisches Erkennen.

Insofern diese Fragen erst durch Durandus, Occam u. A. zu eigentlichen Controversen geworden sind, kann man mit Recht behaupten, daß es die ältere Scholastik an der Prüfung ihrer Erkenntnisgründe, an einer Theorie der Erkenntnis habe fehlen lassen. Die mittelalterliche Wissenschaft

Aquin. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Frauz. Mainz 1861. S. XV.

1) Vgl. Ruhn, Dogmatik I. 2. Aufl. 1859. S. 408.

2) Vgl. Mattes im Kirchenlexicon IX, S. 748.

war von Anfang an auf das unmittelbare christliche Bewußtsein gebaut; denn bekanntlich gab es eine Scholastik, ehe man Plato und Aristoteles als Gewährsmänner für den philosophischen Auktoritätsglauben in die Schulen hereinführte <sup>1)</sup>. Philosophische Wahrheiten und speziell der Realismus <sup>2)</sup> wurden ebenso oft durch den Offenbarungsglauben empfohlen, als umgekehrt für theologische Beweisführungen die philosophischen Auktoritäten angerufen wurden. Es konnte damals und in dem ganzen Verlauf der Scholastik nichts Verhängliches haben, die Beweisgründe aus Aristoteles und Boethius denen eines Dionysius Areopagita und Augustinus gleichberechtigt zur Seite zu stellen, indem der theologische Glaube, das kirchliche Bewußtsein das Richtmaß für die richtige Deutung abgab, gleichviel ob man dies mit bestimmten Worten ankündigte, oder stillschweigend voraussetzte. Die strenge Abgrenzung der zwei Erkenntnisgebiete, Vernunft und Offenbarung, ist das Ziel, nicht der Ausgangspunkt der Scholastik; das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Wissen und Glauben ist früher und unmittelbarer, als die Einsicht von ihrem Unterschied.

Man muß dies wohl im Auge behalten, um sich nicht von der Darstellung der ältern Scholastiker, namentlich von ihrem Beweisverfahren, irre führen zu lassen. Was von dem ontologischen Argumente des hl. Anselm bemerkt wird, daß ihm das unmittelbare Gottesbewußtsein zu Grunde liege <sup>3)</sup>, das läßt sich wohl auch auf den hl. Thomas übertragen, daß

1) Vgl. Liberatore a. a. D., S. 102 f.

2) Liberatore a. a. D., S. 101: „Der Realismus der Scholastiker hat weder den Arabern noch dem direkten Einfluß des Aristoteles seinen Ursprung zu verdanken.“

3) Schmid, wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwärtiger Zeit. München 1862. S. 84.

nämlich auch die thomistischen Beweisführungen für das Dasein Gottes nicht ohne Voraussetzung des unmittelbaren Glaubensbewußtseins zu Stande kommen, wie dies z. B. Friedhoff mit Entschiedenheit hervorhebt <sup>1)</sup>. Besonders deutlich zeigt sich dies, wenn wir bemerken, wie diese ältern Scholastiker, Anselm, Thomas, an die Deduktion übernatürlich geoffenbarter Wahrheiten mit derselben Methode und derselben Zuversicht herantreten wie an die Beweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. <sup>2)</sup>.

Die alte Scholastik hatte die Gewißheit unserer Erkenntniß nicht in Frage gestellt; der Realismus lag im christlichen Lehrsystem angedeutet und die Kritik gegen den Nominalismus <sup>3)</sup> und den falschen Realismus (Amalrich, David von Dinanto) gieng nicht von der Philosophie aus, sondern vom Offenbarungsglauben. Unbedenklich nahm man jene philosophischen Sätze an, welche mit den entsprechenden theologischen zu stimmen schienen. Erst der spätern Scholastik blieb es vorbehalten, ob sich die durch die herrschend gewordene Auktorität des Aristoteles gegebenen Thesen aus ihren eigenen (philosophischen) Principien ableiten lassen; sie hatte es unternommen, zu zeigen, daß man die Auswahl unter den promiscue wahren und falschen Sätzen des

1) Katholische Dogmatik II. Münster 1855. S. V ff. Vgl. Friedhoff, über die Kraft der menschlichen Vernunft. Regensburg 1860.

2) Vgl. R u h n, Katholische Dogmatik II, Tübingen 1857, Seite 589 f.: „den scholastischen Versuchen klebt der Schein eines rein speculativen Erkenntnißverfahrens und theilweise wohl auch eine faktische Unklarheit in diesem Punkte an“.

3) Daß der Nominalismus in Empirismus und falschen Rationalismus auslaufe, hatte man schon zur Zeit Anselms erkannt. Anselm, de Ideo Trinit., cp. 2. 3. 5.

Philosophen nicht nach einer vorgefaßten Meinung des Theologen, sondern nach ihrem innern Zusammenhang mit dem Systeme der Vernunftwahrheiten treffen müsse. Wenn man darum sagt, die ächte Scholastik beruhe auf dem aristotelischen Erkenntnißsystem, so ist dies ungenau; auf diesem beruht vielmehr der Nominalismus, weil dieser sich der Aufgabe bewußt wurde, die Erkenntnißprincipien mit dialektischer Consequenz zu verfolgen. Es ist unbestritten, daß die ältere Scholastik von Aristoteles viel unabhängiger war als die spätere. Eine Bestätigung unsrer Ansicht finden wir auch bei CLEMENS, wenn er sagt <sup>1)</sup>, Augustin sei ebensowenig ein bloßer Platoniker, wie Thomas ein bloßer Aristoteliker. Er bemerkt aber: „Gerade in Bezug auf die Erkenntnißtheorie haben die Väter und Scholastiker, namentlich Augustin und Thomas, gezeigt, welchen umwandelnden und fördernden Einfluß der Geist des Christenthums auf die Philosophie ausgeübt habe; sie haben gezeigt, daß die platonische und aristotelische Theorie nicht miteinander unverträglich seien, sondern befreit von ihren Einseitigkeiten und Mängeln sich zu einer höhern Einheit mit einander verbinden lassen“. Damit wäre im Grunde anerkannt, daß die thomistische Erkenntnißtheorie, wenn man sie Theorie nennen will, nicht auf philosophischen, sondern auf theologischen Gründen ruht, und daß es nicht ohne ein Scheinverfahren zugeht, wenn man solche Theorien jetzt rein dialektisch nachconstruiren will.

Um aber unsre Ansicht zu begründen, werden wir die thomistische Erkenntniß- und Gewißheitslehre in Kurzem zu

1) Die Wahrheit in dem von H. Prof. J. v. Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie. Münster 1860, S. 57 Anm.

bestimmen, wir werden den einen Gedanken des hl. Thomas, der in seinen mehrfach verschiedenen Darstellungen unwillkürlich sein Recht sucht, zu fixiren suchen. Die Theorie von den intellektuellen Vorstellungen — intermediären Ideen — lassen wir hier vorerst außer der Rechnung. Es fragt sich hier nur, ob Thomas consequent bei dem durch die Sinneswahrnehmung vermittelten Erkennen besteht, oder ob er ein unmittelbares Erkennen des Uebersinnlichen, Transcendenten, Gottes, zuläßt, und wie sich die übernatürliche Offenbarung zu dem natürlichen Erkennen nach Umfang und Weise verhält.

Im Vordergrund steht nun durchweg der aristotelische Gedanke. Der natürliche Weg des Erkennens ist, vom finlich Wahrnehmbaren zum Uebersinnlichen, von den Creaturen zu Gott fortzuschreiten <sup>1)</sup>. Ueberall finden wir das Recht und die Fähigkeit der Vernunft betont, auf diesem aposteriorischen Wege zur Erkenntniß der Vernunftwahrheiten zu gelangen. Allein dies ist noch nicht der ganze Gedanke des hl. Thomas; — es ist erst ein Moment. Er verschweigt sich nicht, daß zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen eine unendliche Distanz liegt, welche durch das Denken nicht überbrückt werden kann <sup>2)</sup>. Gott bleibt so der menschlichen Vernunft stets in einer solchen Ferne, daß ihre Erkenntniß keine sichere mehr sein kann; darum gab

1) Oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum. Super Boetium de trinitate, ab init. Opp. ed. Romae 1577. Tom. XVII, fol. 114.

2) Creaturae per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab eo distant. Ibid.

uns Gott die Offenbarung <sup>1)</sup>. Damit will jedoch keineswegs behauptet werden, daß die Gewißheit unserer Vernunftserkenntnis durchweg vom Offenbarungsglauben abhängig sei; es muß noch ein anderes Mittel geben, um jene unendliche Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf für unser Denken zu überwinden.

Es wird zugegeben, wie wir oben aus Clemens angeführt, der h. Thomas habe die aristotelische Theorie mit der platonischen in einer höhern Vermittlung verbunden. Wie ist das zu verstehen? Soll eine wirkliche Verbindung zu einer höhern Einheit stattfinden, so kann dies nicht dadurch geschehen, daß dasjenige, was an der einen oder andern Theorie das reelle, positive Moment ist, eliminiert und durch ein Hereingreifen der übernatürlichen Ordnung ersetzt wird. Da nun die peripatetische Theorie seit Albert d. G. im unbestrittenen Besitzstand ist, so fragt es sich, in welcher Weise das platonische Moment in dieselbe aufgenommen werden konnte. Es könnte für's erste an die Theorie von den angeborenen Ideen gedacht werden: es müßte dann etwa vorgestellt werden, daß dasjenige, was auf dem Wege der bloßen Sinneswahrnehmung und des vernünftigen Denkens nicht bis zur vollen Gewißheit und Klarheit erkannt wurde, auf einem zweiten, höhern, aber dem ersteren parallelen Weg der geistigen Anschauung sicherer erkannt würde. Allein die angeborenen Ideen finden bei Thomas keine Stelle. Er kennt wohl ein Erkennen der Dinge in

---

1) Quia in his, quae procul videntur, facile visus decipitur, ideo ex creaturis ad Deum cognoscendum tendentes in errores multiplices inciderunt . . . et ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis providit, suam notitiam per fidem mentibus hominum infundens. Ibid.



den ewigen Gründen; dasselbe eignet aber nur den Seligen, denen das Licht der Glorie aufgegangen; hienieden wird ein ähnliches Schauen nur durch wunderbare Gnaden-erweisung zuweilen gewährt. Vom Menschen in statu viae kann man nur insofern sagen, daß er durch Theilnahme an den ewigen Ideen erkenne, als sein Vernunftlicht vermöge einer gewissen Aehnlichkeit mit dem ungeschaffenen Lichte, in welchem die ewigen Ideen enthalten sind, an diesem participirt <sup>1)</sup>. Was der menschlichen Vernunft als natürliche Mitgift in das Leben mitgegeben worden, das sind nicht die Ideen, sondern Erkenntnißprincipien formaler Natur, wenn auch nicht rein abstrakte Kategorien, weil sie zugleich Anknüpfungspunkte für die übernatürliche Offenbarung bieten müssen <sup>2)</sup>.

In zweiter Linie könnte man das ergänzende Glied, dessen die peripatetische Theorie bedarf, in der Annahme des unmittelbaren Gottesbewußtseins und dem darauf gebauten Vernunftglauben finden, was nach unsrer Ansicht der reale Gewinn aus der platonischen Lehre für

---

1) Sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Summa Th. p. I, qu. 84, art. 5.

2) Praeexistunt enim in ipsa (natura humana) naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae, et principia quaedam juris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium. Oq. disput. qu. XIV. de fide, art. 2 cf. de veritate qu. 11, n. 1. Kleutgen glaubt diese semina auf einen klaren und bestimmten Begriff gebracht zu haben, indem er in ihnen nichts anderes erblickt als eine Umschreibung des intellectus possibilis. Philos. d. Vorzeit I, S. 133.

die christliche Speculation ist, den schon mehr oder weniger klar die Alexandriner und der h. Augustinus gezogen haben. Aber der Intention des h. Thomas begegnen wir damit nicht; denn wenn er von einer dunkeln, verworrenen Erkenntniß spricht, die uns angeboren sei <sup>1)</sup>, so entspricht dies dem Zusammenhang nach nicht dem, was wir unter dem unmittelbaren Gottesbewußtsein verstehen <sup>2)</sup>. Thomas selbst schwächt die angeborene Erkenntniß ab zu einer angeborenen Leichtigkeit, Gott zu erkennen <sup>3)</sup>.

Wir müssen uns aber erinnern, daß wir zugestandenermaßen dabei noch nicht stehen bleiben dürfen; es fehlt uns noch ein Element, das unserm Erkennen seine Wahrheit und Sicherheit giebt. Das Zunächstliegende wäre nun, an das Licht der Gnade zu denken. In Wirklichkeit kann ja die Erkenntniß des christlich gläubigen Philosophen nicht losgeriffen gedacht werden von der übernatürlichen Ordnung, vom göttlichen Heilsplan, von der Gnade. Dabei wäre es zunächst für unsern Zweck gleichviel, ob nach dem heil. Thomas dieses höhere Licht, diese übernatürliche Erleuchtung als eine nothwendige Steigerung unsrer Erkenntnißkraft,

1) *Cognoscere Deum in aliquo communi sub quadam confusione naturaliter nobis insertum*; S. Th., p. I, qu. 2, art. 1 ad 1.

2) Vgl. Schmid, wissenschaftliche Richtungen II, S. 116.

3) *Deum esse, quantum in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse, et hoc modo loquitur Anselmus. Non autem nobis, qui ejus essentiam non videmus, sed tamen ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus, Deum esse.* Super Boetium de trinit. qu. 1 ad 3, fol. 118. Durch diese Erklärung der unmittelbaren Gotteserkenntniß glaubt man den Stellen der h. Schrift, wie Job 12, 7, 8; 36, 25; Ps. 4, 7; Röm. 1, 19, 20; 2, 14 gerecht zu werden. Vgl. La f o s s e, de Deo et divinis attributis bei Migne, Theolog. Cours. complet. Tom. VII, p. 72 sq.

als eine Erhebung unserer Erkenntnißweise in Form einer Vorausnahme des jenseitigen seligen Schauens dargestellt würde, oder ob darunter eine inhaltliche Erweiterung unserer Erkenntnisse mit Rücksicht auf unsere übernatürliche Bestimmung gemeint wäre; in beiden Fällen nehmen wir das Zugeständniß an, daß Thomas mit der streng peripatetischen Doktrin nicht zum Ziele kommt.

Es scheint nun, daß das *lumen naturale* einzig die Vernunft selbst im aristotelischen Sinne bedeute, deren Kraft durch das Licht der Gnade ergänzt und verschärft werden müsse; denn die These, daß wir durch die Gnade eine vollkommene Erkenntniß von Gott erlangen, beweist Thomas so, daß er sagt, die Erkenntniß durch die natürliche Vernunft setzt zweierlei voraus, nämlich die von den sinnlichen Dingen empfangenen Phantasmen und das natürliche Vernunftlicht, kraft dessen wir die Verstandesbegriffe von ihnen abziehen; und in Bezug auf Beides wird die menschliche Erkenntniß durch die Offenbarungsgnade unterstützt<sup>1)</sup>. Der Commentar *Cajetani* giebt zu dieser Stelle die Erklärung, daß die durch die Gnade gegebene Gotteserkenntniß nicht darum vorzüglicher sei als die natürliche, weil dadurch die Erkenntnißweise eine vorzüglichere werde, sondern weil wir durch sie mehrere und der

1) *Resp. dicendum: quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim, quam per naturalem rationem habemus, deo requirit: scilicet fantasmata ex sensibilibus accepta et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti etc. S. Th., p. I, qu. 12, art. 13.*

natürlichen Vernunft fernher liegende Wahrheiten erkennen <sup>1)</sup>.

Es läßt sich aber bei Thomas selbst ein eigener Gedankengang nachweisen, durch welchen ausdrücklich dargelegt wird, daß die Vernunft zur Erkenntniß der in ihren Bereich fallenden Gegenstände keiner Zugabe eines höhern Lichtes bedündigt sei, wohl aber einer fortgesetzten göttlichen Mitwirkung (Providenz) <sup>2)</sup>. Allerdings aber, fährt Thomas fort, ist unser Vernunftlicht nicht ungetrübt, wie etwa bei den Engeln, es ist verfinstert durch die Verbindung mit dem Leibe, so daß es nicht ohne Weiteres und ungehemmt die natürlichen Wahrheiten aufnimmt; wenn wir aber auch die Wahrheit im Ganzen wegen der Hindernisse nicht zu erkennen vermögen, so hat doch der Einzelne dieselbe mehr oder weniger in seiner Gewalt, je nachdem das Licht der Vernunft reiner in ihm ist <sup>3)</sup>. Damit ist klar genug aus-

1) *Adverte hic, quod cognitio per gratiam in hac vita de Deo praefertur naturali non ex parte modi, quia sic naturalis est potior, cum sit per modum evidentias, sed ex parte objecti extensive et intensive . . . quia plura et occultiora rationi naturali ac per hoc nobiliora et manifestiora secundum se per gratiam cognoscimus. Vgl. Ruhn, Glauben und Wissen nach St. Thomas. Theolog. Quartalschrift. 1860. S. 321 ff.*

2) *Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quas naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio . . . Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed in naturaliter cognitio non indiget nova luce, sed solo motu et directione ejus. Super Boetium de trinit. qu. 2 ad 1, fol. 116.*

3) *Lumen intellectuale, ubi est purum sicut in angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere. In nobis autem lumen hujusmodi est obumbratum per conjunctionem ad corpus et ad vires corporeas et ex hoc impeditur, ut non possit libere veritatem etiam natura-*

gesprochen, daß unsre Vernunft nur relative einer Förderung durch das Licht der Gnade bedarf; aus der ganzen Beweisführung aber geht hervor, daß nach Thomas im Menschen eine Erkenntnißkraft sein muß, welche weiter führt als die rein aposteriorische Erkenntniß und welche doch unter dem *lumen gratiae* steht. Thomas selbst wechfelt im Ausdrucke dafür; das einermal nennt er sie die angeborene Leichtigkeit, Gott zu erkennen; dann wieder ein Theilnehmen an dem göttlichen Lichte <sup>1)</sup>. Es hilft nichts, zu sagen: „das Licht, welches Gott in uns einstrahlt, ist nichts Anderes als das natürliche Licht, welches die Vernunft selbst ist“ <sup>2)</sup> — *intellectus possibilis*. Denn sonst ist der Begriff, der erklären sollte, zurückgenommen, und der Begriff, welcher erklärt werden sollte, nämlich die Vernunft, aufs neue als ungelöstes Problem hingestellt. Sollte man den Gedanken der *participatio luminis divini* sich nicht unter der Hand vergehen lassen, so hätte man den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Augustin'schen Gedanken hergestellt.

Wir werden dem h. Thomas am wenigsten Unrecht thun, wenn wir in diesem unbestimmten Elemente seiner Erkenntnißlehre einen mystischen Zug erblicken. Wir begegnen demselben noch einmal in einer andern Wendung. Außer der natürlichen Vernunft und dem Glauben an die

---

*liber cognoscibilium-inspicere. Et ex hoc est, quod non est in nobis omnino veritatem cognoscere, scilicet propter impedimenta. Sed unusquisque hoc magis vel minus habet in potestate, secundum quod lumen intellectuale est in eo purius. Ibid.*

1) *Participatio intellectivae virtutis. S. Th., p. I, qu. 79, art. 4; vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 1. Mainz 1865. S. 479.*

2) *Stöckl a. a. D., S. 481.*

geoffenbarte Wahrheit kennt Thomas nämlich noch einen dritten Weg der Erkenntniß, indem die menschliche Vernunft erhoben wird zu einer vollkommenen Anschauung der geoffenbarten Wahrheit <sup>1)</sup>, einer Vorausnahme des seligen Schauens im Jenseits, welche, ähnlich wie oben das *lumen naturale*, eine Theilnahme und Verähnlichung der erleuchteten Vernunft mit der göttlichen Erkenntniß genannt und auf eine besondere Gnade zurückgeführt wird <sup>2)</sup>.

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Argumentation zusammen, so finden wir, daß in der thomistischen Scholastik die rein aposteriorische Erkenntniß auf zweifache Weise ergänzt wird. Der Uebergang vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche, von der Creatur zum Schöpfer wird erklärt durch einen unmittelbaren Contact der Vernunft mit dem göttlichen Lichte; unsere Vernunft umfaßt den ganzen Inhalt der Vernunftwahrheit und erhält die Sicherheit des Erkennens durch das höhere Licht (Glauben oder Schauen).

Wir müßten hierauf näher eingehen, weil dieser Punkt

1) *Est igitur triplex cognitio hominis de divinis: quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est, prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea, quas sunt revelata, perfecte intuenda.* Contr. Gent. lib. IV, prooem.

2) *Fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam.* Super Boëtium qu. 2 ad 2, fol. 117. Vgl. Rußn, Dogmatik I, 2. Auflage, S. 449.

Aber unsere ganze Streitfrage Licht zu verbreiten geeignet ist. Wir sagen nämlich, die thomistische Erkenntnistheorie enthält einen der aristotelischen Philosophie fremdartigen Gedanken; will man diesen eliminiren und die Strenge der aristotelischen Theorie bewahren, so beginnt die Kritik gegen Thomas nach den drei Richtungen, Duns Scotus, Durandus, Occam. Das ist der Ursprung des spätern Nominalismus.

Die ächte Scholastik verdankt ihren Bestand ihrem Zusammenhang mit der Wissenschaft der Väter und namentlich mit der Speculation des h. Augustinus. Ritter hat mit Recht bemerkt: „der wahre Geist der Scholastik ruht auf Augustin's Grundsätzen. Gab man den Augustin gegen den Aristoteles auf, sobald die Verschiedenheit der Meinungen wieder offenbar wurde, so mußte auch der Geist der Scholastik sinken“ <sup>1)</sup>. Andererseits lassen wir es uns gern gefallen, wenn man die Auffassung des h. Augustinus von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein als Mysticismus erklärt und dem Scholasticismus entgegenstellt <sup>2)</sup>.

Sollen wir nun sagen, daß der h. Thomas dieses mystische oder platonisirende Element unbewußt sich habe

1) Allgemeine Realencyclopädie von Ersch und Gruber s. v. Occam, 3. Sect., I. Thl., S. 238 ff. — Treffend und schön bemerkt ein bewährter Kenner des Mittelalters: „das Christenthum ist im höchsten Sinne ideal, insofern es Seele und Geist antreibt, das Unsichtbare zu glauben und anzubeten; daher blieb auch die christliche Philosophie im Grunde eine platonische, selbst wenn sie sich in der Form peripatetisch darstellte“. Gantzu, allgem. Weltgeschichte, bearbeitet von R. Brühl. VII. S. 1161.

2) Stöckl, Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit. Würzburg 1859. S. 363.

ausfließen lassen? Vielleicht. Die Unmittelbarkeit des Vernunftglaubens oder der Vernunftwahrnehmung läßt sich nie ganz aus der theologischen Beweisführung verdrängen, so verschieden auch die Formen sind, in denen sie zu Tag tritt, auch in unserer Zeit z. B. in der Löwener Schule, bei P. Gratry, P. Vercekkone und der Barnabiten Schule, anders wieder bei Rosmini und Gioberti, Franz Baader u. s. w. <sup>1)</sup>. Nehmen wir dazu, daß Thomas durchweg den christlich gläubigen, von der Gnade erleuchteten Denker vor Augen hat, so erklärt sich leicht, wie in ihm natürliches Erkennen und übernatürliche Erhebung des Geistes zu der göttlichen Wahrheit ineinander überfließen. So sehr Unrecht dürften jedenfalls diejenigen nicht haben, welche behaupteten, es habe dieser ältern Scholastik an einer streng geprüften und geachteten Erkenntnistheorie gemangelt; wir kennen jetzt den Grund davon; es war vom Interesse der christlichen Speculation gefordert, der Uebermacht des Aristoteles durch ein platonisch-mystisches Element vorzubeugen; es hängt daran der Bestand der ächten Scholastik.

Dem speculativen Geiste des h. Thomas mochte es gelingen, dieses unbestimmte Element in seine ganze Lehrweise so aufzunehmen, daß es ein geistiger Factor seines wissenschaftlichen Systems wurde. Im Verlauf der Entwicklung der Scholastik aber löste es sich wieder los. Sobald die augustinische Weise zu speculiren in die rein logische Methode der Abstraktion und Zergliederung umschlug und die Ideen sich in die Zwangsjacke logischer Begriffe fügen mußten, begann die Bewegung zum Nominalismus; indem man sich zur Ueberzeugung hindurcharbeitete, daß die

1) Schmid, wissenschaftliche Richtungen II., S. 60 f.



aber unsre ganze Streitfrage Licht zu verbreiten geeignet ist. Wir sagen nämlich, die thomistische Erkenntnistheorie enthält einen der aristotelischen Philosophie fremdartigen Gedanken; will man diesen eliminiren und die Strenge der aristotelischen Theorie bewahren, so beginnt die Kritik gegen Thomas nach den drei Richtungen, Duns Scotus, Durandus, Decam. Das ist der Ursprung des spätern Nominalismus.

Die achte Scholastik verdankt ihren Bestand ihrem Zusammenhang mit der Wissenschaft der Väter und namentlich mit der Speculation des h. Augustinus. Ritter hat mit Recht bemerkt: „der wahre Geist der Scholastik ruht auf Augustin's Grundsätzen. Gab man den Augustin gegen den Aristoteles auf, sobald die Verschiedenheit der Meinungen wieder offenbar wurde, so mußte auch der Geist der Scholastik sinken“ <sup>1)</sup>. Andererseits lassen wir es uns gern gefallen, wenn man die Auffassung des h. Augustinus von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein als Mysticismus erklärt und dem Scholasticismus entgegenstellt <sup>2)</sup>.

Sollen wir nun sagen, daß der h. Thomas dieses mystische oder platonisirende Element unbewußt sich habe

1) Allgemeine Realencyclopädie von Ersch und Gruber s. v. Decam, 3. Sect., I. Thl., S. 238 ff. — Treffend und schön bemerkt ein bewährter Kenner des Mittelalters: „das Christenthum ist im höchsten Sinne ideal, insofern es Seele und Geist antreibt, das Unsichtbare zu glauben und anzubeten; daher blieb auch die christliche Philosophie im Grunde eine platonische, selbst wenn sie sich in der Form peripatetisch darstellt“. Gant u, allgem. Weltgeschichte, bearbeitet von M. Brühl. VII. S. 1161.

2) Et dcl, Geschichte der Philosophie der patriarchalen Zeit. Würzburg 1859. S. 363.

einfließen lassen? Vielleicht. Die Unmittelbarkeit des Vernunftglaubens oder der Vernunftwahrnehmung läßt sich nie ganz aus der theologischen Beweisführung verdrängen, so verschieden auch die Formen sind, in denen sie zu Tag tritt, auch in unserer Zeit z. B. in der Löwener Schule, bei P. Gratry, P. Verclonne und der Barnabiten Schule, anders wieder bei Rosmini und Gioberti, Franz Baader u. s. w. <sup>1)</sup> Nehmen wir dazu, daß Thomas durchweg den christlich gläubigen, von der Gnade erleuchteten Denker vor Augen hat, so erklärt sich leicht, wie in ihm natürliches Erkennen und übernatürliche Erhebung des Geistes zu der göttlichen Wahrheit ineinander überfließen. So sehr Unrecht dürften jedenfalls diejenigen nicht haben, welche behaupteten, es habe dieser ältern Scholastik an einer streng geprüften und gesicherten Erkenntnistheorie gemangelt; wir kennen jetzt den Grund davon; es war vom Interesse der christlichen Speculation gefordert, der Uebermacht des Aristoteles durch ein platonisch-mystisches Element vorzubeugen; es hängt daran der Bestand der ächten Scholastik.

Dem speculativen Geiste des h. Thomas mochte es gelingen, dieses unbestimmte Element in seine ganze Lehrweise so aufzunehmen, daß es ein geistiger Factor seines wissenschaftlichen Systems wurde. Im Verlauf der Entwicklung der Scholastik aber löste es sich wieder los. Sobald die augustinische Weise zu speculiren in die rein logische Methode der Abstraktion und Zergliederung umschlug und die Ideen sich in die Zwangsjacke logischer Begriffe fügen mußten, begann die Bewegung zum Nominalismus; indem man sich zur Ueberzeugung hindurcharbeitete, daß die

1) Schmid, wissenschaftliche Richtungen II., S. 60 f.

Seiten gekennzeichnet. Für's erste nämlich bildete sich eine Auktorität der Schule aus, welche für die Wissenschaft nahe dieselbe Bedeutung gewann, wie die Auktorität der Kirche für den Glauben; diese Auktorität der Schule oder der wissenschaftliche Dogmatismus ist, wenn auch vorzugsweise, doch nicht allein darin gegründet, daß die großen Meister im kirchlichen Ansehen sich befestigt und ihre Lehren gewissermaßen die Bürgschaft der kirchlichen Lehrauktorität für sich gewonnen hatten. Das Ansehen des Duns Scotus war in den vom Franciskanerorden berührten Kreisen ebenso maßgebend, wie anderwärts das des h. Thomas, dessen Einfluß sich allerdings weiter ausdehnte und tiefer befestigte. Das Bedürfnis, einen Leitfaden zu haben, an dem man sich beim Unterricht streng festzuhalten hätte, bewirkte, daß innerhalb einzelner Orden je eigene Führer gewählt wurden wie z. B. von den Augustinern Megidius Colonna. Man kann dies Verhältniß als eine Abspannung, einen Stillstand der speculativen Kraft ansehen; das selbstständige Hinausgehen über diese Auktoritäten geschah meist nur vermittelt eines Effekticismus <sup>1)</sup>. Die Lehrseite daran waren die unerquidlichen Jänkereien, welche schon von Gerson so bitter beklagt und später von Freunden und Feinden der scholastischen Studien, Melchior Canus, Erasmus, Franz Sanchez u. A. so vielfach und schneidend persiflirt wurden <sup>2)</sup>.

1) So hat sich Viel selbst den Decam als ersten Gewährsmann gewählt, ohne jedoch einseitig gegen Andere sich zu verschließen. In diesem Sinne sagt der Herausgeber von Viel's *Collectorium sup.* in der Vorrede: *Turpe est Theologo, unius se thoro is aliis, qui et ipsi celso lucent ingenio.*

erkrath, Franz Sanchez. Ein Beitrag zur philosophischen Bewegungen im Anfange der neuern

Moment in der peripatetischen Philosophie; es wird auch anderwärts, z. B. von Ritter, bezeugt, daß Aristoteles dem Realismus nicht günstig ist. So sehr der ächte Realismus von einer gesunden Theologie gefordert ist, die consequente Durchführung des aristotelischen Empirismus läßt doch die nominalistische Auffassung von der Erkenntnis des Ideellen, der Allgemeinbegriffe durch Abstraktion — im Gegensatz zu der realistischen Erkenntnis vermittelt der Ideen oder intellektuellen Vorstellungen — als Möglichkeit zu. Ja insofern es scheinen mußte, daß der thomistische Realismus durch ein fremdartiges unwissenschaftliches Beweisverfahren erschlichen worden sei, drängte die Opposition, welche sich mit einem Schein von Rechte rühmen konnte, die aristotelischen Schriften besser zu kennen und richtiger zu interpretiren <sup>1)</sup>, mit einer innern Gewalt zum Nominalismus bis zu dem Ende, daß selbst die Gewißheit der Erkenntnis der sinnensfülligen Dinge angestritten wurde; denn der Nominalismus wird folgerichtig Skepticismus. Um wie viel mehr mußte an der Möglichkeit verzweifelt werden, von den überstänlichen, transcendenten, geoffenbarten Wahrheiten ein Wissen zu gewinnen. Wenn wir das Endresultat der Bewegung hier kurz andeuten sollen, so ergiebt sich für die Theologie der überspannte Suprarationalismus (Irrationalismus); für die Ontologie der Skepticismus, für die Naturphilosophie der Empirismus und der mechanische Atomismus, für die Psychologie der Materialismus.

Der mit dem Nominalismus beginnende Irrationalismus in der Theologie ist durch zwei Erscheinungen für alle

<sup>1)</sup> Dies betonte man namentlich seit dem Aufleben des Humanismus in Italien.

Selten gekennzeichnet. Für's erste nämlich bildete sich eine Auktorität der Schule aus, welche für die Wissenschaft nahe dieselbe Bedeutung gewann, wie die Auktorität der Kirche für den Glauben; diese Auktorität der Schule oder der wissenschaftliche Dogmatismus ist, wenn auch vorzugsweise, doch nicht allein darin gegründet, daß die großen Meister im kirchlichen Ansehen sich befestigt und ihre Lehren gewissermaßen die Bürgschaft der kirchlichen Lehrauktorität für sich gewonnen hatten. Das Ansehen des Duns Scotus war in den vom Franciskanerorden berührten Kreisen ebenso maßgebend, wie anderwärts das des h. Thomas, dessen Einfluß sich allerdings weiter ausdehnte und tiefer befestigte. Das Bedürfnis, einen Leitfaden zu haben, an dem man sich beim Unterricht streng festzuhalten hätte, bewirkte, daß innerhalb einzelner Orden je eigene Führer gewählt wurden wie z. B. von den Augustinern Regidius Colonna. Man kann dies Verhältniß als eine Abspannung, einen Stillstand der speculativen Kraft ansehen; das selbstständige Hinausgehen über diese Auktoritäten geschah meist nur vermittelt eines Eklekticismus <sup>1)</sup>. Die Lehrseite daran waren die unerquicklichen Jänkereien, welche schon von Oerson so bitter beklagt und später von Freunden und Feinden der scholastischen Studien, Melchior Canus, Erasmus, Franz Sanchez u. A. so vielfach und schneidend perflirt wurden <sup>2)</sup>.

1) So hat sich Biel selbst den Decam als ersten Gewährsmann gewählt, ohne jedoch einseitig gegen Andere sich zu verschließen. In diesem Sinne sagt der Herausgeber von Biel's *Collectorium sup. lib. IV Sent.* in der Vorrede: *Turpe est Theologo, unius se thoro maritasse invisit aliis, qui et ipsi celso lucent ingenio.*

2) Vgl. Gerkrath, Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neuern

Dem herrschenden Dogmatismus konnte sich zuletzt keiner ganz entwinden und am allerwenigsten die Nominalisten wie Occam, Buridan, Biel <sup>1)</sup>. Denn das Durchbrechen dieser Auktorität bezeichnete zugleich den Wendepunkt zwischen Mittelalter und Neuzeit; mit ihr begann die geistige Zersahrenheit und jene Ueberstürzung, in welche große Bewegungen, einmal auf gefährliche Bahnen geleitet, stets auslaufen. Dem hatte die Schulauktorität auf Jahrhunderte vorgebeugt, die innere Bewegung aber vermochte sie doch nicht aufzuhalten.

Der zweite Punkt aber, durch welchen der Irrationalismus sich hervorhebt, ist jene Scheidung der Philosophie von der Theologie, welche in der berüchtigten These von der doppelten Wahrheit ihre Spitze gefunden hat.

Diese These, daß etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne und umgekehrt, stammt aus der arabischen Philosophie <sup>2)</sup>. Die Aristoteliker unter den arabischen Philosophen suchten sich damit gegen orthodoxe Anhänger des Koran zu schützen. Sie war im Thomismus wissenschaftlich überwunden und trat erst am Ende des Mittelalters im excessiven Nominalismus wieder in ihrer ganzen Schärfe hervor, sodas die 5. Lateransynode a. 1513 unter P. Leo X. sich veranlaßt sah, dagegen ein Dekret zu erlassen <sup>3)</sup>.

Zeit. Wien 1860. S. 25 ff.: *Hinc illorum avros ipsi tam illiborum indignumque philosopho.*

1) Vgl. Ritter a. a. O. VIII, S. 509; 611.

2) Etödl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 1. Seite 8.

3) Harduin, Collect. IX, fol. 1719 sq. Denzinger, Enchiridion Symbolorum et definitionum; ed. IV, 1865, p. 218.

Die These ist schroffer im Ausdruck als in der Intention der nominalistischen Theologen. Es wollte damit weder der Vernunft jede Kraft abgesprochen, noch die Möglichkeit eines Widerspruchs der natürlichen Wahrheiten gegen die Lehren der Offenbarung behauptet werden <sup>1)</sup>. Es sollte nur die Unzulänglichkeit der philosophirenden Vernunft, die geoffenbarte Wahrheit zu bewähren und die dagegen erhobenen Einwendungen zu widerlegen, anerkannt werden. Dies tritt deutlich hervor, sogar noch bei denjenigen Männern, welche wie Franz Sanchez in die neuere Zeit schon eingetreten sind, oder wie Pomponatius an die äußerste Grenze des theologisch Erlaubten streifen. Sie sprechen zwar in den stärksten Ausdrücken von einem Widerspruch der Vernunft gegen die Schöpfung der Welt, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w., wollen aber doch im Grunde nur die Ohnmacht der Vernunft beweisen, nicht die Rechte derselben <sup>2)</sup>. Es hiesse wohl zu hart urtheilen und die Vergangenheit zu sehr nach der materialistischen Richtung unserer Zeit messen, wenn man voraussetzen wollte, der Widerspruch gegen die Offenbarungswahrheit sei aus einem bewußten Interesse für den Unglauben hervorgegangen und die Versicherungen dieser Philosophen, daß sie sich der Auktorität der geoffenbarten Wahrheit unterwerfen, seien bloß Maske gewesen. Um so viel mehr haben wir dem Suprarationalismus der nominalistischen Theologen

1) Dies wird gegen Ritter hervorgehoben von Denzinger, vier Bücher von der religiösen Erkenntniß I. Würzburg 1856. S. 142 f. In diesem Sinne hat auch Stöckl Recht, wenn er a. a. D., S. 10 sagt: es finde sich nicht Ein Scholastiker, welcher dem Satze von der doppelten Wahrheit gehuldigt hätte.

2) Gertrath a. a. D., S. 45. — Ueber Pomponatius f. der Katholik, 1861. I, S. 150 ff.

die beste Deutung zu geben. Daß dessenungeachtet eine solche Weise, die Theologie und Philosophie zu behandeln, nicht nur in ein verwegenes Spiel der Sophisterei ausarten, sondern auch große Gefahr für den Glauben bringen möchte, und daß von Seiten der kirchlichen Auctorität dagegen eingeschritten wurde, begreift man leicht.

So viel wollten wir bemerken, um die nominalistische Richtung im Allgemeinen zu kennzeichnen. Es constatirt sich uns die Thatfache, daß vom streng socratisch-peripatetischen Princip abwärts jede Entwicklung zur Trennung von Theologie und Philosophie drängt. Der Nominalismus fehlte nicht per excessum, sondern per defectum; er entstand nicht durch Aufnahme neuer Grundsätze und Philosopheme, sondern durch Abschwächung der wahren scholastischen Principien, nicht durch Abfall von der socratischen Philosophie, sondern durch Ermüdung der geistigen Schwungkraft, durch ein Herabsinken von der Höhe der Speculation zum logischen Formalismus.

Das philosophische Erbe der nominalistischen Scholastik haben Montaigne, Charron, Sanchez, Bacon übernommen, die dem Cartesianismus den Weg gebahnt; die Theologie hat die Folgen des überspannten Suprationalismus im Jansenismus erlebt. Wenn man darauf Acht haben will, so gewinnt der Nominalismus, mit dem wir es zu thun haben, eine größere Wichtigkeit, als man ihm gewöhnlich zuschreibt. Darf man auch nicht die Scholastik im Allgemeinen für die spätern Verirrungen der Theologie und Philosophie verantwortlich machen, so darf man diese doch auch nicht blos aus einer verfehlten Reaction gegen die Scholastik erklären. Es muß gelingen, den Zusammenhang herzustellen zwischen den Endausläufen



der Scholastik einerseits und dem Suprationalismus der Reformatoren, des Vajus, Jansenius, Pascal, und dem Rationalismus der cartesianischen Philosophie andererseits. Auch dies wird in unsrer Aufgabe liegen, wenn wir in einer folgenden Abhandlung die einzelnen Hauptlehren der nominalistischen Theologie darstellen und aus den philosophischen Grundsätzen des Nominalismus zu erklären suchen.

Gabriel Biel scheint uns der geeignetste Repräsentant des Nominalismus für unsre Darstellung zu sein; es ist billig, daß wir ihn der Vergessenheit entreißen. Biel ist eine concentrirte, in sich einige Gestalt, nicht durch Einseitigkeiten und Privatinteressen auf schiefe Bahnen gedrängt, wie Decam, nicht wie Duridan<sup>1)</sup> sagenhaft geworden; sein Ruf ist unbestecht, seine Rechtgläubigkeit ohne Wanken. Er repräsentirt die Scholastik seiner Zeit ohne excentrische Speculation, wie wir in Nicolaus von Cusa sie antreffen, ohne Ineinanderfließen der Mystik und Scholastik wie bei Gerson. Biel ist auf dem Gebiete der Mystik nicht unbewandert, das beweist außer seinen Predigten besonders seine Erklärung über den Canon der h. Messe. Aber der mystische Schwung darf ihm den strengen scholastischen Gedankengang nicht stören. Endlich ist nicht zu unterschätzen, daß Biel an dem bedeutsamsten Wendepunkt der christlichen Geschichte steht; seine ganze Lebensentwicklung war noch mit der scholastischen Zeit verflochten; der freie Blick in die Zukunft war ihm noch nicht kräftig genug gegeben, aber er konnte das ganze Lehrgebäude der Vergangenheit überschauen. Es ist ihm weder die

---

1) Cf. Pierre Bayle, dictionnaire historique et critique. 4. edit. Amsterdam. Tom. III, fol. 708 sqq.

Macht des Thomismus, noch sonst eine bedeutende Richtung in der Theologie unbekannt geblieben. Ihm stand vermöge seiner ganzen Bildung und Stellung eine Kenntniß der ganzen Scholastik zu Gebot, wie sie heutzutage kaum Einem erreichbar ist. Es muß also der Nominalismus, dem Biel sich angeschlossen, doch keine so ganz unbedeutende und verschwindende Stellung in der Theologie der Vorzeit eingenommen haben.

---

## II.

### Recensionen.

---

#### 1.

**Hilmar**, Erzbischof von Rheims. Ein Beitrag zur Staats- und Kirchengeschichte in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts von **Carl von Noorden**. Bonn, Verlag von Max Cohen u. Sohn. 1863. XI, 412 u. XXIV S. Oktav. Pr. fl. 3. 30 kr.

Das Reich, welches Karl d. Gr. gegründet hatte, ging nur wenige Dezennien nach dem Tode dieses Kaisers in Brüche. Es war zunächst die Frage nach der Erbfolge, welche der großartigen Schöpfung Karl's unheilvolle Risse beibrachte und die Keime zu blutigen Wirren legte. Schon Karl d. Gr. hatte, weniger der Kaiseridee Rechnung tragend als den alten fränkischen Rechtsgrundsätzen folgend, das Reich zu gleichen Theilen unter seine 3 Söhne zer schlagen und nur durch Vorbehaltung der Regierung bis zu seinem Tode und durch den früher erfolgten Tod von zweien seiner Söhne wurde die drohende Gefahr abgewendet. Die nicht gelöste Frage erbte mit dem Reiche Ludwig, welcher auf dem Reichstag zu Aachen im J. 817, abweichend von

des Vaters Gedanken, ein Erstgeburtsrecht einführte, um die Reichseinheit zu wahren. In ein neues Stadium trat die Frage, als Judith, Ludwigs zweite Gemahlin, im J. 823 diesem einen Sohn, den nachmaligen Karl den Kahlen gebar, zu dessen Gunsten die Mutter eine Abänderung des Vertrags von 817 mit allen Mitteln anstrebte. Ludwig ging auf ihre Wünsche ein, verfeindete sich mit seinen Söhnen aus erster Ehe, es begannen jene so unnatürlichen Bruder- und Bürgerkriege, und so kam es, daß, als Ludwig den 20. Juni 840 starb, das Reich in größter Verwirrung war. Diese Wirren erhielten im Vertrag von Verdun 843 ihre vorläufige Lösung, wo Romanen und Deutsche, die bisher durch eiserne Gewalt zur unnatürlichen Einheit verknüpft waren, ihre nationale Selbstständigkeit und die Möglichkeit zur nationalen Weiterbildung errangen. Die erschütternden Schläge freilich, unter denen die Weltmonarchie Karl's d. Gr. gefallen war, die Stürme, unter welchen die neuen Reiche geboren wurden, wirkten noch lange nach. Alle Verhältnisse drohten aus den Fugen zu gehen und einer allgemeinen Unsicherheit des staatlichen und bürgerlichen Lebens Platz zu machen. Es war die Kirche, welche diesem allseitigen Schwanken ihre festgegliederten und bewährten Institutionen entgegensetzte und so die Hand reichte zur Anbahnung neuer, solcher Verhältnisse.

Unter den Männern, welche in jenen erregten Zeiten sich dem Dienste der Kirche widmeten, ragt im westlichen Franken **H i n k m a r** hervor — seit 845 Erzbischof von Rheims. Er vereinigte in hohem Grade in sich alle Eigenschaften, um mit Macht in die Zeitereignisse einzugreifen, um alle Verhältnisse in Kirche und Staat in einer Weise mit seinem Einflusse zu durchdringen und zu beherrschen,

wie es nicht vielen Männern der Geschichte gelungen ist. Ausgerüstet mit einer für die damaligen Verhältnisse ganz ungewöhnlichen Gelehrsamkeit, welche sogar den Römern Achtung einflößte, glänzte er nicht minder durch Frömmigkeit und großen ascetischen Eifer. Dazu kam ein Scharfblick, welcher ihn durch die mannigfachen Wirren der Zeit das vorge setzte Ziel nie aus den Augen verlieren ließ, und eine Willenskraft, welche große Hindernisse bei Ausführung der gefaßten Pläne nicht zu fürchten pflegte. Darnach kann es nicht auffallen, wenn Hinkmar in alle großen Fragen, welche während der 2ten Hälfte des 9. Jahrhunderts Kirche oder Staat berührten, thätig eingreift, wenn sein Name genannt wird, wo immer irgend eine für Staat oder Kirche wichtige Phase ihrer Entscheidung naht. Damit ist zugleich angezeigt, daß das Leben Hinkmar's in ganz besonderer Weise zu einer Monographie sich eignet. Eine solche liegt im oben angezeigten Buche vor. Wie dessen Verfasser auf Grund der bedeutenden Vorarbeiten von Gfrörer, Wend, Dümmler u. s. w. seine Aufgabe gelöst und in welchem Sinne er sein den Professoren Löbell und v. Sybel zugeeignetes Buch geschrieben habe, möge der Besprechung einiger Punkte entnommen werden, deren Hervorhebung dem theologischen Charakter dieser Zeitschrift am Meisten angemessen ist, und die zugleich Blick thun lassen auf Hinkmar's Charakter und seine bedeutungsvolle Stellung in der Geschichte.

a. Der Jahrgang 1847 der Quartalschrift enthält eine Abhandlung von Hefele über den damaligen Stand der so oft erörterten Fragen über Urheber, Zweck u. der pseudoisidorischen Dekretalsammlung. Hefele brachte Bedenken gegen die damals gewonnenen Resultate vor; sie

waren berechtigt, was aus der Thatsache erhellen mag, daß im letzten Dezzennium alle hergebrachten Hypothesen über Pseudoisidor der Hauptsache nach als unzulänglich verlassen wurden. Wie ehemals die römische Hypothese durch die Annahme der Autorschaft durch Otgar oder Benedikt Levita zurückgestellt wurde, so glaubte die neuere Forschung mit Bestimmtheit von Mainz absehen und die Entstehung der Sammlung weiter westwärts in die Provinz Rheims verlegen zu sollen. Das Verdienst, diese Vermuthung zuerst mit Gründen belegt und bis zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit befestigt zu haben, gebührt den Untersuchungen Weizsäcker's (siehe Niedner's Zeitschrift 1858 und Sybel's historische Zeitschrift 1860). Seine Resultate adoptirten Dümmler, v. Noorden und zu ihnen bekennt sich neuestens auch Hinschius in den Prolegomenen, welche er dem längst ersuchten kritischen Text der pseudoisidorischen Sammlung voranschickt. Die Gründe, scheint uns, welche auf die Provinz Rheims, als die Wiege Pseudoisidor's hinweisen, sind überzeugend. In der Provinz Rheims wurde die Sammlung zuerst ein treibendes Element der Geschichte; auf Concilien jener Provinz wird die Sammlung zum Erstenmal als Rechtsquelle angerufen; von Rheims kommt sie nach Rom; in der Provinz Rheims wird die Frage ihrer Rechtsgiltigkeit verhandelt und entschieden. In Rheims endlich finden sich die eigenthümlichen Verhältnisse, welche der Fälscher im Auge hatte. Um den entscheidenden Punkt nur zu berühren, war in Westfranken seit geraumer Zeit heftige Opposition gegen das Institut der Erzbischöfe erhoben worden. Man betrachte nur die Beschlüsse und Verhandlungen der Concilien zu Paris 829 und Meaux 845 (siehe Hefele, Concilien-

geschichte, 4. Bd., S. 54. 109 ff.). Rheims insbesondere hatte Vieles zu leiden unter dem Chorbischof Fulko, welcher nach Absetzung Ebo's in den Jahren 835—40 die dortige Kirche verwaltete d. h. deren Güter verschleuderte. Noch heftigere Gesinnungen gegen die Chorbischöfe wurden laut, und Erzbischof Hinkmar theilte sie in hohem Grade, als ein gewisser Chorbischof Richald den bekannten Gottschalk ordinirt hatte. Wenn Pseudoisidor, und man überzeugt sich hievon leicht, an dieser Bekämpfung des Chorbischofates den lebhaftesten Antheil nimmt, so hatte er Westfranken im Auge, nicht Ostfranken, in specie nicht Mainz, wo damals und noch lange nachher jenes Institut eines durchaus unangefochtenen Besitzes seiner früheren Stellung und Rechte sich erfreute. Wenn sodann, wie Hinschius wenigstens wahrscheinlich macht, auch die Sammlung Benedikt's in Westfranken ins Leben eingeführt wurde, und wenn endlich, was Pseudoisidor über Errichtung von Primatialstühlen bestimmt, ganz sicher nicht auf Mainz, sondern auf eine westfränkische Diöcese (wahrscheinlich Tours) gerichtet ist, so sind der Hypothese, welche von Mainz den pseudoisidorischen Betrug seinen Ausgang nehmen läßt, die gewichtigsten Beweismomente entzogen.

Roorden geht jedoch noch einen Schritt weiter und glaubt Spuren entdeckt zu haben, welche noch bestimmter auf Rheims hinweisen. Was Pseudoisidor über Deposition und Restitution der Bischöfe und über die Transmigration von einem bischöflichen Sitz auf einen andern sage, das sei ganz bestimmt zu Gunsten Ebo's, des ehemaligen Erzbischofs von Rheims fingirt <sup>1)</sup>; die zu Diederhosen im

1) Das Nähere über Ebo bei Gesele, Concillengesch., Bd. 4. S. 81, 96 u. v. a. Stellen.

Jahr 835 erfolgte Absetzung Ebo's als durchaus unrechtmäßig, dessen Restitution im J. 840 als ganz den bestehenden Canonen gemäß geschehen, erscheinen zu lassen, das sei, neben der Erhebung des römischen Primates und der bischöflichen Gewalt, der nächste und Hauptzweck der Fälschung; Ebo und die von ihm ordinirten Bischöfe seien die Fälscher, und die Fälschung selber, um ihrem Zwecke entsprechen zu können, müsse zwischen 835 und 840 entstanden sein.

Diese Aufstellungen haben auf den ersten Blick viel Wahrscheinlichkeit für sich. Ebo's Angelegenheit war dem Fälscher sicherlich genau bekannt. Um nur Einiges anzudeuten: Die Absetzung Ebo's zu Dierenhofen geschah durch 43 Bischöfe; das Restitutionsdekret, durch welches Kaiser Lothar im Jahr 840 seinen Schützling Ebo wieder auf den Rheimsersstuhl erhob, trägt die Unterschrift von nur 20 Bischöfen. Dies konnte als eine Verletzung der berühmten Canones von Antiochien (Synode in encaoniis, namentlich can. 4 und 12, siehe Hefele, Conciliengesch., 1. Bd., S. 496 ff.) ausgelegt werden. Und nun lesen wir in Pseudoisidor, wie auf diesen Fall gemacht, aus einem angeblichen Briefe des Papstes Julius I., daß nach einer unrechtmäßigen Entsetzung die Restitution giltig sei, und wenn sie auch durch weniger Bischöfe geschehen, als bei der Absetzung thätig gewesen waren. Wenn ferner die Anklage eines Bischofs durch Laien bei Pseudoisidor verboten oder doch rechtlich unmöglich gemacht wird; wenn einer ohne päpstliche Autorität zusammengetretenen Synode jegliche Gewalt und ihren Beschlüssen insgesammt, solange eine päpstliche Bestätigung mangelt, jede Giltigkeit abgesprochen wird, leuchtet da nicht klar und bestimmt die



Absicht heraus, das auf der Synode zu Diederhosen gegen Ebo beliebte Verfahren principiell als ein durchaus rechtloses erscheinen zu lassen?

Dessenungeachtet und trotz des vielen Andern, was v. Noorden für seine Hypothese anzuführen weiß, glauben wir die Frage nach dem Verfasser der pseudoisidorischen Sammlung als ungelöst betrachten zu sollen. Das darf vorerst nicht übersehen werden, daß die Lage, in welcher Ebo nach seiner Vertreibung vom bischöflichen Stuhle sich befand, während jener so bewegten Zeiten von nicht wenigen Gliedern des fränkischen Episcopates getheilt wurde. Die Unsicherheit und der oftmalige Wechsel der Regierungen und Regierungssysteme führten oft genug zu Absetzung und Vertreibung der mit der gerade bestehenden Regierung verfeindeten und unzufriedenen Bischöfe. Pseudoisidor will, so scheint uns, durch die oben ausgehobenen und leichtlich zu vermehrenden Bestimmungen seines Rechtes den Episcopat überhaupt gegen weltliche Willkür in Schutz nehmen. Wenn er diesen allgemeinen Zweck verfolgt, so ist die Anpassung der von ihm aufgestellten Rechtsgrundsätze auf einen besondern Fall natürlich möglich und zutreffend, aber eine Beschränkung derselben auf diesen Einzelfall ohne anderweitige Gründe unberechtigt. Es bleibt sodann wahr, daß Pseudoisidor neben den Stücken, die allenfalls in einem leichten und natürlichen Zusammenhang mit den Ebo'schen Handeln gebracht werden könnten, noch eine ganz große Reihe von Dingen dogmatischer, moralischer u. Art enthält und zwar in so überwiegender Masse, daß die Annahme, diese bilden das Beiwerk zur Verhüllung des Betrugcs, unhaltbar ist. Gerade auch nach dieser Richtung macht das Decretalenwerk den Eindruck,

als verfolge es allgemeinere Zwecke. Wir können uns nur schwer der Vorstellung anbequemen, als habe ein Mann in seinem Interesse und zu Gunsten einiger weniger Mitbetheiligten das für die damaligen Zeiten große und jedenfalls die Arbeit mehrerer Jahre in Anspruch nehmende Werk der Herausgabe Pseudoisidor's unternommen, und zwar um eines Zweckes willen, den günstige politische Gestaltungen ohne ein solches Mittel von selbst erreichen ließen oder aber minder günstige Zeitereignisse trotz eines solchen Mittels ein für allemal in das Gebiet des Unmöglichen verwiesen. Wenigstens sehr auffallend ist weiter, daß Ebo selbst niemals das Werk zu seinen Gunsten anruft, daß überhaupt mehr als 10 Jahre verstreichen, bis die Genossen Ebo's es an's Tageslicht bringen. Bewahrheiten sich endlich die Untersuchungen des Hinschius, wornach die pseudoisidorische Sammlung auf das Werk des Benedikt Levita, welches erweislich im J. 847 erschien, aufgebaut und theilweise aus diesem geschöpft sei, so ist das der stärkste Grund gegen die Abfassung durch Ebo. Denn das gibt auch Noorden zu, daß nach dem Jahr 844, wo mit dem Emporkommen Karl's des Kahlen für Ebo jede Hoffnung auf den Rheimsersstuhl schwand, eine derartige Dekretalensammlung für ihn keinen Werth mehr gehabt und somit die Abfassung einer erst nach dem genannten Zeitpunkt erschienenen Sammlung durch Ebo nicht angenommen werden könne.

Wenn v. Noorden ganz im Anschluß an eine bekannte Richtung der neuern Geschichtschreibung an unzählbaren Stellen seines Buches den berechtigten Äußerungen kirchlicher Organe und ihrer Bethätigung nur selbstsüchtige, hierarchische Tendenzen unterschiebt, so fällt es auch nicht auf,

daß von ihm die Ansicht adoptirt und des Weiteren begründet wird, wornach Pseudoisidor neben den schon genannten Zwecken namentlich auch die Interessen Roms durch seinen Betrug zu fördern beabsichtigt hätte. „Dem Fälscher mußte schon deshalb daran gelegen sein, die Macht und die Bedeutung des römischen Bischofs zu heben, weil für die Reception des neuen Dekretalenwerks so Vieles auf die Bereitwilligkeit Roms ankam (S. 30).“

Die zwei Punkte von Belang, welche nach dieser Richtung in Betracht kommen können, sind die Bestimmungen, daß die Provinzialsynode für alle ihre Beschlüsse die päpstliche Bestätigung einzuholen habe und daß die Absetzung eines Bischofs als »causa major« gleich in erster Instanz nach Rom gehöre. Beide Bestimmungen haben es sicher nicht unmittelbar auf Erhöhung des päpstlichen Stuhles abgesehen. Es weist die Geschichte des neunten Jahrhunderts Fälle genug auf, wo Fürsten und weltliche Große das Institut der Provinzialsynoden auf's Schändlichste zu mißbrauchen wußten. Man setzte die Synoden aus einer Anzahl sklavisch ergebener Bischöfe zusammen und ließ durch sie, unbeirrt von der Opposition einer kirchlichen Minorität, mit scheinbarer Wahrung aller rechtlichen Formen das Angestrebte decretiren. Man denke nur an die Vorfälle zu Diefenhofen. Diesen Mißbrauch eines für die Kirche an sich so segensreichen Institutes will Pseudoisidor durch die Bestimmung beseitigen, daß die Provinzialsynode — um eben der Willkür der Großen entgegen zu wirken — zur Gültigkeit die Bestätigung ihrer Beschlüsse in Rom einzuholen habe. Aber auch die andere Bestimmung in Betreff der Absetzung eines Bischofs hat es direkt nicht auf Steigerung der Macht des apostolischen Stuhles abgesehen, so-

wenig als jener Canon von Sardica über das Appellationsrecht nach Rom, dessen consequente Weiterbildung durch Pseudoisidor geschehen ist. Und so gewiß es in den Absichten des sardigenischen Concils lag, durch den erwähnten Canon die Bischöfe gegen Parteiuntriebe und Gewaltakte sicher zu stellen, so bestimmt schwebten Pseudoisidor ganz die nemlichen Zwecke vor Augen. Dies legt sich auch ziemlich zweifellos uns nahe, wenn wir jene Reihe von Dekreten in der Sammlung in's Auge fassen, welche die Errichtung sogenannter Primatialstühle in Aussicht stellen. Einem Kenner der damaligen Zeitverhältnisse mußte sich nemlich bald genug der Gedanke aufdrängen, daß die Verweisung der Absetzung, u. eines Bischofs an das päpstliche Forum die Unabhängigkeit des Episcopatus zwar bedeutend fördern müsse, aber leichtlich auch unwürdigen Gliedern dieses Standes Veranlassung zum Mißbrauch dieser ihrer freieren Stellung bieten konnte. Rom war weit weg; der Verkehr mit demselben vielfach gehemmt, und im besten Falle mußte eine in Rom anhängig gemachte Untersuchung sich lange hinziehen. Aus diesen, dem Fälscher nicht fremd gebliebenen Befürchtungen, entsprangen jene sorgfältigen Bestimmungen über Errichtung von Primatialstühlen in den einzelnen Provinzen. An sie soll Rom einen Theil seiner Competenz übertragen und so den einzelnen Bischöfen jenes Forum näher gerückt werden, welchem die volle Gerichtsbarkeit über den Episcopat zustand. Das ist, nebenbei bemerkt, der zweifellos richtige Sinn des pseudoisidorischen Primats, und Noordens Aufstellung, Ebo habe für sich den Primat angestrebt und dieses Vorrecht für den Rheimsersstuhl von den Suffraganbischöfen als Gegengabe verlangt für die unabhängigere Stellung, in welche er die

Noch mehr einer objektiven Begründung ermangelt das, was Noorden über die Aufnahme der Sammlung von Seite Rom's sagt. Weil die Reception des Dekretalenwerks, das sind so ungefähr seine Gedanken, nothwendig die Vernichtung der fränkischen Metropolitaneinrichtung nach sich ziehen und somit das Substrat für Entwicklung des mittelalterlichen Papstthums abgeben mußte, hätten die Päpste Alles gewagt, die Sammlung zur Geltung zu bringen. Da nun aber (woran allerdings nicht gezweifelt werden kann) aus Pseudoisidor die Unrechtmäßigkeit der Entsetzung Ebo's und folglich auch der Erhebung Hinkmar's sich erweisen lasse, habe Rom die Sammlung als Drücker auf Hinkmar gebraucht und ihm zu verstehen gegeben, um den Preis der Reception der Sammlung in Franken durch Hinkmar, wolle man die Frage nach der Rechtmäßigkeit seiner Erhebung auf sich beruhen lassen. Diesen Streich habe dem Rheims'er Metropolitanen zuerst Papp Nikolaus gespielt durch die Wiederaufnahme der Ebo'schen Angelegenheit im Jahr 866. Daß der Befehl des genannten Papstes, eine schon so weit abliegende Sache auf's Neue einer gründlichen Untersuchung zu unterstellen, Auffallendes hat, läugnen wir nicht; daß aber das Ganze geschah, um von Hinkmar eine offizielle Anerkennung Pseudoisidor's zu erlangen, muß in die betreffenden Aktenstücke erst hinein gelesen werden. Daß sodann die Antwort Hinkmar's auf

(Schrift 1847 namil. S. 645) und im vierten Band der Conciliengeschichte das Verhältniß des Rheims'er Erzbischofs zur Dekretalensammlung. Wenn hiegegen Noorden auf S. 214 Hefele mit jenen zusammenstellt, welche behaupten, Hinkmar habe von Anfang an die Sammlung als unächte erkannt, ja sogar die Mittel zur Aufdeckung des Betrugs besessen und sei hievon nur aus niedern Motiven abgestanden, so ist das unrichtig.

die diesfälligen päpstlichen Schreiben den Charakter eines wohlbedachten diplomatischen Aktenstückes trage, durch das Hinkmar der ihm schlaue gelegten Falle eben so schlaue sich entwindet, wird einem unbefangenen Leser dieser Akten nicht beigebracht werden können. Die Frage, wie Rom dazu kam, die falsche Dekretalensammlung als gültige Rechtsquelle zu recipiren, behält immerhin ihre Schwierigkeiten. War man vielleicht damals, als die neue Dekretalensammlung zum Erstenmal an den Mittelpunkt der Kirche gebracht wurde, auch in Rom nicht im Stande, mit kritischer Hand vom Aechten das Unächte auszuscheiden und die unter dem Namen älterer Päpste eingeführten Stücke als einer näher liegenden Zeit angehörig zu erkennen? Man war es nicht; möchte man antworten im Hinblick auf die wissenschaftlichen Zustände, wie sie sich namentlich in Folge der großen Verluste an ältern Dokumenten damals in Rom gebildet hatten (siehe hierüber die keineswegs objektive Darstellung bei Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., S. 161 ff.).

b. Die fränkische Kirche wurde im neunten Jahrhundert durch mehrere dogmatische Streitigkeiten in hohem Grade beunruhigt, unter denen der erste Abendmahlsstreit und die weitverzweigten Gottschalk'schen Händel allgemeines Interesse haben. Wir bemerken, daß die Darstellung dieser dogmenhistorischen Bewegungen die am Wenigsten gelungene Partie des Buches ausmacht.

Darüber läßt sich streiten, ob Gottschalk im vollen Sinne des Wortes prädestinarianisch gelehrt habe oder nicht, aber jene, welche Gottschalk beschuldigen, daß er eine Prädestination zum Bösen behauptet habe, eines „völligen Mißverständnisses“ des Gottschalk'schen Lehrbegriffs zeihen, ist

zu stark. Dagegen ist es allerdings ein großes Mißverständnis, wenn man, wie Noorden (S. 53. 94), die Nähe von Arminius, die bekannten semipelagianisirenden Gegner des hl. Augustin, zu den ersten Prädestinarianern macht. Gleich irrig ist die Behauptung (S. 53), daß durch die Synode von Arles, 475, der Semipelagianismus in Gallien zur herrschenden Kirchenlehre erhoben worden sei. Diesem Satze liegt indeß ein Mißverständnis zu Grunde, welches den meisten Darstellungen der katholischen Gnadenlehre vom protestantischen Standpunkte aus anklebt und das sich auch bei Noorden durch die ganze Erörterung der Gottschall'schen Streitigkeiten hindurchzieht. Wer, wie der Verfasser, den Prädestinarianismus für die ächt Augustinische, altkirchliche Gnadenlehre hält, dem muß die Fassung des Dogma's, wie sie von den fränkischen Bischöfen vertreten und in ihren Kirchen gelehrt wurde, als eine Abschwächung des Augustinischen Lehrbegriffs, als Semipelagianismus erscheinen (s. S. 96). Zum Erweis, daß v. Noorden bei Darstellung der Gottschall'schen Gnadenstreitigkeiten diesen einseitigen Standpunkt einnimmt, verweisen wir auf das über die Artikel von Quiery und deren Bekämpfung durch Remigius Gesagte, sowie auf die (S. 95) von Noorden gegebene Beurtheilung des Gunkmar'schen Lehrbegriffs. An dieser Stelle spricht Noorden den Gedanken aus, es sei Gunkmar nicht gelungen, seine Uebereinstimmung mit Augustin zu beweisen, weil er auf der einen Seite den völligen Verlust des freien Willens in Adam nicht zugebe, und auf der andern Seite doch behaupten müsse, Augustin lehre diesen Verlust.

Gegen Weizsäcker stellt sich v. Noorden auf Seite Derer, welche eine Beschäftigung der Synodalbeschlüsse von

Batense durch Papp Nikolaus nicht annehmen. Rom hat überhaupt in den Gottschalk'schen Streitigkeiten keine dogmatische Entscheidung gegeben. Ueber die Gründe dieses Schweigens werden wir von Noorden auf S. 88 f. belehrt. Die Päpste von damals, ganz mit dem Aufbau des hierarchischen Systems beschäftigt, hätten sich um dogmatische Streitigkeiten nicht viel bekümmert; sie seten nach dieser Richtung geistesverwandte Vorgänger Gregor's VII. gewesen, welcher präciser Formulirung dogmatischer Sätze auch auszuweichen pflegte (man denke nur an Berengar und den zweiten Abendmahlsstreit!). Ueberdies seien Streitigkeiten der Bischöfe über Glaubenssachen gerne gesehen worden, die römischen Bischöfe hätten während derselben am bequemsten ihre Zwecke verfolgen und hintenher sich doch noch für die Meinung der einflussreichsten Partei entscheiden können! So Noorden; allein die Sache verhält sich ganz anders. Durch das ganze Mittelalter und bis in unsere Tage herein ist eine doppelte Auffassung der kirchlichen Gnadenlehre in der Schule vertreten, mit Wissen und unter den Augen der kirchlichen Organe, die sich der Erörterung und Fassung der christlichen Lehrsätze nicht widersetzen, so lange sich dieselben innerhalb der vom Dogma gezogenen Schranken halten. Von diesem Standpunkt aus sah man in Rom die Gottschalk'schen Händel an, ohne sie aus dem Auge zu verlieren, wie auch die von Noorden (S. 99) angeführten Thatsachen beweisen. Und das gerade Nikolaus I. am wenigsten der Mann war, der vor einer dogmatischen Entscheidung, und hätte er durch sie auch bei einer großen Partei Anstoß erregt, zurückgeschreckt wäre, dafür bürgt ebenso sehr sein Charakter, als sein Auftreten gegen die Griechen.



Wo möglich noch schiefser und unrichtiger ist die Darstellung des Abendmahlsstreites (S. 101 ff.). Die ganze Führung des Streites, meint der Verf., beweise, daß zu jener Zeit nicht einmal die ersten Anfänge jener scharfen dogmatischen Begrenzungen für die Glaubenslehren vorhanden gewesen seien, welche einige Jahrhunderte später als unantastbarste Wahrheiten der katholischen Kirche galten. Die ersten Anfänge der Transsubstantiationslehre werden allenfalls noch in's zweite Jahrhundert zurückverlegt; dagegen gelten Cyrill und Chrysostomus höchstens als Zeugen für die lutherische Consubstantiationslehre, während Augustin entschieden der symbolischen Auffassung huldbigt! In diese Unbestimmtheit der Ansichten schleudert Paschasius Rabbertus sein Werk, „den Canon späterer katholischer Orthodoxie“, wobei Noorden nur Das übersehen hat, daß gerade der Punkt, welcher an der Abendmahlslehre des Rabbertus neu ist und um dessentwillen er von den gläubigen Zeitgenossen bekämpft wurde, so wenig orthodox ist, daß das Bekenntniß zu demselben als Heterodoxie bezeichnet wurde. Unbegreiflich ist auch, wie Noorden den Erzbischof Rhaban mit Ratramnus auf gleiche Linie stellen und auch ihn als Vertreter der symbolischen Abendmahlslehre anführen konnte, während ein Blick in dessen Schriften zur Genüge überzeugt, daß er klar und bestimmt die reale Gegenwart Christi im Sakramente lehrt.

Waizsäcker hat große Anschuldigungen gegen den politischen Charakter Hintmar's erheben und ihn als einen unaufrichtigen, doppelzüngigen Menschen, der nur unredliche selbstfüchtige Zwecke anstrebte und unter dem Scheine loyaler Gesinnung Verrätherei übte, geschildert. Mit anerkannter Gründlichkeit und unantastbarem Erfolge

hat Noorden diese Anschuldigungen als durchaus grundlos abgewiesen; aber er hängt dem Charakter Hinkmar's selbst wieder einen Makel an, der den zerstörten reichlich aufwägen würde. Zum Glück sind seine diesfälligen Ausführungen ebensowenig stichhaltig als die entsprechenden Waizsäcker's. Noorden will nemlich beweisen, daß die Stellung Hinkmar's in den besprochenen dogmatischen Streitigkeiten nicht so fast aus dem edlen Motive, die von der Kirche überlieferte und heilig geglaubte göttliche Wahrheit zu schützen, als vielmehr aus hierarchischen selbstsüchtigen Interessen zu erklären sei. Wie das? Der Glaube an ein absolutes Dekret in Betreff der Gnadenwahl im Sinne Augustin's müsse, meint Noorden, consequent zur Gleichgiltigkeit und Mißachtung des Priesterthums, der Kirche und Sacramente führen. Andererseits steigere der Glaube an das Wunder der transsubstantiation den Charakter des Priesters ins Unendliche. Mit diesen Erwägungen sei für Hinkmar auch schon die Stellung in den beginnenden Streitigkeiten bestimmt vorgezeigt gewesen. Auf ganz ähnliche Weise erkläre sich Hinkmar's hohe Devotion gegen die Reliquien (s. S. 393), die bei dessen nüchternem Sinne sonst unbegreiflich wäre. — So tritt im Charakterbilde des Rheims'er Bischofs, nach Noorden's Schilderung, an die Stelle glaubensvoller Ueberzeugung und glaubensstreuen Handelns niedere Selbstsucht; die Begeisterung, welche für die gefährdeten Glaubenslehren in den Kampf geht, heißt hierarchischer Instinkt (S. 105), und dem Charakter Hinkmar's wird nicht allein das, was uns an ihm besonders groß und ehrwürdig erscheint, genommen, sondern auch in ziemlich klaren Worten der Vorwurf heuchlerischen Wesens angeheftet, welches um so mehr zu verabscheuen wäre, als es Heiliges mißbraucht zu seinen Zwecken!

Schließlich noch einige Punkte von untergeordneter Bedeutung. Auf S. 57 nimmt Noorden gegen die gewöhnliche Ansicht einen zweimaligen Aufenthalt Gottschalk's in Italien an. Zusammenhängend damit verlegt er das Sendschreiben Rhabans an Noting von Verona bereits in's Jahr 840, was richtig zu sein scheint. Im Anschlusse an Jossé werden sofort die zwei Synoden des Jahres 877 in eine einzige zu Ravenna vereinigt, ohne daß die Beweisführung für diese Annahme ganz überzeugend wäre. Wenn endlich Noorden die Stelle aus Pseudo-Silvester über Verurtheilung der Bischöfe: „testes et accusatores sine aliqua sint infamia, uxores ac filios habentes et omnino Christum prædicantes“ widerkännig und den kanonischen Gesetzen widersprechend nennt, so ist dieser Vorwurf nur gerechtfertigt, wenn man mit dessen Urheber übersetzt: „Zeugen und Ankläger sollen unbescholten sein, Weib und Kinder besitzen, zugleich aber Prediger des christlichen Glaubens sein“ (S. 341 u. öfters). Nun aber wird mit dem Beisatz: „Christum prædicantes“, von den Zeugen offenbar nur verlangt, sie sollen Christum predigen durch ein rechtschaffenenes, von christlicher Gesinnung zeugendes Leben, und es fallen mit dieser Berichtigung der Uebersetzung nicht nur obige Vorwürfe, sondern auch die an verschiedenen Stellen an sie geknüpften Conjekturen.

Reiser.

## 2.

**Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis** Ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos, Prolegomenis notisque criticis et exegeticis instructos edidit **Henricus Denzinger**, Phil. et Theolog. Doctor et in Universitate Wirceburgensi theologiae dogmaticae Professor publ. ord. Tom. I. et II. Wirceburgi, Typis et sumptibus Stahelanus. 1863. XIV, 500 u. 554 S. Octav. Preis beider Bände 9 fl. 18 fr.

Wenn der Verf. das genannte Buch als eine Riten-sammlung „der Orientalen“ ankündigt, so faßt er diese Bezeichnung in einem engern Sinne, als wir dieselbe anzuwenden gewohnt sind, insofern er nur die im Laufe des fünften Jahrhunderts häretisch gewordenen Einzelkirchen Afiens, Aegyptens u. s. w. in seine Untersuchung hereinzieht und nur diese als orientalische Kirchen bezeichnet, während er die ganze griechische Kirche sammt allen Fraktionen, welche den Ritus und das Glaubensbekenntniß der Patriarchal-kirche von Constantinopel annahmen, von seiner Unter-suchung ausschließt.

Als bald nach Anfang des fünften Jahrhunderts die christologischen Kämpfe sich abzuwickeln begannen und auf den Concilien zu Ephesus und Chalcedon die Lehre von den zwei Naturen in Christus und deren gegenseitigem Verhältniß dogmatisch festgestellt war, schieden sich mehrere Parteien von der Kirche aus als offene Bekenner der nestorianischen und monophysitischen Irrthümer. Durch die Wachtprüche und Gewaltthaten der

byzantinischen Kaiser von den Grenzen des griechischen Reiches vertrieben, fanden sie Aufnahme und Boden namentlich in Persien und Armenien; theilweise auch in Syrien und Aegypten. Neben den dogmatischen Eigenthümlichkeiten machten sich nationale Sonderheiten geltend und es bildete sich eine Reihe von Einzelkirchen, die sich ebenso streng gegenseitig von einander abschlossen, als sie gemeinsam jeder Einwirkung von Seite des verlassenen kirchlichen Mittelpunktes widerstanden. Bald brach der Islami über sie herein; ihre Föhrung war vollendet; ein Zustand der Stagnation durch alle Zweige des kirchlichen Lebens machte sich geltend; die Formen, welche der kirchliche Geist in den frühern Zeiten lebendiger Einheit mit der Gesamtkirche geschaffen, erstarrten und verschloßen sich jeder Um- und Weiterbildung. — Die Aufmerksamkeit des Abendlandes erregten diese Orientalen zum Erstenmal wieder in bedeutungsvollerer Weise zur Zeit des Unionsconcils zu Florenz. Neben den Griechen nahmen auch sie an den Verhandlungen Antheil, deren Resultat die Gründung mehrerer mit Rom unierten orientalischen Kirchen war. Genauere Kenntnisse über sie vermittelten die seit der Reformation an den verschiedenen Punkten des Orients in großer Anzahl wirkenden Missionäre, und bald nach Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erschienen die großen, auch die Orientalen berücksichtigenden Ritenwerke von Euseb. Renaubos, Jos. Aloys. Affemani, Morinus, Joh. Chrys. Trombelli u. A. So werthvoll indess die genannten Sammlungen waren, sie konnten dem neuerwachten Interesse an den orientalischen Kirchen, welchem insbesondere der gegenwärtig regierende Papst durch Errichtung einer eigenen Congregation zu ihrer Wiedervereinigung mit Rom Ausdruck ließ, nimmer genügen.

Es legte sich eine neue Herausgabe und Bearbeitung der orientalischen Ritualbücher nahe. Prof. Denzinger in Würzburg unterzog sich der Arbeit und wurde dabei von mehreren glücklichen Umständen unterstützt. So konnten z. B. durch Vermittlung der Mechitaristen auf San Lazaro bei Venedig die Ritualien der monophysitischen Armenier in authentischen Ausgaben erworben werden. Ferner fanden sich in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris werthvolle Manuscripte von Renaudot vor; Abschriften davon besorgte Abbé J. Migne und stellte sie Denzinger zur Verfügung. Endlich wurden auch mehrere vaticanische Codices benützt, wobei Pater Zingerle, Professor in Rom, helfend an die Hand ging.

Das Buch, welches auf diese Weise zu einer genauern und vollständigern Ritenammlung der orientalischen Kirchen geworden ist, als alle bis jetzt erschienenen, zerfällt in zwei Theile. Der erste, dogmatisch-disciplinäre Theil, stellt die Lehre der Orientalen über die Sacramente, die Vorschriften über Spendung, Materie und Form u. s. w. übersichtlich zusammen. Der zweite, ungleich umfassendere Theil, enthält die Formularien für die Sacramentspendung nach den verschiedenen Riten, jedoch nur in lateinischer Uebersetzung. Bei näherer Durchsicht des Ganzen überzeugt man sich bald, daß hier eine reiche Fundgrube für die verschiedenen theologischen Disciplinen eröffnet ist; die Erhebung und Verwerthung des gebotenen Materials jedoch wird Andern überlassen. —

Naturgemäß hat Dr. Denzinger die sämtlichen Riten des Orients in vier größere Gruppen abgetheilt:

a. Die erste Gruppe schließt sich an die apostolische Kirche zu Alexandrien, und zu ihr zählen zunächst die Kopten,

Empfang des Eussakramentes fürbt, dem verweigert die Gesezgebung das Begräbniß auf dem kirchlichen Cömeterium.

b. Eine zweite Gruppe unter den orientalischen Christen bilden die Syrer mit den beiden Stammkirchen zu Jerusalem und Antiochien. Zu ihnen gehören die Jakobiten, Anhänger der monophysitischen Häresie, und die mit Rom unierten Maroniten, unter denen in früheren Zeiten der Monothelietismus Fuß gefaßt hatte. Beide Richtungen, die jakobitische und maronitische haben dieselben, nur in untergeordneten Dingen von einander abweichenden Riten.

c. Größer und an Eigenthümlichkeiten reicher ist die dritte Gruppe, die Kirchen im östlichen Syrien oder Mesopotamien mit der Metropole Seleucia-Ctesiphon. Zum größten Theil sind die Christen dieser Gruppe dem Nestorianismus anheimgefallen, obwohl auch unter ihnen ein Bruchtheil, die sog. Halbärsischen Christen, mit Rom in Union steht. — Die Riten der nicht unierten Nestorianer differiren in auffallender Weise von jenen der übrigen Orientalen. Zur Erklärung dieser Erscheinung hat man verschiedene Gründe geltend gemacht. Während die Christen Mesopotamiens selbst ihre Christianisirung auf zwei unmittelbare Schüler des Herrn zurückführen und von diesen die eigenthümlichen kirchlichen Einrichtungen erhalten haben wollen, weisen Andere darauf hin, daß die nestorianischen Patriarchen nicht ohne Willkür gerne die ändernde Hand an die Ritualbücher angelegt hätten. Spuren solcher Willkür finden sich hinlänglich. Wohl das merkwürdigste Beispiel ist die Purgirung des Taufritus. Zugleich mit dem Nestorianismus drangen nemlich semipelagianisirende Ansichten in die mesopotamischen Kirchen ein, zwei Häresien, welche sich bereits in Theodor von Mopsuestia nahe berührt zu

haben scheinen. Mit diesen neuen dogmatischen Anschauungen über das Wesen der Erbsünde und die Wirkungen der Taufe harmonirten die althergebrachten Erbzylismen, Abschwörungsformeln u. u. nicht mehr. Man merzte sie aus. Ehemals, meint Georg von Arbela, als noch Erwachsene (d. h. mit persönlichen Sünden Beladene) getauft wurden, seien jene Ceremonien wohl nothwendig gewesen, dagegen jetzt nicht mehr, weil nur reine und von der Sünde unberührte Kinder zur Taufe kämen. — Mit der hl. Delung ist auch das Sacrament der Firmung, welches die Orientalen nach altchristlicher Weise in unmittelbarer Verbindung mit der Taufe spenden, den Nestorianern verloren gegangen und nur noch eine Ceremonie, welche sich an die Taufe anschließt, erinnert daran, daß die Spendung der Firmung ehemals ein lebendiger Bestandtheil des kirchlichen Ritus gewesen ist.

d. Den vierten Grundstock der orientalischen Christen bilden die Armenier. In früherer Zeit vom Monophysitismus berührt, verharret ein Theil derselben bis heute unter dem Katholikus zu Etschmiadsin im Schisma, während ein anderer die zu Florenz geschlossene Union festhält. — Zu den Armeniern kam das Christenthum aus Kleinasien durch Gregor Illuminator, welcher in Cäsarea getauft und zum Bischof geweiht wurde. Die Einrichtungen der armenischen Kirche gleichen darum in hohem Grade jenen der Kirchen Kleasiens. Auffallender Weise scheinen die Armenier selbst, nachdem sie schismatisch geworden waren, mit Rom bisweilen in Verkehr getreten zu sein. Es liegt die Thatsache vor, daß der armenische Patriarch Becasaser wahrscheinlich mit Papp Gregor VII. Unterhandlungen pflog, deren Resultat einige Abänderungen des armenischen Ordinations-Ritus waren. Den Nestorianern gleichen die Armenier in



der Vernachlässigung des hl. Sakramentes der Delung. Wenigstens mangelte ihren Ritualien zur Zeit der Unions-Verhandlungen zu Florenz ein Formular zur Auspendung des genannten Sakramentes; daß sie jedoch in früherer Zeit in diesem Punkte mit der römischen Kirche harmonirten, beweisen nicht allein ihre ältern Ritualbücher, sondern auch der jetzt noch übliche Ordinationsritus, welcher zu den Vollmachten des Presbyters die rechnet: „ut ponat manus suas super infirmos et sanentur.“ Man hat, um dieses Fehlen der hl. Delung in der spätern armenischen Liturgie zu erklären, Verschiedenes angeführt. Einige haben darauf hingewiesen, daß nach den alten morgenländischen Riten zur Spendung der hl. Delung, um dem Schriftwort zu genügen, mehrere Priester, sieben bei den Armeniern, erfordert wurden. Die Unmöglichkeit, im einzelnen Falle dieser Forderung genügen zu können, habe die Vernachlässigung des Sakramentes zur Folge gehabt. Andere betonen, es seien durch mehrere Kirchen des Orients die Gnadenwirkungen der hl. Delung in einem etwas weitern Sinne gefaßt, und dieses Sakrament nicht allein als Heilmittel natürlicher Krankheiten des Leibes, sondern vielfach als ordnungsmäßiges Lügungsmittel der übernatürlichen Seelenkrankheiten angesehen worden. Man identificirte die Wirkung der hl. Delung mit der des Bußsakramentes und gab damit Veranlassung zu einer praktischen Vernachlässigung der Delung. Um diesem Mißbrauch seine scheinbare Begründung zu entziehen, sei das Sakrament der Delung nach und nach außer Gebrauch gekommen.

• Blicken wir, statt weitere Einzelheiten anzuführen, auf den Gesamttinhalt des Buches hin, so drängt sich uns mit unabweisbarer Gewalt die Thatsache einer Uebereinstimmung der

römischen und der orientalischen Kirchen in der Lehre von den Sacramenten auf, die, weit entfernt nur das Wesentliche zu umschließen, oft genug auf die zufälligsten Einzelheiten sich erstreckt. Wie diese Uebereinstimmung Thatsache ist, so ist auch das Andere sicher, daß die römische Kirche seit der Mitte des fünften Jahrhunderts niemals einen Einfluß auf die orientalischen Kirchen ausgeübt, der irgendwie jene Uebereinstimmung erklären könnte. Die orientalischen Kirchen selber tragen zum großen Theil eine Exklusivität zur Schau, welche jedem Versuche einer Conformirung der eignen Dogmen und Riten mit jenen einer andern Kirche unbeugsam in den Weg tritt. Demnach hat sich der Strom der kirchlichen Tradition während der dogmatischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts in eine Reihe einzelner Arme gespalten, und wenn wir nun nach mehr als tausend Jahren an diese einzelnen Arme herantreten, sehen wir nicht ohne Bewunderung, wie sie alle das Merkmal des gemeinsamen Ursprungs in überraschender Weise an sich tragen, und wie so jede Einzelkirche besonders Zeugniß ablegt für den apostolischen Ursprung gerade jener Glaubenswahrheiten, welche gegen den Vorwurf des Unapostolischen in Schutz zu nehmen, der römischen Kirche im Laufe der Jahrhunderte zugefallen ist. In zwei Punkten nur differiren die römische und die orientalischen Kirchen unter sich. Die Betrachtung der Riten, unter welchen die Morgenländer die Sacramente spenden, zeigt, wie der römische Ritus nur ein kurzer, gedrängter Auszug aus den orientalischen Ritualien zu sein scheint. Wenn dieses als unbedingter Vorzug des römischen Ritus bezeichnet werden muß, so ist dieser Vorzug Folge davon, daß Rom als lebendiger Mittelpunkt der Kirche den Beruf erhält, unter Wahrung alles Wesentlichen die Form der

Sache den Zeitbedürfnissen anzupassen. Vom kirchlichen Mittelpunkt getrennt, haben sich die Orientalen dieser Entwicklung verschlossen, und es erklärt sich hieraus die weitere Thatsache, daß die orientalischen Kirchen vielfach einem unerträglichen, dem Geiste des Christenthums fremden Rigorismus anheimfallen konnten. Beispiele dieses Rigorismus ließen sich aus dem Buche Denzinger's sehr viele beibringen, wovon eines der merkwürdigsten dies ist, daß es die Orientalen zu einer Unterscheidung zwischen gültiger und erlaubter Sacramentspendung nicht gebracht und daß sie demgemäß praktisch die unerlaubte Sacramentspendung oft genug der ungültigen gleichsetzen. Bei dem Mangel einer lebendigen Auktorität verliert sich der kirchliche Geist gerne dazu, das Ueberlieferte, so wie es ist, mit Wesentlichem und Zufälligem, unverändert und unangetastet zu erhalten, ohne der Härten zu achten, deren er sich auf dem besprochenen Gebiete dadurch schuldig macht, daß er den Satz: „sacramenta propter homines“, in sein Gegentheil verzerrt. Und so geben die Zustände, in welche die orientalischen Kirchen durch ihre Isolirung gerathen sind, lautes Zeugniß für die Nothwendigkeit des kirchlichen Primats.

Reiser.

---

3.

**Die kirchliche Steinwandmalerei.** Erstes Heft. Zwanzig Vorlegeblätter im mittelalterlichen Style mit erläuterndem Texte. Zweite Auflage. Köln und Neuß, Verlag der L. Schwann'schen Verlagsabhandlung. 1863. Preis fl 1. 48 kr.

An dem Aufschwunge und der Reubelebung der verschiedenen Zweige christlicher Kunst in einer nicht weit von

uns abliegenden Zeit nahm verhältnißmäßig am spätesten die Paramentik einigen Antheil. Nicht als ob die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer Regeneration auch dieses Kunstzweiges durch Wiederaufnahme der unterbrochenen Traditionen nicht klar erkannt worden wäre; dieses Bedürfniß wurde gefühlt, bevor auch nur das Verständniß zu Copirungen der alten Muster erreicht war. Zeuge dessen sind die Versuche, welche in einer ganz nahen Vergangenheit auf diesem Gebiete gemacht wurden, die zwar gut gemeint, aber auch vollständig dazu angethan waren, die wiedererwachende Liebe für die mittelalterlichen Style in ihrem ersten Entstehen zu ersticken. Wir denken hier an jene sog. „gothischen“ Paramente, Caseln, Altartücher u., auf welchen ganze Systeme gothischen Maßwerkes eingewoben oder eingestickt zu sehen waren, wobei Mißverständniß und Geschmacklosigkeit sich zu überbieten schienen. Auf bessere Bahnen begann man einzulenken, als die herrlichen Ueberreste mittelalterlicher Gewandungen und Stickereien aus der Verborgenheit, unter deren Schutze eine schöne Anzahl in die Gegenwart sich herübergerettet hatten, hervorgezogen wurden und an ihnen der Geschmack sich zu läutern begann. Bald waren die richtigen Prinzipien für Behandlung und Ausschmückung der Cultgewänder wieder gefunden, Sinn und Liebe für den lange vernachlässigten Kunstzweig erwachten, und es war nur nothwendig, diesen Eifer und seine gutgemeinten Bestrebungen durch Vorzeichnung der richtigen Bahnen vor neuen Abirrungen zu beschützen. In diesem Sinne will die angezeigte Schrift auf dem Gebiete der Leinwandstickerei wirken; daß es mit schönen Erfolgen geschehen werde, glauben wir beisehen zu dürfen. Der Verfasser, ein ungenannter Priester der Diözese

Münster, dem seine Stellung zu einem Frauenkloster, wo seit Jahren die kirchliche Leinwandstickerei eifrig betrieben wird (S. 5), oft Veranlassung bot in derartigen Dingen rathend an die Hand zu gehen, war der gestellten Aufgabe wohl gewachsen.

Der erläuternde Text behandelt kurz und übersichtlich sämtliche aus Leinwand zu fertigende, dem hl. Culte dienende Gegenstände und deren künstlerische Ausschmückung, vom Humerale angefangen bis zur Bekleidung, welche beim solennen Amte den Credenztisch zieren soll. Hierbei sind die Rubriken des Missale zu Grunde gelegt, beigegeben und erörtert werden die Instruktionen, welche der hl. Carl Borromäus auf dem dritten Provinzialconcil zu Mailand im Jahr 1573 über die Beschaffenheit der kirchlichen Gewänder erlassen hat. Wenn einer Verzierung der Alben u. s. w. mit Spizen das Wort nicht gesprochen wird, so entfremdet das in einer derartigen Schrift nicht; im Allgemeinen wird man sich von dieser Art der Verzierung aus verschiedenen Gründen noch nicht so bald lossagen können und sich begnügen müssen, wenn nur immer auf solide und stylgerecht gearbeitete Stoffe gesehen wird. Auch die im Mittelalter beliebte Art, Humerale und Albe mit sogenannten Paruren, d. i. breiten Zierstreifen (plagæ genannt, weil sie in ihrer Fünffzahl als Symbole der fünf Wunden galten) zu schmücken, hat nur mehr archäologisches Interesse. Ueber die Technik der Leinwandstickerei, sowie über das zu verwendende Material sind Winke und Anleitungen gegeben, wie es die unmittelbar praktischen Zwecke der Schrift erfordern. Wir hätten nach dieser Richtung größere Ausführlichkeit gewünscht. Dort, wo einmal Bahn gebrochen und die ersten gelungenen Schritte gethan sind, vergißt man bald die Schwierigkeiten,

die sich anderwärts den ersten Versuchen entgegenstellen; und doch scheitert an diesen wirklichen oder vermeintlichen Schwierigkeiten oft genug der beste Wille. Namentlich bietet die Uebertragung der Zeichnung vom Muster auf den Stoff den noch ungewandten Stickerinnen nicht selten große Verlegenheit. Was über die Farbe des zum Einsticken zu verwendenden Materials, über Farbenzusammensetzung und deren Prinzipien gesagt wird, ist richtig und verständlich, wengleich auch fragmentarisch. Auf Nummer 2 der Vorlegeblätter sind Muster für die Farbenzusammensetzung gegeben, alle übrigen Zeichnungen werden in einfachem Roth gegeben. Vor einer zu häufigen oder gar ausschließlichen Anwendung dieser und zu greller Farben überhaupt ist natürlich zu warnen. Sonst muß nach dieser Richtung einem guten Geschmacks das Meiste überlassen werden. Dieser aber bildet sich am Sichersten durch eigne Betrachtung gelungener, in schöner Farbenharmonie sich auszeichnender Arbeiten, und allerdings auch durch eine genaue Bekanntschaft mit den jener Harmonie zu Grunde liegenden Gesetzen. Nach dieser Seite leisten die Erörterungen von Gesele (Beiträge, 2. Band, S. 249 ff.) gute Dienste.

Die zwanzig beigegebenen Vorlegeblätter enthalten eine große Reihe der schönst stylisirten Ornamente für alle möglichen Einwandstickereien, von der einfachen und zierlichen Garnirung, wie sie zum Humerale und andern kleinen Gewandstücken paßt, bis zu dem reichen, durch eine Fülle edler und sehr durchgeführter Motive gezierten Besatz für Aben, Altartücher u. s. w. Die Zierde der Sammlung ist eine wirklich reiche Auswahl schöner Stickereien für Wallen auf Blatt 7—12.

Sämmtliche Ornamente sind im gothischen Style aus-

geführt. Zu wünschen wäre, der Verf. möchte recht bald den in der Vorrede angekündigten Plan realisiren und ein zweites Heft mit Mustern im romanischen Style folgen lassen. An alten Vorlagen hiesfür mangelt es nicht, und es müßte gerade eine derartige Arbeit in hohem Grade geeignet sein, die vielfach noch nicht genug gewürdigten Schönheiten des romanischen Styles erkennen zu lassen.

Rep. Reiser.

## 4.

**Regesta episcopatus Vratislaviensis.** Urkunden des Erzbisthums Breslau in Auszügen. Herausgegeben von Dr. Colmar Grünhagen, I. Provinzial-Archivar und Privatdocenten, und Dr. Georg Korn, Archiv-Sekretär. Erster Theil. Bis zum Jahre 1302. Ferdinand Hirt, Verlags- und I. Universitäts-Buchhandlung in Breslau. 1864. Pr. fl. 2. 42 kr.

Nachdem der außerordentliche Werth von Regesten-sammlungen für die historische Forschung durch die epochemachenden Werke von Böhmer und Chmel dargethan war, wendete man jene Methode der Ausbarmachung des urkundlichen Stoffes auch für die Specialgeschichte an, und so entstanden Regestenwerke für die Geschichte einzelner Länder und Stämme (z. B. für die Geschichte der Juden), Regesten der Papsturkunden und neuerdings auch der Bisthümer. So edirte Goertz einen stattlichen Band Regesten der Erzbischöfe von Trier, und in Böhmer's wissenschaftlichem Nachlaß finden sich die Regesten der Erzbischöfe von Mainz druckreif vor, so daß deren Publikation in naher Aussicht steht. Gehören diese beiden Werke der West-

grenze und dem Centrum Deutschlands an, so wird durch das vorliegende das wichtigste Bisthum im Nordosten unseres Vaterlandes, in den zum Theil schon slavischen Ländern, das Bisthum Breslau vertreten, welches noch heute der Seelenzahl nach zu den größten der Welt gehört.

Außerordentliche Verdienste um die Geschichte Schlesiens hat sich Stenzel erworben und nach ihm ist durch Quellenpublikationen verschiedener Art Namhaftes geleistet worden. Ja, es ist sogar eine nach großem Maßstab angelegte Geschichte des Bisthums und Hochstifts Breslau im Entstehen; der erste Band von Dr. J. Heyne's Werk ist bereits vor einigen Jahren erschienen, und der zweite dürfte in Bälde zu erwarten sein <sup>1)</sup>; durch keine andere Arbeit aber kann die Bereicherung und Förderung der Geschichte Schlesiens in dem Maße gesteigert werden, als durch Auszüge aus den Urkunden der Breslauer Bischöfe, welche die natürlichen Vertreter der Cultur und Bildung gegenüber den rohen Sitten der noch nicht von dem Geist des Christenthums durchbrungenen Völker waren. Die Bischöfe Schlesiens, ihr Clerus und die von ihnen gestifteten Klöster haben einen großen Antheil an der Germanisirung Schlesiens, und die Einheit der geistlichen Gewalt übte einen wohlthätigen Einfluß auf das durch Erbtheilungen vielfach zersplitterte Land. Außerdem gab es in der Reihe der Breslauer Bischöfe auch manche, welche das Gewicht ihres kirchlichen Amtes und ihrer politischen Macht noch durch geistige Kraft und Ehrenhaftigkeit des Charakters vermehrten; es finden sich unter denselben historische Erscheinungen und Lebensbilder, welche sowohl in ihrer Bedeutung für die all-

1) Ist jetzt erschienen. A. d. Red.



gemeine Geschichte, sowie auch als hervorragende Persönlichkeiten gewürdigt zu werden verdienen.

Da es für die ältere Geschichte Schlesiens so sehr an chronikalischen Nachrichten fehlt, so ist die Forschung fast ausschließlich auf die Ausbeute angewiesen, welche sich aus dem urkundlichen Material ergibt. Was derselben an Umfang und Reichthum abgeht, das gewinnt sie an Zuverlässigkeit und so kann denn die in der vorliegenden Regestensammlung gegebene Uebersicht über die Urkunden der Breslauer Bischöfe nur als ein großer Gewinn für die Geschichte Schlesiens insbesondere, wol aber auch für die allgemeine deutsche Geschichte angesehen werden.

Wie in der Vorrede bemerkt wird, hatte der Gedanke des nun zur Ausführung gelangten Unternehmens schon Stenzel beschäftigt, später nahm ihn der Verein für Geschichte und Alterthum Schlesiens unter dem Präsidium Professor Köppler wieder auf und die Realisirung desselben begann Professor Wattenbach unter Mitwirkung einiger Mitglieder des besagten Vereins und mit Unterstützung durch Geldmittel desselben. Die Herausgabe dieser ersten Abtheilung, welche bis zum Jahre 1302 reicht, wurde ermöglicht durch die Munificenz des Herrn Fürstbischofs Dr. Heinrich Förster, dem auch das Werk gewidmet ist. Der hochangesehene Kirchenfürst hat sich hier als Protector der Wissenschaft in einer Art bewiesen, die Nachahmung verdient, und es muß das um so wünschenswerther erscheinen, als der „rheinische Gutsbesitzer“, der bei dem Speyerer Urkundenbuch von Kemling, den Erierer Regesten und Kindern ähnlicher Race „zu Gevatter gestanden“, (wie er sich selbst einmal ausdrückte) nicht mehr unter den Lebenden ist <sup>1)</sup>.

1) Gemeint ist Dr. Joh. Fr. Böhmer. A. d. Red.

Hatte Stenzel in seinen Urkundeneditionen nur die wichtigeren Stücke mitgetheilt, so umfaßt unsere Regesten-sammlung alles vorhandene Material. Jener hatte die Absicht, durch seine Publikationen das Interesse für die schlesische Geschichte zu wecken und zu weiteren Nachforschungen anzuregen. „Jetzt aber,“ heißt es in der Vorrede, „wo jener erste Zweck erreicht ist und der wachgerufene Eifer zu weiteren eingehenden Forschungen geführt hat, vermiffen wir neben den großen Quadersteinen, die uns Stenzel hinterlassen, doch auch die zahlreichen kleineren Werkstücke, welche zum Aufbau der vaterländischen Geschichte nicht minder nothwendig erscheinen, und wir mögen weder die damals absichtlich ausgeschiedenen Urkunden, welche die innere Einrichtung der Kirche betreffen, entbehren, noch manche andere Details, die früher auf den ersten Blick unwichtig erscheinen mochten, die aber oft gerade dazu dienen, das Wichtigere wesentlich zu ergänzen und ins rechte Licht zu setzen.

Was die Begrenzung des Stoffes angeht, so haben sich die Herausgeber nicht auf die Mittheilung der von den Bischöfen ausgestellten Urkunden beschränkt, sondern sie haben auch alle diejenigen verzeichnet, in welchen die Bischöfe als Zeugen oder Siegler erscheinen oder welche das Bisthum als solches betreffen; auch die auf das Domeapitel oder einzelne Mitglieder desselben bezüglichen Urkunden und chronikalischen Notizen haben Aufnahme gefunden, was gewiß ungetheilten Beifall finden wird. Die Angabe sämmtlicher Zeugen unter den bischöflichen Urkunden ist jedenfalls gerechtfertigt; ungerechtfertigt aber will es uns erscheinen, daß bei den übrigen Urkunden nur die „wichtigeren“ Zeugen aufgeführt wurden, denn wo liegt bei dem außerordentlich verschiedenen Standpunkt der Forscher die Grenze des

greift: überall neue Gebäude, drei oder vier Kirchen und drei Schulen; Missionen in den Dörfern u. s. w." Auch der Mission von Chartum wird das größte Lob gespendet. Der Anglik. James Hamilton sagt 1857: „Sowohl unter den Türken, als unter den Arabern erfreut sich Abuna Suliman, wie Dr. Ignatius Knoblecher genannt wird, der höchsten Verehrung; nah und fern höre ich mit Achtung von ihm sprechen...“ Der deutsche Leser vermisst einige genauere Details über die Wirksamkeit des leider zu früh verstorbenen, verdienstvollen Knoblecher.

Im Jahre 1624 schwur die abyssinische Kirche feierlich die monophysitischen Irrlehren ab, und unterwarf sich dem heil. Stuhl. Aber schon 1632 wurden die Missionäre vertrieben. Seither konnten sie nur noch Dpfer, aber nicht mehr Apostel sein. Dennoch wurde 1860 einer der intelligentesten und einflussreichsten abyssinischen Fürsten mit seinem ganzen Volke wieder in die katholische Gemeinschaft aufgenommen. — Daß der Verfasser auf die politischen Zustände dieses Reiches etwas näher eingeht, ist sehr dankenswerth.

Sofort wendet er sich zu den Mohren und Negern in Westafrika. Der Protestant Leighton Wilson beurtheilt 1856 die beiderlei hier wirkenden Sendboten: „Die Kirche von Rom verdient großes Lob wegen des Eifers, womit sie alle die portugiesischen und spanischen Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts im Auge behielt, um den christlichen Glauben zu verbreiten... Sie widmete sich der einen großen Aufgabe, diese neu entdeckten Stämme zu bekehren, und folgte ihrem Berufe mit so viel Energie, Eifer und Ausdauer, wie sie einer bessern Sache würdig gewesen wäre... Die protestantischen Missionäre aber haben bis jetzt wenig

5.

**Die christlichen Missionen.** Ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Von **L. W. M. Marshall.** Mit Autorisation des Verfassers aus dem Englischen übersetzt. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1863. Pr. fl. — 27 kr.

Die Katholiken hatten bisher die Missionsgeschichte, namentlich der neueren Zeiten, ziemlich vernachlässigt. Durch das vorliegende Werk wird diese Lücke der katholischen Kirchenhistorie im Großen und Ganzen größtentheils ausgefüllt. Herr Marshall hat in drei Octavbänden, wovon jeder ungefähr 600 Seiten zählt, gleichsam eine großartige Apologie der katholischen Kirche geliefert. Er hat die Forschung aus der Region der speculativen Controverse in die der historischen Thatsachen geführt und größtentheils auf Aussagen und Berichte protestantischer Schriftsteller gestützt die Vorzüge der katholischen Missionen einleuchtend dargethan. Es hat dieß auch solche Anerkennung gefunden, daß bereits eine dritte vermehrte englische Ausgabe des Werkes bevorsteht, während eine zweite, verbesserte Ausgabe der französischen Uebersetzung sich eben unter der Presse befindet. Hoffentlich wird auch bald eine zweite deutsche Ausgabe möglich werden, in welcher vielleicht einige Kapitel, namentlich das erste und letzte, kürzer gefaßt, die nachherigen Forschungen aufgenommen werden, und hie und da eine größere Ordnung und bessere Uebersicht des Materials angestrebt wird.

Das ganze Werk zerfällt in zehn Kapitel, wovon das erste „die Bibel und die Heiden“ überschrieben ist (Bd. 1. S. 1—102). Der Verfasser kennzeichnet hier im Allge-

meinen sowohl die Prinzipien und Resultate, als die Methode, womit die protestantischen Gemeinschaften die heidnische Welt zu bekehren suchten. Dabei bemerkt er, daß die Bibel nicht das geeignete Werkzeug ist, die Heiden zu bekehren. Denn die Welt erhielt sie für einen solchen Zweck viel zu spät; auch machten die Apostel und ihre Nachfolger nie einen solchen Gebrauch von ihr, und hätten dies auch nicht gekonnt, selbst wenn sie es gewünscht hätten, es zu thun; endlich hat „die verschwenderische und beinahe unglaubliche Verbreitung“ der inspirirten Bücher der modernen Zeit gänzlich verfehlt, jenes Resultat selbst in vereinzeltten Fällen zu erzielen.

Nach dieser ziemlich langen Einleitung gibt der Verfasser im ersten Theile des zweiten Kapitels eine kurze Geschichte der katholischen Missionen in China (Bd. 1. S. 102—247). Seit der Ankunft Ricci's (1583) bis zum Tode des Kaisers Tang-ki (1722) hatte das Christenthum in dem ungeheuren Reiche so feste Wurzeln geschlagen, daß sogar 1702 eine prächtige, im kaiserlichen Palast gebaute Kirche konnte eröffnet werden. Mit dem Kaiser Yong-king (1722) beginnt die Aera der Verfolgung: alle Missionäre wurden von ihren Kirchen vertrieben; mehr als dreihundert Kirchen wurden vernichtet oder zu profanen Zwecken umgewandelt, und mehr als 300,000 Christen der Wuth der Feinde überlassen. Besonders rührend ist, was der Verfasser über die Standhaftigkeit der katholischen Mitglieder der kaiserlichen Familie referirt. Da man die Jünger nicht überwältigen konnte, so beschloß man seit 1746 ihre Lehrer festzunehmen. Ein Missionär nach dem Andern fiel. Dennoch blieben ihre geistlichen Kinder standhaft, und nach mehr als 40jähriger Verlassenheit konnte man 1806 mehr als 200,000

Christen im eigentlichen China zählten. Selbster wächst unter fortwährenden Verfolgungen die Zahl der Christen immer fort, so daß es im Jahre 1859 im chineesischen Kaiserreiche ungefähr eine Million Katholiken gab, die unter 51 Bischöfen und 624 Priestern standen.

Gleichzeitig mit der Geschichte der Christianisirung China's kommt auch Tong-king und Chorea zur Sprache. Es wäre nach unserem Dafürhalten ein Verdienst des Werkes, wenn etwas mehr politisch-historische und geographische Notizen wären hineingeflochten worden; auch verliert man wegen der allzu großen Fülle des Stoffes bisweilen den Faden der Geschichte. In Tong-king wurde die Mission im Jahre 1627 durch Pater Alexander de Rhodes gegründet. Am 28. August 1750 wurde befohlen, daß alle noch lebenden Christen an Bord eines Schiffes geschleppt werden. Zur Zeit dieses letzten Ausbruches gab es in Tong-king allein mehr als 250,000 Christen. Nicht bloß blieben die Meisten standhaft, sondern die Zahl der Christen wuchs auch inmitten der Verfolgung. Selbst protestantische Schriftsteller berichten, daß es ein Jahrhundert später ungefähr 370,000 Christen in Tong-king allein gegeben hat. — Mehr als irgendwo ist die ganze Geschichte in Chorea mit Blut geschrieben. Trotz der Strenge der Verfolgung gewinnt der Glaube täglich mehr Grund und Boden. Im Jahre 1860 gab es dort 2 Bischöfe und 5 Priester, welche 15,206 Christen pflegten.

Im zweiten Theile des zweiten Kapitels stellt der Verfasser das Resultat der protestantischen Missionen in China dar (Bd. 1. S. 247—352). Der Contrast, der sich herausstellt, ist sehr hervorstechend. Schon vor dreizehn Jahren belief sich die Zahl der amerikanischen Missio-

näre allein, „mit Ausschluß der Frauen“, auf 116. Es werden daneben noch 17 andere Missionsgesellschaften namhaft gemacht, die bereits vor 20 Jahren ihre Agenten und Vertreter in China hatten. Trotz der ungeheuren Summen, die dort verbraucht wurden, haben dennoch sämtliche protestantische Religionsparteien keine oder nur einige Schüler um sich gesammelt, die sie anzuerkennen Bedenken trugen. Ein Correspondent der Times bestätigte diese Thatsache noch am 12. Mai 1859.

Der erste Theil des dritten Kapitels behandelt die katholischen Missionen in Indien (Bd. 1. S. 352—450). Die großen Erfolge, welche der heil. Franz Xaver († 1552), Robert de Nobili (f. 1606), Johannes de Britto (f. 1673), Franz Xainez († 1715) und Andere hier gehabt haben, werden in kurzen Zügen dem Leser vor Augen geführt. Angesichts des raschen Fortschritts, den das Christenthum dort nahm, sagt Ranke: „Der Katholizismus war eminent darauf berechnet, selbst eine Welt, wie diese, zu besiegen.“ In Folge der Aufhebung des Jesuitenordens war beinahe 60 Jahre lang, von 1760—1820, für die katholischen Missionen und deren zahlreich Befehrte kaum etwas geschehen, und dennoch war mehr als eine Million Katholiken übrig, die mit unbeugsamer Festigkeit an dem Glauben festhielten.

Im zweiten Theil des dritten Kapitels werden die protestantischen Missionen in Indien beschrieben (Bd. 1. S. 450—599). Zweihundert Jahre lang war es bei den Engländern Grundsatz, daß kein Versuch zur Befehrung der Hindu oder Muhamedaner geduldet werde. Man machte vielmehr mit den Götzen der Indier Freundschaft. Nur die Fortschritte des Romanismus bewogen

die anglicanische Kirche, zuerst dänische und deutsche Lutheraner als ihre Stellvertreter anzustellen, und zuletzt auch durch Mitglieder der Hochkirche Antheil an der Mission zu nehmen. Das Hauptresultat war, daß alle Missionäre ein immenses Vermögen hinterlassen haben. In jeder anderen Beziehung ruft Sir James Brooke in der Times vom 29. September 1858 den Missionsgesellschaften zu: „Bei den Muhamedanern habt ihr keinen Fortschritt gemacht; bei den Hindu's habt ihr gar keinen Fortschritt gemacht — ihr seid gerade noch da, wo ihr am ersten Tage gewesen, als ihr nach Indien gegangen.“ Wie der Anglicanismus in China die Sekte der Tae-ping schuf, so erzeugte er in Indien die Atheisten. Nachdem die Tractaten ohne Erfolg blieben, hat man Schulen gegründet. Für diese werden 200,000 Pfund jährlich verwendet. Die Folge ist, daß die deistischen Werke, welche in England herausgegeben wurden, weit öfter in Indien gedruckt werden, als dies je in England der Fall gewesen ist. In Disputationen widerlegt man das Christenthum durch Voltaire's Argumente.

Der Verfasser geht im vierten Kapitel zur Insel Ceylon über (Bd. 2. S. 1—86). Dort folgten nacheinander drei verschiedene europäische Regierungen. Es ist schade, daß der Raum nicht erlaubte, die politischen Verhältnisse etwas mehr zu berühren. Während der Epoche der portugiesischen Herrschaft (s. 1505) machte das Christenthum rasche Fortschritte. Das Blut vieler Märtyrer mehrte die Saat. Schon im Jahre 1548 zählten die Franciskaner 120,000 eingeborne Christen in Columbo.

Die Holländer hatten (s. 1656) in Ceylon zwei Hauptaufgaben: die Eingebornen zu zwingen, Protestanten zu werden, und die Katholiken zu vernichten oder auszurotten.



Das Erste haben sie theilweise realisirt; das Zweite mißlang gänzlich. Trotz der wüthenden Unterdrückung befanden sich 1717 die Katholiken im Besiz von mehr als 400 Kirchen in allen Theilen Ceylons. Im Jahre 1796 kam die Insel in den Besiz der Engländer. Sogleich hatten sich 342,000 sog. holländische Christen als englische Protestanten angekündigt. Als man aber sah, daß die englischen Gelder nicht mehr länger floßen, verlor die Hochkirche ihre 342,000 Mitglieder. Bald kamen auch die Nebenbuhlerinnen der Hochkirche an. Jetzt ging es noch schlimmer. „Das Christenthum,“ schreibt Bridham 1849, „ist mit einem verkehrten Wind gesegelt.“ Die menschliche Natur sträubt sich gegen eine Religionsform, die nicht einmal ihre eigenen Anhänger in einem gemeinsamen Bekenntniß vereintgen kann.

„Gingegen,“ sagt James Cordiner, „machen die Katholiken täglich Proselyten und bauen von den Beiträgen der Eingebornen fortwährend neue Kirchen.“ Und Sir Alexander Johnston, Oberrichter von Ceylon, bekannte dem Erzbischof von Goa: daß „auf seiner Rundreise, die er kürzlich durch die Insel gemacht habe, nicht ein einziger Katholik vor Gericht gestellt wurde.“

In China, Indien und Ceylon blühte bereits die katholische Religion, ehe die Protestanten ankamen. Letztere hätten diesem Umstande das gänzliche Mißlingen ihrer Missionen zum Theil zuschreiben können. Indem der Verfasser nun zu den Missionen bei den Antipoden schreitet (Bd. 2: S. 86—199), bemerkt er, daß die englischen Missionsgesellschaften in Australien und Neu-Seeland ihre Unternehmungen lange Zeit ohne Gegner, ohne Rivalen leiten konnten, und untersucht dann ihre Resultate. Dem Verfasser scheint das klassische Werk „die Völker der Südsee

von Edward Micholts nicht bekannt gewesen zu sein, und doch hätte es in diesem und im folgenden Kapitel von mehrfachem Nutzen sein dürfen.

Im sechsten Kapitel geht der Verf. zu den „Missionen in Oceanien“ über (Bd. 1. S. 199—315).

Das Leben der katholischen Kirche ist ganz besonders auf den Philippinen-Inseln an den Tag getreten. Von Magellan 1521 entdeckt, wurden sie erst zu einer spätern Zeit von Spanien unterworfen. In der einzigen Provinz Ternate waren gegen Ende des 16. Jahrhunderts mehr als 6000 Christen bereits gemartert worden, und das Werk der Christianisirung ging rasch voran, bis die 4 Millionen Einwohner katholisch waren.

In den letzten dreißiger Jahren versuchten auch die Anglikaner ihre Missionskraft zuerst auf den Gesellschaftsinseln, vernichteten aber für immer den Frieden. Die katholischen Missionäre wurden mit Gewalt von Tahiti nach der Wallisinsel transportirt, bis der französische Admiral Dupetit Thouars unter Louis Philipp vollkommene Gleichstellung für die katholischen, wie für die protestantischen Missionäre erlangte. Und schon 1850 verkündigt der protestantische Geistliche Henry Chever, daß „die brüllenden Löwen und die wüthenden Bären des Franzosenthums und des Romanismus beinahe die Gesellschaftsinseln verschlungen haben.“

Wir gewahren dieselben Thatsachen auf den Sandwichinseln. Im Jahre 1820 wurden zuerst die amerikanischen Missionen hier eingeführt und hatten 1853 schon 50,000 Pfd. gekostet. Zugleich wurde eine solche Tyrannei entwickelt, daß, wie der amerikanische Schriftsteller Olmsted berichtet, „der gänzliche Untergang der Nation unvermeidlich schien.“ Aber

auch die Unmoralität nahm überhand und Sir Ed. Belcher schrieb 1848: „Die größten Ausschweifungen werden vielleicht in dem Missionsdixtel begangen, der den König und die Häuptlinge in sich schließt.“ — Im Jahre 1826 kam ein apostolischer Präsekt, von zwei Gefährten begleitet, in Hawaii an. Ihr großer Erfolg verursachte ihre Deportirung nach Californien. Die französische Fregatte Artemista unter Laplace bewirkte aber, daß die katholischen Missionäre wieder an ihr Werk gehen konnten, und schon 1849 berichtet der Prot. Walpole: „In der Stadt steht nun eine römisch-katholische Kathedrale . . . Ihre Schulen sind trefflich und reizen zur näheren Prüfung. Sie haben nun ungefähr 12,000 Befehte, 100 Schulen, 3000 Schüler.“ Wir müssen es uns versagen, die Resultate auf den übrigen Inseln auch nur in Kürze mitzutheilen. Im Jahre 1840 gab es 7 katholische Bischöfe und 1200 Priester auf den Südseeinseln.

Das siebente Kapitel gibt sehr interessante Details über die „Missionen in Afrika“ (Bd. 2. S. 315—474). Es beginnt mit Algerien und Marokko, dem Numidien und Mauretanien der alten Römer, mit Tunis und Tripoli, dem proconsularischen Afrika und mit Aegypten.

Der heil. Franz von Assisi gewann bei seiner ritterlich-frommen Expedition nach Algier 1219 nur Bewunderer, keine Jünger. Der Acker Christi mußte zuvor mit reichlichem Blute gedüngt werden, ehe er Früchte hervorbringen konnte. Im Jahre 1261 wurden über 200 Franciscaner, und dazu noch 190 Dominicaner von den Muselmännern gemartert. Der heil. Ludwig „erhielt für Frankreich das Privilegium, eines Tages Afrika zu regeneriren.“ Indessen scheinen die Franzosen das Werk der Regeneration (s. 1830) nicht so gut zu verstehen, wie früher die Spanier und Por-

tugiesen. Abdel-Kader sagte einst zum Generalvicar von Algier: „Wenn euere Religion so erhaben und segensreich ist, warum beobachten sie die Franzosen nicht?“ Der erste Bischof von Algier (Dupuch) hatte mit dieser Gottlosigkeit seiner Landsleute zu kämpfen und sein Nachfolger (Bavy) rechnet unter seine größten Schwierigkeiten des discours d'une infernale perversité tenus aux indigènes. Der französische Kriegsminister gab noch 1846 dem Bischof einen Verweis, weil er den „proselytenmacherischen Plänen“ der Schwestern nicht steuere —, die darin bestanden, daß sie ihren sterbenden Kranken anempfahlen, für ihre Seele Sorge zu tragen. Eine Denkschrift, die 1850 Ravignan dem Minister einreichte, worin er um die Freiheit bat, den Arabern das Evangelium zu predigen, blieb ohne Erwiderung. Trotzdem hatten 1846 die Katholiken 91 Priester, 60 Kirchen und 140 Schwestern.

In Tunis schenkte selbst der Bey den Platz zum Bau der letzten katholischen Kirche, auch wurden ein Hospital und Collegium daselbst gegründet. Die Londoner Missionsgesellschaft aber mußte ihre dortige Station (1829 bis 1846) wieder aufgeben. Eben so erfolglos war ein zweiter Versuch, den schottische Protestanten im Jahre 1847 machten.

In Aegypten verhinderten die englischen Methodisten die Union der Kopten mit Rom. Indessen wird die steigende Kraft der katholischen Kirche allseits anerkannt. Die aus Kairo 1851 an das protestantische Colleg zu Malta gerichtete Meldung lautete: „Es thut mir leid, Ihnen sagen zu müssen, daß der Protestantismus hier nur sehr wenige Fortschritte gemacht hat und daß ich alles ärmlich und ohne Leben finde. Dagegen sieht man, wohin man die Augen wendet, wie der römische Katholizismus um sich

greift: überall neue Gebäude, drei oder vier Kirchen und drei Schulen; Missionen in den Dörfern u. s. w.“ Auch der Mission von Chartum wird das größte Lob gespendet. Der Anglik. James Hamilton sagt 1857: „Sowohl unter den Türken, als unter den Arabern erfreut sich Abuna Sulliman, wie Dr. Ignatius Knoblecher genannt wird, der höchsten Verehrung; nah und fern höre ich mit Achtung von ihm sprechen . . .“ Der deutsche Leser vermisst einige genauere Details über die Wirksamkeit des leider zu früh verstorbenen, verdienstvollen Knoblecher.

Im Jahre 1624 schwur die abyssinische Kirche feierlich die monophysitischen Irrlehren ab, und unterwarf sich dem hell. Stuhl. Aber schon 1632 wurden die Missionäre vertrieben. Seither konnten sie nur noch Opfer, aber nicht mehr Apostel sein. Dennoch wurde 1860 einer der intelligentesten und einflussreichsten abyssinischen Fürsten mit seinem ganzen Volke wieder in die katholische Gemeinschaft aufgenommen. — Daß der Verfasser auf die politischen Zustände dieses Reiches etwas näher eingeht, ist sehr dankenswerth.

Sofort wendet er sich zu den Mohren und Negern in Westafrika. Der Protestant Leighton Wilson beurtheilt 1856 die beiderlei hier wirkenden Sendboten: „Die Kirche von Rom verdient großes Lob wegen des Eifers, womit sie alle die portugiesischen und spanischen Entdeckungen des 15. und 16. Jahrhunderts im Auge behielt, um den christlichen Glauben zu verbreiten. . . Sie widmete sich der einen großen Aufgabe, diese neu entdeckten Stämme zu belehren, und folgte ihrem Berufe mit so viel Energie, Eifer und Ausdauer, wie sie einer bessern Sache würdig gewesen wäre. . . Die protestantischen Missionäre aber haben bis jetzt wenig

mehr gethan, als sich in Besitz der Vorposten gesetzt; doch sind sie, um auch dies nur zu Stande zu bringen, in großem Maße dem verpflichtet, was das Geschwader für sie gethan.“

Bei den Caffern und Hottentoten haben die Protestanten, wenn möglich, noch ungünstiger gewirkt, und namentlich keine moralische Besserung der Hottentoten zu Stande gebracht, während die katholische Mission, erst seit 1838 erlaubt, bereits schöne Resultate erzielte, und sich zweier Bischöfe mit ziemlich vielen sehr begabten und energischen Priestern erfreut.

Von Afrika wendet sich der Verf. über Gibraltar nach Malta, Griechenland, die Levante, Syrien und Armenien; der dritte Band des Werkes aber ist den Missionen in Amerika gewidmet. Es würde zu weit führen, Einzelnes hievon auszuheben, zumal das schon Gebrachte mehr als zureichend sein wird, um das Interesse der geneigten Leser für das vorliegende Werk zu erwecken.

Dr. Peters,  
Prof. der Theol. in Luxemburg.

---

## 6.

**Geschichte des Dreißigjährigen Krieges.** Nach den Resultaten der neueren Forschungen dargestellt von Franz Regm. Erster Band: 1618—1630. 8. VII und 424 S. S. Der zweite Band umfaßt die Zeit von 1630—1648 auf 729 Seiten. Herder'sche Buchhandlung in Freiburg im Breisgau. 1863 und 1864. Preis beider Bände 3 fl. rheinisch.

Was früher schon als beglaubigt geboten worden, noch mehr aber was unsere Zeit mit ernstem Fleiße und Quellen-

studium über den dreißigjährigen Krieg zu Tage gefördert hat, namentlich durch Männer wie Bensen und Heising, hauptsächlich aber durch Hurter, Strörer und Klopp, das hat Reym gewissenhaft benützt und mit talentvollem Geschick zu einem abgerundeten Ganzen und lebensvollen Bilde verarbeitet.

Beide Bände sind mit ihrem mannichfachen Material in neun Abschnitte eingetheilt, und zwar so, daß wir diese Einteilung als eine sachgemäße präzisiren dürfen.

Der erste Absatz führt uns die Vorboten des Sturms vor, wobei auf den Augsburger Religionsfrieden (1555) mit Recht zurückgegriffen wird, welcher gewisse verderbliche Keime in sich barg, wie z. B. den neuen Grundsatz des sogenannten Territorialismus (*cujus regio, illius religio*), den geistlichen Vorbehalt, die Beschränkung auf Katholiken und Lutheraner, wodurch der Calvinismus sich provocirt sah und sich zum gewaltsamen Eindringen zusammenschloß.

Rügen müssen wir einige in diesem Abschnitte hingeworfene Sätze, die ungenau und mißverständlich sind. Seite 8 lesen wir nämlich: „Mit dieser Ansicht (daß das Kirchengut dem Staate verfallen sei) verlor die neue Lehre ihre religiöse Färbung. Sie hörte auf verbessernd auf den alten Glauben einzuwirken.“ Der letztere Satz muß sicher mit großer Restriction aufgefaßt werden. Ebenso ist der Ausdruck S. 15: „Die sogenannten Reformatoren schlugen den Bau (die alte Kirche) in Trümmer“ zu stark. — Kaiser Maximilians Trennd (S. 17—18) hätten wir lieber mit dem rechten Namen verzeichnet gesehen: sie ist das Produkt eines confusen Kopfes, der Papst- und Kaiserthum unter einen Hut bringen wollte. — Auf Rudolph's II. Gelehr-

samkeit vermögen wir nicht viel zu halten, wenn wir uns an seine närrische Alchemisterei erinnern.

Der zweite Abschnitt entwickelt uns die böhmischen Unruhen in den unermüdet an- und aufdringlichen Gewaltschritten der Großen gegen Kaiser und Reich mit dem sofort entrollten Nationalitätsbanner, der offenen Empörung und deren Niederwerfung durch die Schlacht am weißen Berge. — Diese beiden ersten Abschnitte thun bereits bis zur Genüge dar, daß der dreißigjährige Krieg Alles, nur kein Religionskrieg gewesen, was auch aus seinem ganzen Verlaufe bis zu seinem Ende deutlich hervorgeht. Der dritte Abschnitt führt aus das Söldnerwesen, der vierte die erste Coalition gegen Habsburg. Sie ging von Dänemark aus, unterstützt und gefördert durch Holland und England nebst den traurigen Diis minoribus Deutschlands, die sich in ihrer Verblendung dem auswärtigen Unternehmen angeschlossen. Folgt der falsche Aushängeschild eines Religionschutzbündnisses, die Niederlage der Verbündeten bei Lutter (27. August 1626) und in Folge davon die Wiedergewinnung Niedersachsens für den Kaiser.

Der fünfte Abschnitt ist „Wallenstein“ überschrieben. Ohne daß der Faden der Begebenheiten unterbrochen wird, wird von Wallenstein's ganzem Thun und Lassen ein so bestimmtes Bild entworfen, daß kaum ein Zweifel über sein eigentliches Bestreben noch übrig bleiben möchte und eine gesunde Psychologie die ganze Darstellung nur bestätigen kann.

Abschnitt vier (der erste des zweiten Bandes) führt uns die zweite Coalition gegen Habsburg vor: Gustav Adolph's Auftreten oder vielmehr Sicheindrängen in Deutschland; denn er war weder gerufen, noch selbst den akatholischen Fürsten willkommen, sei es, daß ein Rest von Ehre,



sei es, daß eine Ahnung der Folgen dieses Einbruchs in Deutschland sich bei ihnen geltend machte. — Schwedische Politik und (neue) Kriegs-Taktik. Verbindung Schwedens und Frankreichs.

Mit der Eroberung Magdeburgs und der unglücklichen Schlacht von Breitenfeld hat der dreißigjährige Krieg seine höchste Flamme erreicht, welche von da an sichtbar abnimmt, um zuletzt nur noch vereinzelt und immer schwächer zu flackern. — Klarer Erweis, daß Gustav Adolph wortwörtlich direct und indirect der Zerstörer Magdeburgs war und Tilly es weder factisch noch moralisch sein konnte. — Verrath des Landgrafen Wilhelm von Hessen-Kassel am deutschen Reiche durch seinen Vertrag vom 11. August 1631 mit Schweden. — Schlacht bei Breitenfeld am 17. Sept. 1631; Tilly's Unglück, hauptsächlich durch Pappenheim herbeigeführt.

Abschnitt sieben und acht handeln vom schwedischen Kaiserthum und der Katastrophe (Tilly's, Gustav Adolph's und Pappenheim's Tod, Drenstjerna's Auftreten, Wallenstein's Verrath und Ermordung, Schlacht bei Nördlingen, Prager Friede). — Der neunte Abschnitt bespricht die dritte Coalition gegen Habsburg und die Unterhandlungen mit Frankreich nach der Schlacht bei Nördlingen; der zehnte und elfte haben die Hegemonie Frankreichs und den westphälischen Frieden zum Gegenstande.

Auf diesem Nachtgebiete voll Blut und Elend, Verwirrung und Verrath heben sich mehrere Figuren leuchtend hervor. Vor Allen Tilly, der Held voll Glauben und Aufopferung; Pappenheim, dem tollern Ajax vergleichbar, der tapfere, aber unglückliche Haudegen; Johann von Werth, der Schluß des dreißigjährigen Krieges, glücklicher Krieger

anführer und biederer Kämpfe des deutschen Reichs, für das er Ruhe, Gut und Blut, ja — ungerecht geachtet — selbst die Ehre einsetzt. — „Wir nehmen Abschied,“ so schließt der Autor sein Werk, „von diesen dreißig Jahren mit der traurigen Gewißheit, daß es ehemals ein deutsches Reich gegeben, das der westphälische Friede zertrümmerte; daß einst ein deutscher Kaiserstuhl glänzend und gebietend in der Achtung der Nationen gestanden, den die Gerümpel seit diesem Frieden an den Meistgebenden feil bieten. Aber wir leben auch der gewissen Hoffnung, daß die Stunde nicht mehr ferne ist, wo Alles wieder gut gemacht wird, was unsere Vorfahren in jenen schweren Zeiten verschuldet haben; wir leben der Hoffnung, daß die Reformbewegungen der letzten Jahre nicht nutzlos verfließen, daß die Einheit unserer Nation wieder zur vollen Wahrheit sich gestaltet, das deutsche Volk sich auch durch die That wieder bewußt wird, daß es nur Eine Sprache redet, nur Eine Heimath hat, nur Einen Gedanken in seiner Brust hegt — Eins zu sein. Wir leben der Hoffnung, daß das deutsche Kaiserthum bald nicht mehr bloß frommer Wunsch aller guten Patrioten bleibt, sondern kräftig und wahr, rein und geistvoll zum Leben erwacht. Dazu verleihe Gott seinen Segen!“ — Welcher deutsche Mann möchte diesen Worten nicht von Herzen zustimmen? Aber wo ist eben jetzt auch nur ein Zeichen für diese nahe Zukunft zu erkennen?

Da und dort hätten wir mehr Kürze gewünscht, indem öfters Resume's gegeben werden, die sich Jeder selbst leicht machen kann. — Zum besonderen Verbrechen können wir es Wallenstein nicht anrechnen (Bd. 2. S. 430), daß er sich nach des Kaisers Befehlen nicht richten wollte, da ihm dieser contractlich absolute Kriegsgewalt über-

tragen hatte (in forma absolutissima, S. 417) und Ferdinand zu spät sah, wie hart er sich selbst gebunden.

Einige Nachlässigkeiten glauben wir rügen zu sollen, z. B. 2. Bd. S. 450: „Wallenstein ist todt. Sein Charakter des dreißigjährigen Krieges ist also unglücklich gestorben.“ Das Wort „Charakter“ ist hier unrichtig angebracht. — 2. Bd. S. 428 „bewegte“ statt bewog. — 1. Bd. S. 310: „Weil Wallenstein den Cardinal in Verdacht hatte, nicht zu seinen Gunsten am kaiserlichen Hofe zu sprechen.“ Eine nicht correcte Construction.

Die Ausstattung ist schön und ohne Druckfehler; auch sind Abbildungen beigegeben von Ferdinand II., Tilly, Gustav Adolph und Wallenstein. Ein sehr vollständiger alphabetischer Index von Seite 731—766 beschließt zweckmäßig das Ganze dieser Leidensgeschichte Deutschlands, deren fleißige Betrachtung uns von hohem Nutzen sein mußte. — Preis — billig.

---

# Theologische Quartalschrift.

---

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Bukrigl, D. Aberle,  
D. Himpel und D. Kober,

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

---

Siebenundvierzigster Jahrgang.

---

Viertes Quartalheft.

---

Tübingen, 1865.

Verlag der H. Kaupp'schen Buchhandlung.

— Kaupp & Siebel. —

Druck von J. Laupp in Tübingen.

# I.

## Abhandlungen.

---

### 1.

#### Studien über Synesios von Kyrene.

Chronologie seines Lebens. Sein Verhältniß zum Christenthum, sein Episkopat und seine philosophisch-theologischen Anschauungen.

(Fortsetzung.)

---

Von Franz Xaver Kraus,  
Doctor der Philosophie und der Theologie.

---

### III.

Noch mehr als der Standpunkt des Synesios dem Christenthum gegenüber lenkte dessen Episkopat die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich und fand gleich jenem je nach der verschiedenen historischen oder unhistorischen Methode dieser Forscher eine mehr oder weniger auseinander gehende Behandlung. Ehe wir auf die verschiedenen Fragen, welche sich an den Episkopat des S. knüpfen, eingehen und die abweichenden Ansichten erörtern, theile ich den Inhalt des 105. Briefs mit, an den sich die ganze Discussion nothwendig anlehnt. Synesios schrieb sofort,

nachdem er zum Bischof gewählt worden, seinem Bruder Euoipios, der damals in Alexandrien lebte. Er habe, sagt er, schon lange gefürchtet, indem er gegen Gott sich verfühndige, bei den Menschen Ehre zu finden (*τὸ μᾶτι περὶ θεὸν ἀμπελακῶν, τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἐρεῖρω*)<sup>1)</sup>. Wenn er den Episkopat annehme, so besorge er, der Ehre dieses wie der Philosophie verlustig zu gehen, diese vernachlässigend, jenen unwürdig ausübend. Bisher habe er mit Spiel (*παίζων*) und Studium (*σπουδῇ*) die Zeit zugebracht. Und im Studium, besonders dem der göttlichen Dinge, vertiefe er sich ganz; sobald er aber vom Studium sich abwende, sei er zu allem Spiele sehr geneigt. Ein Bischof aber müsse sein ein *ἀνήρ θεσπέσιος*, der allem Spiel abwendig, wie Gott *ἀμειλικτος* sei, zugleich aber *κοινώτατος, νομοδιδάσκαλος*, mit Allem sich beschäftigend. Sehr groß müsse der sein, der dabei die *θεῖα μοῖρα*, die in seiner Seele fast erlösche (p. 248 A.), nicht übersehe. Die das vermöchten (und es gebe deren wol) bewundere er als göttliche Männer — er könne es nicht. Dazu komme, daß er mit großen Flecken behaftet sei. Aller Stärke entbehre er und vermöge Gewissensängste nicht zu ertragen. Ein Bischof dagegen müsse ganz schullos sein, da er Andere obendrein von ihren Makeln reinigen solle. Das müsse er auch dem Bruder bemerken, denn die Leute würden doch diesen Brief lesen; und darum habe er ihn hauptsächlich dictirt, damit Allen bekannt werde, wie er dieses Amt fürchte und damit, was auch ge-

1) Petavius scheint diese Worte als ein freies Citat des bekannten paulinischen Ausspruches: „Wenn ich den Menschen noch gefese u. s. f.“ angesehen zu haben, wie mir dünkt, ohne hinreichenden Grund. Sie dürften aber eine classische Reminiscenz sein.

schehe, er bei Gott und den Menschen, namentlich aber bei dem Vater Theophilus, von Schuld frei sein möge.

Sodann, fährt er fort, habe ihm Gott und das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus ein Weib gegeben. Allen sage er also gerade heraus, daß er von diesem seinem Weibe sich weder ganz trennen, noch wie ein Ehebrecher heimlich mit ihr zusammenleben wolle. Denn das Eine sei *ἤμισθα εὐσεβές*, das Andere *ἤμισθα νόμιμον*. Im Gegentheil wünsche und bete er um viele und gute Kinder. Das aber müsse vor Allem der Herr der Weihe (*κύριος τῆς χειροτονίας*, d. i. Theophil) wissen, oder vielmehr, daran müsse er erinnert werden, was er bereits wisse; und wogegen alles Andere geringfügig sei. Schwer oder gar unmöglich sei es nämlich, der Seele die ihr durch wissenschaftliche Ueberzeugung beigebrachten Ansichten zu erschüttern, zu benehmen (*χαλεπὸν ἔστιν, εἰ μὴ καὶ λαν ἀδύνατον, εἰς ψυχὰν τὰ δι' ἐπιστήμης εἰς ἀπόδειξιν ἐλθόντα δόγματα σαλευθῆναι* 249 AB). „Die Philosophie ist aber, wie du weißt, mit den meisten jener Volksmeinungen im Widerspruch (*οἶσθα δ' ὅτι πολλὰ φιλοσοφία τοῖς θρυλλομένοις τούτοις ἀντιδιατάττεται δόγμασιν*). Niemals werde ich mich überzeugen, daß die Seele später als der Leib entstehe (*τὴν ψυχὴν σώματος ὑστερογενῆ νομίζειν*). Den Untergang der Welt kann ich nicht zugeben (*τὸν κόσμον οὐ φήσω καὶ τἄλλα μέρη συνδιαφθερεσθαι*). Die Auferstehung fasse ich ganz anders, als ein großes Geheimniß auf (*τὴν καθωμιλημένην ἀνάστασιν ἱερὸν τι καὶ ἀπόρητον ἡγῆμαι καὶ πολλοῦ δέω ταῖς τοῦ πλάθους*



ὑπολήψεσιν ὁμολογῆσαι). Der die Wahrheit erforschende Philosoph gibt nun freilich der Nothwendigkeit der Lüge etwas zu (*συγχωρεῖ τῇ χρεῖα τοῦ ψεῦδεσθαι*, oder *τοῦ ψεύδους* nach cod. Parisin. 1039). Denn mit Licht und Wahrheit verhält es sich wie mit dem Auge und dem Volke. Wie nun das Auge nicht zu viel Licht ertragen kann und kranken Augen die Dunkelheit förderlich ist, so schadet auch die Wahrheit Jenen, die sie nicht zu verstehen vermögen. Wenn das nun die unsere Bischofswürde angehenden Gesetze gestatten, so könnte ich wol Bischof sein, indem ich für meinen Theil zwar Philosoph verbliebe, öffentlich aber mich ihren Mythen anbequemte, und indem ich zwar nicht anders lehrte, als ich denke, doch ihnen ihre Lehren nicht benähme und sie auf ihrem Glauben beließe (*εἰ ταῦτα καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερωσύνης συγχωροῦσιν ἐμοὶ νόμοι, δυναμῶν ἂν ἱεραῶσθαι, τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν· εἰ μὴ διδάσκων, ἀλλ' οὐδὲ μὲν τοι μεταδιδάσκων, μενεῖν δὲ εὖν ἐπὶ τῆς προλήψεως* 249 C). Sagt man aber (oder sagen sie aber, nämlich die *νόμοι*), der Priester (Bischof, *ἱερεὺς*, gewöhnlich bei Syn. in beider Bedeutung) müsse sich (mit Allen) abgeben und seine Meinungen offen bekennen, so würde ich mich sofort Allen gegenüber aussprechen (*εἰ δὲ φασιν, οὕτω δεῖν καὶ κινεῖσθαι καὶ δῆλον*<sup>1)</sup> εἶναι τὸν ἱερεῖα ταῖς δόξαις οὐκ ἂν φθάνοιμι φανερόν ἐμαυτὸν ἅπασι καθιστάς)<sup>2)</sup>.

1) Petav. hat *δημον*, gegen die Schhr., und Cornar. Turneb. und Morell., was keinen Sinn gibt.

2) Cornar übersetzt: 'non sane manifestum meipsum omnibus constituorim', indem er den ganz gewöhnlichen Gebrauch von *οὐκ ἂν φθάνοιμι* mit part. praes. bei den Attikern nicht kennt.

Denn was hat das Volk mit der Philosophie gemein? Die Wahrheit der göttlichen Dinge muß geheim bleiben, die Menge aber bedarf einer andern Behandlung (*τὴν μὲν ἀλήθειαν τῶν θεῶν ἀπόρητον εἶναι δεῖ, τὸ δὲ πλῆθος ἐτέρος ἕξως δεῖται*). Sofort sage ich oftmals, ohne Noth solle der Weise weder täuschen, noch sich täuschen lassen (*οὐτ' ἐλέγχειν σοφὸν, οὐτ' ἐλέγχεσθαι*). Zum Priesterthum berufen, will ich keine Lehren erlügen (*δόγματα προσποιεῖσθαι*). Das bezeuge ich vor Gott und den Menschen. Die Wahrheit ist Gott verwandt, dem gegenüber ich vor Allem schuldlos sein will. Dies Eine will ich nicht verschweigen: daß ich nicht absehe, wie ich des Vergnügens der Jagd, des Gebrauches meiner Hunde und Pferde entbehren könne. So Gott es verlangt, will ich mir aber auch das versagen, und auch, wenn gleich mit Widerwillen, mich um Geschäfte kümmern und dieses, ob auch schwere Amt, Gott zu lieb erfüllen (*λειτούργειαν ἐπιμετῶ τῷ θεῷ*). Meine Ansichten werde ich aber nicht verbergen, noch anders reden, als denken (*δόγματα δὲ οὐκ ἐπηλεγάζομαι, οὐδὲ στασιάζει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἢ γνώμη* 250 AB). So denkend und redend glaube ich Gott zu gefallen. Niemand soll mir nachsagen, daß ich nicht wissend, was ich thue, die Handauslegung an mich gerissen habe. Doch sei Alles dem gottgeliebten Vater Theophilos anheimgegeben, der Alles weiß. Entweder mag er mich bei meiner Philosophie belassen, oder sich allen Vorwand nehmen, später mich von meinem Bischofsstuhl zu entsetzen. Im Vergleich mit diesem Punkte ist alles Uebrige nichts (*πρὸς ταῦτα λήρος ἐστίν*

ἀπαντα γνώμη). Wenn trotz all' dem, nachdem dies bekannt geworden, was ich nicht verheimlichen mag, der, dem Gott diese Macht zugestand, mich zum Bischof erkläret (ἐγκρίνειεν ἡμᾶς ἱερεῦσιν p. 250 C), so werde ich, wenn auch trauernd über den Wechsel meiner Lebensweise (πῶς γὰρ οὐ μέλλω sc. ἀρθεσθαι, δεῖσαν ὡσπερ εἰς βίον ἀπὸ βίου μετασκευάζεσθαι), dem Nothwendigen mich fügen und es als Gottes Willen betrachten (καὶ ὡς θεῖον σίνθημα καταδέξομαι). Ich denke so: hätte der Kaiser oder ein unfeliger Augustalis mir befohlen, so hätte ich Strafe verwirkt, indem ich nicht gefolgt hätte. Gott aber muß man freiwillig gehorchen. Will aber Gott mich nicht zu seinem Diener (λατουργός), so ist es besser, von vorneherein die Wahrheit zu lieben, als durch Lüge sich in seinen Dienst einzuschleichen.“ Der Brief schließt mit den Worten: daß dies die Scholastiker erfahren und wissen mögen, dafür solle Euphrosios sorgen.

Es bedarf nach der Analyse dieses wichtigsten aller Synesischen Briefe kaum eines Hinweises auf die verschiedenen, nicht zu umgehenden Fragen, welche sich an den Episkopat unseres Autors knüpfen. E. wird, ob noch Heide, ob noch Katechumen oder schon getauft, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ermitteln — zum Bischof von Ptolemais und zum Metropolit der pentapolitanischen Kirchenprovinz erwählt. Er will die Wahl nicht annehmen, es sei denn, daß man ihm gewisse Zugeständnisse mache, von denen die hauptsächlichsten die sind, daß man ihm die Fortsetzung des ehelichen Zusammenlebens und vor Allem die Beibehaltung seiner philosophischen Anschauungen gestatte: auf alles Andere (also auch auf die Ehe) wolle er im Nothfalle verzichten, aber seine Dogmata müsse man

ihm belassen, das sei die *conditio sine qua non* der Annahme. Die Wahl wird Theophilos, dem Patriarchen von Alexandrien, der von Allem genau unterrichtet ist, vorgelegt. Von dem, was nun weiter zwischen Theophil und Synesios etwa vorgegangen, wissen wir nichts: wir erfahren nur, daß der Patriarch die Wahl bestätigt, S. sich nach Alexandrien begibt, dort mindestens sieben Monate verweilt und endlich nach Empfang der Weihen in seinen Sprengel zurückkehrt, um in seinen neuen Wirkungskreis einzutreten. Welche Motive mochte das Volk haben, indem es einen Mann zum Oberhirten wählte, der von sich selbst gestehen mußte, daß er *ἀνθρώπος τῆς ἐκκλησίας* sei? Wurden die Bedingungen, welche S. vor der Annahme der ihm angetragenen Würde machte, zugestanden? Wie rechtfertigt sich alsdann das Verfahren des Theophilos? Und wenn dies nicht der Fall gewesen, auf welchem Wege ist eine Einigung zu Stande gekommen? Sehen wir zunächst, welche Beantwortung diese Fragen bisher gefunden haben; aus der Kritik der verschiedenen Lösungen wird dann das Wahre, soweit dies möglich, sich herausstellen.

Der Erste, welcher sich mit dem Gegenstande beschäftigte, ist Baroni<sup>1)</sup>. Nach seiner Ansicht wäre durchaus nicht anzunehmen, daß es S. mit seinen Bedingungen, namentlich mit dem Verlangen, seine abweichenden Lehrmeinungen beizubehalten, Ernst gewesen sei: er habe den Theophil nur täuschen wollen. Baronius beruft sich hierfür auf die Frömmigkeit des Patriarchen, bei der es nicht zu begreifen sei, daß ein unkirchlich gesinnter Mann zur

1) Baron. *Annal. eccl. ed. Colon. Agr. 1624. V. 346. ad ann. 410. §. 83. 84.*

Taufe und gar zur Bischofsweihe sei zugelassen worden, sowie auf den 11. Vf. unseres Philosophen, worin er selbst sage, er habe mit aller Gewalt und List (*ἀντιόση ἡσυχία καὶ μηχαναῖς* p. 170 D) dem Priesterthum auszuweichen gesucht. Wie schwach diese Argumente sind, fällt in die Augen und wir müssen schon zugeben, was Clausen (p. 123) bemerkt: 'Argumenta a Baronio proposita scriptorem prodant ad veritatem historicam sacrificandam paratam, dummodo ecclesia et heroes illius ab omni maculae suspitione purgari possint'. Die Behauptung des Baronius fand auch schon früh ihre Widerlegung <sup>1)</sup> durch Lucas Holstenius, den gelehrten Bibliothekar der Vaticana, dessen *Dissertatio de Synesio et de fuga episcopatus* (ursprünglich eine vor dem Cardinalscollegium gehaltene Rede) im Anhange zu der Reading'schen Ausgabe des Euagrius und Theodoret <sup>2)</sup> abgedruckt ist. Da mit unsern obigen Ausführungen über das äußere wie innere Verhältniß des S. zum Christenthum vor seiner Wahl, sowie durch die bloße Darlegung des Inhaltes des 105. Vfs. die Meinung des Baronius von selbst ihre Erledigung findet, so ist es überflüssig, auf die Argumentation des Luc. Holstenius näher einzugehen. Wenn indessen Hol-

1) Der Ansicht des Baronius folgten übrigens Ant. Possevin (App. sac. Colon. 1608. II. 445.), Genr. Syonbanus (Annal. Baron. in epit. red. Paris. 1612. II. 209.), Le Quien (Or. Christ. II. 620.), Isaac Habert (Archierat. Paris. 1677. p. 500.), Taylor (Duct. dubit. III, c. 2. Lond. 1671 p. 495: 'For all this Theophilus . . . consecrated him Bishop, as knowing all this to be but stratagem and the arts of an odd phantastick humility', Act. Sanct. Sept. III, p. XVI., Le Sueur (hist. de l'égl. etc. Amsterd. 1730. IV. 53.).

2) Cantabrig. p. 612. August. Taurin. 573.

senius vom 105. Bf. schreibt: 'Contestationes (Synesii) verbis adeo sanctis et religiosis sunt conceptae, ut qui iis ludere aut eludere alios voluerit, eum et conscientiam fidemque profligasse et veritatem Deumque veritatis praesidem ludibrio habuisse iure merito credas. Scribit fratri atque in eius sinum internos animi motus sensusque effundit' (p. 613. ed. Cantabrig. 574 ed. Taurin.), so hat Clausen (p. 124 f.) völlig Recht mit seiner Bemerkung, daß dem nicht ganz so sei, indem, wie aus mehreren der oben angeführten Stellen (p. 248 C. und 250 D.) erhellt, der 105. Bf. freilich zunächst an Euoptios, im Grunde aber eigentlich an die Adresse des Patriarchen und eines größern Publikums, überhaupt für die Öffentlichkeit geschrieben war. Auch darin scheint mir Clausen das Richtige zu treffen, wenn er behauptet, daß S. zur Zeit der Abfassung dieses Briefes bereits innerlich zur Annahme der bischöfl. Würde geneigt war, und sich durch Aufstellung jener Bedingungen und namentlich durch das unverhohlene Bekenntniß seiner philosophischen Dissonanzen für die Zukunft sicher stellen und dem ränkesüchtigen Theophilos, der so Vielen einen Prozeß wegen Heterodoxie an den Hals geworfen, allen Vorwand zu ähnlichen Anklagen benehmen wollte. Clausen ist nun im Gegensatz zu Baronius der Meinung, S. habe, weit entfernt, sich nur heterodox anzustellen, im Gegentheile das Meiste von dem, worin er vom Kirchenglauben abwich, verschwiegen, und er habe dies gekonnt und gemußt, weil es ihm gar nicht ernstlich darum zu thun gewesen sei, den Patriarchen von der Bestätigung seiner Wahl abzuhalten (p. 125.). Er setzt hinzu: 'Nisi forte cui magis arrideat, Synesium, quod Platonem et Christum in sua quemque lance nondum appendisset, alius

dissensus sibi non fuisse conscium idēdque (praesertim cum dogma trinitatis erroribus suis adaptatum agnosceret) fucum sibimet ipsum fecisse, in caeteris locis, tribus istis demptis, cum ecclesia conspirare se opinantem. Ubi non vehementer repugnarem, nisi systema accommodationis, ab ipso laudibus celebratum, accuratiori fidei vulgaris notitia iam imbutum eum argueret. Mit letzterm spielt Clausen auf die Unterscheidung von *γνώσις* und *πίστις* an, mit welcher, wie er meint, die geistvollsten Männer des christlichen Alterthums sich dem Kirchenglauben gegenüber gehalten hätten. Wie es sich immerhin damit verhalten habe — bei S. ist von dieser Accommodation nicht die Rede, seine Accommodation ruht wesentlich auf plotinischen und synkretistischen Principien, und der Schluß auf eine genauere Kenntniß des christlichen Glaubens bei S. ist darum nicht statthaft. Im Gegentheil scheint mir die Annahme allein richtig, daß S. nur jene wenigen Punkte (Präexistenz der Seele, Ewigkeit der Welt und Auferstehung der Todten) als solche, in denen er dem Volksglauben nicht beistimmen könne, namhaft mache, weil ihm bei einer sehr lückenhaften Kenntniß des Christenthums diese als Cardinalpunkte, sowohl wegen der damals schwebenden theologischen Streitigkeiten (man denke nur an die Rolle, welche die Lehre von der Präexistenz der Seele in den origenistischen Händeln spielte) als wegen ihrer praktischen Wichtigkeit (bekannt ist, daß der Untergang der Welt und die Auferstehung der Todten eines der gewöhnlichsten Thematē in der Predigt schon der apostolischen Zeit gewesen — daher sagt S. Bf. 105: *τὴν καθωμοληγμένην ἀνάστασιν*) hauptsächlich vorschwebten. Daß er nicht geoffentlich seinen Widerspruch gegen Anderes bekanteln und verheimlichen wollte, geht

aus jener von Clausen gar nicht beachteten Stelle hervor, wo er frei sich dahin äußert: die Philosophie sei ja, wie sein Bruder wisse, mit den meisten jener Volksmeinungen im Widerspruch (*ολοθα δ' ότι πολλά φιλοσοφία τοῖς θρηλουμένοις τούτοις ἀντιδιατάττεται δόγμασιν*).

Die Zulassung des S. zur Taufe und seine Weihe durch Theophilos erklärt Holstein aus einer im christlichen Alterthum gewöhnlichen Condescendenz ('quin immo haud verear adfirmare, Christianos ut prolato Ecclesiae pomario quam plurimos ad suas partes adducerent, eos praesertim qui saecularis sapientiae et eruditionis gloria excellerent, multa per *συγκατάβασιν* et *συμπεριφορὰν* et, ut Nicephori verbis utar, *κατ' οἰκονομίαν* ad tempus tolerasse, quae vel usu ipso vel longiori magisque accurata institutione emendare posse existimabant'), hervorgegangen aus dem Bestreben, irrgläubige oder noch unentschiedene Personen in den Schooß der Kirche zu ziehen, sowie ferner aus den speziellen Verhältnissen Aegyptens, die eine zu große Strenge gegen platonisirende Irrthümer (wie die der Origenisten) nicht erlaubten. Den ersten Theil dieser Behauptung hat Holstein nicht bewiesen, der zweite ist durch die Verfolgungssucht des Theophilos gegen die Origenisten hinlänglich widerlegt. Die Stelle des Euagrius, auf welche Holstein sich für jene hätte berufen können (Hist. eccl. I. 15: *πειθουσι δ' οὖν αὐτὸν τῆς σωτηριώδους παλιγγενεσίας ἀξιωθῆναι καὶ τὸν ζύγον τῆς ἱερωσύνης ὑπελθεῖν, οὐπω τὸν λόγον τῆς ἀναστάσεως παραδεχόμενον, οὐδὲ δοξάζειν ἐθέλοντα, εὐδυβόλως εὐ μάλα στοχασάμενοι, ὡς ταῖς ἄλλαις τ' ἀνδρὸς ἀρεταῖς ἐρεται καὶ ταῦτα, τῆς θείας χάριτος μηδὲν ἔλλειπὲς ἔχειν ἀνεχομένης· καὶ οὐκ ἐψεύσθησαν τῆς ἐλπίδος· οἶος γὰρ καὶ ὅσος γέγονε,*



περιηροῦσι μὲν αἱ κοινῶς ἀντὶ καὶ λογίως μετὰ τῆν ἱερωσίνην πεποιημένοι ἐπιστολάι), beweist nichts, weil Euagrius zuverlässig keine andern Quellen für die Geschichte des S. kannte als wir selbst<sup>1)</sup>. Daß anderseits Theophilus selbst heimlich den Origenes gelesen, wie Sofrates (Hist. eccl. Lib. VI. c. 17. p. 325 ed. Val.) berichtet, beweist nicht, wie Hofstein will, daß er innerlich

1) Daß übrigens das Alterthum Mittel erfann, um über die verdächtige Orthodoxie des S. sich hinwegzuhelfen, dürfte aus der Legende hervorgehen, welche Joh. Moschos in seinem *Λειτουργικῶν πνευματικῶν* (κεφ. ε. ε', in Auctar. Bibl. Patr. Paris. 1624. II, 1149) aufbewahrt hat. Hier wird nämlich erzählt, ein heidnischer Philosoph Namens Euagrius, der an die Auferstehung nicht glauben gewollt, sei endlich durch S. bekehrt worden. Nach der Taufe gab er dem Bischof 300 Goldstücke für die Armen, unter dem Versprechen, daß Christus ihn im künftigen Leben dafür belohnen werde. S. versprach es ihm und gab ihm sein Versprechen schriftlich ab. Der Philosoph befahl ferner seinen Kindern, ihn mit der Handschrift zu begraben. Drei Tage später erschien er dem S., gab ihm das Papier zurück und erklärte, daß er bezahlt sei. Man öffnete das Grab und fand in den Händen des Euagrius ein Papier mit den Worten: „Man hat mich bezahlt, ich bin zufriedengestellt.“ Dieses Papier mit der Schrift, fügt der Berichterstatter in der geistlichen Biese hinzu, besteht noch und wird in dem Schatz der Kirche zu Kyrene aufbewahrt. — Nach Fabricius (Bibl. Gr. IX. 190) hat G. G. Woog die Geschichte besonders abdrucken lassen, Leipzig 1758. 4°. Die Erzählung fand Glauben bei Baronius (Annal. V. 369.), Du Pin (Nouv. Bibl. III. 262.), Lillermont (Mém. XII. 527.), Dom Geillier (X. 500.), wurde aber von den Protestanten, wie Basnage (Annal. pol. eccl. III. 241. n. 12.), Schröckh (RG. VII. 158.) und Clausen p. 145, verläßt. Ist der Bericht des Leontios von Apamea bei Moschos naïv, so dürfte die Glosse Basnage's über denselben noch naïver sein. Er macht sich nämlich darüber lustig und fragt, mit welcher Dinte und Feder wol Euagrius im andern Leben möge geschrieben haben. 'Quasi vero est pecunia in altera vita redderetur et mentes corpore solutae scribendi facultate pollerent. Quo calamo aut atramento chartis memorata verba Euagrii Spiritus illevisset?' —

Anhänger desselben gewesen. Er mochte ihn, wie Clausen (p. 139) bemerkt, nur lesen 'quo tela in huius viri sectatores conjicienda acueret'. Im Uebrigen ist es Nebensache, wie sich Theophilus innerlich zu den Lehren des Origenes verhielt. Sein Kampf gegen dessen Anhänger hatte gewiß weniger dogmatische als politische Motive zur Ursache, wie denn überhaupt die Triebfeder seiner ganzen Handlungsweise nicht in der warmen Liebe zur Wahrheit und zur Kirche Gottes, sondern in der vollendeten Selbstsucht und in dem kalt berechnenden, über Recht und Gewissen rücksichtslos hinwegschreitenden Ehrgeiz dieses Kirchenfürsten zu suchen ist, eines würdigen Gegenstückes jener modernen kirchlichen Politiker à la Richelieu und Alberoni, die mit ihrem reichen Talente es trefflich verstanden, Kirche und Staat zugleich zu verderben.

Die gründlichste Behandlung unserer Frage findet sich auch hier bei Clausen, ob auch gleich dessen Ausführungen nicht erschöpfend sind. Daß sich S. selbst in die Annahme des Episkopats schicken konnte, erklärt er 1) daraus, daß unser Autor zwischen *πρωτος* und *πλωτος* wol zu unterscheiden und sich in dieser Unterscheidung mit den geistvollsten Lehrern der Kirche, wie einem Origenes, in Uebereinstimmung gewußt habe; 2) aus der Liebe zu seinem Vaterlande, der Kyrenaïka, der er durch Uebernahme des bischöflichen Amtes den größten Dienst erwies (p. 131.). In Bezug auf ersteren Punkt habe ich mich bereits oben ausgesprochen; den Hinweis auf die Vaterlandsliebe des S. und auf sein beständiges Streben, seinen Mitbürgern sich nützlich zu erweisen, ein *ἀνὴρ καλὸς καγαθὸς* im Sinne des echten Hellenen zu sein, halte ich für glücklich, ja für einzig geeignet zu erklären, wie S. sich trotz

so mancher ihm widerlichen Verpflichtungen zur Annahme der Wahl verstehen konnte. Eine innere Stimme mochte ihm diese Annahme als eine Pflicht auferlegen für den Fall, daß der *κύριος τῆς χειροτονίας* das Botum des Volks bestätigte. Das klingt schon im 105. Bfe. an und ist deutlich im 11. ausgesprochen, wo S. geradezu sagt, Gott habe ihm das Bisthum aufgezwungen. *Οὐτε πρότερον*, schreibt er p. 170 D. an seine Priester (*τοῖς πρεσβυτέροις*, wenn damit nicht vielmehr seine Suffraganbischöfe gemeint sind), *ὑμῶν ἐγὼ περιτῶν, ἀπίσθη δὴμη και μηχαναῖς ἐκλίνας ἱερωσύνην, οὔτε νῦν ἡμεῖς ἐμοῦ κεκρατήρατε· ἀλλὰ θεῖον ἄρα ἦν και τὸ μήπω τότε και τὸ νῦν ἦδη*, und ähnlich Bf. 96. p. 236 AB.: *ἐγὼ μάρτυρα ποιῶμαι θεόν, ὃν και φιλοσοφία και φιλία πρεσβεύει, πολλοὺς μὲν ἂν θανάτους ἀνθ' ἱερωσύνης εἰλόμαρ· τοῦ θεοῦ δὲ ἐπενεγκόντος οὐχ ὅπερ ἦτοιν, ἀλλ' ὅπερ ἐβούλετο, εὐχομαι τὸν γεγόμενον νομέα τοῦ βίου γενέσθαι και τοῦ νεμαρθέντος προστάτην· ὡς μὴ φανῆναί μοι τὸ πρᾶγμα φιλοσοφίας ἀπόβασιν, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν.*

Hinsichtlich der Gründe, welche die Wahl des S. veranlaßten, hat Clausen nichts Neues beigebracht, sich vielmehr vollständig den betreffenden Ausführungen Holstein's angeschlossen<sup>1)</sup>. In der That sind letztere ganz ausreichend und verdienen geradezu hier wörtlich Platz zu finden. 'Quid, sagt Holstein (ed. Taurin. p. 574 f.), si maximum praesentissimamque eius (sc. Synesii) elegendi

1) Ebenso Bingham (Orig. eccl. II. 122.), Fleury (Hist. de l'Eglise. Paris 1720. V. 350.), Schröckh (RG. VII. 156.) und Krabinger (Vorrede zur Rede über das Königthum S. XXXIII f. 'Irfenlexicon X. 598.). S. Clausen, S. 132 f.

necessitatem fuisse dixerim? facile mihi adstipulabitur, qui calamitosa illa ruentis Imperii tempora, qui corruptissimos eius saeculi mores, qui afflictissimum Africanarum provinciarum statum aequa animi lance expendat. Quae quidem omnia nemo luculentius, nemo accuratius ipso Synesio depinxit. Videmus istic Imperatores pueros omnium regnandi artium expertes domi inter eunuchorum, morionum et adulatorum greges in otio et deliciis delitescentes subditis et praesertim militibus non nisi per picturam notos, qui extremas illas Imperii lacinias partim magistratuum avaritiae et inexplebili cupiditati, partim barbarorum invasionibus diripiendas et excindendas relinquebant: de quibus nec conqueri impune licebat: aut si extrema necessitas subditos ad Principis aures compelleret, longis et sumptuosis ac plerumque irritis legationibus exhauriebantur. Unum miseris adfulgebat auxilium, ut virum aliquem eloquentiae aut civilis prudentiae facultate aut magnorum virorum gratia et amicitiiis pollentem sibi patronum et quasi tutelare numen legerent, sub cuius umbra delitescerent, qui imminentes calamitates averteret, provincias et civitates pessumdatas erigeret et confirmaret. Praesentissimum autem ab episcopis adfulgebat subsidium, qui ipsa muneris auctoritate instructi atque armati videbantur adversus provinciarum magistratuum oppressiones. Haec necessitas, haec spes Ptolemaidenses impulit, ut Synesium sibi episcopum poscerent, cuius opem universa illa provincia illustri legatione apud Arcadium (Holstein hätte hier beifügen können, daß auch durch die zweimalige Uebernahme des Commando's und die kräftige und gewandte Vertheidigung gegen die Barbaren S. der Kyrenaika schon nützlich oder vielleicht unentbehrlich geworden) fuerat experta. Videbant

praeterea hominem illustri nobilitate et magna sapientiae laude conspicuum et principum virorum amicitia ac favore subnixum, quae quidem omnia magno sibi praesidio futura haud vane conjiciebant. Einen ganz ähnlichen Vorgang, der nur einige Jahrzehnte früher fällt, berichtet E. selbst in einem seiner Briefe an Theophilos (Bf. 67; p. 209 f.), wo er über die Konstitution eines neuen Bischofs in Paläbiska und Hydrar als Metropolit Mittheilungen macht. Die Bewohner dieser Städtchen hatten früher, zu Zeiten des heil. Athanasios, eigenmächtig einen gewissen Siderius zum Bischof gewählt, indem sie sich von dem apostolischen Bischofsstige in Erythria losrissen, dessen damaliger Inhaber wegen seines Alters unfähig schien, ihnen den nöthigen Schutz zu gewähren; *τοῦτο γὰρ* (nämlich das zu schwach und deshalb zu nachsichtig und mild sein) *ἦδη καὶ λοιδορήματα γέγονεν ὑπὸ τῶν ἀξιοῦντων ἱερωσύνην προστάειν εἶναι τὰ εἰς ἀνθρώπους καὶ πολυπράγμονα*, eine Stelle, die für die Ansicht der Syrenäer in Bezug auf die Leistungen eines Bischofs höchst bezeichnend ist. Jener Siderius nun war ein Krieger, der eben das Heer des Balens verließ, um die ihm zugewiesenen Ländereien zu bewirthschaften, ein junger und thatkräftiger Mann, wie man ihn zum Schutz der Freunde und zum Kampf gegen die Feinde nur wünschen möchte (*ἔδοκει γὰρ οὗτος νέος τε εἶναι καὶ δέκτης ἀνῆρ, . . . οἷος ἐχθροῖς τε κακῶσαι καὶ φίλους ὀνήσαι*. p. 209 D.). Wiewol nun die Wahl des Siderius und auch seine Weihe ungesetzlich waren (p. 210 AB.), so übersah Athanasios dies doch im Drange der Noth und machte später Siderius sogar zum Metropolit in Ptolemais. Denn, fügt unser Autor hinzu, *ἀνάγκη γὰρ ἐν καιροῖς ἀπαρρησιάστοις τὴν ἀκρίβειαν παραβαλεσθαι* (210 B.). Auch diese

Worte sind für unsern Fall bedeutungsvoll und müssen im Auge behalten werden.

Indem Eusebios sich anschickt, das Verfahren des Theophilus zu beurtheilen, constatirt er zunächst eine vierfache Verletzung der Canones bei der Bestätigung und Weihe des S. Dieser habe 1) die Taufe empfangen, ohne daß er die vorgeschriebene Zeit als Katechumene zugebracht habe<sup>1)</sup>; 2) dem kirchlichen Glaubensbekenntnisse, das bei der Taufe abzulegen war, nicht in Allem beigestimmt; 3) als Neophyt ein kirchliches Amt übernommen<sup>2)</sup> und 4) die Bischofsweihe empfangen, indem er die übrigen Ordines übersprungen. Daß er als Bischof der Ehe nicht entsagt habe, sei wol dem herrschenden Gebrauche, jedoch nicht den Gesetzen der Kirche zuwider gewesen. Wie oben gezeigt worden, ist es aber nicht ausgemacht und nicht auszumachen, ob unser Philosoph vor der Wahl zum Bischof nicht schon getauft worden, oder wenigstens nicht als Katechumen in einem Verhältniß zur Kirche gestanden habe. Der vierte Punkt kann keinen Sinn haben, wenn damit etwas anders gesagt sein soll, als daß bei der Consecration des S. die angeordneten Interstitien nicht beobachtet worden seien. Die Nichteinhaltung der Interstitien, namentlich in dringenden Fällen, war aber keine Seltenheit und kommt, als keinen Vorwurf gegen den Patriarchen begründend, hier gar nicht in Betracht. Ueber die angebliche Fortsetzung des ehelichen Lebens

1) Vgl. Bingham, Orig. Eccl. IV. 7—12. Augusti, Denkwürdigkeiten IX. 365.

2) Vgl. I. Tim. III. 6. Can. Apost. c. 79. Rößler, Bibliothek d. KB. Leipzig 1777. IV. 254. Concil. Laodic. c. 3. und Arelat. ann. 443. s. 452, c. 1. s. Gesele, Conciliengesch. I. 727. II. 281.

bei S. später. Die Frage nun, wie immerhin es zu erklären sei, daß Theophilus, der sonst als ein so zelotischer Vertheidiger der Orthodorie bekannt ist, zur Hintansetzung allgemein gültiger Canones und zur Weihe des halbheidnischen Philosophen sich herbeilassen konnte; kann nun nach Clausens Ueberzeugung vor Allem nicht nach dem von Photios und Nikophoros Kallisti zweifelsohne nur nachgeschriebenen Euagrius (s. oben) durch die Annahme gelöst werden, Theophilus habe der festen Zuversicht sich hingegeben, daß S., einmal im Christenthum stehend, durch das Licht der Gnade immermehr erleuchtet und endlich ganz von der Wahrheit durchdrungen werde<sup>1)</sup>. Eine solche Erwartung könnte man allenfalls dem Volke und dem Clerus von Ptolemais unterstellen, aber, wie Neander richtig sagt<sup>2)</sup>, „dem Theophilus, der von dem Göttlichen seiner Amtsführung, wie von dem Göttlichen des Christenthums keinen Begriff hatte, ihm läßt sich eine solche Denkart nicht zutrauen.“ Ueberdies wäre, was Clausen hinzufügen konnte, eine derartige Lösung eben keine oder nur eine precäre Lösung, denn welche auch noch so begründeten Hoffnungen auf völlige Bekehrung hätten je einem Oberrn das Recht gegeben, einem nur halbchristlichen Manne die Taufe, geschweige die Bischofswürde zu erteilen.

Gegen Baronius' Erklärungsversuch bemerkt Clausen

---

1) Schon oben wurde bemerkt, daß Euagrius keine weitere Quellen für die Geschichte des S. hatte, als wir selbst; und eine Vergleichung der Texte läßt keinen Zweifel darüber, daß auch Photios und Nikophoros nichts mehr wußten und den Euagrius lediglich abschrieben. Uebrigens hat Schröder, *RG.* VII. 156 dem Euagrius beigegeben.

2) Neander, *Chrysoſtomus* II. 314.

wol mit Recht, daß, wenn die Heterodoxie des E. auch nur eine vorgebliche, seine Selbstanklage eine falsche gewesen, auch dann noch das Verfahren des Theophilos gegen die Canones verstossen habe, da diese auch die Ordination desjenigen untersagen, der sich einer wirklichen oder angeblichen Abweichung vom Glauben angeklagt habe<sup>1)</sup>. Von Holstein sagt er dann ebenso richtig, daß dieser bessere Einsicht in die Sache als Baronius habe, aber, wie auch aus Obigem hervorgeht, im Grunde nichts erkläre<sup>2)</sup>. Es bleibe also nur Eines übrig, 'ut in patriarchae animo vario et multiformi extraordinarii illius eventus causam investigemus' (p. 139). Clausen sucht also den Grund der Handlungsweise des Theophilos unserm Philosophen gegenüber — einer Handlungsweise, die so ganz im Widerspruch mit der gegen den heil. Chrysostomos und die Origenisten befolgten steht<sup>3)</sup> — in nichts Anderm als in dem Charakter des Patriarchen, der sich nicht von den

1) Vgl. Bingham, Orig. eccl. II. 120. Bingham beruft sich hier auf den Canon 4. des Concil. Valentin. (Concil. II. 905.): 'quicumque sub ordinatione vel diaconatus vel presbyterii vel episcopatus mortali crimine se dixerint esse pollutos, a supradictis ordinationibus esse submovendos, reos scilicet vel veri confessione vel mendacio falsitatis'. Indessen ist doch zu bemerken, daß die allgemeine Gültigkeit dieses Canons sehr zweifelhaft ist und darum Clausens Einwand gegen Baronius in diesem Punkte einigem Bedenken unterliegt.

2) Holstein, dem auch Krabinger, Kirchenlex. X. 599 und Hefele, theol. Quartalschr. 1852, S. 148, beistimmen, irrt übrigens, indem er die drei ersten Hymnen von E. als Bischof geschrieben sein läßt. Die beigebrachten Beweise aus dem dritten Hymnus sind nicht stichhaltig.

3) Vgl. Basnage, Annal. pol.-eccl. III. 241.: 'Hic se veritus pietatisque securus Theophili Alexandrini prodit animus, qui dum defunctum Origenem diris devovet, pertinacem Origenis discipulam et doctore suo atrociter errantem ad episcopatum evehebat'.



Grundsätzen des Rechts und der Wahrheit, sondern von Ehrgeiz und Selbstsucht leiten ließ. Dem einmüthigen Verlangen des Klerus und Volkes von Ptolemäus, vielleicht dem Drängen eines höhern Willens gegenüber<sup>1)</sup> habe Theophilus dem zum Metropolit der Pentapolis erwählten S. um so weniger seine Bestätigung versagen wollen, als, wie er voraussehen mußte, eine Borenthaltung derselben wol fruchtlos gewesen sein würde. Sodann habe die Persönlichkeit des Gewählten selbst ihm in mancher Hinsicht genehm sein müssen; wie geeignet mußte S. nicht erscheinen, ein kräftiges Regiment in der Pentapolis zu führen, die Streitigkeiten der Bischöfe und s. f. zu schlichten, seinen Bischofsstiz und damit zugleich das Patriarchat des Theophilus zu heben und zu verherrlichen? *Loquis autem, fragt Clausen zum Schluß, certamine meliorem animi persuasionem inter et commoda terrestria exorto, utras partes Theophilus secutus fuerit, dubius haereret?*<sup>2)</sup>

1) Lillie mont vermutet mit Rücksicht auf den oben mitgetheilten Schluß des 105. Bfs., p. 250 D., daß man bereits einen Befehl des Kaisers und des Statthalters von Aegypten ausgewirkt habe, um Theophilus zur Bestätigung zu zwingen. *Mém.* XII. 519.

2) Vgl. Neander, Chrysostr. II. 313. Anmerk. 16.: „Die wenig es dem Theophilus mit seinem Eifer gegen den Origenismus und für Orthodorie überhaupt Ernst war, wie er verschieden handelte nach dem Einflusse äußerlicher Umstände, das erhellt ja aus seinem so verschiedenen Verfahren in spätern Jahren bei einer sehr merkwürdigen Gelegenheit, da er nämlich kein Bedenken trug, den edeln Synnefos . . . als Bischof von Ptolemäus zu bestätigen, obgleich dieser offen erklärt hatte, daß er in mehreren Punkten, welche dem Theophilus wichtig erscheinen mußten, mit der Kirchenlehre nicht übereinstimme und gerade solche Meinungen darüber hege, welche den unter die origenistischen Ketereien gerechneten Vorstellungen gleich oder verwandt waren.“ Stolzberg, Gesch. d. N. L. Chr. XV. 16.: „Der weltlich gesinnte Theophilus fand sich wol sehr bereit, einer ihm untergeordneten Unt-

aut quis exspectaret, metu eum, ne instituta apostolica et canones ecclesiae migrarentur, absterreri se passum fuisse, ubi favor ab hominibus, consecrandus in discrimen vocaretur? —

Dr u o n 's Behandlung der Sache ist weniger gründlich, aber um so günstiger für Theophilos. Er glaubt so große Pflichtvergessenheit, als die Weihe des nur halb gläubigen S. gewesen wäre, dem Patriarchen nicht zumuthen zu dürfen. 'Quelle preuve, sagt er p. 46 f., reste-t-il pour assurer qu'on passa cette fois par-dessus les règles? Une seule et qui n'en est pas une: la lettre 105, adressée par S. à son frère. Mais n'oublions pas qu'entre le moment où il écrivit cette lettre et le jour de son ordination, plusieurs mois s'écoulèrent. Après avoir soumis ses scrupules (!) au metropolitain (soll heißen patriarche), il fut appelé à Alexandrie, et il s'y rendit: car c'est de là qu'après sa consécration il envoya à ses prêtres une sorte de mandement pour ordonner des prières (Bf. 13.). Là sans doute ses entretiens avec Theophile achevèrent de le décider et de le convaincre<sup>1)</sup>; le patriarche consumma l'oeuvre qu'il avait commencée; mais ce ne fut point, on peut le croire, sans difficulté. S. ne s'éleva que . . . par degrés et à la suite de longues réflexions au christianisme et à l'orthodoxie rigoureuse.

Wie es sich nun auch mit dieser „strengen Orthodoxie“ (an eine materielle ist, wie wir später sehen werden, nicht zu denken) verhalten möge, man muß Dr u o n Recht geben, wenn er Gewicht auf die Besprechungen legt, die S. mit Theophil gehabt haben muß. Ich zweifle selbst nicht daran,

terfirche einen Bischof zu geben, der ihr durch hohe Abkunft u. s. w. Glanz geben würde.“

1) So auch Valerius, Nott. ad Eogr. I. 15. p. 120.

daß dieser versucht hat, dem S. Aufklärungen über die von ihm bestrittenen Dogmen zu geben, es ist mir auch wahrscheinlich, daß er S. dazu bewog, sich dem kirchlichen Glauben gegenüber in einer Weise zu äußern, welche die Spendung des Sacramentes erlaubte. Ebenso erkenne ich die Gründe an, welche nach Clausens Ansicht den Theophil zur Bestätigung der Wahl des S. antreiben mußten. Aber mit all' Dem scheint mir der Gegenstand noch nicht erschöpft, in dessen bisheriger Behandlung Alle den Fehler begingen, das Verfahren des Patriarchen hinsichtlich des Episkopates des S. von seinem vorausgehenden Verhältniß zu unserm Autor loszutrennen.

S. lebte in einer Zeit, in der das bischöfliche Amt und noch viel mehr die Stellung des Metropolitens und Patriarchen bereits eine hohe politische Wichtigkeit hatte. Die Vor- und Ehrenrechte, welche seit Constantin den Hirten der Kirche verliehen worden, hatte die thatsächliche Entwicklung der Dinge nur noch bekräftigt und gemehrt<sup>1)</sup>. So war der Episkopat, obendrein weniger als die kaiserlichen Aemter der Willkür und den Launen des Hofes unterworfen, der Gegenstand der allerweltlichsten Ambition, seine Erlangung der Zielpunkt herrschsüchtiger Geister geworden. Er machte aber ganz besonders von den Nach-

---

1) Man vgl. z. B. die befehlshaberische und drohende Sprache des S. gegen den Statthalter Anysios, Bf. 14. Wie weit gerade in Alexandrien die Sache gekommen, geht aus dem Theodosischen Gesetze (Lib. XVI. Cod. Theod. Tit. II. de Episc. et Cler. leg. 42) vom Jahr 416 hervor, wo ausdrücklich statuiert werden mußte, 'ut nihil commune Clerici cum publicis actibus vel ad curiam pertinentibus habeant'.

kommen der alten Patriziergelechter begehrt werden, die darin das geeignetste Mittel erkennen mußten, den politischen Einfluß wieder zu gewinnen, den ihnen das demokratische Kaiserthum entzogen hatte. Daß solche Bestrebungen des Adels in Byzanz nicht hervortreten, ist nicht zu verwundern: der ganze alte Adel der Stadt war in dem schrecklichen Blutbade umgekommen, das Galienus über Byzanz verhängt hatte. Aber in Alexandrien, der zweiten Hauptstadt des Ostreiches, hatte der Adel sich erhalten; und ein reiches und angesehenes Geschlecht war mit Theophilos auf den Thron der Patriarchen gekommen <sup>1)</sup>. Dieser Mann, dessen Gott nach dem Ausspruche des heil. Isidor von Pelusium das Gold war (*Μπομονῆ καὶ χρυσολάτρων* nennt er ihn, im 152. Bfe. des I. Buches) und von dem Dupin und Lilemont <sup>2)</sup> urtheilen 'qu'il n'avait point d'autre règle de ses sentiments que son intérêt et son ambition, et qu'il embrassait le sentiment et le parti du premier venu quand ils pouvaient servir à satisfaire sa passion sans beaucoup s'embarasser s'ils étaient justes et raisonnables', Theophilos wand alle Kräfte auf, um sich und seiner Familie den mächtigsten Einfluß zu sichern. Wie er nicht ruhete, bis er in Constantinopel den edeln Chrysoftomos, den homo novus aus Antiochien gestürzt, so

1) Von der Familie des Theophil ist zwar nichts auf uns gekommen; wir wissen aber, daß sein Brudersohn Kyrril (Nicoph. XIV. 25. p. 490 D. Socr. VII. 7. p. 343 D. Isid. Pel. Ep. I. 310) von reichem Adel war. Eine Schwester Kyrrils hatte zwei Söhne, Athanasios, Mitglied des Alexandrinischen Klerus, und Paul, 'memoriae illustris', der einen hohen Rang am Hofe hatte. Theodoret. V. 35. Concil. coll. IV. 410 c. 406 c. 746. Vgl. Lilemont, XIV. 268.

2) Dupin, III. 286. Lilemont, XI. 455.

sorgte er in Alexandrien dafür, daß das Patriarchat in seiner Familie verblieb. Dafür spricht die tumultuarische, ohne Zweifel wol vorbereitete Wahl seines Neffen Kyrril, dessen heftige Kämpfe mit dem Präfecten Orestes wieder dafür zeugen, daß die Politik des Theophilus nicht mit ihm gestorben war. Es mußte in dem Vortheile Theophilus liegen, auch die von ihm abhängigen Bischofsstühle Männern zu übertragen, die durch die Gemeinsamkeit der Interessen mit ihm verbunden waren: er mußte die alten Adelsgeschlechter für sich gewinnen: darum zieht er den jungen Synetos, den Vertreter des kyrenischen Adels an sich; darum gibt er ihm ein Weib, ohne Zweifel aus einer befreundeten oder verwandten Familie — darum macht er ihn zum Bischof von Ptolemais und zum Metropolit der Pentapolis. Er kannte wol die Philosophie des Schülers der Hypatia, er wußte nach dessen eigener Erklärung, wie wenig S. mit dem Kirchenglauben übereinstimmte (Bf. 105, p. 250 B.: *ἀλλ' εἰδὼς ὁ θεοφιλέστατος πατὴρ Θεόφιλος, καὶ ὡς ἐπιστάται, σαφές μοι ποιήσας, οὕτω βουλευσάσθω περὶ ἐμοῦ* und p. 249 A.: *ἐκεῖνο δὲ οὐδὲν δεῖ μαθεῖν αὐτὸν, ἀλλ' ἐπομνησθῆναι*), aber der Mann, der seiner Schwester willen Priester zum Meinelb verleitet<sup>1)</sup>, konnte nicht in Verlegenheit kommen, wenn es sich darum handelte, einem halb christlichen, halb plotinistrenden Philosophen die Mitra aufzusetzen und ihm den Hirtenstab zu geben, den er nur nach seinem Gutbefinden führen sollte. Nun erklärt sich, wie S. eine christliche Ehe eingehen, wie er, der den Theophilus sicher durchschauete, das unerhörte Ansinnen stellen konnte, man möge ihm als

1) Sozom. VII. 12. Pallad. Dial. p. 53.

Bischof seine Philosophie in *usum domesticum* belassen. Theophilus wird für Beides die Formel leicht gefunden haben.

Es erübrigt noch ein Punkt: hat S. nach seiner Ordination die Ehe fortgesetzt? Clausen und auch Hefele (Tüb. theol. Quartalschr. 1852, S. 147) bejahen es; „was den Punkt seiner Ehe anlangt, sagt Lestherer, so ist zu bedenken, daß er der griechischen Kirche angehörte, und daß in dieser die Priester die vor ihrer Weihe eingegangene Ehe fortsetzen dürfen. Bei den Bischöfen dagegen wurde dies nach und nach ganz verboten und war, wie der vorliegende Fall zeigt, schon zur Zeit des S. verboten. Er hat sich aber das den Priestern zugeständene Recht auch für den Fall seiner Erhebung zum Bischof ausbedungen. Ein Analogon hiezu bildet die Verordnung in can. 9. der Synode von Ancyra im Jahr 314, wornach den Diakonen, wenn sie bei ihrer Ordination es sich ausbedingen, nachträglich noch heirathen zu dürfen, dies gestattet sein soll; aber nur denen, die es sich förmlich ausbedungen haben. Cfr. Harduin, Coll. Conc. I. 275.“ Nach Clausen hätten die ägyptischen Bischöfe (p. 119) dem gewöhnlichen Gebrauche nach sich freilich der Ehe enthalten, ohne daß aber dieser Gebrauch Gesetzes-Kraft erlangt hätte. Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Hieronymus (*quid facient Orientis ecclesiae, quid Aegypti et sedis Apostolicae? quae aut virgines clericos recipiunt aut continentes aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt*, adv. Vigil.) bestand aber gerade in der ägyptischen Kirche der Eölibat. Erwägt man nun, daß in den Schriften des S. von einer Fortsetzung des ehlichen Lebens auch nach der Ordination nicht die leiseste

Spur zu finden ist; daß ferner S. im 105. Bf. klar ausspricht, er wolle, abgesehen von der Beibehaltung seiner Philosophie, sich nöthigen Falls zu allem Andern, also auch zum enthaltfamen Leben, verstehen; und würde es endlich der Vorsicht des Theophilos kaum entsprochen haben, in Dingen der äußern Disciplin eine, sei es gegen die Canones, sei es gegen den kirchlichen Gebrauch so sehr verstößende Ausnahme ohne zwingende Noth zuzugeben; so scheint nur wenig oder gar nichts zu der Annahme zu berechtigen, als habe S. noch als Bischof in ehelichem Umgange gelebt. Wäre dem aber auch nicht so, so lieferte doch die Geschichte unsers Autors nicht bloß keinen Beweis gegen, sondern, wie auf der Hand liegt, vielmehr einen solchen für die kirchliche Anschauung von der Ausbildung des Eölbates<sup>1)</sup>.

#### IV.

Die Mittheilungen, welche in Obigem über das Leben und die Schicksale des Synesios gemacht worden; haben uns gezeigt, wie derselbe gleich nach dem Eintritt in das Jünglingsalter von wichtigen politischen Geschäften in Anspruch genommen, wie er, nach dreijährigem Aufenthalte in Byzanz nach Africa zurückgekehrt, auch hier während mehrerer Jahre durch die Bedrängnisse seiner Vaterstadt, und die ihm obliegende Sorge für die Vertheidigung der Cyrenaka in Unruhe gehalten, und wie er endlich, nach weni-

1) Hiemit finden die Ausführungen von Clausen, p. 119 f., Stolberg, Gesch. d. N. Gh. XV. 18., Schröckh, RÖ. VII. 153., G. Galixtus, de coniug. oeccl. ed. Hencke, Helmsf. 1783. II. 289—292, ihre Berücksichtigung.

gen Jahren der Muße, dieser entrissen und wider seine innere Neigung, mit einem Amte betraut wurde, dessen Würde und Bürde gleichermaßen für ihn erdrückend werden sollten. Wir müssen diesen Verhältnissen unbedingt Rechnung tragen, wollen wir ein richtiges Urtheil über die wissenschaftlichen Leistungen unseres Philosophen fällen. Von einem Manne, der ein Alter von kaum mehr als vierzig Jahren erreicht; dessen beste Lebensstage einer äußeren, alle Kräfte beanspruchenden Thätigkeit hingegeben sind, der gerade zur Zeit, wo das speculative Genie sich am reichsten zu entfalten und am fruchtbarsten zu zeigen pflegt, für immer den Studien entrissen wird — von einem solchen Manne darf man keine so umfassende und so systematische Productionen erwarten, wie von dem Gelehrten, dem der beneidenswerthe Beruf zu Theil geworden, der Wissenschaft allein zu leben und unbekümmert um die zerstreuenden Vorgänge der Außenwelt in der Werkstätte des Geistes zu wirken. Was uns S. hinterlassen hat, sind nicht sowol die Früchte einer fertigen und abgerundeten Forschung, als vielmehr flüchtig hingeworfene Zeugen der fortgesetzten Entwicklung eines Geistes, der mit der feinsten classischen Bildung eine nicht unbedeutende speculative Begabung paart, so zwar, daß fernere gründliche Studien und namentlich ein tieferes Eindringen in die christliche Wissenschaft viel Hervorragenderes durften hoffen lassen, als die Mehrzahl von S. Zeitgenossen geleistet hat. Ob auch dem nicht so sein sollte, so ist das Geleistete doch immer beachtenswerth genug, um es bedauern zu lassen, daß bisher noch Niemand eine befriedigende Darstellung der philosophisch-theologischen Anschauungen unsers Autors geliefert hat. Die schon erwähnten Schriften von Boysen,



Ehlabny und Brucker können kaum als wissenschaftlich bezeichnet werden. Clausen hat sich auf die Doctrin des S. nicht eingelassen, Ritter beschränkt sich in der Geschichte der alten Philosophie auf einige Zeilen, in denen er S. einen orientalischen Dualismus nachweisen will. Abgesehen von der etwas ausführlicheren, aber keineswegs genügenden Behandlung bei Druon und Huber<sup>1)</sup> und den schätzenswerthen Beiträgen Thilo's kann der Paragraph über S. bei F. C. Baur<sup>2)</sup> noch immer als das Befriedigendste in dieser Hinsicht genannt werden.

Ganz allgemein wird S. eine durchaus platonisirende Richtung zugeschrieben; in der Regel wird er geradezu als Platoniker bezeichnet. Es ist diese Bezeichnung in soweit auch zutreffend, als der Einfluß Platons auf unsern Philosophen ein sehr namhafter gewesen und Platon überhaupt als Patron der neuplatonischen Schule galt. Der Trieb zum Dogmatischen, Kanonischen, der in den spätern Jahrhunderten der antiken Welt immer stärker hervortritt, hatte diesen Namen mit einem fast übermenschlichen Glanze umkleidet und ihn als unantastbare Autorität der höhern Wahrheit hingestellt. Der Sache nach hat indessen Aristoteles, wie Kirchner<sup>3)</sup> bemerkt, wenigstens eine eben so große Bedeutung für die Schule, und es ist längst, wenn wol auch nicht mit vollem, so doch mit einigem Rechte behauptet worden, man könne die Neuplatoniker ebenso gut Neuaristoteliker nennen, und der hin und wieder aufge-

1) Joh. Huber, *Philos. der Kirchenväter*. München 1859. S. 315 ff.

2) F. C. Baur, *die Christl. Kirche von Anfang des 4. bis z. Ende des 6. Jahrh.* 2. Ausg. Tübingen 1863. S. 52 ff.

3) Kirchner, *d. Philos. d. Plotin*. Halle 1854. S. 7.

stellte Unterschied zwischen beiden sei völlig nichtig. „Die Auffassung der attischen Philosophie als eines einzigen Ganzen bildet den Grundgedanken der neuen Schöpfung, und bis in die spätesten Zeiten hin blieb die Anerkennung der Einheit des Platon und Aristoteles gleichsam ein Symbol, das Hierokles den Andersdenkenden fast mit der Energie der damaligen Ketzerverfluchungen gegenüberstellt.“ Dem entspricht es ganz, wenn S. selbst Platon und Aristoteles gleicherweise seine „Meister“ nennt (de Regno, c. 8. p. 8 A.: *Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι, τοῖς ἐμοῖς ἡγεμόσιν*). Aber S. bekundet sich außerdem noch selber als Schüler eines Dritten, des Plotin, einestheils durch mehrfache Citate plotinischer Stellen, anderntheils durch die Art und Weise, wie er in einem Briefe an Herkulian, seinen Mitschüler aus der Schule der Hypatia, diesen an einen plotinischen Ausspruch gemahnt (Bf. 138, p. 276 A.: *καλὸν ἀνὰ πᾶσαν ἐμὴν ἐπιστολὴν τοῦτο παρ' ἐμοῦ τῇ τιμῇ σου διαθεῖναι λέγειν, ὃ φασὶ τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις, ἀναλώνοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος*, vgl. dazu Plotin, Ennead. II, 9, 6. p. 369 ed. Creuzer, und vit. Plot. auct. Porphyr. c. 1. fin.), am meisten aber durch den entschieden plotinischen Charakter seiner Philosophie.

Die Lectüre der Schrift „über die Träume“ führt uns noch auf eine fernere Quelle synesischer Anschauungen: auf die *λόγια Χαλδαϊκὰ*, welche Synesios an mehreren Orten (p. 137. 140. 142. 153.) anführt und auch sonst so vielmal berührt, daß sein Commentator Nikerphoros Gregoras p. 353 B. ihn *τῶν χαλδαϊκῶν διασώτην ἀπάντων ὀργῶν* nennt; diese „Chaldäischen Orakel“, in denen Nikerphoros selbst sich ebenfalls bewandert zeigt (p. 361. 383. 389. 394. Histor. II. 724 ed. Bonn.), sind

ohne Zweifel die nämlichen „Göttersprüche“, welche Proklos, Damaskios und Hierokles so hoch verehrten, das Machwerk eines neuplatonischen oder neupythagoräischen Theurgen, dessen Alter und Ursprung bisher nicht näher bestimmt sind<sup>1)</sup>.

Insoferne die „Chaldäischen Sprüche“ wol schwerlich als Product des orientalischen Geistes anzusehen sind, wäre S. durch Bemutzung derselben noch immer nicht aus dem Kreise eigentlich hellenischer Anschauungen herausgetreten. Man hat aber einen wesentlichen und sehr markirten Einfluß orientalisch-dualistischer und gnostischer Elemente auf S. wahrzunehmen geglaubt (so u. A. Pearson, Grabe, Boysen, Boissonade, Krabinger), eine Ansicht, die allerdings mehr oder weniger mit ähnlichen Unterstellungen hinsichtlich Plotins zusammenhängt. Die Herleitung des Neuplatonismus, insonderheit des Plotinismus aus orientalischen Einflüssen wird zwar noch in neuerer Zeit von geistvollen Franzosen<sup>2)</sup> festgehalten; indessen hat in Deutschland Hegel der Auffassung der plotinischen Philosophie als einer Schöpfung des hellenischen Gedankens längst Bahn gebrochen, einer Auffassung, die sich als unzweifelhaftes Resultat der neuesten deutschen Untersuchungen

1) Vgl. Hierocl. comm. in aur. Carm. p. 287 ed. Londin. Phot. cod. 214 p. 554. ib. 170 p. 379. Fabric. Bibl. Gr. I. 309. Thilo, Comm. de Coelo empyr. Hal. 1839. p. II. p. 20. Zeller, Philos. d. Griech. III. 1, 918. Lobed., Aglaoph. I. 102 f. Noch jetzt gilt, was Lobed. a. a. D. p. 226 von dieser doctrina Chaldaica sagt: 'quam nemo adhuc ne primoribus quidem digitis attigit.'

2) Jul. Simon, Hist. de l'école d'Alexandrie. Paris 1845. 2<sup>e</sup> Éde. — Barth. de St. Hilaire, de l'école d'Alexandrie. ib. 1845. — Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alexandrie, Paris 1846—51. 3 voll. bef. III. 250.

herausgestellt hat <sup>1)</sup>. Ob es sich ähnlich mit S. verhält, sei einstweilen dahingestellt: wir wollen auf diese Frage zurückkommen, sobald wir am Schlusse unseres Aufsatzes im Besitze des zur Beurteilung derselben erforderlichen Materials sein werden.

Der Schüler des Platon und Aristoteles verräth sich gleich bei dem ersten Schritte. Bekannt ist Platons Ausspruch, *οὐκ ἄλλην ἀρχὴν φιλοσοφίας εἶναι, ἢ τὸ θαυμάζειν, τὸ τοῦ φιλοσόφου πάθος* <sup>2)</sup>, mit welchem auch Aristoteles in der Metaphysik <sup>3)</sup> übereinstimmend sagt: *διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*. So setzt auch unser S. den Anfang alles Philosophirens in das *θαυμάζειν*, in die *πολυπραγμοσύνη γνώσεως* (Dion. p. 42 B.), die Jünger der Weltheit heißen bei ihm *θαυμασόμενοι* (ib. p. 57 B.), den Gipfel alles Wissens erreicht man, *ὅταν μηδὲν τῶν ἀνθρωπίνων θαυμάζη* (Df. 139 p. 277 A.). Ein näheres Eingehen auf die speculative Bedeutung des *θαυμάζειν* kann hier nicht am Platze sein. Es liegt aber auf der Hand, wie jene Weltbetrachtung hinleitet zu der Erforschung des hinter der Erscheinung Liegenden, des Ueberfinnlichen und der Kategorie der Causalität; und so knüpft sich hieran die

1) Hegel, *WB. XV. 1.* — Steinhart, in *Pauhy's Realencycl. V. 1705* und *de dialect. rat. Plot. Numburg. 1829. Meletem. Plotin. ib. 1840.* — Sellar, *a. a. D. 666 ff. 687.* — Brandis, *Entw. d. griech. Phil. II. 308 ff.* Kirchner, *a. a. D. und neuestens Arth. Richter, über Leben und Geistesentwicklung des Plotin. Halle 1864. S. 15 f.*

2) *Plat. Theaet. p. 74. vgl. Clem. Alex. Strom. II. 380 ed. Col. Boysen l. c. p. 17.*

3) *Aristot. Metaphys. I. c. 2. vgl. Gataker ꝛ. Antonin. I. 15.*

Lehre von dem Bedingten und Unbedingten, von dem absoluten Sein, von dem Urwesen. Nach platonischen Anschauungen, die sich, wenn auch oft verdeckt, durch die ganze Synesische Auffassung hindurchziehen, kann das Eine nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten, und Alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist; im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum Mindesten die Zweifelt des Denkenden und des Gedachten; das Erste wird daher nicht das Denken sein können, sondern nur das, was über dem Denken ist. Allem Zusammengesetzten muß endlich das schlechthin Einfache vorangehen, allem bestimmten Sein dasjenige, was kein Bestimmtes ist. Das ist jenes platonische *ἕκαστα τοῦ παντός νοῦ καὶ παντός τοῦ ἕντος*<sup>1)</sup>, das *ἕκαστα γνῶσεως*<sup>2)</sup>, wie es seither die alexandrinische Schule stets festgehalten und wie es auch bei Synesios wiederkehrt. Auch ihm ist das Urwesen *ἕκαστα θεῶν, ἕκαστα νοῦν* (Hymn. III. 164 f.), der über alle Form und Gestalt, über Denken und Denkbare erhabene Gott. Gleichwol dürfte bei S. der transcendente Charakter des Urwesens nicht so klar erfaßt und so streng gewahrt sein wie bei Plotin: und weit eher als bei diesem läßt sich behaupten, ein tief mystischer, die Transcendenz entschieden gefährdender und in Pantheismus auslaufender Zug gehe durch den Gottesbegriff des S., der gerade in diesem Punkte zuweilen sich auffallend dem pantheistrenden Mysticismus des Pseudo-Dionysios Areopagita nähert.

Da der Begriff des Urwesens wesentlich aus der

1) Vgl. Procl. in Theol. Platon. II. 4. p. 90.

2) Plotin. Ennead. V. 3, 12. Sellar, a. a. D. 698.

Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewußtsein entsprungen war, so stellte es sich naturgemäß zunächst nur unter der negativen Bestimmung dar, daß es von allem bestimmten Sein Nichts ist und auch die geistigen Prädicate des Lebens, des Denkens, der Thätigkeit von sich ausschließt. Wie schon Numenius sich geheut hatte, vom ersten Gotte zu reden (XI, 18, p. 537: ἀμφοσιῶμαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἀκείνῳ ἄρρητα), so ist auch bei Plotin und ebenso bei S. das Urwesen das Ueberschwängliche, das Unerkennbare, das Unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. In der Rede über das Königthum (p. 8 C.) heißt es: οὐδὲν οὐδαμοῦ πω πέφηνεν ὄνομα τῆς οὐσίας ἀπτόμενον τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἀτενκτοῦντες αὐτοῦ τῆς ἐμφάσεως ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀπ' αὐτοῦ ψαύειν ἐθέλουσιν αὐτοῦ· καὶ πατέρα, καὶ ποιητὴν, καὶ ὀτιοῦν εἴπης, καὶ ἀρχὴν, καὶ αἰτίον, ταῦτα πάντα σχέσεις εἰσὶν αὐτοῦ πρὸς τὰ παρ' αὐτοῦ. Das höchste Wesen ist unaussprechlich (Hymn. IV. 227: πάτερ ἄγνωστε, πάτερ ἄρρητε, ἄγνωστε νόῳ, ἄρρητε λόγῳ), und nachdem es in Hymn. I. 50—72 vorzugswelse kataphatisch gepriesen worden, wird dieser Art zu preisen mit v. 75 (τὰ δ' ἄνω σιγῇ καλῶντοι) als einer nicht zutreffenden Einhalt geboten. Ueber diese Lehre von den Prädicaten Gottes hat Thilo in seiner mehrfach berührten Abhandlung I. p. 10 f. sich des Weiteren verbreitet. Bekanntlich hatte schon Platon (nach Pythagoras) die Unaussprechlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes scharf betont<sup>1)</sup>, und machte dieser Gegenstand eines der wichtigsten

1) De Republ. VI. p. 509 B. Tim. p. 28 C.

Dogmen der neuplatonischen Schule aus. Neben Plotins berühmtem Schüler Porphyrios (de antro Nymph. c. 27. und de abstinentia II. 34 *διὰ σιγῆς καὶ ἀπαῦς . . . ἰσχυροῦμεν αὐτὸν*) und Jamblychos (de myst. sect. VIII, 3.) hatte namentlich Proklos, der kurz vor dem Tode des S. das Licht der Welt erblickt, diese *νοεῖα σιγῆ* (Synes. Hymn. IV. 80.) accentuirt und <sup>1)</sup> ist darin von den aus seiner Schule hervorgegangenen Areopagitischen Schriften nachgeahmt worden <sup>2)</sup>, zu deren Grundprincipien der Satz gehörte: *μηδὲ τι τῶν ὄντων εἶναι θεὸν, μηδὲ τι τῶν μὴ ὄντων*. Die mittelalterlichen Mystiker haben von dem Areopagiten diese Lehre angenommen. In jener Vorstellung von der in sich verhüllten Gottheit ist, wie Martensen richtig urtheilt, „der Punkt, wo die Einseitigkeit des mystischen Bewußtseins offenbar wird. Denn diese substantielle Gedankentiefe, dieser Urgrund entfaltet sich nicht zur logischen Idee, wie bei dem neuern Denker, sondern wird nur als ein unendliches Pleroma vorgestellt, als eine unergründliche Tiefe, ein wogendes Lichtmeer, in dem alle Farbe und alle Bestimmtheit verschlossen ist. Und — dies eben ist das Mystische — dieses unmittelbare Mysterium, das sich noch nicht zur Offenbarung aufgeschlossen hat, wird als das wahre Mysterium festgehalten und die Identität mit diesem deus implicitus als das höchste Gut bestimmt. In dieser esoterischen Stille verschmilzt das mystische Bewußtsein in heiliger Verschwiegenheit mit dem Unausprechlichen und Namenlosen, das da höher ist denn alle Sonne und alles Verständniß. Dieses religiöse My-

1) Procl. Theol. Platon. II, 11, p. 110. V, 28, p. 308. II, 4, 106. — Herm. Trismeg. Poemandr. IV, 10. n. ed. Patric.

2) De Theol. myst. I, 1. de divin. nomm. I, 3.

sterium wird gemeint, wenn nach dem Vorgange des Areopagiten gelehrt wird, Gott müsse aller Namen entkleidet werden, weil diese nur Unwahres von ihm aussagen; und aus diesem Grunde will die mystische Theologie lieber eine theologia ἀνοπατων sein, welche Gott rein prädicatlos denkt, als eine theologia καταπατων, welche das Wesen Gottes in bestimmten Prädicaten ausdrückt. Dieses meint Meister Eckart, wenn er an einer Stelle sagt, daß man Gott ehre, je mehr man ihn leugne, und daß man ihn mehr lobe mit Stillschweigen, denn mit Namengeben. — In die rechte Einheit mit diesem Mysterium gelangt die Seele erst durch die Ekstase, wo nicht bloß Hören und Sehen, sondern alles articulirte Denken dem Bewußtsein vergeht. Sie ist versunken in die Anschauung des reinen Lichtes, das von der reinen Finsterniß nicht verschieden ist, weil gleich viel in beiden gesehen wird<sup>1)</sup> — ganz übereinstimmend mit Proklos und verwandt mit plotinischer Denkart, wie wir sie unten bei S. wiederfinden werden.

Als das über alles bestimmte und getheilte Sein Hinausgehende hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung des Uberschwänglichen, Unendlichen. Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das Höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran<sup>2)</sup>: es kann ihm keine von all' den Eigenschaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen. Plotins Urwesen hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Verlangen des Guten, das Urwesen

1) G. Martensen, Meister Eckart. Hamb. 1842. S. 41 f.

2) Das Gute ist ἐπέκεινα οὐράς, ἐπέκεινα καὶ ἐπεγέλας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Plot. Enn. I, 7, 1. 121, 9. I, 8, 2. etc. Vgl. Keller, a. a. D. S. 702.



aber bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit<sup>1)</sup>. Wir dürfen ihm nicht einmal das allgemeinere Prädicat der Thätigkeit (*ἐνεργεια*) beilegen, denn gleich dem Willen ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf etwas Anderes, Streben nach einem außer dem Subject liegenden Guten. Eben so wenig kann an sittliche Eigenschaften des Uranfänglichen gedacht werden<sup>2)</sup>. So ist auch bei S. Gott affectlos (Dion. p. 45 BC.: ἀπάθεια μὲν γὰρ ἐν θεῷ πρῶτον), wie dies nach dem Zeugnisse des Plutarch auch platonisches Dogma war<sup>3)</sup> und namentlich auch von der Schrift über die „Geheimnisse der Aegyptier“ gelehrt wird<sup>4)</sup>. Auch letzterer sind die höhern Wesen ohne Leiden und ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affect unterworfen, was ihn freilich nicht hindert, alle die Vorstellungen und Gebräuche, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohesten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen.

Jene Bestimmung des Urwesens als des energielosen und willenlosen, als des ewig ruhenden und sich selbst genügenden tritt bei S. vor Allem in seiner Lehre von dem *silentium divinum* hervor, über welches Eihso wiederum sich mit gewohnter Sorgfalt a. a. O. geäußert hat.

1) Enn. VI, 9, 6. 1399, 16: τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις ταύτην οὐδένοσ.

2) Enn. I, 2, 3: ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστιν οὐδὲ τοῦ ἐπίκουρου. Dem τοῦς seiner Gottheit hatte schon Aristoteles praktische Thätigkeit abgesprochen; s. Keller, II. 436.

3) Plutarch. de plac. Philos. I: τοῦς ὁ θεός, χωριστὸν εἶδος, τοῦ τ' ἐστὶ τὸ ἀμυγρὸ πάσης ἕλης, μηδενὶ παθητῶν συμπεριλεγμένον.

4) Pseudo-Jamblich. de myst. Aeg. I, 4, 10—12. 14. etc.

Das Obere, hinter der Ersehnung liegende, ist mit ewigem Schweigen bedeckt: τὰ πρόσω μάκαιρα σιγή νοσηρῶν τε καὶ νοσητῶν ἄταμον τομῶν καλύπτει (Hymn. II. 23 f.) und τὰ δ' ἄνω σιγὰ καλύπτει (Hymn. I. 75). Dies erklärt Proklos (in Cratyl. 68): δηλαδὴ τὸν ὑπερουράνιον τόπον, καὶ ὅσα ἐπὶ θεοθρέμμονι σιγῇ περιελλήπται τῶν πατέρων und (in Tim. 167:) τὸν πατρικὸν νοῦν μένειν ἐν τῷ πατρικῷ βυθῷ καὶ ἐν τῷ ἀδύτῳ κατὰ τὴν θεοθρέμμονα σιγήν, womit nach Philo's Meinung sich Proklos auf die oracula Chaldaica bezöge, etwa auf das in dem Commentar zu Cratyl. 72 erwähnte: καὶ γὰρ τὰ λόγια περὶ ἐκείνων (sc. τῶν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ) ὡς ἀφθέγκτων ἐνεδείξατο καὶ προσέθηκε τὸ σίγ' ἔχε, μύστα. Ähnlich beschreibt denn ferner S. die Armonas also: ὁ μὲν αὐτόσσητος ἀρχὰ | , ταμίας πατήρ τ' ἰόντων | ἀλόχευτος, ὑψιδώκιον | ὑπὲρ οὐρανοῦ καρήνων | ἀλύτῳ κίθει γαίῳν, | θεὸς ἔμπεδος θαάσσει, | ἐνοτήτων ἐνὰς ἀγνὰ, | μονάδων μονὰς τε πρώτη κ. τ. λ. (Hymn. I. 52 sq.) Bemerkenswerth ist hier der Ausdruck ἔμπεδος θαάσσειν. Dem homerischen θαάσσειν, sedere, ist hier die Nebenbedeutung ἀναπαύεσθαι, ἡσυχάζειν untergelegt, im Gegensatz zu κινεῖσθαι und ἐνεργεῖν (vgl. Eurip. Hec. 35. Bacch. 622). Zu ἔμπεδος vergleicht Philo mit Recht das ἀστυφέλικτος bei Kallimachos (Hymn. in Del. 26: θεὸς δ' αἰεὶ αὐτ.), vgl. bei Dithyros de Trinit. III, 2, p. 322: ἀθάνατος δὲ θεὸς, παναγήραος, ἀστυφέλικτος<sup>1)</sup>. Mit verwandten Ausdrücken hatte Philon Gottes Unveränderlichkeit und Ruhe bezeichnet (ἑστῶς, πάγιος, βέβαιος, ἀκλινής, ἀρρεπής u. f. f.)<sup>2)</sup>. Ganz übereinstim-

1) Lactant. Institt. I, 7.

2) Phil. de Gigant. 290 D. de nomin. mutat. 1052 D. ed. Francof.

ment mit S. lehrt der Verf. der „Geheimnisse der Aegyptier“ (VIII, 2): *πρὸ τῶν ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἔστι θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. οὔτε γὰρ νοετὸν αὐτῷ ἐπέπλεκται, οὔτε ἄλλο τι, ebenjo Rumenios<sup>1)</sup>: καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἔστι χρεῶν τὸν πρώτον, καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρη εἶναι καὶ νομιζεσθαι πατέρα τὸν πρώτον θεὸν . . . . οὐκ ἀμφισβητήσιμον ἀκοῦσαι, τὸν μὲν πρώτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων κ. τ. λ., dem sic Plotin<sup>2)</sup> und später der Verfasser der Areopagtitischen Schriften anschließen. Περὶ μὲν οὖν αὐτῆς, heißt es bei Iezterem, *ὅ τι ποτέ ἔστι τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερός Ἰούστος ἀφειξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγνωσκομένην πρόοδον ἀκινήσιαν κ. τ. λ.*<sup>3)</sup>.*

Es liegt im Begriff des Urwesens, als des absolut Einfachen und über die Erscheinung Hinausgehenden, daß es unvermischt mit fremdartigen und der Erscheinungswelt eigenen Elementen ist. Daß Gott *ἀκήρατος* sei, war ein Theorem der platonischen Schule<sup>4)</sup> — es war auch übergegangen in die plotinische. Die göttliche Natur ist dem S. *ἀκήρατος* und *ἀμερῆς* (de Regn. p. 9 B.). Sehr geeignet zur Illustration des Wortes *ἀκήρατος* ist die Schilderung der uranischen Aphrodite bei Plotin. *Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην (Ἀφροδίτην),* sagt er Enn. III, 5, 2, *ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην*

1) Bei Euseb. P. E. XI. 18. p. 537 B.

2) Enn. III, 8, 9. V, 5, 10.

3) De divin. nom. XI, 1.

4) S. Ruhnken in Tim. p. 17. Plot. Enn. V, 1, 14. III, 5. 2. Creuz. ad Plot. III, 129.

εἶναι, εὐδὴς ἐξ αὐτοῦ ἀκράτου ἀκράτου μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῆδε εἰλεῖν, μηδὲ ἐθελήσασαν, μήτε δυναμένην, ὅτι ἦν φύσεως, μὴ κατὰ τὸ κάτω φύσαν βαίνειν, χωριστὴν οὖσαν τινὰ ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν.

Bekanntlich hat Plotin nicht selten das Gute als die Ursache alles Andern definiert. Es scheint dies allerdings im Widerspruch mit der angegebenen absoluten Bestimmungslosigkeit des Urwesens zu stehen. — Das Gute bezeichnet aber nach Plotin keinen Gattungsbegriff, welcher dem Ersten und dem Uebrigen gleichmäßig zukäme (nur jenes ist *ἀγαθόν*, dieses bloß *ἀγαθοειδές*), überhaupt kein bloßes Prädicat des Ersten. Gott ist nicht gut, sondern das Gute. Das Gute, in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen, eigne eigentlich Gott nicht, der vielmehr übergut ist. Im Uebrigen soll das Prädicat „gut“ dem Urwesen zunächst wegen seines Verhältnisses zu dem von ihm abhängigen ertheilt werden, so daß man auch auf diesem Wege in Wirklichkeit zu keiner positiven Erkenntniß des unendlichen Wesens gelangt. War man ferner zu dem Begriffe dieses Wesens durch die Betrachtung des Causalitätsverhältnisses gekommen, so hatte man streng genommen nur den Begriff der wirkenden Kraft als des eigentlichen Correlates der Wirkung gewonnen. Das Urwesen heißt darum auch wiederholt die *δύναμις*, *δύναμις πρώτη* u. s. f. „Ist aber, um mit Zeller zu reden, das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, daß wir es nur als die absolute Thätigkeit bestimmen können. So sehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen,

so kann er sich doch diesem Zugeständniß nicht ganz entziehen, und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit des Urwesens dadurch zu wahren, daß er die Thätigkeit nicht als Prädicat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Daß aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlechthin leugnen, und so führt auch diese, wie jede positive Bezeichnung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den frühern negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl jenes Widerspruches, wenn er auch den Namen einer *αρχή* dem Ersten nur uneigentlich beigelegt wissen will, und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowol etwas, das ihm, als vielmehr etwas, das uns zukomme, aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel“ <sup>1)</sup>. Ich glaubte auf diese innern Widersprüche im System des Plotin aufmerksam machen zu sollen, weil sie sich gerade so, ja viel stärker noch bei S. finden, bei welchem, schon längst vor seinem Eintritt ins Christenthum, der Begriff Gottes als eines thätigen und persönlichen Wesens wenigstens in den profaischen Schriften sich so entschieden herausstellt, wie man es nach jenen Auffassungen der göttlichen *ἡουζία* nimmer erwarten sollte.

Das Urwesen als wirkende Kraft oder das Gute (auch bei S. ist es die Natur Gottes, das Gute zu thun, gleichwie es die Natur des Feuers ist, zu erwärmen, Vf. 57. p. 192 A.) strebt mit Naturnothwendigkeit, Anderes hervorzubringen, sich neidlos, wie Plotin sagt, mitzutheilen.

1) Keller a. a. O. S. 713 f.

Es ist also schöpferisch, wobei aber Plotin sich sowohl gegen den Gedanken an zeitliches Werden, wie gegen die Vorstellung einer Emanation verwahrt, letzteres mit der Bemerkung, man dürfe das Niedere nicht für einen Ausfluß aus dem Höhern ansehen; das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe<sup>1)</sup>. Das aus dem Unendlichen hervorgehende Endliche ist aber nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspiegelung des Absoluten, welches in sich selber schlechthin befriedigt ist. Das Abgeleitete kann darum auch vom Wesen des Unendlichen nichts haben. Das Urwesen ist so in sich beschlossen, daß es schlechthin nicht mittheilbar ist. Im Sinne einer Substanzmittheilung kann darum bei Plotin von einer Emanation eigentlich nicht Rede sein; sondern dies nur insofern, als der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen weder durch einen Willens- oder Denfact, noch durch logische Nothwendigkeit bedingt, sondern als eine rein physische Wirkung erscheint, und insofern dieser Fortgang ein Herabstinken zu immer größerer Unvollkommenheit ist. Freilich ist es nicht die Substanz, sondern die Wirkung des ursprünglichen Wesens, die sich fortwährend abschwächt. Es ist also ein großer Unterschied zwischen der Kraftmittheilung bei Plotin und der Wesensmittheilung der orientalischen Emanationstheorien.

Nun ist aber nach Plotin das Erste, was aus der reinen Einheit hervorgeht, das Denken, der Geist des Universums. Das mit dem *vous* identische Sein ist jedoch nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit.

1) Enn. III, 8, 9. 646, 11.

Das Viele, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder Ideen, und so schließt sich hier die Ideenlehre an, welche Platon im Allgemeinen in ihrer platonischen Form voraussetzt. Es erweitert sich nun der Kosmos als eine Vielheit von Formen und Kräften zu dem *κόσμος νοητός*. Die Vielheit dieser intelligiblen Welt ist eine absolute, alle Formen des Seins in sich begreifende, anderseits aber von der Erscheinungswelt wieder dadurch unterschieden, daß sie von der Einheit schlechthin umfaßt und durchdrungen sein soll; sie ist zwar belebt und bewegt, aber von aller Veränderung ausgeschlossen. Der *κόσμος νοητός* ist das große allbelebte Wesen (*ἄντοζών*), das für Alles und Jedes die Urbilder enthält, mit Ausnahme des Schlechten und Verfehlten. Auf der andern Seite wird alle Endlichkeit, Unvollkommenheit und Beschränktheit der Erscheinungswelt von der intelligiblen verneint — Alles ist hier ineinander, die vielen intelligiblen Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott. Zwischen der intelligiblen und der Erscheinungswelt steht nun die Seele, als nothwendiges Dritte in der Stufenreihe der Wesen, einerseits vom Kosmos durchglüht, anderseits mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berührend. Im Anschlusse an den Timaios erscheint die Seele einerseits als theilbar, anderseits als ungetheilt, letzteres, insofern sie im Intelligiblen bleibt, ersteres, indem sie ihrem Wesen entsprechend aus der Einheit mit diesem heraustritt und mit dem Körperlichen, dem absolut Theilbaren sich verbindet. Das Alles gilt zunächst von der Weltseele, der Seele als Totalität, die eine von den in ihr enthaltenen Einzelseelen verschiedene Substanz ist und der eine Art von Persönlichkeit, wenigstens eine Art Selbstbewußtsein zukommt. Sie ist als

mittleres Wesen zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt getheilt — diese als himmlische Aphrodite, deren Unterschied vom zweiten Princip kaum zu definiren ist, jene als bloßes Abbild der erstern, auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe.

Das sind in Kürze die Grundzüge der plotinischen Lehre vom Einem und Abgeleiteten, d. h. Trinitätslehre Plotins. Denn es wird vielfach, wie noch neuerlich von Jul. Simon<sup>1)</sup>, das Eine, der Nus und die Seele als ein Gott in drei Hypostasen aufgefaßt, was allerdings eine gründliche Verkennung der plotinischen Lehre sein dürfte, wie nahe diese Annahme auch durch die Vergleichung mit der christlichen Trinität liegen mag.

Diese allgemeinen Andeutungen schienen mir nothwendig, um die Gottes- und Trinitätslehre unseres S. im rechten Zusammenhang vorzulegen. Hier muß nun zunächst bemerkt werden, daß die Schriften unseres Autors keineswegs einen sich gleichbleibenden, scharf fixirten trinitarischen Gottesbegriff aufweisen, ja daß in Aufsätzen der nämlichen Zeit schwer zu vereinigende Aeußerungen vorliegen. Verfolgen wir die S.'schen Anschauungen in ihrer historischen Entwicklung, so tritt uns, um einstweilen von den beiden ersten Hymnen zu schweigen, in dem „Lobe der Glase“ zunächst die Weltseele als dritter Gott entgegen. „Was nun immer, heißt es p. 71 AB, von dem Göttlichen nicht in die Augen fällt, warum sollte man darüber grübeln, da es sich einmal nicht offenbaren will? Alles was sichtbar ist, sind vollkommene Sphären: Sonne; Mond,

1) Jul. Simon, hist. de l'école d'Alexandrie. I, 297. 320. 325., f. dagegen Sellar a. a. D. 724 f.



alle Fix- und Wandelsterne. Sind sie kleiner oder größer, so sind sie doch alle gleich gestaltet. Was könnte aber fahler als eine Sphäre, was göttlicher sein? Auch geht eine Sage, die Seele wolle Gott nachahmen. Dieses aber ist der dritte Gott, die Weltseele (*ὁ τρίτος θεός, ἢ τοῦ κόσμου ψυχή*), welche ihr Vater und der Körperwelt Schöpfer (*τοῦ σωματικῶν κόσμου δημιουργός*) in die Welt einführte; er hatte sie höchst vollkommen aus allen Samen und Körpern gebildet und ihr deshalb auch die umfassendste Gestalt gegeben. . . . Die ganze Seele nun besetzt die ganze Welt, welche eine Sphäre ist, und die, welche aus der ganzen ausgeflossen und Theile geworden sind, wollen jede das, was die ganze will: Körper lenken und Weltseelen sein, was auch ihre Theilung verursachte; u. s. f.<sup>4</sup>, zu welcher Stelle Petau eine, wie mir dünkt, wenig geeignete Bemerkung macht. Nach unserem Texte ist also die Weltseele der dritte, der Weltbildner oder Demiourgos, den er den Vater jener nennt, der zweite Gott; S. stände somit entschieden und völlig auf dem Boden des Plotinismus; denn auch dem Plotin ist der *νοῦς* Weltbildner (Enn. II, 3, 18. *ἐπὶ πάντοι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν, ὡν ἕχη ἐν τῇ τρίτῃ*. Vgl. III, 9, 1: wo untersucht wird, inwiefern der *νοῦς δημιουργός* helfe). Es hat also in meinen Augen keinen Sinn, wenn Petau ohne Verständniß der Sache meint: *Tertium deum appellat mundi animam. Nempe alius est isque summus opifex νοητῶ mundo praesedens, a quo non quidem procreatur mundi animus, qui aeternus est, ut ait Alcinoüs lib. de doct. Platon. a. 12 [14], sed regitur et quasi ex profundissimo somno revocatur, quique et ipse secundus deus est: cuius tamen*

parentem summum illum facit Synesius. Tertius deus mundus est ipse, etiam aspectabilis ex Platoniorum sententia et Stoicorum. Cicero 2 (c. 8, p. 242. II, 11, p. 254. II, 13, p. 261. II, 14, p. 263 ed. Creuz.) de nat. Deor. Atqui hic in deorum enumeratione dignitatis ordo est: *επιτος θεος* enim hoc loco is est, quem secundum posuimus.

Das reichste Material zur Beurteilung der Trinitätslehre des S. liefern die Hymnen. Wie wir oben gesehen, dürften aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden ersten auch der Zeit nach die frühesten sein; auf sie folgten der dritte und vierte, welche bald nach der Rückkehr aus Constantinopel entstanden zu sein scheinen. Einer spätern Zeit haben wir die Abfassung derjenigen zugewiesen, in welchen positiv christliche Ideen mehr oder weniger klar ausgesprochen sind (V, VI, VII, VIII, IX und X.). Fangen wir mit dem ersten Hymnus an. Das Urwesen (v. 52 *ὁ μὲν, ἀπόσπυτος ἀρχή*) ist sein eigener Ursprung, Bewahrer, Herr und Vater aller Dinge (*ταμιος πατήρ τε ὄντων*), ungeboren, über des Himmels Höhen sich ewiger Herrlichkeit freuend, auf festem Throne thronend (*θεός ἐμπεδος θαλάσσης*, s. oben), der Einheiten heilige Einheit (*ἐνοτήτων ἑνὰς ἀγνή* v. 57), der Monaden erste Monas (*μονάδων μωνὰς πρώτη*), die die höchsten Einheiten verbindet und in überwesentlicher Zeugung gebiert (*ὑπεροσολοίς*<sup>1)</sup> *λοχλαίαι*

1) *ὑπεροσολοίς* 'super omnem essentiam existens'. Oft bei d. Areopagiten: z. B. p. 375: *τῆς ὑπ. καὶ προφύλαξ θεότητος*. ib. p. 735. *ὁ ὑπ. Ἰησοῦς*. Joh. Damasc. Orth. fid. I, 15, p. 53. *δρόματα δηλοῦντα τὸ ὑ.* s. Suicer. — Sallust. de diis p. 253. Theodoret II, 79. V, 131. Bei S. noch öfter, z. B. v. 67. hymn. II, 35. Prool. Inst. th. p. 168. Plat. Theol. I, 24, p. 59: Zachar. Mityl. p. 232. Suibas erklärt das Wort *ὑπὲρ πᾶσαν*

τέκνοσα); aus dieser ersten Monade springt durch die erstgezeugte Idee eine zweite unaussprechliche Monade in dreifacher Stärke (Gestalt) hervor (v. 63 f.): *ἴδεν αὐτῇ προδοροῦσα | διὰ πρωτόσπορον εἶδος | μονὰς ἄρρητα χυθεῖσα | τρικόρυμβον ἔσχεν ἄλικαν*). Der überwesentliche Duell wird gekrönt durch die Schönheit seiner Kinder (dem ferner Abgeleiteten), die vom Centrum ausgehen und dasselbe umkreisen (v. 70). Jener Eine und Ganze aber, ganz sich ins Ganze versenkend, wälzt des Himmels Tiefe herum und ist getheilt in den Theilgestalten gegenwärtig (v. 85 f.: *ὅλος οὗτος εἰς τε πάντη | ὅλος εἰς ὅλον δεδικώς* |, *κῆτος οὐρανῶν ἔλλισσει | τὸ δ' ὅλον τοῦτο φυλάσσειον | νεμετημέναισιν μορφαῖς | μεμερισμένος παρέσθη*). Er ist in den Sternenläufen, in den Reigen der Engel, unter der schweren Banne fand er die irdische Gestalt (*ὁ δὲ καὶ ζέποντι δεσμῷ | χθονίαν εὗρετο μορφάν*).

Man sieht, hier werden weder Nus noch Psyche genannt: das Gedicht läßt uns über die nähere Bestimmung jener dreigestaltigen Monade ganz im Ungewissen. Doch dürfte unzweifelhaft sein, daß jener „Eine und Ganze, der ganz sich ins Ganze versenkend, des Himmels Tiefe herumwälzt und getheilt in den (irdischen) Theilgestalten gegenwärtig ist“, nichts anders als der plotinische Nus ist. Nur ist die Anschauung von der Allgegenwart des Göttlichen doch eine von der plotinischen abweichende. Man kann sagen, Plotin lehre einen dynamischen Pantheismus; indem sein Urwesen Alles wirkt, so ist es in diesem seinem

*οὐσίαν ὄν, θεσηχίος: ἀγαπητός περιλημένος*, was hier nicht paßt. S. Steph. Thes. VIII, 233. Das Gegentheil ist *ἐνούσιος*, 'substantiae inhaerens', was aber auch in der Bedeutung „wirklich“, „wahrhaftig“, bes. vom *λόγος* gebraucht, vorkommt.

Wirken Allem gegenwärtig, Alles hat an ihm Theil, Alles ist in ihm: während es aber Alles mit seiner Kraft wirkt, hält es sich seinem Wesen nach außer dem von ihm Gewirkten; das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen. Für die niedern Stufen ist die Gegenwart des Göttlichen stets durch die höhere vermittelt. Die Sinnenwelt ist in der Seele, die Seele im Kosmos, dieser im Einen, oder, nach anderer Darstellung: von den sich umschließenden Sphären wird die innerste (der Kosmos) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom Kosmos, die dritte (das Körperliche) von der Seele <sup>1)</sup>. Im Gegensatz zu Äußerungen in seinen prosaischen Schriften (wie in der Rede über das Königthum und den ägyptischen Erzählungen) entfernt sich S. in seinen ersten Hymnen viel weiter als Plotin von dem theistischen Gottesbegriff und läßt an unserer Stelle auf eine Immanenz, auf einen substantialen Pantheismus schließen, den er im dritten Hymnus geradezu zu lehren scheint, wenn er das Urwesen beschreibt als *ἐν καὶ πάντα, ἐν καὶ ἑαυτὸ καὶ διὰ πάντων* (v. 200 ff.). Insofern nähert sich S. einem der letzten Ausläufer des Neuplatonismus, Damaskios (um 520), der allerdings mit der schärfsten Hervorhebung des Gedankens, daß Alles das Eine und das Eine Alles sei, die entschiedenste Identitätslehre vorträgt. Auch er bezeichnet die beiden ersten von der unbedingten Einheit den Weg zur Vielheit anbahnenden Principien als Eins Alles und Alles Eins (*ἐν πάντα* und *πάντα ἐν*) <sup>2)</sup>.

Ganz eigenthümlich und in hohem Grade bemerkenswerth ist, daß S. in diesem Hymnus die Urmonas nicht

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 729.

2) Vgl. Brandis, Entw. d. griech. Philos. II, 426.

ist der Herrscher, der Neon des Neon (der Ewigkeit), soweit dies zu sagen erlaubt ist. Er ist das Centrum des Alls, die Monas göttlicher Zahlen und vor- und überweltlicher Herrscher (*προπανουσιων ἀνάκτων*).

Schon Philo hat richtig nachgewiesen, daß unter dem ῥόος ἀστέρων ἔρημος nichts anders als die Weltseele zu verstehen ist (I, 36 sq.). S. lehnt sich hier wieder an Plotin an. Die Bewegung der Welt ist ihm eine Nachahmung des Nus (ad Paeon. p. 309 D: τὴν τοῦ οὐρανοῦ κίνησιν | νοῦ μιμησιν εἶναι τοῖς κορυφαιότατοις ἐν φιλοσοφίᾳ δοκεῖν), was Johannes Philoponos also erklärt<sup>1)</sup>: ἀποδίδωσι καὶ ὁ Πλωτῖνος ἐκ τῆς σχέσεως, ἣν ἔχει πρὸς τὰ πρὸ αὐτοῦ· προσεχῶς δὲ εἰσὶν ὑπὲρ τὰ οὐράνια αἱ νοηταὶ οὐσίαι. δεῖ δὲ τὸ αἰτιατὸν ὅτι μάλιστα ὁμοιοῦσθαι τῷ προσεχεῖ αἰτίῳ, καὶ τούτου εἰκόνα καὶ μιμησιν φέρειν. διὰ τοῦτο οὖν φησι κύκλῳ κινεῖται ἡ οὐρανός, ὅτι νοῦν μιμεῖται ἴδιον γὰρ τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν συννεύειν· . . . ἔχει οὖν ὁ οὐρανὸς τὸ σφαιρικὸν σχῆμα διὰ τὴν κυκλῶ κίνησιν, ταύτην δὲ διὰ τὴν πρὸς τὸν νοῦν ἕξομολωσιν<sup>2)</sup>. Zu jener Kreisbewegung der Weltseele um den Nus ist eine dem Timaios nachgebildete Stelle bei Boëthius zu vergleichen:

In triplicis mediam naturae cuncta moventem  
conectens animam per consona membra resolvis.  
quae cum secta duos motum glomeravit in orbis,  
in semet reditura meat, mentemque profundam  
circuit et simili convertit imagine coelum<sup>3)</sup>.

1) Joh. Philopon. in libr. I. Aristotel. de anim. c. 5. a.

2) Cfr. Procl. Theol. Plat. V, 36. p. 324 u. in Parmen. VI, p. 152 ed. Cousin. Damasc. de princ. p. 322.

3) Boeth. de consol. phil. III. 9. Das Wort χορρεύειν

An die Bestimmung des *κόσμος ἀναξ* am besten anschließen. Bei der Erörterung dieses mundus regius oder divinus (caelestis) <sup>1)</sup> erinnert Thilo a. a. D. S. 40 an Platons Lehre von einer sichtbaren und einer bloß durch den Gedanken zu erkennenden Welt; jene umgrenzt von der achten Himmelskugel, diese zwar durch keinerlei zeitliche oder räumliche Grenze umschrieben, wenn auch als *νοητὸς τόπος* <sup>2)</sup>, als *ὑπερουσίος τόπος* <sup>3)</sup> bezeichnet. Dazu vergleicht Thilo die *σφαῖρα νοητή* des Plotin <sup>4)</sup> und den *σφαῖρος* des Empedokles <sup>5)</sup>. Nach einer Angabe des Clemens Alexandrinus wäre also die achte Sphäre der intelligiblen Welt am nächsten (Strom. IV. 636: *εἴτε ἑπτὰ οὐρανοί, οὓς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανόβασιν εἴτε καὶ ἡ ἀπλανὴς χώρα ἢ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὀδοῦς λέγεται*),

von dem mystischen Sphärentanz ist echt platonisch. Tim. p. 40 C. Plotin. Enn. I, 8, 2: *ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον (τὸν νοῦν), χορεύουσα ψυχὴ, περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει.* Procl. Comm. in Tim. p. 284 sq. 282. 255. Vgl. Synes. Hymn. I. 67: *ὑπερουσίος δὲ παρὰ | στέφεται κάλλιαι παιδῶν | ἀπὸ κέντρον τε θορόντων | περὶ κέντρον τε ἑνέτων.* Thilo vgl. noch den Gesang des Chors aus Euripides, den uns Clemens v. Alex. aufbewahrt hat. Strom. V. 717: *οὐδὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθέρι | ἑύμβω πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ', | ὃν περὶ μὲν φῶς, περὶ δ' ὄρανα | νυξὶ αἰολόχρως, ἀκριτὸς τ' ἀστρῶν | ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.* — Vgl. Gregor. Naz. Hymn. in Christ. v. 15. Opp. II. 131. ed. Colon. Procl. Theol. Plat. V. 35. p. 324.

1) Das Subst. *ἀναξ*, das hier v. Hymn. III. 723. Pind. Olymp. XIII. 108 adjectivisch steht, bezeichnet auch „Gott“. S. Schol. in Aristoph. Av. 782. in Eurip. Hippol. 88. u. Barnes ad h. l., Jacobs Anthol. VI, 40. Lobeck Aglaoph. 1231.

2) Plat. de Republ. VI. 508 C. VII. 517 B.

3) u. Phaedr. p. 247 C.

4) Enn. II, 9, 17. VI, 5, 10.

5) Empedocle. ed. Sturz p. 278 sq.

und nach Proklos wäre der Himmel geradezu in der Mitte zwischen dem κόσμος νοητός und der Körperwelt (in Tim. p. 285: μέσος γὰρ ἔστιν ὁ οὐρανὸς τῶν τε γεννητῶν καὶ τῶν νοητῶν), wozu Thilo Hymn. I. 55 unseres Dichters (ὕψιθ' ἄνωκ' ὑπὲρ οὐρανοῦ κατάνων θαλάσσω, vom höchsten Wesen ausgesagt) zieht. Diese intelligible Welt konnte allerdings mit Recht „königlich“ genannt werden (vgl. Hymn. I. 107 ἀνάκτορον τοιαύτης), da ja der νοῦς als βασιλεὺς bezeichnet wurde (vgl. Plat. Phileb. p. 28 c. Creuzer ad Porphyr. vit. Plotini p. XCIV). Thilo will nun die platonisch-plotinische Theorie hier bei S. nicht wiederfinden, und zwar aus drei Gründen: 1) Weil nach S. der Kosmos sich außerhalb des κόσμος ἄνωξ befindet, während er nach Platon und Plotin im Gegentheil mit ihm identisch ist; 2) weil die Lehre vom ὄσος ἀστέρων ἔρημος einer spätern Kosmologie als derjenigen des Platon und Aristoteles angehört; 3) weil der κόσμος νοητός nach Platon und Plotin das Erste und Höchste sei, nach S. aber nicht, weil dieser noch ein Höheres kenne (τὰ πρόσω). Er beruft sich für Letzteres auf Ennead. III, 2, 1: ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος (vgl. Enn. IV, 1, und V, 1, 4.). Darum scheint ihm auch (allerdings mit Recht) die Hinzuziehung Julians nicht statthalt, welcher über die den sichtbaren Himmel umgrenzende fünfte Sphäre den κόσμος νοητός setzt, in dem sich das Gute so zu dem νοῦς und den νοούμενα verhalte, wie die sichtbare Sonne ἐν τῷ ὄρατῷ (κόσμῳ) πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ δρώμενα<sup>1)</sup>. Thilo sieht sich demnach nach einer andern Erklärung um.

1) Thilo, Commentat. de coelo empyreo. Halae 1840. III. 20 sq.

‘Circumspiciamus, [sagt et S. 41, quo nos ducat *δός* ille *ἀστέρων ἕρμος*. Ostendimus eum esse fluxum vel orbem animae mundi, de qua Synes. Calv. Encom. p. 71 B. (f. oben): Etenim variae illae quas supra exposuimus opiniones de sphaera octavam supereminente ad idem redeunt. Platonici intellectualem animam ipsam vel quendam eius ambitum faciunt principium vitae motusque coeli. Ex Aristotelica ratione, ex qua aether, *ἀρχὴ ζωική* et *στοιχείον κυκλοφορίας*, in animae locum substituitur, is dicitur aethereus mundus, quem propterea Platonici in Chaldaica cosmologia enarranda animae proprium et τὸ *ζωογονητικὸν* esse tradunt. Astronomi *σφαῖραν ἀναστρον*, primum illud mobile, ponunt, quo conversorio totius coeli *νηθημέριος* efficiatur. Denique theologi Christiani ad verba Mosaica et ad Platoniam de elementis coeli doctrinam confingunt aqueum coelum, in quo aquam, vitalem humorem, vitali animae motui aequiparant et nihil aliud quam agilitatem (ut ita loquar) ad motum esse volunt. Animae igitur circulo mundove aethereo quis superior ponitur a Platoniciis? Utique is mundus, qui mentis esse putatur. At non intelligibilis ille, ὁ *νοητὸς κόσμος*, sed intellectualis (*νοερός*), qui empyreus vocatur. Hunc enim mundum secundum mentem determinari atque ad *Κρόνον τὸν μέγιστον, τὸν πρώτιστον νοῦν*, referri iam demonstravi in Comment. de empyreo coelo III, p. 4. 8 sq. Cfr. etiam Comment. I, p. 8 sq. et adde Procl. in Tim. p. 93, ubi is Plotini de duplici mente, universi opifice, opinionem refert et τὴν *βασιλείαν τοῦ Κρόνου* commemorat. Hinc statim intelligitur, qua ratione Synesius empyreum h. l. *ἄνωτα κόσμον*, et cur ipsam mentem *μέγαν νοῦν* nuncupaverit.



Wie mir scheint, hat Thilo die Sache unnöthiger Weise verwirrt. Zunächst muß gerügt werden, daß er in seiner Betrachtung Platonismus und Plotinismus nicht auseinanderhält. Daß die Lehre vom κόσμος ἀναξ einer weit spätern Periode, als der attischen Philosophie, zugehört, wird man gerne zugeben. Aber es beruht auf einer Verkennung sowol der plotinischen als der S.'schen Auffassung, was Thilo sub No. 1 u. 2 vorbringt. Der κόσμος νοητός ist weder nach Plotin, noch nach S. das Erste und Höchste: denn dies ist das Eine, das Urwesen, und das eben meint S. mit τὰ πρόσω, wie oben gezeigt wurde. Ebenso wenig scheint mir nöthig, in Hinsicht auf das Aus- oder Ineinander des Nus und des κόσμος ἀναξ eine Differenz zwischen S. und Plotin zu statuiren. Im Denken, d. h. im Nus, gibt es nach Plotin ein doppeltes (logisches) Moment, das Denkende und das Gedachte. Νοῦς, φησιν, heißt es Enn. 3, 9, 1, ἐρᾷ ἐνοίσας ἰδέας, ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον. εἶτα διανοήθη, φησιν, ὃ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὀρᾷ ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον, καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχει. οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν. πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῶον, ζητητέον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ. τὸ γὰρ θεωροῦν νοῦς· τὸ τοῖνον ῥῶν αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν, καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ ἃ ὀρᾷ ἔχειν. εἰδῶλα ἄρα, καὶ οὐ τάληθῆ ἔχει, εἰ ἐκεῖ τάληθῆ. ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειάν φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὐ αὐτὶ ἕκαστον· ἢ κὰν ἕτερον ἐκότερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ' ἢ μόνον τῷ ἕτερα. ἐπειτα οὐδὲν κωλύει, ὅσον ἐπὶ τῷ λεγομένῳ ἐν εἶναι ἄμφω, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει· εἴπερ μόνον ὡς ὄν, τὸ μὲν νοητὸν, τὸ δὲ νοοῦν. ὃ γὰρ καθ' ὄρᾷ, οὐ φησιν (εἶναι om. Kirchhoff) ἐν ἑτέρῳ πάντως,

ἀλλ' ἐν αὐτῷ, τὸ ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ἔχειν. (Edit. Creüz: Oxf. I. 655. ed. Kirchhoff I. 126). Diese logische Unterscheidung des Nus hat wol auch S. gemacht. Der κόσμος ἀναξ ist der νοῦς selber, aber insoferne er gedacht ist: er ist das νοητὸν des Plotin, welches, wie an der angeführten Stelle hinzugefügt wird, den Nus keineswegs hindert, in seiner ατάσις und ἐνότις und ἡσυχία zu verbleiben, der darum, und weil er im denkenden das eigentlich Principielle und das dem Einen nächststehende ist, der μέγας νοῦς (γ. 19) genannt wird. Darüber hinaus liegt τὰ πρόσω, die ungetheilte Theilung des Intelligiblen und des Intellectuellen (v. 24: νοερῶν τε καὶ νοητῶν | ἄτομαν τομὰν .., wozu zu vgl. Hymn. I. 59 — 60: μονάδων μονάς τε πρώτη | ἀπλότητας ἀκροτήτων ἐνώσασα). Die ἀκροτ. sind wol hier dasselbe, wie die νοερά und νοητά, nicht aber mit ἀνακτος ἄκρα κόσμον v. 20 zu identificiren. Das Eine wird aber die Einheit und Verschiedenheit des Intelligiblen und Intellectuellen genannt, weil das Hervorgehen aller Dinge sich als die Entfaltung der Einheit in die Vielheit, in die Unendlichkeit darstellt<sup>1)</sup>.

Den Schluß unseres Hymnus, von v. 63 an, bezieht Thilo a. a. D. II. 19 auf die zweite Monas, jenen Θεὸν

1) Uebrigens kann bei Synesios noch nicht jene begrifflich scharfe Trennung und Unterscheidung des Intelligiblen und Intellectuellen nachgewiesen werden, wie bei andern, namentlich spätern Neuplatonikern. So unterscheidet Iamblichos b. Proklos von seiner intelligiblen Welt (κ. νοητός), der Welt der Ideen, die intellectuelle, κ. νοερός, und von den intelligiblen Göttern die intellectuellen. Dieser κόσμος νοερός umfaßt den νοῦς δημιουργός. Auch Syrian zählt als erste göttliche Emanationen die πρόοδοι νοητά, νοερά und ὑπερκόσμοι auf. Man vgl. hiefür wie für die Ansichten des Proklos S. 117 a. a. D. S. 883, 913, 929, 933.

*θεῖρον προγαλνντα εἰς ἓν*, welchen S. als *συνή* bezeichne, insoferne er in seiner Ursache, dem verborgenen Einen, verbleibe, den er aber *φωνή* nenne, insoferne er aus diesem Urprincipe hervorgehe, auch als schaffendes, sich somit nach Außen hin offenbarendes Princip von jenem unterscheide. Damit erkennt Thilo in dem II. Hymnus noch ganz dieselbe Trinitätslehre, wie in dem ersten. Gleichwol dürfte dies nicht unzweifelhaft sein: es scheint mir keineswegs gewiß, daß auch im zweiten Hymnus erst der *θεὸς θεῖρον* sich zur Dreiheit entfaltet und daß auf diesen die Schilderung v. 63 u. f. f. sich beziehe; denn dieselben oder ähnliche Prädicate, wie die hier dem angeblichen zweiten Gotte beigelegten, werden an andern Orten auch der ersten Monade zugetheilt. Wenn nun gar unter diesen Prädicaten *μὲγα κέρρον, μὲγα ἀριθμῶν* <sup>1)</sup> u. dgl. vorkommen — Prädicate, die nur dem Urwesen eignen — so scheint mir Thilo's Meinung schwer haltbar. Wie dem aber auch sei, nicht mit Unrecht dürfte der zweite Hymnus als der Uebergang zu einem zweiten Stadium der Trinitätslehre unseres Philosophen aufgefaßt werden. Dieses zweite Stadium tritt uns in dem dritten und vierten Hymnus entgegen.

Das Charakteristische dieser modificirten Vorstellung ist vor Allem das, daß die erste Monas, das Urwesen, keine zweite Monas aus sich heraustreten läßt, die sich

1) Plotin faßt, der pythagoräischen Neigung seiner Zeit folgend, die Ideen zugleich als Zahlen und hält die Zahl für das Bindeglied, durch welches der Hervorgang der Vielheit aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei. Er nennt daher bald das wahrhaft Seiende selbst Zahl, bald die Zahlen als Wurzel und Quelle des Seienden. Vgl. Zeller a. a. D. S. 740. u. Vacherot a. a. D. II. 237.

nun erst zur Vielheit entfalte: sondern daß das Urwesen selber sich zugleich und sogleich als Vater, Sohn und Geist darstellt. Der Vater ist (III. 150—210) πατήρ πάντων, αὐτοπάτωρ, προπάτωρ (das Wort gebraucht Plotin Enn. V, 5, 3 vom Nus; über den Gebrauch bei den Gnostikern s. Grabe z. Iren. 7, 24), ἀπάτωρ, υἱὸς σεαυτοῦ (vgl. v. 250: der αἰὼν γέγωνε kennt die Geburt nicht, mit ihm erscheint stets der αἰὼν γενόμενος), ὄντων σπέρμα, κρυφίον σπέρμα (IV, 70), πάντων κέντρον (s. oben), προανούσιος νοῦς (s. zu II, 33—55), κολρανος κόσμον (IV, 27), κόσμων ἄλφα, παρὰ σοφίας, ἀρχῶν ἀρχή (IV, 62), μονὰς μονάδων (IV, 60), ἀριθμῶν ἀριθμὸς (s. oben); νοῦς καὶ νοερός, ἐν καὶ πάντα (200), ἐν διὰ πάντων, σπέρμα τοῦ πάντων, Θῆλυ καὶ ἄρρεν<sup>1</sup>), βυθὸς ἄρρητος (s. dazu Philo II, 17), τίκτον καὶ τιετόμενον (190—192), φῶς κρυπτόμενον τῶν πάντων; ferner IV, 21 ff. κρυφία ἄλφα, πατήρ πατέρων (IV, 61), παγῶν παρὰ (IV, 63; πηγὴ τῶν ψυχῶν heißt das dritte in der demiurgischen Trias des Theodor von Asine, bei Prokl. in Tim. p. 225 B. 258 D.), ἁλῶν ἄλφα (IV, 64), ἀγαθῶν ἀγαθόν, ἄστρων ἄστρον, κόσμων κόσμος, ἰδεῶν ἰδέα, βύθων κάλλος, πατήρ αἰώνων, πατήρ ἀφθέρτων

1) Θῆλυ καὶ ἄρρεν, vgl. Hymn. II. 62, wo das Urwesen Vater und Mutter heißt. Auch diese Bezeichnung soll valentinianisch sein. Indessen hat schon Boysser wenigstens hierin richtig gesehen (S. 33). Bei den Pythagoräern hieß die Urmonas πατήρ, die δυνὰς μήτηρ, das aus diesen entspringende dritte Wesen ἀρρενοθῆλυς. Noch näher liegt, was die Fragmente des Orpheus bei Proklos bieten (in Tim. I. 15) und was dieser selbst lehrt (in Tim. II. p. 67 f.: τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν οἱ μὲν κατὰ τὸ ἄρρεν, οἱ δὲ κατὰ τὸ θῆλυ διακρίνονται). Ganz auffallend stimmt aber mit S. überein, was Proklos in Tim. V. p. 291 sagt: καθὸ φησιν Ὀρφεύς, ἄρρεν καὶ θῆλυ πατρικὸν καὶ γυναικικὸν ἔστι.

νοερῶν κόσμων, φύσις φύσεων (III, 311, IV, 233), βάθος αἰώνων (III, 410, s. Philo I, 39), νόος νόων, ψυχὰ ψυχῶν (IV, 231 f.).

Aus dem väterlichen Busen der verborgenen Monade entspringt (III, 200 f.) der Strom des Lebens und ergießt sich durch des Sohnes Kraft bis zur Erde, zunächst durch die ἀτέκμαρτοι νοεροὶ κόσμοι, von wannen den niedersteigenden Strom des Guten die sichtbare Welt, die Form der unsichtbaren, aufnimmt (νοεροῦ μορφὰ κόσμος ὁρατός). Als zweiten Lichterzeuger hat diese die Sonne (daher ταύλας ἕλας 220), des unsichtbaren Sohnes sichtbaren Sohn und Abbild (τύπος), der irdischen Güter Spender (ἐγκοσμογονῶν ἀγαθῶν παροχάς), und zwar durch des Sohnes Wille (226 f.)<sup>1)</sup>. Der Sohn ist Erstgeborener, πρωτόγονος und πρωτοφαίς (IV, 87), παῖς (III, 205; vgl. 403 ff.), λόγος (IV, 130), κλεινὰ σοφία (403 ff.) und δημιουργός. Er ist Eins mit dem Vater, der in ihm ausgegossen ist und mit ihm (und dem h. Geiste) die τριάς bildet (III, 212 f. und IV, 118 f.). Der Sohn strahlt allen heiligen Seelen (sein Licht) ein (III, 418); er ist πρώτος πρώτας προδορῶν ἕλας, ist ἕλας πάντων, σπέρμα πάντων (IV, 137 f.), ist in Allem (ὄν δὲ ἐν πᾶσι IV, 145), alles Geschöpf geht von ihm aus (IV, 190), daher kein Wunder, wenn der weltbildende Gott von seinem eigenen Gebilde die Sereen abhält (III, 424: τί δὲ θαῦμα, θεὸν | τὸν κοσμοτέχνην |, ἰδὼν ἔργων | κήρας ἐρύκειν;)<sup>2)</sup>.

1) S. dazu III, 32—36 und Wyttenbach zu Eunap. p. 117.

2) Man sollte erwarten, daß Petau auch diese Stelle als eine Anspielung auf die Erlösung zur Begründung seiner Ansicht über das christliche Bekenntnis des S. zur Zeit der Abfassung des Hymnus

Der Geist (*πνοία*), gleichfalls vor- und überwiesenhaftes Sein (*προούσιον ὄν* III, 221), ist vom Vater des Sohnes wegen gezeugt (IV, 95 f: *καὶ τῶν ἐπὶ σοὶ | ὡδίνα πατρὸς | γόνιμον βουλὰν | μεσάταν ἀρχὰν*), *ἀγίαν πνοιάν*, *κέντρον γενέτου*, *κέντρον δὲ κόρου*), steht darum zwischen Vater und Sohn als vermittelndes und einigendes Princip, als weise *ἰότας* oder *βουλή* (III, 216: *ἐπὶ παιδὶ χυθεῖς | ἰότατι σοφῶν*. *αὐτὰ δ' ἰότας | βλάστησε μέσα | φύσις ἀφθεικτος*), und IV, 93 ff.), ist Mutter, Schwester und Tochter (IV, 101—3), und hat die verborgene Wurzel ihrer Frucht entbunden, daß der Vater in den Sohn sich ergoß (IV, 104 f.). Das Verhältniß der Personen wird dann in den Worten geschildert (IV, 106 f.): *ἵνα γὰρ προχυθῆ | ἐπὶ παιδὶ πατῆρ*, *αὐτὰ πρόχυσις* (d. h. der hl. Geist) *| εὔρετο βλάσταν*. *ἔστι δὲ μέσα θεὸς ἐκ τε θεοῦ*, *διὰ παῖδά τε* | (so der ganz verderbte Text mit cod. Parisin. 1039. Boissonade schlägt *καὶ διὰ παῖδα* vor, gibt aber selbst zu, daß der Text auch so keinen Sinn gebe), *καὶ διὰ κλεινὰν | πατρὸς ἀθανάτου | πρόχυσιν υἱὸς | εὔρετο βλάσταν*. Dann heißt es, wörtlich mit III, 211 f. übereinstimmend: *μονὰς εἰ τριάς ἄν* | *μονὰς ἃ δῆ μένει*, *καὶ τριάς εἰ δῆ* | *νοερά δὲ τομά* | *ἄσχιστον ἔτι | τὸ μεριστὲν ἔχει* | *προθορῶν δὲ μένει | γόνος ἐς γενέταν*, *καὶ πάλιν ἔξω | πατρὸς διέπει*, *κόσμοις κατὰγων* | *ὄλβον ζωᾶς* | u. s. f.

Fassen wir das in Obigem Gegebene kurz zusammen, so haben wir eine Monas, die sich zur Trias erweitert.

herbeigezogen hätte. Er hat dies nicht gethan. Ich finde die Aeußerung ganz im Zusammenhang mit der neuplatonischen Anschauung unseres Autors, der hierbei freilich einen Seitenblick auf das ihm bereits befreundete Christenthum werfen mag.

Der Vater ist ganz das Urwesen des ersten Stadiums (Hymn. I), der Sohn oder Logos nimmt eine dem Aus ähnliche Stellung zu der Welt ein (wenn auch das Prädicat des Aus dem Vater ertheilt wird) und geht aus dem Vater durch den h. Geist aus (die *πνεύμα* hier nicht *πνεύμα ἁγίων* genannt), der also zwischen Vater und Sohn steht. Gerade der letzte Punkt, diese Mittelstellung des Geistes zwischen Vater und Sohn, macht die trinitarische Gottesidee des S. zu einer ganz eigenthümlichen, die ihr Analogon nur in dem hat, was der heil. Augustin über die Trinitätslehre des Porphyrios berichtet. 'Praedicas, redet er diesen an, patrem et eius filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos' <sup>1)</sup>. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in wie weit Augustins Anschauung von der Porphyrischen Trinitätslehre sowie der Stellung des ἀμυουγός und des ἀντοζῶον in derselben correct ist oder nicht <sup>2)</sup>. Das Angeführte genüge aber als Parallele zu der Vorstellung des S., die im Uebrigen meines Wissens völlig allein steht. Ganz richtig bemerkt Baur <sup>3)</sup>, daß in jeder der drei Formen des göttlichen Seins, in welchen der Theil auch wieder die ungetheilte Einheit des Ganzen ist, das immanente Verhältniß, in welches der Platonismus die Welt zu Gott setzt, und das Leben in der Natur in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Erscheinungen, als Ausfluß des Einen höchsten Principes, immer wieder unter einer neuen Anschauung aufgefaßt wird. Er hätte noch

1) S. August. de civ. Dei X, 29.

2) Vgl. Jul. Simo'n, hist. de l'École d'Alexandrie, II, 107 ff.

3) Baur, a. a. D. S. 55.

betonen können, daß S. in seiner Trinitätslehre auch insofern von der christlichen Vorstellung sich entfernt, als er nur eine logische Theilung (*νοσηὰ τομὰ* s. oben) in der *τριὰς* statuet. Eine ähnliche, nur nominelle Unterscheidung zwischen Vater und Sohn schreibt Hippolytos dem Kallist zu, wofür ich auf die Ausführungen des Hrn. v. Kuhn<sup>1)</sup> verweise.

Der V., VII., VIII., IX. und X. Hymnus sind, wie gesagt, aus einer Zeit, wo S. bereits Christ war, oder wenigstens sich sehr mit dem Christenthum befreundet hatte. Das trinitarische Moment tritt in denselben zurück, das christologische in den Vordergrund. Einen Uebergang zu diesen Hymnen scheint der sechste zu bilden. Hier ist der Sohn noch die *σοφία νόου πατρὸς*, die *κάλσιος ἀνῆ*, der verborgene Same des Vaters, der Welt schöpfer oder vielmehr Welterzeuger (14 ff.: *ὁ δὲ γὰρ ἀρχὰν γενέτας ἔδωκεν κόσμοις | κατὰγειν ἐκ νοσηρῶν σώμασι μορφαῖς* |. Er umgeht die Ränder des Himmels, er weidet die Heerden der Sterne und die Chöre der Engel (vgl. II, 48), herrscht auch über die sterbliche Natur und theilt das untheilbare Pneuma um die Erde (21—22). Er ist Spender alles Guten, zu ihm kehren durch den Tod die Erlösten zurück. In den übrigen Hymnen ist der Sohn des ewigen Vaters auch der Sohn der Jungfrau (V, 1 ff: *κοῦρος νῆμας | νῆμας οὐ νημενδελαας | ἀνδρῶν μοιραλας κοταλας* vgl. VIII, 5. IX, 2), den nicht menschlicher Same, sondern des Vaters unaussprechlicher Rathschluß gezeugt (*ἀρρήτου πατρὸς βουλαί*, vgl. VI, 6: *ὃν βουλας πατρικῆς ἀφραστος ὠδῆς | ἀνηώστων ἀνέδειξε παῖδα κόλπων*), des ewigen

1) *Lab. theol. Quartalschr.* 1855, S. 377.



Vaters erdgeborener Sohn (*γόνος κτίμιμος παρθένου, θεὸς υἱὸς θεοῦ μέγας VII, 11. αἰωνοτόκου πατρὸς ὁ κοσμογόνος κόρος ib.*), Jesus (VII, 4), Christus (X, 1), der Erlöser (*Σωτὴρ Ἰησοῦς X, 13 und V, 19*), der Solymide (VII, 4. IX, 3, 12, 29) Gottes- und Menschensohn (s. oben und X, 2 *ὡς θεοῦ*), Weisheit des Vaters (s. oben und VII, 15), wie im VI. H. Welt schöpfer V, 16), Licht vom Urlicht (V, 8: *πορθμεντὰς φωτὸς παγαίου, 12: αὐτὸς φῶς εἰ παγαῖον, συλλάμψασ' ἅπτις πατρὶ*), ein Licht, das die düstere Hyle durchbrechend heiligen Seelen leuchtet (V, 13—14), aus dessen Schooße Licht, Geist und Seele entkeimen (V, 28—30). Im IX. Hymnus wird der Sohn der Jungfrau besungen, der die listige Schlange aus des Vaters Gärten vertrieben (IX, 6—7), — jene Schlange, die dem ersten Menschen (*ἀρχεγόμφω*) die fluchwürdige Frucht als bittere Todeskost gereicht hatte, — der herabgekommen auf die Erde und menschliches Antlitz getragen, der sogar in die Unterwelt (*ὑπὸ τάρταρα*) hinabstieg, wo der Tod unzählbare Schaa ren gefangen hält. Dort erbebt vor ihm der greise Hades und es wick der völkerverschlingende Hund von seiner Schwelle; Christus befreit die heiligen Chöre von ihren Leiden und kehrt mit ihnen zum Vater zurück. Da erzittert vor ihm der Schwarm der Luftdämonen; es staunt der unsterbliche Chor der reinen Sterne, es lacht der Aether; der weiße Vater der Harmonie und stimmt auf seiner siebenstimmigen Leier ein Siegeslied an; es lächelt Lucifer, der Bote des Tages, und der goldene Hesperos, der Stern der lytherischen Göttin; voran geht Selene, das gehörnte Licht erfüllend, sie die Hirtin der nächtlichen Götter; Titan breitet unter dem göttlichen Fußtritt sein weithin strahlendes Haupthaar aus und erkennt

den Gottessohn, den urkünstlerischen Geist, als die Quelle seines eigenen Feuers. Christus selbst aber schwingt sich auf über dem Rücken des blauen Himmels und stellt sich in die Sphären der reinen Geister, wo die Quelle des Guten ist, der ewig schweigende Himmel (*αἰθέρα οὐρανόσ* v. 60), wo nicht Zeitlichkeit noch Krankheit, sondern der alte Leon. (die Ewigkeit, *αἰών ὁ παλαιωτέρος*) herrscht und den Göttern ewiges Leben zuthellt. Zur Vervollständigung des Bildes, was S. von Christus entwirft, nehme man noch die Züge, welche der VII. Hymnus bietet. Hier ist der Sohn ein Gott den Himmlischen (*ἐπουρανίου*), ein Todter den Unterirdischen (*ὑποχθονίου* v. 17), bei dessen Geburt die Mager über den Aufgang des Sternes staunen, nicht wissend, ob es ein Gott, ein Sterblicher (*ῥέως*) oder König sei. Sie bringen Myrrhen dem Begrabenen, Gold dem König, Weihrauch dem Gott dar (18—32). Jesus hat gereinigt die Erde, das Meer, die Wege der Dämonen, die Luft und die Tiefen der Unterwelt, denn ein Helfer den Todten dort stieg er, ein Gott, in den Hades (33 ff.).

So entschieden christlich diese Züge sind, so tritt doch häufig die eigentlich christliche Bedeutung des Sohnes gegen die allgemein naturphilosophische fast ganz zurück <sup>1)</sup>. Der Sohn ist keineswegs theistischer Gott, er lebt nicht in der Transcendenz, sondern er ist der Welt immanent: er ist in Allem, durch ihn genießt die obere, mittlere und untere Natur die guten Geschenke des Vaters, durch ihn bewegt sich die nie alternde Sphäre im mühe-losen Kreislauf, unter seiner Leitung wandelt im Gegenchor,

1) In ähnlicher Weise wie S. hatte schon Amelios, der Freund und Jünger Plotins, die johanneische Logoslehre mit seiner Lehre vom *νοῦς* zu vereinigen gesucht. Vgl. Vacherot a. a. D. II, 3. Jul. Simon, II, 65. Eusob. P. E. XI, 19. 540 u. A.

in des großen Gewölbes mächtigen Bahnen die Siebenzahl der Gestirne, er hält den Himmelskreis unwandelnd den Lauf der Aeonen zusammen, unter seinen heiligsten Befehlen weidet die Heerde der glänzenden Sterne in des Aethers unermesslichen Räumen. Allem, was im Himmel, in der Luft, auf der Erde, unter der Erde ist, verleiht er sein Leben, er ist Herr des Geistes, Gebet der Seele, auch das Unbeseelte hängt an seiner Kette und empfängt durch ihn die Kraft des Bestehens aus dem unaussprechlichen Schooße des Vaters, woher der Lebensstrom zu der sichtbaren Welt, dem Abbild der intelligiblen, fließt (s. oben zu IV, 200), dessen zweiter Lichterzeuger und eigentlicher Vorsteher bei S. wie bei Iulian die Sonne ist. Der Sohn ist es endlich, welchem der Titan auf seinem Rosse reitet, des Tages nie erlöschender Quell, welchem der stierhäuptige Mond das Dunkel der Nächte zerstreut, welchem die Früchte wachsen, welchem die Heerden weiden, der aus seinem unaussprechlichen Quell den belebenden Lichtglanz sendend die Fluren der Welten befruchtet, er, dessen Schooß, wie schon bemerkt, Licht, Geist und Seele entsprossen (VI).

Der heil. Geist, die *πνοιά*, nunmehr auch *πνεῦμα ἄγνόν* genannt (X, 20), ist auch hier der Ruhm des Vaters, der mit ihm thronet (V, 53: *ὁὐρανῶνον πνοιάν*), zwischen ihm und dem Sohne steht (*μετὰν ἑκάστων καὶ βλάστας* ib.), des Vaters Stärke verkündend, Quell des Sohnes, Gestalt des Vaters, Sitz des Sohnes und Siegel des Vaters, Macht des Einen und Herrlichkeit des Andern, Mittelpunkt Beider (V, 66), um dessen Sendung Vater und Sohn gebeten werden (ib.) [was freilich im Widerspruche mit der angenommenen Prozeßion des Sohnes aus dem Geiste zu stehen scheint].

## 2.

### Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus.

Von Repetent Rinsenmann.

#### Zweiter Artikel.

Man sagt, die Untersuchung über das Wissen sei die Hälfte aller Philosophie. Dies muß auch in der Theologie gelten, sofern diese ein Wissen der Glaubenswahrheiten anstrebt. Wenn wir darum ein Stück scholastischer Theologie zur Darstellung bringen, werden wir die maßgebenden philosophischen Grundsätze über das Entstehen der Erkenntnisse und über die Gewißheit voranzustellen müssen; denn es gilt ja, den Einfluß zu ermessen, welchen die nominalistische Philosophie auf das theologische Lehrsystem der spätern Scholastik ausgeübt hat.

Die Erkenntnislehre Biels schließt sich im Wesentlichen an Occam<sup>1)</sup> an. Darnach hat alles Erkennen seinen Ursprung in der sinnlichen oder

---

1) Außer Ritter, Geschichte der Philosophie, VIII. S. 574. ff. hat besonders Schwab, Joh. Gerson, Würzburg 1858. S. 274 ff. und Kehler im Freiburger Kirchenlexikon VII. S. 695 ff. die Lehre Occam's klar und faßlich dargestellt.

geistigen Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist Anschauung, Intuition, von welcher alle Erfahrungswissenschaft ausgeht. Die Anschauung richtet sich nun zunächst auf die Außenwelt, auf die sinnenfälligen Dinge; damit diese wahrgenommen werden können, werden nur zwei Stücke erfordert, ein Object und eine in ihrer Thätigkeit ungehinderte sensitive Kraft <sup>1)</sup>, und hier ist zu sagen, daß jede intuitive Erkenntniß Erkenntniß des Einzelnen ist. Die Realität der Außenwelt, oder die Wahrheit unserer Erkenntniß von der Außenwelt ist auf diesem Standpunkt überall noch nicht in Frage gestellt; der Nominalismus behauptet hier vorerst sein Recht gegen den excessiven Realismus, welcher als das Wahre in den Dingen, als das Wesen der Dinge nur das Allgemeine erkennt, wornach alles Erkennen der Einzel Dinge nur ein unwesenhaftes, unwahres wäre. Den falschen Idealismus zu überwinden, ist eine Hauptaufgabe des Nominalismus; aber freilich thut er es vielfach auf Kosten des wahren Idealismus und bereitet den Sensualismus und Scepticismus vor. Es hätte viele Unklarheit vermieden werden können, wenn man die Frage, was erkannt wird (ob das Allgemeine oder das Einzelne) von der Frage, wie erkannt wird (ob vermittelt der Universalien) bestimmter geschieden hätte.

Außer den sinnenfälligen Dingen gibt es eine intelligible Welt; auch von ihr gibt es wenigstens theilweise eine unmittelbare Wahrnehmung (Anschauung); es sind dies die innern Vorgänge im Seelenleben; ich bin meines Erkennens, Wollens, Denkens, der Gefühle von Lust und Schmerz u. s. w.

---

1) *Collectorium. sive opithoma in Magistri sententiarum libr. IV. Lugdun. 1514. lib. II. dist. 3. qu. 2. art. 1. conclus. 2.*

evident gewiß <sup>1)</sup>. Außer diesem Wahrnehmen der innern Lebenszustände ist aber jede innere Wahrnehmung eine vermittelte, abstrahirte; sie kommt allerdings vermöge des innern Sinnes (der Phantasie) zu Stande; aber die erste Thätigkeit des innern Sinnes wird verursacht durch die äußere Sinneswahrnehmung; so ergeben sich drei Glieder, welche die geistige Wahrnehmung bedingen, nämlich das Objekt, der äußere Sinn und der innere Sinn (*potentia phantastica*) <sup>2)</sup>.

Aus dem Gesagten läßt sich schließen, daß es für den Menschen in diesem Leben keine anschauliche Erkenntniß Gottes gebe. Doch begründet Biel diese Annahme durch eine Beweisführung nicht so fast philosophischer als theologischer Art. Die Anschauung Gottes, bemerkt er, würde die Seligkeit in sich schließen, es wäre denn, daß Gott vorübergehend auf wunderbare Weise eine Anschauung gewährte, wie sie z. B. dem hl. Paulus zu Theil ward <sup>3)</sup>. Man sieht, hier ist der Kern der Frage umgangen; es wird nicht erklärt, daß der Mensch seiner geistigen Natur nach, sondern nur, daß er seinem moralischen Wesen nach Gott nicht schauen könne. So können auch

1) L. c. Prolog. qu. 1. art. 2. n. 2: Haec notitia non est tantum sensibile, sed etiam intelligibile, licet non omnium . . . quia intellectus noster cognoscit intellectiones et actus voluntatis, delectationes et tristitia. Nam evidenter scio me intelligere, velle, nolle, cogitare, quod fieri non potest sine notitia intuitiva.

2) Primus actus phantasiandi causatur a sensatione exteriori, quae est notitia intuitiva, et a potentia phantastica . . . objectum non est causa illius actus, sed tantum est causa causae. Et per hoc patet universaliter, quod omnes actus interiorum sensuum sunt notitiae abstractivae et exteriorum intuitivae. lib. II. dist. 3. qu. 2. art. 1. concl. 5 H.

3) Prolog. qu. 1. art. 1.

die Verdammten <sup>1)</sup> Gott nicht schauen in Anbetracht der moralischen Weltordnung, obwohl es an sich nicht unmöglich wäre. Auch die Engel hatten im Anfange vor ihrer Erprobung keine anschauliche Erkenntniß Gottes <sup>2)</sup>.

Unser Erkenntniß aus der Wahrnehmung erweitert sich nun durch Abstraktion, *notitia abstractiva* <sup>3)</sup>, welche eine doppelte Funktion hat; entweder wird abstrahirt von vielen einzelnen Dingen, um das Gemeinsame oder Allgemeine zu finden; wie ich aus der Betrachtung vieler Menschen die Merkmale des Begriffes Menschheit gewinne; oder es wird abstrahirt vom Sein oder Nichtsein, von dem, was an einem Ding das Verschwindende, Zufällige ist, und dadurch gewinne ich den abstrakten Begriff im Gegensatz zur Erscheinung, das Bleibende im Unterschiede von der vorübergehenden Erscheinung <sup>4)</sup>. Durch die Thätigkeit des Abstrahirens entsteht ein *habitus*, nicht aber durch die Intuition; oder wenn man will, der Eindruck, den ein sinnlicher Gegenstand macht, läßt nicht im äußern, sondern im innern Sinn seine Spur zurück, welche das Erkennen ähnlicher, späterer Vorgänge erleichtert <sup>5)</sup>.

Das Geschäft der Vernunft besteht nun darin, die durch Intuition und Abstraktion gebildeten einfachen Be-

1) quibus notitia intuitiva non est possibilis *stante lege*; *socus de potentia absoluta*. Prolog. qu. 1. a. 1.

2) l. II. dist. 3. qu. 2. art. 2. concl. 3 X.

3) Omnis cognitio abstractiva rei praesupponit in eadem potentia notitiam intuitivam ejusdem rei; lib. II. dist. 3. qu. 2. art. 1. c. 5 H.

4) lib. II. dist. 3. qu. 2. art. 1. c. 6 Q.

5) Nam post quamlibet abstractivam (notitiam) quis experitur se promptiorem et magis inclinatum ad similes cognitiones iterum eliciendos. Ibid.

griffe entweder zu verbinden oder von einander zu trennen; durch Verbindung entstehen die bejahenden Sätze, durch die Trennung die verneinenden, und so entsteht das discursive Denken; aus den Begriffen entsteht die *notitia adhaesiva*, das Urtheil, auch *actus iudicativus* genannt. Die Begriffe, *termini*, sind aber die Dinge selbst; sie sind auch nicht bloß künstliche conventionelle Zeichen wie z. B. die Worte zur Bezeichnung einer Sache beliebig gewählt werden; sondern sie sind natürliche Zeichen der Dinge, und durch Zusammensetzung dieser natürlichen Zeichen entstehen die Sätze, Urtheile, Schlüsse. Sofern diese Zeichen nicht willkürlich, sondern natürlich sind, gibt es ein wahres Wissen; nicht ein Wissen von den Dingen, sondern nur von Sätzen <sup>1)</sup>.

Der Gang des Erkennens ist also dieser: unsere Erkenntnis beginnt von den Sinnen <sup>2)</sup>, und zwar ist sie unmittelbar durch das Objekt bewirkt <sup>3)</sup>. In zweiter Linie entsteht die Erkenntnis desselben Gegenstandes durch den innern Sinn, auch *sensus communis* genannt, welcher über die Thätigkeit der äußern Sinne urtheilt; sie ist noch immer intuitive Erkenntnis, denn sie ist mit Evidenz verbunden und von der Gegenwart des Wahrnehmungsobjectes bedingt. Indem sie sich aber befestigt und nach Entfernung des Objectes zurückbleibt, wird sie abstraktiv, weil sie abstrahirt vom Sein oder Nichtsein, *hic et nunc*; wenn nämlich das Objekt entfernt ist aus dem

1) *Quia solae propositiones sciuntur.* Lib. I. dist. 2. qu. 4 E.

2) *In statu viae hujus omnis nostra cognitio incipit a sensu.* Lib. I. dist. 3. qu. 6. art. 1.

3) *Prima cognitio primitate generationis sensatio exterior, quae causatur immediate ab objecto.* Ibid.



Bereich der Sinne, weiß ich nicht mehr evident, ob dasselbe existirt oder nicht. Nun tritt die Thätigkeit des Gedächtnisses ein, gleichsam ein Repostorium, in welchem die von der ersten Wahrnehmung abgezogenen Bilder oder Zustände aufbewahrt werden. Darauf beginnt die *Bernunft* <sup>1)</sup>. Ihr Objekt ist das vom innern Sinn gewonnene phantasma, unterscheidet sich aber von der Vernunftwahrnehmung dadurch, daß letztere immateriell ist. Die Vernunft nun abstrahirt das Einzelne und das Gemeinsame, das Veränderliche und das Bleibende. Dieß aber nicht mit strenger Regelmäßigkeit, so daß je der Begriff der Art den Begriff der Gattung voraussetzte oder umgekehrt. Die Vernunft, indem sie die Begriffe zu Sätzen und diese zu Schlüssen verbindet, vermag auf diesem discursiven Wege aus dem Bekannten das Unbekannte zu erschließen.

Es könnte nun scheinen, daß durch die sinnliche Wahrnehmung nur Sinnliches, nur die Beziehung der sinnlichen Dinge zu einander, erkennbar würde. Wie kommen wir zu einer Kunde von dem Uebersinnlichen? Zu Beantwortung dieser Frage dienen uns zunächst mehrere Auseinandersetzungen in Biel's Predigten. Ich erkenne, sagt er, das *Dasein* einer Sache aus ihren Wirkungen. Nun scheint es, daß ich aus den Wirkungen auch auf das *Wesen* derselben schließen könne. Je vollkommener eine Sache ist, desto leichter ist sie an sich erkennbar, weil sie der Erkenntniß die meisten Anhaltspunkte, die schönsten Lichtpartien darbietet; so ist zu erwarten, daß wir die vollkommensten Wesen, den Geist, Gott u. s. w. am leichtesten erschließen. Dem ist aber nicht so; denn das Vollkommenere entzieht sich wiederum

1) Operationem suam incipit a sensibus, neque enim non sensiens intelligit. Ibid. C.

unserer Erkenntniß, ist transcendent (geht nicht mit seinem Wesen in das Endliche ein); denn da wir nur durch die Sinne erkennen, so ist das vollkommene Wesen, das zugleich geistiger Art ist, uns unerreichbar <sup>1)</sup>. So erkennen wir wohl das Dasein unsrer Seele, nicht aber ihr Wesen; wir erkennen nicht wesenhaft, sondern durch Gleichnisse und Vorstellungen <sup>2)</sup>. Das wird weiter erklärt: Wir nehmen in unsrer Vernunft eine Kraft wahr, welche den angeschauten Gegenstand in ihr nachbildet und ein um so ähnlicheres Bild hervorbringt, je vollkommener unser Erkennen ist; und dieses Bild bleibt in der Vernunft <sup>3)</sup>. Der Baumeister, der ein Haus betrachtet, fingirt alsbald in seinem Inneren ein durchaus ähnliches, ähnlich wie der Spiegel ein möglichst ähnliches Bild des Gegenstandes darbietet <sup>4)</sup>.

Biel will an den angezogenen Stellen den Unterschied des göttlichen Erkennens von dem menschlichen anschaulich machen. Indem Gott sich selbst anschaut und erkennt, und indem die das Bild erzeugende Kraft zugleich produktive Kraft ist, so ist die Wirkung dieses Erkenntnißaktes die Zeugung des Sohnes <sup>5)</sup>.

1) Sermones de festivit. Christi. 1499. Sermo 41 in festo Trinit. A. B. cf. S. 43 in f. Trinit. E.

2) Per similitudines, phantasmata et fictas imagines, nihil per essentiam cognoscimus. Sermo 34 in f. Pentec. B.

3) Ibid. C. Experimur in nostro intellectu quandam vim fictivam rei cognitae, per quam in se ipso format imaginem, tanto rei cognitae similiorem, quanto ipsam perfectius cognoscit. Unde si intuitive et perfecte cognosceret, imaginem simillimam fingeret, quae imago manet in intellectu. cf. lib. I. dist. 2. qu. 4. — Reutgen, Philosophie der Vorzeit I, S. 263. 268.

4) Sermo 39 in f. Trinit. D.

5) Ähnlich der h. Anselm: Quamcunque rem mens seu per

Der Vater ist ganz das Urwesen des ersten Stadiums (Hymn. I.), der Sohn oder Logos nimmt eine dem Aus ähnliche Stellung zu der Welt ein (wenn auch das Prädicat des Aus dem Vater ertheilt wird) und geht aus dem Vater durch den h. Geist aus (die *πνεύμα* hier nicht *πνεύμα ἁγίων* genannt), der also zwischen Vater und Sohn steht. Gerade der letzte Punkt, diese Mittelstellung des Geistes zwischen Vater und Sohn, macht die trinitarische Gottesidee des S. zu einer ganz eigenthümlichen, die ihr Analogon nur in dem hat, was der heil. Augustin über die Trinitätslehre des Porphyrios berichtet. 'Praedicas, redet er diesen an, patrem et eius filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos' <sup>1)</sup>. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in wie weit Augustins Anschauung von der Porphyrischen Trinitätslehre sowie der Stellung des ἀμιωργός und des αὐτοζῶον in derselben correct ist oder nicht <sup>2)</sup>. Das Angeführte genüge aber als Parallele zu der Vorstellung des S., die im Uebrigen meines Wissens völlig allein steht. Ganz richtig bemerkt Baur <sup>3)</sup>, daß in jeder der drei Formen des göttlichen Seins, in welchen der Theil auch wieder die ungetheilte Einheit des Ganzen ist, das immanente Verhältniß, in welches der Platonismus die Welt zu Gott setzt, und das Leben in der Natur in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Erscheinungen, als Ausfluß des Einen höchsten Principes, immer wieder unter einer neuen Anschauung aufgefaßt wird. Er hätte noch

1) S. August. de civ. Dei X, 29.

2) Vgl. Jul. Sim'on, hist. de l'École d'Alexandrie, II, 107 ff.

3) Baur, a. a. D. S. 55.

betonen können, daß S. in seiner Trinitätslehre auch insofern von der christlichen Vorstellung sich entfernt, als er nur eine logische Theilung (*νοερά τομὰ* s. oben) in der *τριας* statuiert. Eine ähnliche, nur nominelle Unterscheidung zwischen Vater und Sohn schreibt Hippolytos dem Kallist zu, wofür ich auf die Ausführungen des Hrn. v. Luhn<sup>1)</sup> verweise.

Der V., VII., VIII., IX. und X. Hymnus sind, wie gesagt, aus einer Zeit, wo S. bereits Christ war, oder wenigstens sich sehr mit dem Christenthum befreundet hatte. Das trinitarische Moment tritt in denselben zurück, das christologische in den Vordergrund. Einen Uebergang zu diesen Hymnen scheint der sechste zu bilden. Hier ist der Sohn noch die *σοφία νόου πατρὸς*, die *κάλλος ἀγγή*, der verborgene Same des Vaters, der Welterschöpfer oder vielmehr Welterzeuger (14 ff.: *ὁ δὲ γὰρ ἀρχὰν γενέτας ἔδωκεν κόσμοις | κατὰγειν ἐκ νοερῶν σώμασι μορφαῖς* | Er umgeht die Ränder des Himmels, er weidet die Heerden der Sterne und die Chöre der Engel (vgl. II, 48), herrscht auch über die sterbliche Natur und theilt das untheilbare Pneuma um die Erde (21—22). Er ist Spender alles Guten, zu ihm kehren durch den Tod die Erlösten zurück. In den übrigen Hymnen ist der Sohn des ewigen Vaters auch der Sohn der Jungfrau (V, 1 ff: *κοῦρος νύμφος | νύμφας οὐ νυμφευθείσας | ἀνδρῶν μοιραλαῖς κοίταις* vgl. VIII, 5. IX, 2), den nicht menschlicher Same, sondern des Vaters unaussprechlicher Rathschluß gezeugt (*ἀρρήτου πατρὸς βουλαί*, vgl. VI, 6: *ὃν βουλᾶς πατριᾶς ἀφραστοσ αἰδῆς | ἀγνώστων ἀνέδειξε παῖδα κόλπων*), des ewigen

1) *Lhb. theol. Quartalssch.* 1855, S. 377.

weder in der Erkenntnißweise (*cognoscere confuse*), oder im Objekt (*cogn. confusa*). Die Erkenntniß des Einzelnen ist vollkommener als die des Allgemeinen <sup>1)</sup>, denn jene ist intuitiv, sonst gäbe es überhaupt keine wahre Erkenntniß. Die intuitive Erkenntniß des Geistes ist so gewiß wahr, als die Sinneempfindung wahr ist <sup>2)</sup>.

Wenn man fragt, was denn die Universalien als Mittelbilder seien, so ergibt sich nach d'Ailly, daß sie Abbilder oder Ähnlichkeiten einer erkannten Sache seien, welche auf natürliche Weise in der Seele zurückbleiben, nachdem diese aufgehört hat, actuell zu erkennen; sie sind dazu angethan, der Seele zur Erkenntniß derjenigen Sache zu verhelfen, deren Abbild oder Gleichniß sie sind <sup>3)</sup>. Sie sind entweder *species sensibilis*, sofern sie dem Sensationsakte vorausgehen und ihn hervorrufen, oder *sp. intelligibilis*, welche dem Erkenntnißakte vorausgehen und ihn zur Thätigkeit anregen.

Sofern nun diese Mittelbilder zwischen der Vorstellung und dem Erkenntnißakte eingeschoben werden wollen zur Erklärung des Erkenntnißvorganges, um von der Vorstellung (*phantasma*), welche materiell ist, zur Vernunft,

1) *Singulare est perfectius universali. Nam universale abstractum & singularibus non est perfectius singulari. Lib. I. dist. 3. qu. 6. art. 2. concl. 1 D.*

2) *Quia in potentiis ordinatis, quidquid et sub eadem ratione potest potentia inferior, id et sub eadem ratione potest superior. Ibid. qu. 5. art. 2. c. 3.*

3) *Forma, quae est similitudo et imago rei cognitae, manens naturaliter in anima etiam postquam anima desinit actualiter cognoscere, apta nata ducere animam in notitiam rei cuius est imago vel similitudo. Lib. II. dist. 3. qu. 2. a. 1. n. 3.*

welche immateriell ist <sup>1)</sup>, überzuleiten, so hat Biel darauf zu erwiedern, daß diese Theorie zu künstlich und unberechtigt sei. Man solle keine Mehrheit von Elementen setzen ohne Noth <sup>2)</sup>. Eine Nothwendigkeit sei aber nicht vorhanden; es könne kein evidenter Grund dafür angegeben werden, weder aus an und für sich bekannten Grundsätzen, noch aus der Erfahrung. Das Zustandekommen der Erkenntniß erkläre sich ohne die Annahme der species intelligibiles ganz ebenso leicht und viel einfacher; sodann seien die Beweise, welche man dafür angebe und welche hauptsächlich auf Erfahrung sich stützen möchten, gekünstelt, durch eine unberechtigte Uebertragung vom physischen Gebiete auf das moralische erschlichen und zudem auf sehr zweifelhafte Erklärungen der Naturerscheinungen gebaut. Wie könne man überhaupt, fragt Biel, die Erfahrung für die Annahme der species in Anspruch nehmen, da sie ja der Voraussetzung nach nicht materiell, nicht in die Sinne fallend seien? Ja diese Annahme enthalte einen logischen Widerspruch; die species müßten jedenfalls als causa naturalis gefaßt werden, deren Causalität noch wirksam bestünde nach Entfernung des Objekts; da nun nach dem allgemeinen Grundsatz das erste Erkennen ein intuitives sei, so ergäbe sich, daß ein intuitives Erkennen erzeugt würde von einem nicht existirenden Objekt <sup>3)</sup>.

Wir übergehen das Detail dieser Beweisführung, und heben nur zwei Bemerkungen hervor, welche uns den No-

1) Lib. II. dist. 3. qu. 2. art. 1. n. 3.

2) Non est ponenda pluralitas sine necessitate. Ibid. n. 4. concl. 1 E.

3) L. c. concl. 2 seqq.

minimalismus im Vorthell zeigen. Man soll keine Mehrheit setzen ohne Noth. Was man in einfacher Weise expliciren kann, soll man nicht mit einem complicirten Apparat erklären wollen. Dieser Grundsatz ist einer der bedeutendsten Hebel, welche die Scholastik aus den Angeln gehoben, welche das bis zur Undurchbringlichkeit vergitterte Gebäude zerbrochen hat. In Sachen der geoffenbarten Wahrheit ist allerdings die einfachste Erklärung noch nicht die tiefste und richtigste; anders aber in der Philosophie; hier trägt die einfache Erklärung den Stempel der Wahrheit.

Die andere Bemerkung Dies ist von eben solcher Bedeutung, es sei nämlich mit den intermediären Bildern der Realisten Nichts gewonnen; denn sie lassen sich von keiner Seite anfassen und in eine Vorstellung bringen; entweder seien sie materiell zu denken, dann seien sie nicht, was sie sein sollen; oder immateriell, dann wisse man nicht mehr, wodurch sie sich von der Erkenntniß als solcher, von der Idee, dem Gedanken, unterscheiden sollen; abgesehen davon, daß die Frage immer noch ungelöst sei, wie durch eine materielle Empfindung ein immaterielles Bild entstehen soll; mit Beispielen aus der Naturlehre z. B. von dem Unterschied zwischen der materiellen Farbe am Objekt und der immateriellen im Auge des Sehenden sei Nichts geholfen; denn solche Analogien beruhen auf einseitigen Beobachtungen und Hypothesen <sup>1)</sup>.

Offenbar ist es nicht diese künstliche Erkenntnistheorie, was dem Realismus das Uebergewicht verschafft hat; dieselbe ist auch kein nothwendiges Glied des Realismus; etwas Anderes ist es, die Realität der Allgemeinbegriffe be-

1) L. II. dist. 3. qu. 2. art. ult. dub. 1; vgl. Schmitz, wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus, S. 122.

Haupten, etwas Anderes, das Entstehen unserer Begriffe auf die Unverfälfchen zurückführen; das Erstere sichert die Wissenschaftlichkeit des Systems, den innern Zusammenhalt der einzelnen Erkenntnisse; das Letztere fordert dagegen eine gesunde, auf Erfahrung gebaute Psychologie zum Kampfe heraus, und indem sie das Erkennen der übersinnlichen Dinge, anstatt auf Vernunftwahrnehmung, auf imaginäre Vorstellungen baut, führt sie auch in das Erkennen der sinnlichen Dinge einen Psychologismus ein, der dem natürlichen Bewußtsein widerspricht <sup>1)</sup>.

Es dient wohl zur größern Klarheit, wenn wir die Erkenntnißweise der Engel mit der menschlichen vergleichen. Da wir die Natur der Engel nicht begreifen, sagt unser Gewährsmann, so müssen wir von der Analogie ausgehen und dasjenige, was Wahres und Vollkommenes am menschlichen Erkennen ist, auf die englische Natur in einer noch vollkommeneren Weise übertragen. Auch die Engel erkennen entweder intuitiv oder abstraktiv; sie haben, rein natürlich angesehen, ebenso wenig als der Mensch, eine Anschauung von Gott, welche ja erst der Lohn ihres sittlichen Verhaltens ist. Da aber die Engel nicht durch die Sinne wahrnehmen, so fragt sich, wie sie die Dinge außer sich, die geistigen wie die materiellen, wahrnehmen <sup>2)</sup>. Der Engel erkennt wesenhaft, per essentiam, aber nicht etwa wie Gott erkennt, der da actus purus ist; sondern insofern, als er das Wesen der Objekte zum Gegenstand der An-

1) „Wenn wir sagen, daß die Theorie von den intermediären Ideen der modernen, empirischen Erkenntnißlehre und dem allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart fremd und unverständlich geworden sei, werden wir schwerlich hierin des Irrthums überwiesen werden.“  
Schmid, wissenschaftliche Richtungen, S. 121.

2) Lib. II. dist. 3. qu. 2.



schauung hat und nicht dazwischen eingefügter Formen bedarf <sup>1)</sup>. Zum Unterschied vom göttlichen Erkennen aber, welches durch die ungeschaffene Idee (*increated forma*) geschieht, bedarf das Erkennen des Engels entweder der anerschaffenen Idee (*forma concreata*), oder der Abstraktion (*forma a rebus accepta*). Auch die Erkenntnis des Engels steigt, wie die menschliche, von den Geschöpfen zum Schöpfer empor und heißt natürlich, insofern sie ohne übernatürlichen Kraftzuschuß, aber doch unter steter Voraussetzung der allgemeinen göttlichen Influenz zu Stande kommt. Das Schauen der Dinge in Gott aber ist Ausfluß der übernatürlichen Glorie; das ist nach dem h. Augustinus die *cognitio matutina*, das natürliche Erkennen die *cognitio vespertina* <sup>2)</sup>.

Die Lehre von der Erkenntnis hat ihre Spitze in der Lehre von der Gewißheit. Das Wissen geht auf Evidenz aus. Evident ist, was entweder an sich bekannt ist, oder aus an sich bekannten Prämissen erschlossen, oder durch Erfahrung mittelst der Anschauung erkannt wird. Evidenz eines Sazes (Urtheils) liegt dann vor, wenn ich ihm zustimmen muß, nicht weil er an sich wahr ist, sondern weil er für mich wahr ist, weil ich ihm zustimmen muß, da ich die Wahrheit desselben einsehe, indem die Richtigkeit des Sazes entweder unmittelbar einleuchtet, oder durch richtige Schlußfolgerung gewonnen wird <sup>3)</sup>. Die Gewißheit beruht demnach 1. auf der Sicherheit unsrer Wahrnehmung; 2. auf an sich bekannten Grundwahrheiten; 3. auf richtigen Fol-

1) L. c. art. 2. c. 1. 3.

2) Cf. S. Canonis Missae expositio. Lugdun. 1514. Lect. 31. fol. 47 E.

3) Prolog. qu. 1. art. 1. n. 2.

gerungen aus den Principien. Dabei ist, wie wir oben bemerkten, die Wahrheit der Sinnenwahrnehmung festgehalten sowohl gegen den überspannten Idealismus, wornach nicht in den erscheinenden Dingen, sondern nur in der Idee Wahrheit wäre; als auch gegen den Skepticismus, wie er mit Cartesius beginnt.

Nur wo Evidenz ist, da ist Wissen <sup>1)</sup>. Da nun zur Evidenz nothwendig ist, daß eine intuitive Erkenntniß der begrifflich erfaßten Gegenstände vorangegangen, so gibt es auch nur ein Wissen, das auf sinnlicher Anschauung oder Empirie in erster Linie beruht.

Die Tragweite dieser Grundsätze wird erstlich werden, wenn wir sie auf die Lehre von unserer Gotteserkenntniß anwenden. Wir müssen aber hier ein doppeltes Beweisverfahren Biels auseinander halten. Zunächst wird von der Thatsache als Axiom ausgegangen, daß es eine vernünftige Gotteserkenntniß giebt, ja daß sie die erste, unmittelbarste und leichteste für den Menschen ist <sup>2)</sup>. Doch muß hier an das erinnert werden, was schon oben angedeutet wurde, daß es etwas Anderes ist, das Dasein (quia), und etwas Anderes, das Wesen (quid) erkennen. An und für sich kann gesagt werden, daß Gott als die vollkommenste Ursache der Dinge aus den zahlreichen, herrlichen, eclatanten Wirkungen am leichtesten erkennbar sei; jedes Werk, das etwas Vollkommenes darstellt, weist auf einen Urheber hin, der noch

1) Est autem scientia notitia evidens veri necessarii, nata causari per praemissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum. Prolog. qu. 2. art. 2 C.

2) Cf. Serm. 43 in f. Trinit. F.

vollkommener ist <sup>1)</sup>. Dagegen trifft auch wieder zu, daß die allervollkommenste Ursache ganz geistiger Art, transcendent, in die Wirkungen nicht übergehend ist. Darum die Schwierigkeit, Gottes Wesen zu erkennen.

Das Dasein Gottes ist uns das Allerbekannteste, denn es leuchtet aus allen Geschöpfen hervor; Gott wird auf eine natürliche Weise erkannt, da uns nach dem hl. Johannes Damascenus von Natur die Fähigkeit innewohnt, das Sein Gottes aus den Creaturen zu erkennen <sup>2)</sup>.

Das Erste, was wir von Gott erkennen, der Punkt auf dem wir Fuß fassen können, ist der Begriff der Unendlichkeit, die wir aus der Endlichkeit, beziehungsweise Unendlichkeit (Unermesslichkeit) der Geschöpfe abstrahiren; aber eben hier beginnt auch wieder die Unbegreiflichkeit. Die Creatur selbst bietet unserem Erkennen eine gewisse Unendlichkeit dar und kann nicht nach ihrem ganzen Umfange, nach ihrer ganzen Seinsfülle erfaßt werden; wir erkennen Gott, den Schöpfer, sicherlich als den Unendlichen <sup>3)</sup>; diese Erkenntniß ist aber nur eine unbestimmte, confuse, die zu unserem Heile nicht ausreicht <sup>4)</sup>.

Unter den Geschöpfen selbst führt uns aber keines so

1) Serm. 41 in f. Trinit. C.-

2) Quum nobis naturaliter inest potentia, qua Deum esse cognoscimus ex creaturis. Ibid. B.

3) Cum autem creatura, quantum ad totam comprehensibilitatem plene cognosci non potest, et in ea quaedam infinitas cognoscibilitatis invenitur: infinitus ergo creator rectissime cognoscitur. Ibid. C.

4) Haec autem cognitio confusa, quam ex creaturis per naturalem cognoscendi virtutem assequi valeamus, ad salutem nostram non sufficit. Ibid. D.

leicht zur Gotteserkenntniß, als der Mensch selbst, der da nicht bloß, wie die übrigen Geschöpfe, die Spuren des dreieinen Gottes an sich trägt, sondern dessen Ebenbild an seinem Geiste trägt <sup>1)</sup>. Dieses Bild aber, obgleich im natürlichen Wesen des Menschen angelegt, erhält seine Ausprägung erst durch die gnadenvolle Einwohnung Gottes <sup>2)</sup>.

Soweit ist die Gotteserkenntniß noch eine unmittelbare; Gott wird erkannt; kann er aber auch demonstirt werden? Darauf ist die Antwort, daß das Dasein und die Einheit Gottes demonstirt werden könne. Das Dasein Gottes sei allerdings zunächst Gegenstand des Glaubens; es könne aber doch demonstirt werden; ebenso lassen sich mehrere Attribute durch Demonstration ihm beilegen, Verstand, Güte, Leben, reine Aktualität <sup>3)</sup>.

Wir lassen den Werth dieser Demonstration einstweilen dahingestellt sein, und fragen, wie Biel die Einheit Gottes demonstire. Wenn man, erwiedert er, den Satz an die Spitze stellt, daß Gott sei *quaedam natura summa*,

1) Serm. 34 in f. Pent. B. Daß aber unter diesem Bilde Gottes im Menschen nicht etwa ein unmittelbares Offenbarwerden Gottes in ihm inbegriffen ist, erhellt aus dem Beisatz: *eo ipso imago Dei mens est, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest.*

2) *Licet ratio imaginis in natura animae fundatur, tamen sola Dei inhabitantis benedictione perficitur.* Serm. 39 in f. Pent. G.

3) Lib. III. dist. 24. qu. un. a. 2. c. 1. — Prolog. qu. 1. a. 1. coroll. 1: *sequitur, quod aliquae veritates naturaliter notae sunt theologiae ut: Deus est bonus, vivens, sapiens, intelligens; quas etiam Philosophus demonstrat XII. Metaph. In metaphysica demonstrantur demonstratione quia, in theologia propter quid.* Vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. I. Würzburg 1856. S. 142 f.

qua nihil majus aut melius cogitari potest, so fließen daraus 4 göttliche Wesensbestimmungen, die Einheit, die Einfachheit, Intelligenz (quia vita nobilissima), Wille (quia delectatio summa) <sup>1)</sup>. Es ist aber klar, daß eine solche Folgerung schon das Dasein und den Begriff (die Idee) Gottes als bewiesen voraussetzt, wie unser Theologe auch an einer andern Stelle bemerkt, erst wenn Gott als das allervollkommenste Wesen demonstriert sei, müsse die Einheit von ihm ausgesagt werden <sup>2)</sup>. Aus dem Gesetze der Causalität, wie Duns Scotus wolle, lasse sich die Einheit Gottes, (wir könnten wohl sagen die Persönlichkeit), nicht zur vollen Evidenz darthun; wie schon d'Ally und Decam nachgewiesen, daß nicht alle Beweisgründe, die man für die Meinung des Scotus anführe, aus evidenten Principien; sondern zum Theil aus geglaubten hergeleitet seien. Die erste Ursache werde überzeugender und evidenter aus der Welterhaltung, als aus der Welt schöpfung erkannt <sup>3)</sup>, denn der Erhaltende bleibt in unmittelbarer Verbindung mit dem Erhaltenen, während der Producirende sich vom Produkt entfernt, wie z. B. der Großvater vom Enkel. <sup>4)</sup> Das schlechthin Erste kann nur Eins sein; dennoch ist zu sagen, es sei nicht möglich zu demonstrieren, daß Gott Einer sei, obgleich zur Beleuchtung dieser Wahrheit viele Wahrheitsgründe angeführt werden können <sup>5)</sup>.

Von einer andern Seite wird die Sache angegriffen;

1) Serm. 40 de Trinit. B.

2) Lib. I. dist. 2. qu. 10. a. 1. n. 2.

3) Ibid. art. 2. c. 1.

4) Ibid. art. 3. dub. 1.

5) Ibid. art. 2. c. 2—3.

wenn auch nach dem oben Gesagten Gott das Ersterkannte ist, sofern er sich unmittelbar darbietet, so kann man doch nicht sagen, daß Gott das erste Object unseres (methodischen) Erkennens sei, wie Heinrich von Gent meint, da es von Gott weder eine sinnliche, noch eine geistige Anschauung gebe <sup>1)</sup>. Darum kann Gott natürlicherweise nicht seinem Wesen nach erkannt werden, eben weil wir von ihm keine Anschauung haben <sup>2)</sup>. Wohl aber kann ich von Gott mir einen Begriff bilden, und zwar nicht bloß einen einfachen und allgemeinen z. B. Sein, Weisheit, der Gott und der Creatur gemeinsam wäre, sondern auch einen zusammengesetzten, concreten und negativen, wodurch er specifisch von der Creatur unterschieden wird <sup>3)</sup>. Während aber von den sinnlichen Dingen der Begriff nicht etwa bloß ein willkürliches Zeichen (Wort) ist, sondern ein natürliches, so ist dieß anders bei den Dingen, welche nicht geschaut werden können; hier ist der *conceptus simplex* ein willkürliches Zeichen <sup>4)</sup>, oder mit andern Worten, ich erkenne Gott noch weniger seinem Wesen nach, als die sinnlichen Dinge.

Es genügt an diesen Sätzen, um einen Rückblick zu werfen auf die Gotteserkenntniß der Scholastiker im Allgemeinen. Haben sie das Dasein Gottes im Sinne der theistischen Idee demonstrirt? In der That hat dieß Keiner von ihnen gethan und die Nominalisten unterscheiden sich von den frühern nur dadurch, daß es ihnen deutlicher

1) Lib. I. dist. 3. qu. 1. a. 2. c. 1.

2) Ibid. qu. 2. a. 2. c. 1.

3) Ibid. c. 2.

4) *Deus est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo simplici connotativo vel negativo, quo modo repraesentatur a signo incompleto ad placitum instituto.* Ibid. c. 3.

zum Bewußtsein kommt und daß sie es unbefangener aussprechen, daß das, was sie demonstrieren können, nicht der persönliche Gott und Schöpfer der Welt ist, sondern eben ein erstes und höchstes Wesen, ein unbestimmter Begriff, der erst durch den Glauben (unter Voraussetzung der christlichen Idee) seine concrete Bestimmtheit erhält; daß alle scheinbaren Demonstrationen, welche über dieses ens summum hinausgreifen, nur unter dem Einfluß der Idee, unter der Reflexion auf ein unmittelbar dem Glauben (oder der Vernunft) Gegebenes zu Stande kommen. Indem wir auf das im ersten Artikel S. 461 f. hierüber Beigebrachte verweisen, sei nur die eine Stelle aus dem h. Thomas hier angeführt: *unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis hujusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit* <sup>1)</sup>.

Bei solchen Resultaten der philosophirenden Vernunft ist ersichtlich, wie sehr die Nothwendigkeit und die Bedeutung der christlichen Offenbarung in den Vordergrund treten muß. Dem Glauben wird überall sein Recht gegeben, ganz anders aber verhält sich's mit der Glaubenswissenschaft, der Theologie. Die Frage, ob es ein Wissen von den Glaubenswahrheiten geben könne, wird gewöhnlich von den Scholastikern in der Form abgehandelt: ob die Theologie Wissenschaft zu nennen sei? Diese Frage bezeichnet einen Wendepunkt in der Scholastik. Die Bewegung beginnt mit Duns Scotus. Im Grunde stimmen alle Scholastiker darin überein, die Theologie sei insofern nicht im strengen Sinne Wissenschaft, als sie von

1) *Qu. disp. XIV de fide art. 9 ad 8.* — Vgl. Kuhn, Glauben und Wissen nach St. Thomas, *Quartalschrift* 1860. S. 309.

Principien ausgehe, die nicht streng wissenschaftlicher Art, sondern aus dem Glauben genommen sind. Dennoch aber vindicirt der hl. Thomas der Theologie den Charakter der Wissenschaft, und leitet dieß daraus ab, daß eine Disciplin wissenschaftlichen Charakter tragen könne, wenn sie ihre Principien aus einem andern, höhern Wissensgebiete entlehne; gleichwie die Musik von der Arithmetik und die Perspektive von der Geometrie die Principien auf Treu und Glauben annimmt, so entnimmt die Theologie nach Thomas ihre Principien aus der höhern Wissenschaft Gottes und der Seligen. Wollte man, sagen nun die Nominalisten, unter dieser Voraussetzung die Theologie Wissenschaft nennen, so möge man diese Ausdrucksweise immerhin zulassen, nur sollte man dann nach dem Vorgange des Duns Scotus <sup>1)</sup> dieselbe nicht so fast speculative, als vielmehr praktische Wissenschaft nennen. Es scheint also eine eigentliche Differenz nicht zu bestehen. Und doch besteht sie. Wir wollen sie zunächst nur im Umrisse andeuten.

Der Realismus nimmt eine inhaltlich reichere natürliche Gotteserkenntniß an, und behauptet, daß wir wenigstens den geordneten Willen Gottes begreifen und daraus allgemeine Gesetze des göttlichen Handels (über Vorsehung, Gnadenöconomie, Prädestination) abziehen können <sup>2)</sup>. Daraus ergibt sich, daß die theologischen Wahrheiten vom logischen Verstande zu einem harmonischen System verbunden werden können; Systembildung aber ist nicht nur ein Zeichen der Wissenschaftlichkeit, sondern geradezu der Zielpunkt der

1) In IV lib. Sent. Prol. qu. 4 — gegen Thomas S. Theol. I. qu. 1. art. 4.

2) Ritter, Geschichte der Philosophie VIII. S. 549.



scholastischen Wissenschaft. Insofern heißt die Theologie mit Recht Wissenschaft, wenn sie durch ächt wissenschaftliche Methode in ein System gebracht wird.

Nicht so der Nominalismus. Ihm gelingt es nicht, im göttlichen Wollen und Thun innere Gesetzmäßigkeit zu erkennen, weil es nach seiner Voraussetzung keine evidente Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften und besonders der göttlichen Freiheit gibt <sup>1)</sup>. Darum ist die Theologie ein Nebeneinanderreihen von Sätzen, deren innerer Zusammenhang nicht philosophisch erkannt wird. Im Allgemeinen wird der Dienst, welchen die Philosophie der Theologie zu leisten hat, von den Nominalisten weniger klar erkannt, als von den Thomisten. Eine wissenschaftliche Behandlung der Dogmen aber will von ihnen nicht ausgeschlossen werden <sup>2)</sup>. Auch Biel kennt ein Wissen von Glaubenswahrheiten, fordert ein tieferes Eingehen in die Glaubenswahrheiten.

Das Vorgehen Biels ist dieses. Zunächst wird die Beweisführung des h. Thomas für die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die aus dem analogen Verhältnisse zwischen Musik und Arithmetik u. s. w. resultire, entkräftet. Die Musik werde nicht dadurch zur Wissenschaft, daß sie ihre Principien aus der höhern Wissenschaft entlehne (auf Treu und Glauben annehme), sondern dadurch, daß dem Musik-künstler die arithmetischen Principien selbst evident geworden sind; die Schlussfolgerung kann keine größere

1) Wir dürfen bei Prüfung der göttlichen Werke nicht nach dem Grunde fragen. *Voluntas divina prima regula est in contingentibus. Et si illius causa quaeritur, non invenitur, ut dicit Augustinus. Lib. I. dist. 41. qu. un. a. 3. dub. 1 J.*

2) Denzinger a. a. O. II. S. 578.

Evidenz beanspruchen, als die Principien, aus denen sie abgeleitet ist <sup>1)</sup>.

Sieht man aber auf die einzelnen Glaubensartikel, so ist zu unterscheiden zwischen solchen, welche gewußt werden können vom Menschen auf Erden (*veritates necessariae demonstrabiles*, z. B. das Dasein Gottes); solchen, welche bloß für die Seligen Evidenz haben (Eigenschaften Gottes, Trinität); endlich solchen, welche auch von den Seligen nicht evident gewußt werden können (*propositiones contingentes*) <sup>2)</sup>.

Bezüglich der erstern Wahrheiten kann ein Wissen neben dem eingegoffenen Glauben bestehen, da sie in diesem erst *implicite* enthalten sind; hingegen die *fides acquisita* besteht nicht neben dem Wissen; denn ein und derselbe Gegenstand kann nicht zu gleicher Zeit geglaubt und gewußt werden <sup>3)</sup>; dieser Satz läßt sich auch auf die Offenbarungswahrheiten der zweiten und dritten Art anwenden; bei den ersten muß der Glaube zurücktreten, bei den transcendenten Wahrheiten das Wissen. Wenn es nun das Geschäft des Theologen ist, aus den Glaubenswahrheiten durch Schlußfolgerungen, Analogien u. s. f. neue Sätze und Wahrheiten abzuleiten, so können diese wiederum nicht auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, weil sie keine größere Evidenz für sich haben, als die Prämissen. Kommt eine Conclusion durch eine philosophische und eine theologische Voraussetzung zu Stande, so participirt das Resultat nicht an der Evidenz

1) *Nihil est dicere, ego scio conclusiones aliquas, quia tu scis principia, quibus ego credo, quia tu scis ea.* Lib. III. dist. 24. qu. un. art. 1. n. 1.

2) *Ibid.* art. 2. c. 1.

3) *Ibid.* c. 2—4.

Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, waren mehr durch Auktorität, als durch die Vernunft sicher gestellt. Es gibt keine Vernunftgesetze, wodurch wir genöthigt wären, die Möglichkeit, sowie die Thatsachen der Offenbarung abzuschwächen.

Es kam aber doch Alles darauf an, welchen Gebrauch man von diesen Theorien machen wollte. Das hat sich in der Folge gezeigt, da das Mißtrauen auf die natürliche Kraft der Vernunft den verderblichen Irrationalismus in die Theologie einführte durch Luther, Jansenius u. A. Und doch war hier das Vertrauen auf die Gewißheit, die für uns im Glauben liegt, noch unerschütteret. Ließ man auch diese fallen, war der Glaube nicht mehr die sichere Bürgschaft für den Besitz der Wahrheit, so war die natürliche Folge des Nominalismus der durchgreifende philosophische und theologische Zweifel; der philosophische Empirismus und Sensualismus; der theologische Rationalismus.

Wir werden sofort darzustellen haben, wie unser Theologe die Gewißheit, die uns der Glaube giebt, aufrecht hält. Die Gewißheit des Glaubens ruht auf zwei Voraussetzungen, die unumstößlich sind, nämlich auf der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes und auf der Auktorität der Kirche <sup>1)</sup>. Der Glaube ist ein vernünftiges und freiwilliges Fürwahrhalten der Wahrheit; sein Object ist die *veritas non viva*, i. e. *non evidens* <sup>2)</sup>. Unter den drei Formen des Wahrheitsbesitzes,

1) *Homo non dubitat de veritate Dei, quia illud naturaliter cuilibet insertum est, Deum esse veracem. Nec dubitat de approbatione ecclesiae, qua approbat dicta et scripta virorum veracium, ergo eis fide acquisita ex auditu firmiter adhaeret. Lib. III. dist. 23. qu. 2. a. 2. c. 1.*

2) *Actus autem fidei est credere, qui est actus intellectus vero*

Gewißheit, Festigkeit, Evidenz <sup>1)</sup> ist die höchste und vollkommenste die Gewißheit, die für uns im Glauben liegt; die Glaubensgewißheit ist größer als die Gewißheit alles menschlichen Wissens, denn ihr Grund ist Gott, der nicht täuschen kann, während menschliches Denken und Forschen irren kann. Die Erkenntniß, die wir jenseits haben werden, ist nicht gewisser, sondern bloß evidenter, als unser Glaube hienieden.

Und doch unterscheidet sich die Glaubensgewißheit von der Evidenz dadurch, daß letztere allen Zweifel ausschließt, dem Glauben gegenüber aber nicht aller Zweifel verstummt. Aber das kann, meint Biel, die Gewißheit des Glaubens nicht beeinträchtigen, weil der Glaubensgrund, daß nämlich Gott nicht täuschen könne, unerschütteret bleibt <sup>2)</sup>.

Von dem Glauben, den wir besitzen, war verschieden der Glaube der Apostel; ihr Glaube war aber nicht durch tiefere natürliche Einsicht, sondern durch unmittelbare göttliche Inspiration zur Evidenz gesteigert und kam dem Wissen gleich, insofern er allen Zweifel ausschloß; aber es war nicht natürliche Evidenz, nicht Wissenschaft <sup>3)</sup>. Ähnlich der Glaube derjenigen, welche Zeugen der Wunder

---

*assentientis, procedens ex voluntatis imperio, quia nullus credit nisi volens.* Lib. III. dist. 23. qu. 2. a. 1. n. 1 C. — Thom. C. Gent. III, 40, 1. Summa Th. I. II. qu. 56. art. 3.

1) Certitudo respicit objecti infallibilitatem, firmitas respicit intellectus adhaesionem; evidentia respicit manifestationis modum, quo scilicet veritas sic manifestatur, ut intellectus non possit dissentire. Haec evidentia non est fidei, sed scientiae et intellectus principiorum. Ibid. D.

2) Certitudo non necessario tollit omnem motum dubitationis, qui consurgit ex parte credentis, sed tollit omnem fallendi possibilitatem. Ibid.

3) Lib. III. dist. 24. qu. un. a. 2. c. 7 J.

wären. Die Wunder geben nicht Evidenz, sondern sind bestimmt, auf den Glauben einzuwirken; sie geben einen intensiveren Glauben <sup>1)</sup>. Der Glaube ist eine stärkere Gewalt, als das Wissen, denn er hat Martyrer gemacht.

Nachdem aber der Glaube als ein vernünftiges und freiwilliges Fürwahrhalten definiert worden, so muß auch das Verhalten der Vernunft und des Willens zum Glauben noch erörtert werden. Wenn der Wille, sagt Biel, der Vernunft erfolgreich die Annahme des Glaubens befiehlt, setzt das nicht schon ein richtiges, bestimmendes Vernunfturtheil (*rationem rectam dictantem*) voraus? Anstatt darauf direkt zu antworten, umgeht Biel den eigentlichen Kern der Frage und faßt die *ratio post fidem* in's Auge statt der *ratio ante fidem*. Der Vernunft werden die Beweisgründe für die Nothwendigkeit des Glaubens (*motiva credibilitatis*) vorgelegt; entweder nun ist sie nicht im Stande, diese Gründe zu entwerthen; dann muß sie allerdings dem dadurch Bewiesenen zustimmen, aber nicht wegen der Evidenz, sondern wegen der Unzulänglichkeit ihrer Einsicht (*quia nescit solvere rationes*); oder aber sie kann die Gründe auflösen d. h. erkennen daß sie nicht absolut stringent, sondern einfach probabel seien; dann tritt der Wille ein und bewegt die Vernunft auf Grund des schon vorhandenen eingegossenen Glaubens, den probabeln Gründen ihre Zustimmung zu geben. Damit also der Glaube ein vernünftiger sei, bedarf es nicht einer evidenten, sondern nur einer probabeln Erkenntniß.

Das ist ächt scholastisch. Das Glaubensbewußtsein

1) *Qua firmiter assentiat praedicationi et praedicatoris propter testimonium miraculorum. Ibid. a. 3. dub. 1.*

ist unerschütterter; die apologetischen Grundfragen über die Kriterien der Offenbarung beruhen noch ganz. Es ist in der Scholastik nirgendwo im Ernste die Rede davon, was die Vernunft ante seidem vermöge, so viel auch von der natürlichen Erkenntniß geredet ist. Es ist stets die durch den Glauben disciplinirte Vernunft gemeint, wenn von der philosophischen Erkenntniß die Rede ist; diese ist im Stande, nicht die Offenbarungsthatsachen zu demonstrieren, aber die Angemessenheit, Vernünftigkeit der Glaubenslehren darzuthun; es können dann Wunder und eigene geistige Erfahrungen in der Eingießung des hl. Geistes die Mängel des theologischen Beweises ergänzen. So die ältern Scholastiker. Schon Durandus aber zerstückt diese Argumentation; es gebe, sagt er, kein übernatürliches, vom lumen fidei verschiedenes Licht der Wahrheit unseres Glaubens Bestätigung; es gebe, will er sagen, einen übernatürlich eingegossenen Glauben, nicht ein übernatürliches Wissen. Darum kommt Durandus bereits zu der Lehre, daß es unter den Glaubenslehren unbeweisbare Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß sie keinen Widerspruch enthalten, z. B. Trinitätslehre <sup>1)</sup>.

Daß die aristotelisch scholastische Ansicht über das Wesen des vernünftigen Geistes eine einseitige ist, erhellt aus der Art und Weise, wie sie sich das Verhältniß des Willens zur Vernunft vorstellig macht. Nach thomistischer Auffassung ist die Vernunft das höhere Vermögen, welches den Willen zum Handeln bestimmt. Daran ist richtig, daß der Wille, um ein vernünftiger zu sein, dem dictamen rationis folgen muß. Indem man sich nun aber

1) Ritter a. a. D. S. 552.

unter diesem Vernunftgebot schon ein durch Reflexion oder Anschauung gewonnenes Vernunfturtheil vorstellt, glaubt Duns Scotus sich dagegen erklären zu müssen; der Wille im Menschen sei das höhere Seelenvermögen, und ein Vernunfturtheil komme nicht ohne Willens-Akt und Befehl zu Stande. Scotus hat Recht, wenn er den Willen nicht durch die Vernunft, wie er sie versteht, determinirt sein läßt; es wäre irrig zu sagen, der Wille müsse dem dictamen rectae rationis folgen. Aber was ist denn ein Wille, der nicht dem dictamen rationis folgt? Offenbar kein vernünftiger Wille mehr, sondern Willkühr. Determinismus oder Willkühr, dazu gelangt man, wenn man rein aristotelisch der Vernunft jedes unmittelbare Wahrheitsbewußtsein abspricht; man verkennet, daß ein Willensakt ein vernünftiger sein kann, vermöge der Vernunftnatur des Menschen, ohne daß ihm die Vernünftigkeit durch reflexives Denken vermittelt zu sein braucht. Darin liegt die Erklärung für die Auffassung Dieß vom Glauben, der insofern ein vernünftiger sein könne, als die motiva credibilitatis dem Gläubigen probabel erscheinen. Das theologische Wissen bringt es zu keiner höhern Wahrheit als zur Probabilität. Wir werden die nähere Begründung und die Consequenzen dieser nominalistischen Auffassung im Verlauf unserer Darstellung noch mehrmals antreffen.

Man kann dem Nominalismus Consequenz nicht absprechen; man war durch ihn um manche Illusion ärmer geworden, die aristotelische Philosophie lag in ihrer Unzulänglichkeit zu Tage; das künstliche Gewebe der intermediären Erkenntnißbilder war zerrissen, der Weg zur Erkenntniß

des Ueberfinnlichen, der Ideen war einfacher, aber zugleich das Gebiet der Vernunftwahrheit eingeschränkt, die Autorität behauptet ein schrankenloses Recht. Die Vernunft war dem Willen untergeordnet, der Wille aber wird in Bewegung gesetzt durch übernatürliche Motive, Glauben und Gnade.

Wir treten nun den zweiten Theil unserer Aufgabe an, indem wir die Leistungen unseres nominalistischen Theologen für die Erkenntniß der übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten beurtheilen. Wir werden uns aber auch hier auf die Grundprobleme beschränken. Zu diesen gehört in erster Linie die Trinitätslehre; sodann die Lehre von der Welt-schöpfung; im Zusammenhang mit dieser steht die Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens und von der Freiheit des Willens überhaupt — denn nach der nominalistischen Lehre gehört dieß Alles zu den nur im Glauben gegebenen Wahrheiten; — sofort das Verhältniß der Gnade zur Freiheit und die Gnadenwahl. Daran reiht sich die Lehre von der Sünde, Erbsünde und dem Sündenstand; von der Wegnahme der Sünde durch die Gnade des Erlösers; von den guten Werken und von der Wirksamkeit der Sacramente.

Um zur Erkenntniß des Dogma von der Dreieinigkei zu gelangen, sind wir auf den Weg der Analogie gewiesen<sup>1)</sup>. Aus der Creatur sie zu erschließen ist unmöglich. Sofern die Welt eine Offenbarung Gottes ist,

1) Nicht so die Engel und Seligen, welche eine intuitive Erkenntniß des göttlichen Wesens besitzen: sie können aus den Prämissen, welche für sie im Begriffe Gottes liegen, die Trinität demonstrieren. Lib. III. dist. 24. qu. un. a. 2. concl. 1.



muß sie auch Spuren des dreieinigen Gottes an sich tragen. Obgleich nun in gewissem Sinne jede Creatur eine Spur der Trinität enthält <sup>1)</sup>, so ist das doch nicht im eigentlichen, strengen Sinne zu verstehen <sup>2)</sup>. Denn gleichwie die Spur, die ein Mensch hinter sich zurückläßt, wohl auf einige Qualitäten, aber nicht auf alle schließen läßt, so auch hier. Weiter aber, als die Betrachtung der Schöpfung außer uns, führt uns die Betrachtung unsers eigenen Geistes; denn dieser trägt nicht bloß Spuren (*vestigia*), sondern das Bild (*imago*) des dreieinigen Gottes an sich. Spur und Bild haben aber das Gemeinsame, daß sie die Kenntniß des Borgestellten schon voraussetzen. Ich kann aus einem Bilde nicht erschließen, daß es den Cäsar vorstellt, wenn ich den Cäsar nicht zuvor kenne <sup>3)</sup>. Die Spuren nun der Trinität lassen solche Eigenschaften erkennen, welche den göttlichen Personen *appropriirt* werden, wie die Macht, welche dem Vater, die Weisheit, welche dem Sohne, die Güte, welche dem h. Geiste *appropriirt* wird. Das Bild der Trinität aber zeigt solche Eigenschaften oder Beziehungen, welche den Personen *eigentlich* sind, wie das *Gezeugtsein* dem Sohne <sup>4)</sup>.

Die Analogie vom menschlichen Geiste auf Gott anzuwenden ist statthaft, weil von der vernünftigen Creatur und von ihr allein etwas ausgesagt werden kann, was in demselben Sinne auch von Gott *prädicirt* wird, wie Ver-

1) Lib. I. dist. 3. qu. 9. a. 1. concl. 1.

2) *Proprio loquendo nulla creatura est vestigium trinitatis, sed solum improprie, metaphoricè aut transsumptive; l. c. concl. 2; quia nihil reperitur in creatura ejusdem speciei cum Deo; l. c. qu. 10 A.*

3) Lib. I. dist. 3. qu. 9. a. 1. n. 1 B.

4) Ibid. n. 4.

stand, Weisheit, Gerechtigkeit <sup>1)</sup>. Zwar scheint es, daß auch von der vernunftlosen Creatur dieß gelte; aber was von der Creatur und von Gott zugleich ausgesagt werden kann, wie z. B. das Sein, das findet sich in reinerer Weise im Geiste. Alles wahrhaft Seiende also außer Gott drängt sich im vernünftigen Geiste zusammen, er ist Gottes Ebenbild. Nun ist aber im Menschen das Gerechte, Weisesein u. s. w. nur accidentell, in Gott substantiell und in eminenterer Weise; also bleibt es beim Verhältniß der Analogie; es entzieht sich der syllogistischen Begründung.

Die Analogie geht aber doch noch tiefer. Das Bild Gottes im Menschen ruht nicht bloß in den accidentellen Eigenschaften des Geistes, sondern in dessen Substanz, näherhin in der Substanz und den zwei von ihr producirten Lebensakten, Denken und Wollen; es besteht ja in der That die innigste Beziehung des menschlichen zu dem göttlichen Geiste, weil ersterer Gott in sich aufnehmen, seiner theilhaft werden kann (*est Dei capax et potest esse ejus particeps*).

Die Durchführung dieser Analogie entnehmen wir aus einer Predigt Viels <sup>2)</sup>. Wir finden, sagt er hier, in unserm Geiste eine Art von Dreieinheit, Vernunft, Wille oder Neigung, und die Thätigkeit dieser beiden, den Akt; aber unser Vernunfterkennen ist in vieler Beziehung unvollkommen, beschränkt, veränderlich, unwesenhaft. In Gott fallen alle Unvollkommenheiten weg; in ihm ist Erkennen, Wollen und Thun Eins und

1) Ibid. qu. 10. art. 2. c. 2. Quia ipsa sola habet aliquid commune univocum Deo et sibi. Nam esse intellectivum, sapiens, justum etc. univoce convenit Deo et creaturae rationali.

2) Serm. 34. in f. Pentec.

mit Einem Mal. Aber das göttliche Erkennen hat doch eine Aehnlichkeit mit dem menschlichen. Unser Erkennen geht so vor sich, daß in unserer Vernunft ein Bild von dem erkannten Gegenstand entsteht, das um so ähnlicher, wahrer ist, je vollkommener wir erkennen; dies Bild bleibt in der Seele zurück, wenn auch das Objekt entfernt wird. Ja wenn der Geist Produktionskraft befäße, würde er den geschauten Gegenstand nicht bloß intellektuell, sondern substantiell nachbilden; wenn er sich selbst in dieser Weise zum Gegenstand seiner Anschauung machen könnte, würde er ein substantielles Ebenbild von sich hervorbringen, das sich in nichts von ihm selbst unterschiede, als dadurch, daß es von ihm hervorgebracht worden. Das wäre in Wahrheit ein Sohn von ihm <sup>1)</sup>. Ebenso erzeugt sich in unserm Willen, der ein Begehren nach einem erkannten Gegenstand ist, ein Wohlgefallen, eine Liebe oder Geneigtheit, sich dem geliebten Gegenstand mitzutheilen. Tragen wir dies auf Gott über, so ist zu sagen, daß sein Erkennen ein durchaus vollkommenes und produktives ist; indem er darum sich selbst anschaut, erzeugt er sein Abbild, in allem sich selbst wesensgleich, nur mit dem einzigen Unterschied, daß sein Abbild producirt ist. Das ist der Sohn Gottes oder das Wort des Vaters. Beider Wille, des Vaters und Sohnes, erzeugt nun zugleich die Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, und zwar in ebenso vollkommener Weise, wie das göttliche Erkennen, sich selbst schauend, den Sohn erzeugt, also die wesensgleiche Persönlichkeit des hl. Geistes,

---

1) Quae et vere esset filius ejus, quoniam filius vivens est de vivente in eadem specie et natura productus. Ibid.

unterschieden vom Vater und Sohn nur durch die Art seines Ausgehens vom Vater und Sohn.

Diese Ausführung über die Trinitätslehre Biel's mag für unsern Zweck genügen. Die mehr formelle und dialektische Behandlung der einschlägigen Fragen bietet nichts wesentlich Neues und unterscheidet sich nicht charakteristisch von der Weise der ältern Scholastiker. Der spätere Nominalismus konnte auf die Konstruktion der Trinitätslehre nicht mehr denselben gefährlichen Einfluß ausüben, wie der frühere eines Roscellin, weil er von dem theologischen Rationalismus der ältern Richtung weit entfernt war.

In der Schöpfungslehre haben wir es zunächst mit den beiden Fragen zu thun, in welcher Weise die geschaffenen Dinge abhängig seien vom göttlichen Erkennen und vom göttlichen Willen. Wir reden also zuerst von den Ideen in Gott, und sodann von der göttlichen Allmacht und Willensfreiheit.

In intellektueller Weise ist die Welt von Ewigkeit in Gott, weil die Ideen der Dinge ewig in Gott sind. Da die Dinge einen vernünftigen Grund ihres Entstehens haben müssen, der nicht von außenher dem Schöpfer zukommen kann, so muß er im göttlichen Geiste selbst liegen und ewig sein <sup>1)</sup>; das ist die Idee. Die Ideen sind aber nicht die Dinge selbst, sondern vielmehr die Erkenntnisursache (ratio cognoscendi) oder das Urbild der Dinge, nach welchem sie geschaffen worden (exemplar producendi). Im letztern Sinne gefaßt ist die Idee früher als das Ding selbst <sup>2)</sup>. Wenn nun aber

1) Lib. I. dist. 35. qu. 5. a. 1. n. 1 B.

2) Ibid. a. 1. concl. 1.

daraus Marsilius ab Inghen den Schluß zieht, das göttliche Wesen selbst sei die eine und einzige Idee, in deren Anschauen Gott die Dinge erkenne und schaffe, so wird er von Biel widerlegt <sup>1)</sup>, weil dieß eine reale Beziehung der Creatur zum göttlichen Wesen voraussetzte, welche sich dem Pantheismus nähert. Die Idee ist vielmehr die Creatur selbst, wie sie von Gott erkannt wird; so ist die Creatur selbst für Gott das Urbild seines Schaffens, nicht das göttliche Wesen. Darum ist zu sagen, daß die Creaturen in Gott sind nicht subjective et realiter, sed tantum objective et intellectualiter <sup>2)</sup>. Es gibt darnach nicht bloß Eine Idee, sondern so viele, als es mögliche Dinge gibt, eben weil die Idee nichts Anderes ist, als das Ding selbst, wie es von Gott erkannt wird. Darum stehen auch die Ideen der Einzel Dinge in erster Linie vor dem erkennenden Geiste, weil die Einzel Dinge in Wirklichkeit das Geschaffene, das Reale sind <sup>3)</sup>. Von den Arten und Gattungen gibt es nur insofern Ideen, als sie selbst nicht mehr das reine Abstraktum sind, sondern im Geiste Einzeldasein haben, ein und dieselbe Eigenthümlichkeit, die von vielen Einzel Dingen ausgesagt werden kann. Von der Negation und Privation, sowie vom Bösen gibt es keine Idee, eben weil sie nichts Reales, sondern nur ein Defekt an dem Realen

1) Ibid. a. 2. c. 1 u. 2.

2) Ibid. a. 2. c. 4. prop. 1. Dabei machen wir darauf aufmerksam, daß der scholastische Sprachgebrauch die Bezeichnung subjective und objective vielfach in einer der jetzigen Sprechweise fremden Bedeutung hat; so würden wir an der angeführten Stelle subjective mit objectiv übertragen können und umgekehrt.

3) Quia solum singularia sunt extra producibilia. Ibid. prop. 4.

sind. In Gott aber gibt es unendlich viele Ideen, weil er unendlich viele Dinge produciren kann <sup>1)</sup>.

Petrus d'Ally hatte behauptet, es seien realiter in Gott nur zwei Ideen, der Sohn und der h. Geist. Biel aber entgegnet, die göttlichen Personen dürfen nicht Ideen genannt werden; nur das sei Idee, was producirt werde und vom Producirenden verschieden sei <sup>2)</sup>.

Wenn aber die Ideen ewig sind und zugleich nichts Anderes als die Creaturen, sind dann nicht die Creaturen ewig? Man muß, wird darauf geantwortet, unterscheiden zwischen dem, was ewig ist und existirt und dem was von Ewigkeit erkannt wird; man könnte in gewisser Weise auch sagen, die Schöpfung sei ewig, nur nicht in dem Sinne, daß die geschaffenen Dinge von Ewigkeit existiren.

Der h. Thomas hatte behauptet, man könne von Gott nicht wie von einem menschlichen Baumeister sagen, daß er Ideen auch von (imaginären) Dingen habe, die bloß möglich, aber nie wirklich seien. Biel glaubt, dieß heiße eine Beschränkung in das göttliche Wesen hineinlegen, da doch in Gott unendlich viele Ideen seien <sup>3)</sup>. Wir werden aber sehen, daß Biel diese Behauptung nicht begründen kann. Wenn Gott wie der Mensch nur Ideen von den Einzeldingen hat, so ist durch die Summe der geschaffenen Dinge das göttliche Erkennen gleichsam erschöpft, folgerichtig auch die göttliche Schöpferkraft. In der That muß die nominalistische Richtung auch offen eingestehen, daß sie die göttliche Allmacht nicht nachweisen kann. Es läßt sich

1) Ibid. concl. 5—7.

2) Ibid. a. 3. dub. 1.

3) Ibid. dub. 4 X.

von den wirklichen Dingen nicht hinüberschließen auf das Nichtwirkliche, denn das Nichtwirkliche ist ja zugleich das Nichtmögliche. Damit hängt zusammen die weitere Behauptung, daß sich die Freiheit des göttlichen Schaffens nicht philosophisch beweisen lasse. Ebenso liegt im Begriff Gottes nichts, was uns nöthigte, die Ewigkeit der Welt zu läugnen.

Die Tragweite dieser Sätze ist überaus groß, weshalb wir sie im Einzelnen behandeln.

In der Frage wegen der göttlichen Allmacht wird so vorgeschritten. In den endlichen Causalitäten besteht das Gesetz, daß aus Nichts Nichts wird. Nun kann allerdings vorausgesetzt werden, daß das Causalitätsverhältniß Gottes zur Welt ein anderes ist, als das Verhältniß einer geschaffenen Ursache zu ihrer Wirkung, entsprechend der Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes, und daß die Causalitäten zweiter Ordnung in eminenter Weise in Gott enthalten sind; aber es läßt sich nicht beweisen, daß Gott Alles, was er mittelst der zweiten Ursache wirkt, auch ohne sie unmittelbar wirken könnte; es läßt sich dies darum nicht beweisen, weil unser Beweis vom Endlichen ausgeht und über das Endliche nicht hinauskommt<sup>1)</sup>. Denn vom Endlichen ausgehend erkennen wir nur den nothwendigen, nicht aber den freien Zusammenhang zwischen Gott und Creatur; es bleibt also dabei: Deum esse omnipotentem est sola fide creditum<sup>2)</sup>. Wollte man behaupten, daß Gott unmittelbar produciren könnte, was er mittelst der zweiten Ursachen hervorbringt, so würde man für's Erste nicht

1) Lib. I. dist. 42. qu. un. a. 2. c. 2.

2) Ibid. c. 3.

einsehen, warum Gott sich dennoch der zweiten Ursachen bedient, und würde zu der unangemessenen Vorstellung geführt werden, daß Gott Alles zumal hervorbringen könnte, was von den geschöpflichen Ursachen successive bewirkt wird.

Ebenso wenig als die göttliche Allmacht läßt sich der zeitliche Anfang der Welt beweisen. Auf die Frage, ob Gott die Welt von Ewigkeit schaffen konnte <sup>1)</sup>, antwortet Biel, die behäbende Meinung sei probabler; denn sie enthalte keinen Widerspruch; Gott aber sei Alles möglich, was keinen Widerspruch in sich enthalte <sup>2)</sup>. Nun enthalte die Ewigkeit der Welt keinen Widerspruch, man möge sie nun ansehen im Verhältniß zu Gott, oder zu der Schöpfung selbst. Natürlich angesehen kann die Wirkung eintreten, sobald die genügende Ursache vorhanden und das Hinderniß entfernt ist, demnach hindert Gott Nichts, von Ewigkeit zu schaffen <sup>3)</sup>. Im Thun Gottes ist keine Succession, also ist auch nicht nothwendig ein Unterschied der Dauer zwischen ihm und dem Geschaffenen <sup>4)</sup>. Aber auch dem Geschaffenen widerspreche es nicht, unendlich zu sein; es gebe ja für dasselbe auch eine unendliche Dauer in die Zukunft hinaus.

1) Lib. II. dist. 1. qu. 3 A.

2) Nihil non includens contradictionem negandum est a potentia divina. Der Satz enthält ein Sophisma; als ob man nicht zuerst eine Erkenntniß der göttlichen Macht haben müßte, um zu wissen, welche Wirkungsweise mit derselben in Widerspruch stehe und welche nicht.

3) Deus ab aeterno fuit sufficiens producere mundum et non impedibilis; igitur ab aeterno potuit producere mundum. Ibid.

4) Item nullum agens sine successione praecedat suum effectum duratione (saltem non oportet).



Ueberhaupt lasse sich der Begriff des Unendlichen von den geschaffenen Dingen doch nicht durchweg loslösen. Man möge wohl einwenden <sup>1)</sup>, die Begriffe unendlich und vergangen verhalten sich exclusiv; eine unendliche Welt wäre Gott selbst; man möge noch so viele endliche Dinge zusammensügen, so entstehe doch noch kein Unendliches; die Annahme vieler unendlicher Dinge enthalten denselben Widerspruch, wie ein unendlicher Kreis, ein unendliches Viereck. Allein diese Sätze beruhen eben auf einer willkürlichen Begriffsbestimmung vom Unendlichen. Aber auch Viel bringt es hierin nicht zur Klarheit. Man müßte, unseres Erachtens, unterscheiden, was am Unendlichen das rein negative Moment, und was das positive sei. Unendlichkeit im rein negativen Sinn kann auch von der Creatur ausgesagt werden, weil sie für uns unbegrenzt, unermesslich, unbestimmbar ist. Der rein negative Begriff der Unendlichkeit verliert sich zuletzt in das Nichtseiende im Unterschied von dem, was wirklich unsern Sinnen, unsern Maßen, unserm Calcul zugänglich ist. Im positiven Sinne gefaßt ist das Unendliche das Schrankenlose, Freie, das wahrhaft Seiende, und dies kann Gott allein sein.

Die berühmte Frage, ob die Scholastik den zeitlichen Anfang der Welt philosophisch beweise, ist, wie uns scheint, durch die im Nominalismus vorliegenden Resultate negativ entschieden. Wenn der Fürst der Scholastiker an die Spitze seiner Schöpfungslehre den Satz stellt: *mundum coepisse sola fide tenetur*, so sucht der Vertheidiger der Philosophie der Vorzeit <sup>2)</sup> nachzuweisen, daß dies noch nicht gegen die

1) Ibid. B.

2) Kleutgen, Ph. d. V. II. S. 801 ff.

theistische Gottesidee verstoße. Thomas unterscheidet zwischen dem Anfangen und dem Geschaffensein der Welt, und setze das, worauf es in der Frage eigentlich ankomme, das Geschaffensein der Welt, als durch die Vernunft erkennbar voraus. Diese Beweisführung erhält eine Stütze durch Stöckl<sup>1)</sup>, der es als annehmbar darstellt, Thomas und andere Scholastiker hätten bei Verwerfung der Argumente für die Zeitlichkeit der Welt zunächst nur jene Argumente im Auge gehabt, welche die Motakhalim (orthodoxe arabische Philosophen) für den zeitlichen Anfang der Welt angeführt und Moses Raimonides schon widerlegt hatte. Das ist aber im Grunde gleichgiltig; es will ja Niemand behaupten, Thomas habe in seiner Schöpfungslehre den der Gottesidee gemäßen Begriff des freien göttlichen Schaffens nicht verwerthet; es fragt sich vielmehr, woher er diesen Begriff genommen, ob er aus der streng aristotelischen Theorie resultire? Dies allein läugnen wir, und wir sind dazu berechtigt, wenn wir der nominalistischen Speculation Consequenz zuerkennen. Gegen Kleutgen kann bemerkt werden, daß Anfangen und Geschaffensein Correlatbegriffe seien<sup>2)</sup>; kann man richtig schließen: Thomas beweist das Geschaffensein der Welt, also auch ihren zeitlichen Anfang; so kann dem Wortlaute nach auch umgekehrt geschlossen werden: Thomas hält den zeitlichen Anfang der Welt für unbeweisbar, also auch das Geschaffensein.

Entscheidend in dieser Frage ist der Begriff der göttlichen Freiheit. Hier tritt der Nominalismus vollständig

1) Geschichte der Ph. des M. A. II. S. 167.

2) So schon Wilhelm von Auvergne, s. Stöckl a. a. O. II. S. 337.

an das Licht. Wir können die Freiheit des göttlichen Schaffens nicht speculativ erkennen; möge man sie auch in Worten ausdrücken, wie z. B., Gott schaffe contingenter, so seien dieß eben willkührliche Bezeichnungen für eine Wahrheit, die uns nur im Glauben gegeben ist. Wenn Scotus aus der Contingenz der Vorgänge in der geschaffenen Welt den Schluß ziehe, daß auch die erste Ursache frei wirke, so sei, bemerkt Viel, dieser Schluß nicht stichhaltig <sup>1)</sup>; man sollte ja vielmehr zuerst die göttliche Freiheit beweisen, um voraussetzen zu können, daß die geschaffenen Ursachen nicht mit Naturnothwendigkeit wirken.

Müssen wir aber einmal vom Standpunkt des Glaubens die göttliche Freiheit annehmen, ohne daß wir eine speculative Einsicht in dieselbe gewinnen, so hindert uns nichts, die Freiheit im liberalsten Sinne Gott beizulegen. Wie man argumentirt: Gott ist die Ursache von Allem, also ist er allmächtig <sup>2)</sup>, so schließt man auch: Gott hat frei geschaffen, also ist er frei, d. h. er konnte auch nicht schaffen, oder eine andere, bessere Welt schaffen, er konnte auch dasjenige schaffen, was wir als unangemessen ansehen würden <sup>3)</sup>. Es ist die reine Willkühr, welche anstatt der göttlichen Freiheit gesetzt wird, ein Begriff, der sich unsrer vernünftigen Auffassung ganz entzieht.

In der Theorie von der Freiheit des Willens sind nun zwei Punkte hervorzuheben. Das formale Wesen

1) Lib. I. dist. 43. qu. 1. art. 2.

2) Lib. I. dist. 42. qu. 1. a. 2. c. 3.

3) Lib. I. dist. 43. qu. 1. a. 4; — dist. 44. qu. un.

der Willensfreiheit ist Indifferenz<sup>1)</sup>, welche unter ganz gleichen Umständen ebensowohl wollen oder nicht wollen kann (*libertas contradictionis*). Wäre damit der Begriff der Freiheit abgeschlossen; so hätten wir in Gott die reine Willkür; aber dieser Begriff läßt sich nicht vollziehen, weder in Gott, noch in den Engeln und Seligen, wenn er auch auf den Menschen hienieden anwendbar wäre. Anstatt nun das formale Moment in der Willensfreiheit (Indifferenz) zu erklären und zu ergänzen, indem man von der Natur des Willens zu seiner moralischen Beschaffenheit fortschreiten müßte, gelangt der Nominalismus nicht weiter als zu der Unterscheidung der theologischen Freiheit von der philosophischen; die letztere nämlich ist philosophisch erkennbar, die erstere nur unter Voraussetzung, daß uns die Art und Weise des göttlichen Wollens und Thuns im Glauben geoffenbart ist; anders ausgedrückt gehört zur philosophischen Freiheit die *libertas naturae* (Freiheit des Menschen), zur theologischen die *libertas gloriae* (Gottes und der Seligen), zwischen Beiden bleibt unerklärt die *libertas gratiae*. Mit der *libertas gloriae* ist die Unveränderlichkeit (*libertas immutabilitatis*) verbunden.

Die scholastische Lehre von der Freiheit bewegt sich in

---

1) *Potentia libera, ut distinguitur contra naturalem, est potentia indifferens ad opposita; quae scilicet in sua potestate habet utrumque oppositorum, sc. facere et non facere, quod sic intelligendum est. Potentia libera est, quae omnibus ad productionem alicujus effectus requisitis eodem modo se habentibus nullo variato ex parte sui vel alterius habet in potestate sua ita non producere, sicut producere; ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur; et talis potentia dicitur contingenter productiva; lib. II. dist. 25. a. 1. n. 1 B; — lib. I. dist. 1. qu. 6. a. 3. ad fin.*

zwei Extremen. Entweder legt man die Freiheit des göttlichen Willens zu Grunde und erklärt aus ihr die des menschlichen, aus der theologischen die philosophische. Wenn man nun, wie es die Thomisten thun, das göttliche Wollen determinirt sein läßt durch die Weisheit und das Vorauswissen, so geht der Begriff der natürlichen Freiheit (Wahlfreiheit) verloren und in der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens auf; Determinismus, *physica praedeterminatio*. Oder aber man geht vom Begriff der natürlichen Wahlfreiheit aus und trägt ihn auf den göttlichen Willen über, und man gewinnt den Indeterminismus, die Willkür in Gott; so die stoisische Richtung. In der ersten Richtung ist das Moment der Wahl aus dem Begriff der Freiheit eliminirt; Gott kann nur das Gute thun und muß folgerichtig, da er von seiner unendlichen Weisheit und Güte determinirt, stets das Beste thun, Optimismus. In der andern Richtung wird der Wille von dem Einflusse der Vernunft ganz losgelöst; es gibt kein Wollen nach vernünftigen Zwecken. Auf diesem Standpunkte steht Biel. Mit der Annahme der Willkür in Gott hört das Fragen nach dem Zweck auf. Es läßt sich nicht philosophisch nachweisen, daß Gott die Finalursache aller geschaffenen Dinge sei <sup>1)</sup>; da wir keine Erkenntniß von seiner Freiheit haben, können wir auch die Annahme, daß Alles mit Naturnothwendigkeit geschieht, nicht widerlegen, was aber naturnothwendig geschieht, von dem kann man nicht sagen, daß es nach einem im freien Willen liegenden Plan und Zweck geschieht <sup>2)</sup>.

1) *Deum esse causam finalem omnium effectuum non potest evidenter ratione naturae probari; lib. II. dist. 1. qu. 5. a. 2. c. 2.*

2) *Non potest sufficienter demonstrari per principia per se*

Wir sehen somit wieder einen Grundsatz der Cartesischen Philosophie in der nominalistischen Scholastik angelegt <sup>1)</sup>.

Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Freiheit ist, wie uns scheint, der Grund, warum die scholastische Philosophie das Problem von der Freiheit des Willens überhaupt nicht gelöst, sondern umgangen hat. Das Richtige ist, daß man vom Begriff der natürlichen Freiheit, *libertas aequilibrü, voluntas absoluta*, fortschreitet zu dem Begriff der persönlichen, sittlichen Freiheit, welche die Selbstbestimmung nach vernünftigen, sittlichen Zwecken in sich schließt. Diese Selbstbestimmung ist nicht innere Nothwendigkeit, weil sie von der Persönlichkeit ausgeht; man kann nur insofern von Nothwendigkeit sagen, als es dem vernünftigen Geiste unmöglich ist, gar nicht zu wollen; sie ist aber auch nicht Willkühr, weil sie aus Erkenntniß hervorgeht; nur muß man diese Erkenntniß nicht nothwendig als eine reflektirte, planmacheude, dem Willensakte zeitlich vorausgehende vorstellen.

Wie der Nominalismus in der natürlichen Schöpfung keine immanente Gesetzmäßigkeit erkennt, so auch nicht in der moralischen Welt. Dieß tritt in zwei Beziehungen hervor, nämlich in der Auffassung des Sit-

*nota per experientiam, quod agens de necessitate naturae agat propter finem praestitutum a voluntate. Ibid. a. 3. dub. 3.*

1) Auch der h. Augustin will nicht, daß man nach Ursachen des göttlichen Willens frage: *si enim habet causam voluntas, est aliquid, quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est illi: Quia voluit. De Genesi cont. Monich. l. 1. c. 2.* Die Erklärung darüber bei Kleutgen, Ph. d. V. I. S. 433 ff.

tengesetzes und in der Lehre von der Gnade. Die oberflächliche Auffassung der göttlichen Freiheit ergibt, daß das Sittengesetz ein willkürliches ist, daß es keine objektiv in Gottes Wesen liegenden Gründe für dasselbe gibt, daß Gott ebenso gut ein anderes Sittengesetz hätte geben können, daß er z. B. hätte erlauben oder gebieten können, den Feind zu hassen. Auch dieser Gedanke, daß aller Unterschied zwischen sittlich Gutem und Bösem in freier Anordnung Gottes seinen Grund habe, ist in den Cartesianismus aufgenommen worden <sup>1)</sup>.

Darnach wäre eine Handlung nicht deswegen sittlich gut, weil sie in innerer Harmonie steht mit dem moralischen Wesen des Menschen, mit dem heiligen Willen Gottes, sondern nur sofern sie als ein Akt des Gehorsams acceptirt wird. Dies erstreckt sich auf die Thatfachen der christlichen Offenbarung, für welche sich ebenfalls keine innern Gründe bestimmen lassen. Schon Skotus hat gesagt, die Menschwerdung Gottes sei ebenso unbegreiflich, wie wenn Gott sich mit einem Stein verbunden hätte. <sup>2)</sup>.

Es hört nun überhaupt auf dem Gebiete der eigentlich übernatürlichen Wahrheiten, die auf die freie Offenbarung Gottes zurückgeführt werden, die Speculation auf; es gibt nur noch Worterklärung, keine Begründung. Wir erkennen aus der Offenbarung den Inhalt des göttlichen Willens, *voluntas signi*, wodurch sich Gott selbst an eine bestimmte, gesetzmäßige Wirkungsweise

1) C. Puffendorf, *de jure naturae et gentium* l. I. c. 1. §. 6, bei Kleutgen, Th. d. V. I. S. 342.

2) *Op. Oxon.* l. III. dist. 2. qu. 1, 6; 13.

gebunden hat *necessitate immutabilitatis*, welche in keinem Falle ausschließt, daß das Gegentheil nicht auch möglich wäre *de potentia absoluta*.

Indem wir nun die Lehre vom Übernatürlichen (Gnade) darstellen müssen, bietet sich uns zunächst folgende Bemerkung dar. Nachdem die Auffassung des Lombarden von dem formalen Einwohnen des h. Geistes im Gerechtfertigten <sup>1)</sup> mehr und mehr fallen gelassen und die eingegoffene Liebe mehr nur als Wirkung, denn als Wesensoffenbarung des h. Geistes betrachtet wurde, gewöhnte man sich daran, die Gnade eine Creatur zu nennen. Man kann diesem Ausdruck einen ganz richtigen Sinn geben, wenn man ihm den Gegensatz der pantheistrenden Mystik gegenüber stellt; er ist aber nichts desto weniger geeignet, große Mißverständnisse zu erzeugen. Allerdings ist noch nicht Alles, was in der Scholastik Creatur heißt, etwas Substantielles; auch die Accidenzen fallen unter das Geschaffene; wie auch in der That die Gnade als eine Accidenz bezeichnet wird, als *accidentale* — nicht substantielle — Form der Seele. Immerhin aber scheint uns die Gnade in ihrem wahren Wesen nicht erfaßt zu sein, wenn man sie unter den Begriff des Geschaffenen bringt; sie ist etwas an dem Geschaffenen, richtiger ein Verhältniß des gütigen Willens Gottes zu den persönlichen Geisteswesen. Die Vorstellung von einer Mehrheit und von specifischen Arten der Gnade, die gleichsam wie

1) *Quod charitas, qua diligimus Deum et proximum, est Spiritus S., lib. I. Sent. dist. 17. cp. 2. Cf. Migne, Patol. Cours. tom. 192. p. 961; articuli in quibus Mag. Sent. non tenetur communiter ab omnibus.*



in einer Schatzkammer aufgehäuft wären, hat offenbar ihre Quelle in der Bezeichnung der Gnade als Creatur.

Dazu kommt das Weitere; wie will man sich, die Gnade als Creatur genommen, dessen erwehren, sie zu den zweiten Ursachen zu zählen, sie zu trennen vom göttlichen Willen, und sie in ein äußerliches Verhältniß sowohl zum menschlichen Willen, als zum concursus divinus zu setzen? Wollte man dem ausweichen, so würde man dem entgegengesetzten Fehler verfallen; man würde die Gnadenthätigkeit Gottes ununterschieden fassen von der schöpferischen Thätigkeit, den Unterschied zwischen Allmacht und Gnadenwillen verwischen, und entweder die Allmacht läugnen, indem man sie in bloße Willkühr umsetzte, oder den Begriff der absoluten Gnadenwirksamkeit zerstören, indem man ihn umsetzte in den Begriff der physischen Prädetermination.

Sehen wir sofort, in welchem Sinne Viel die Nothwendigkeit der ursprünglichen Gnade behauptet. An und für sich ist die Gnade dem Menschen nicht in dem Sinne nothwendig, daß sie als etwas dem Menschen A n e r s c h a f f e n e s anzusehen wäre. Denn was von den Engeln gilt, daß es sich nicht über die Probabilität hinaus darthun lasse, ob sie mit oder ohne heiligmachende Gnade ursprünglich geschaffen worden seien <sup>1)</sup>, das muß auch beim Menschen zutreffen. An und für sich muß gesagt werden, Gott könnte auch dem Menschen im puren Naturstande die Seligkeit ertheilen <sup>2)</sup>, aber nur unter der Voraussetzung, daß er ein aus bloß natürlicher Kraft gewirktes Werk als verdienstlich acceptirte. Die Nothwendigkeit einer

1) Lib. II. dist. 4. qu. un. a. 2.

2) Deus posset, si vellet, alicui in puris naturalibus dare beatitudinem; lib. I. dist. 17. qu. 1. a. 2. c. 1 C.

übernatürlichen Verfehlung des Menschen ist demnach zwar nur eine relative, aber doch sehr bestimmte, und sie wird auf zwei Wegen erwiesen. Zuerst ist sie nothwendig, um das Gleichgewicht der Kräfte im ursprünglichen Menschen herzustellen und zu erhalten <sup>1)</sup>; sodann, weil die natürlichen Kräfte des Menschen an und für sich unzureichend sind, um das ewige Ziel zu erreichen. Biel legt sich den Einwand vor: Der Mensch ist von Natur zur Seligkeit als seinem letzten Ziel bestimmt; also kann er dieselbe mit seinem natürlichen Thun erreichen, folglich ohne übernatürliches Gnadengeschenk; die Natur thut nichts Überflüssiges, sie bleibt aber auch nicht hinter dem Nothwendigen zurück. Darauf antwortet er nun nicht, wie schon Thomas gethan, die Gnade sei nothwendig unter der Voraussetzung der übernatürlichen Bestimmung des Menschen. Einen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Bestimmung macht Biel nicht; er antwortet vielmehr, der Mensch sei allerdings von Natur zur Seligkeit bestimmt, aber nicht dazu, daß er sie auf natürliche Weise erreiche. Die Natur bleibe darum nicht hinter dem zurück, was in sie gelegt sei, wenn das Erreichen ihres Zieles durch eine übernatürliche Hilfe bedingt sei. Die Natur thut genug, wenn sie die Dispositionen zu Stande bringt, durch welche das Übernatürliche bedingt ist <sup>2)</sup>.

1) Ad salvandam in primo parente tranquillitatem potentialium necesse est ponere aliquam qualitatem vel donum voluntatis superadditum; lib. II. dist. 30. qu. 1. a. 2. c. 1.

2) L. c. a. 3. dub. 3. Nam homo faciens quod in se est, naturaliter disponitur ad gratiam supernaturalem.

Der Irrthum dieser Auffassung liegt darin, daß in ihr die Kräfte der *natura integra* unterschätzt sind. Ohne die übernatürliche Erhebung der Natur zur ursprünglichen Rechtsbeschaffenheit, ohne den goldenen Zügel der Gnade würde es der Natur gemäß sein, daß die niedern Gelüste auf ihr natürliches Objekt, d. h. auf die Sinnlichkeit gehen und dem Geiste widerstreiten. Die Begierlichkeit wäre die natürliche Folge der Entwicklung des Menschen; nur durch übernatürliche Einwirkung konnte die Ordnung in den menschlichen Kräften hergestellt werden <sup>1)</sup>.

Wir werden den Consequenzen dieser Auffassung der Concupiscenz weiter unten wieder begegnen. Hier ist noch zu bemerken, daß Biel unter der ursprünglichen Gerechtigkeit eigentlich nur das versteht, was man sonst unter der Integrität der Natur begreift, nämlich eben die rechte Ordnung im Menschen, die rechte Unterordnung der niedern Triebe unter den Geist; damit der Mensch in dieser Rechtsbeschaffenheit etwas Verdienstliches wirken könne, muß die Gnade noch dazukommen. Das könnte man nun allerdings in dem Sinne fassen, es sei dem ersten Menschen außer der *gratia habitualis* noch die *gratia actualis* nothwendig gewesen. Doch ist das nicht ganz der Biel'sche Gedanke. Ihm fällt die *justitia originalis* nicht mit der heiligmachenden habituellen Gnade zusammen; sie ist es nicht, welche den Werken den verdienstlichen Charakter giebt <sup>2)</sup>. Die Integrität des Menschen ist nicht etwa bloß *per concomitantiam* durch die über-

1) L. c. a. 1. n. 2.

2) *Justitia originalis non fuit principium meriti.* Ibid. a. 3. dub. 2.

natürliche Ausstattung mitgesetzt, sondern durch diese wesentlich bedingt; die menschliche Natur ist nur insofern vollkommen, als sie freien Willen besitzt <sup>1)</sup>. Die natürliche Rechtbeschaffenheit des Willens ist die Freiheit, die übernatürliche ist die Gerechtigkeit. Es ist von da aus nicht mehr weit zu der Behauptung des Basius, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei ein *debitum naturae*.

Es ist bemerkenswerth, wie zwei extreme Behauptungen einander rufen. Unterschätzt Biel nach dem Obigen die Kräfte der puren Natur, so scheint er sie umgekehrt zu überspannen in der Frage, was der Mensch vor Ertheilung der Gnade leisten könne, um sich auf die Gnade vorzubereiten. Unser natürliches Thun, so wird behauptet, hat keine Beziehung zur ewigen Seligkeit <sup>2)</sup>. Es wird nirgends ein Unterschied gemacht zwischen dem natürlichen Endziel des Menschen und einem übernatürlichen. Das Anschauen Gottes, denn das ist die Seligkeit, kann *de condigno* nicht verdient werden; die Seligkeit als Lohn steht in keinem Werthverhältniß zum menschlichen Thun <sup>3)</sup>. Dagegen kann der Mensch die erste Gnade *de congruo* verdienen, indem er die Sünde meiden (den *obex* entfernt) und mit seinem freien Willen sich zu Gott hinbewegt. Wenn der Mensch thut, was in seiner Kraft ist, so ist dieß für Gott eine Veranlassung, ihm die

1) *Ibid.* dub. 4.

2) *Actui extra charitatem facto, quantumcunque sit bonus moraliter, tamen nullus gradus beatitudinis sibi correspondet in praemio; lib. II. dist. 27. qu. un. a. 1. n. 2.*

3) *Ibid.* n. 3 C.

erste Gnade mitzutheilen, nicht in Folge eines Rechtsanspruches, sondern aus bloßer göttlicher Freigebigkeit<sup>1)</sup>.

Es scheint darnach kein innerer Grund der Gnadenvertheilung vorzuliegen, kein innerer Zusammenhang zwischen dieser und dem menschlichen Thun; es ist einfach das göttliche Wohlwollen, welches gleichsam eine freie Vereinbarung zwischen Gott und Mensch in die Gnadenökonomie aufgenommen hat. Dadurch unterscheidet sich diese Theorie vom Semipelagianismus. Sie befriedigt auch auf den ersten Schein unser sittliches Gefühl, wornach Gott unser Thun bei seiner Gnadenaustheilung respectirt. — Der speculative Geist kann aber bei ihr nicht stehen bleiben; er will eine Erklärung, nicht bloße Behauptung; wird er einfach auf die göttliche Willkühr, die es nun einmal so eingerichtet, verwiesen, so heißt das die Erklärung umgehen. Das ist der Standpunkt des Nominalismus. Wollte man weiter gehen; wollte man, weil wir in Gott nicht nach Gründen fragen können, nach Gründen forschen, die im Menschen liegen, so würde man nach Allem, was wir schon wissen, zu der Behauptung kommen, daß Gott mit seiner Gnade hinter dem menschlichen Thun nicht zurückbleiben könne; die absolute Gnadenwahl, die Gratuität der Gnade, müßte fallen gelassen werden.

Die natürliche Kraft des Menschen wird so ausein-

---

1) Anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo; .. actum facientis quod in se est, Deus acceptat ad tribuendam *gratiam primam* non ex debito justitiae, sed ex sua liberalitate. Ibid. a. 2. c. 4.

andergesetzt. Derjenige, welcher noch außerhalb des Glaubens steht, vermag seinen Willen mit der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen und aus ganzem Herzen nach Erleuchtung zu streben und zu beten, um das Wahre, Rechte und Gute zu erkennen. Wer den Glauben schon besitzt, kann nach der Lehre seines Glaubens die Sünde verabscheuen, und den Vorsatz fassen, in Allem Gott zu dienen und seine Gebote zu halten <sup>1)</sup>. Diesem Thun des Menschen entspricht kein Verdienst, kein Anspruch auf die Seligkeit; und doch kann es nicht ganz ohne Werth sein; es giebt also einen Anspruch auf die Gnade, die Gott dem, der das Seinige thut, verleiht nicht *necessitate coactionis*, sondern *necessitate immutabilitatis* <sup>2)</sup>. Darin geht Biel zu weit; jedoch es ist nicht semipelagianisch gemeint; es ist nur das Verständniß der innern Beziehungen der Gnade zur Natur nicht aufgeschlossen, aber es ist angedeutet, daß solche Beziehungen bestehen <sup>3)</sup>.

1) Lib. II. dist. 27. qu. un. a. 2. c. 4.

2) Ibid. a. 3. dub. 4.

3) Cf. Ripalda, de ente supernaturali, Lugd. 1663 tom. I. lib. II. disp. 30. sect. 26. n. 139. fol. 301. Ripalda betont ausdrücklich die innern Beziehungen der Gnade zur Natur; die Akte der letztern sind Vitalakte: *ratio formalis agendi naturae est vitalitas, ratio vero formalis gratiae est supernaturalitas*. In der citirten Abhandlung ist allerdings der Moment ins Auge gefaßt, in welchem die Gnade mit der natürlichen Lebensfähigkeit des Geistes schon zusammenstimmt; es wird gefragt: *an conveniat naturae rationali secundum se — ut a gratia condistinctae — virtus aliqua insufficientis immediata et proxima, quae simul cum auxilio supernaturali immediato et proximo actus salutare operetur*. Ripalda bejaht diese Frage Sect. 2 und anerkennt damit ein unmittelbares Eingreifen der natürlichen Kräfte des Menschen in den durch die Gnade regulirten Gang des geistigen Lebens:

Damit haben wir eine principielle Frage in Angriff genommen, die glücklicher Weise in der Scholastik meist richtiger formulirt ist, als es heutzutage geschieht, wenn man Natur und Gnade, oder Natur und Uebernatur gegen einander stellt. Die Scholastiker, wie Biel, fassen die Frage concret: ob der menschliche Wille aus seinen eigenen Kräften Gott über Alles zu lieben vermöge<sup>1)</sup>. Würde man bloß die Naturseite des Menschen ansehen, so müßte man sagen, das natürliche Verlangen ist lediglich auf ihn selbst (Selbsterhaltung) gerichtet. Aber man muß den Naturwillen von dem freien Willen unterscheiden, und dieser kann Gott über Alles lieben, denn er ist von Natur angelegt, sich den Aussprüchen der Vernunft zu unterwerfen. Der natürliche Mensch bethätigt seinen freien Willen im Unterschiede vom Instinkt dadurch, daß er nicht bei sich selbst stehen bleibt; er kennt eine Aufopferung, welche dem bloßen Triebe der Selbstliebe entgegen ist; er kann sich opfern z. B. für das Vaterland. Sollte es nun dem Menschen leichter sein, irthümlicher Weise untergeordnete Dinge, Ehre, Vaterland, allen andern Dingen vorzuziehen, als den Forderungen der Vernunft zu gehorchen; sollte ergeschaffene Dinge über

---

processus. Besonders aber giebt R. sich Mühe nachzuweisen, daß eine innere Empfänglichkeit (Vorbereitung) des Menschen auf die Gnade wohl denkbar sei, ohne daß dieselbe als *meritum de congruo* gefaßt werden müsse, lib. I. disp. 18. fol. 137 sqq.; vgl. Ruhn, das Natürliche und Uebernatürliche. Tübingen 1864, S. 96 ff. Ripalda hat dem Nominalismus gegenüber das Richtigere, daß er dem menschlichen Thun auch kein *meritum de congruo* zuschreibt.

1) Lib. III. dist. 27. qu. un. a. 3. dub. 2.

Alles lieben können, und nicht auch Gott, der sein natürliches Ziel ist?

Und doch läßt sich diese Liebe Gottes über Alles nicht denken ohne gleichzeitiges Vorhandensein der Gnade<sup>1)</sup>. Der Moment, in welchem der Mensch Gott über Alles liebt, ist zugleich der Moment, in welchem Gott den Menschen für die Gnade disponirt findet<sup>2)</sup>, so daß Liebe und Gnade zeitlich nicht auseinanderfallen, obwohl der Natur der Sache nach der Liebe die Priorität zukommt<sup>3)</sup>.

Daraus aber, daß diese Liebe eine zureichende Disposition ist auf den Empfang der Gnade, soll nicht geschlossen werden, daß sie an sich ein Verdienst begründe; ein verdienstliches Wirken giebt es erst durch die Gnade<sup>4)</sup>.

Es muß zugegeben werden, daß hiemit die äußerste Grenze der Rechtgläubigkeit erreicht ist; aber doch mußte man sich auf den lutherischen Standpunkt in Betreff der Verderbniß der menschlichen Natur stellen, wenn man in der dilectio Dei super omnia eine Chimäre finden wollte. Luther hat in seinen Thesen v. J. 1517 mehrmals ausdrücklich gegen Biel sich gewendet, als ob dieser die Noth-

1) Actus amoris Dei amicitiae super omnia non potest stare in viatore de potentia ordinata sine gratia et charitate infusa. Ibid. prop. 2.

2) Ea (charitate) existente in eodem instanti infunditur gratia, quia subjecto disposito ultimata dispositione ad formam forma immediate infunditur. Ibid.

3) Ex quo sequitur, quod motus diligendi Deum super omnia amore amicitiae non est prior tempore gratia, licet sit prior natura, sicut dispositio prior est ad formam, ad quam disponit. Ibid.

4) Ratio meriti convenit actui per gratiam. Ad actum esse meritorium non sufficit coexistentia gratiae, sed requiritur, quod gratia concurrat *effective*. Ibid. prop. 3.



wendigkeit der Gnade zum Guten läugne <sup>1)</sup>. Das will Biel keineswegs; aber allerdings ist seine Theorie nicht geeignet, alle Mißverständnisse zu verhüten.

Biel mit dem Sage: *facienti, quod in se est etc. etc.* nur soviel gesagt sein, daß das Thun des Menschen eineneigenen, innern Werth habe, daß also ein Unterscheidungsgrund der Menschen in deren sittlicher Persönlichkeit liege, überall aber vorausgesetzt, daß zwischen unserm Thun und der Gnadenertheilung kein Causalitätsverhältniß bestehe, so hat er einen guten Stnn. Ripalda giebt zu, daß die Meinung der Nominalisten sich in diesem Sinne deuten lasse <sup>2)</sup>. Wir möchten dies jedoch bestreiten. Denn bei Biel haben die Werke gerade gar keinen innern Werth durch sich, sondern lediglich durch göttliche Acceptation <sup>3)</sup>, ein Gedanke, zu welchem auf anderem Wege Bajas gelangt <sup>4)</sup>. Die Verdienstlichkeit der Werke kommt in erster Linie von der freiwilligen Annahme von Seiten Gottes; und zwar acceptirt Gott dieselben nicht so fast

1) Euthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade. Leipzig 1863. S. 65 ff. — Ebscher, Vollständige Reformatioacts. Leipzig 1720. I. S. 540.

2) De onto supernat. tom. II. lib. III. disp. 83. sect. 1.

3) So auch Stetus, Ocean, Gregor von Rimini, Durandus, Marcellus ab Inghen, Alphons de Castro, Bega; vgl. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, I. Regensburg 1861. S. 222.

4) De meritis operum lib. II. cp. 1—2. Opp. Colon. Agripp. 1646. I. p. 35 sqq. Darnach beruht die Verdienstlichkeit der Werke einzig auf der Conformität mit dem göttlichen Gesetz. Darin stimmen Biel und Bajas zusammen, daß sie dem menschlichen Thun an sich keinen eigenen sittlichen Werth von Gott zuschreiben.

beschweben, weil sie aus dem freien Willen hervorgehen, als vielmehr, weil sie von der Gnade gewirkt sind <sup>1)</sup>.

So gibt Biel sich Mühe, allen Verdacht zu entfernen, als wollte er den Dispositionswerken eine Ursächlichkeit der Gnadenertheilung gegenüber zuschreiben; aber nur um so schroffer und unvermittelter stellt er damit die Willkühr im göttlichen Heilsplan hin.

So in der Prädestinationslehre. Die Prädestination fällt unter den Begriff der göttlichen Vorsehung; sie ist ein Vorauswissen Gottes von den zu Beseeligenden und von den Gnadengaben, wodurch diese hier erlöst und jenseits belohnt werden <sup>2)</sup>; sie ist eine ewige, aber bedingte, — contingens — nach zwei Richtungen, nämlich 1. es liegt in Gott keine innere Nothigung, zu prädestiniren; 2. es kommt darauf an, ob der Mensch das Seinige thut. Demnach hätte die Prädestination einen Grund im Prädestinirten? Je nachdem man den Grund fassen will. Gott ist es, der prädestinirt, nicht der Mensch; insofern liegt der Grund der Prädestination einzig in Gott. Man kann aber das Verhältniß der Priorität und Consequenz auch als ein Causalitätsverhältniß bezeichnen, und in diesem Sinne ist zu sagen, die Prädestination habe bei Einigen ihren

1) Ratio meriti principalissime convenit actui ex libera acceptatione divina. Magis acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicited a gratia, quam quia est elicited a libera voluntate. Lib. II. dist. 27. qu. un. a. 3. dub. 2. Serm. XIV. de circumc. Dom. E.

2) Praedestinatio est praecognitio Dei de salvandis, et bonis gratiae, quibus hic liberantur et in futuro coronabuntur ... Praedestinatio est quasi species providentiae. Lib. I. dist. 40. qu. un. a. 1. n. 1.

Grund in der Voraussicht ihrer Verdienste, bei Andern, wie der seligsten Jungfrau Maria, dem h. Paulus nicht <sup>1)</sup>). Denn bei Einigen geht der rechte Gebrauch des freien Willens der Gnade voraus, constituirt eine *dispositio de congruo*, auf Grund deren die Gnade eingegossen wird <sup>2)</sup>). Aber auch in dem Falle, daß Gott Einige ohne Voraussicht ihres Verhaltens vorherbestimmt, darf man nicht sagen, daß bei Gott ein Ansehen der Person sei, weil er nicht dem Einen giebt und dem Andern entzieht, worauf sie ein Recht haben, da ja kein Sterblicher Gott gegenüber ein Recht hat.

Damit ist nun sicherlich die Prädestination nicht erklärt, sondern aufgelöst; sie fällt theils mit dem göttlichen Vorauswissen zusammen, theils ist sie reine Willkühr und das Fragen nach ihrem innern Wesen und Grund wird einfach abgeschnitten <sup>3)</sup>).

Indessen wird doch wieder eine ganz eigenthümliche Erklärung der Prädestination versucht <sup>4)</sup>). Es wird ausgegangen vom Verdienst Christi, worin für alle Menschen die zureichende Quelle der Sündenvergebung und Gnade gegeben sei. Daß nicht Alle wirklich der Erlösung theilhaftig werden, habe seinen Grund nicht in der Unzulänglichkeit des Verdienstes Christi, sondern in der Indisposition des Subjekts. Christus hat durch sein Leiden und Sterben nur den Prädestinirten die Gnade der Beharrlichkeit und die Glorie in

1) Lib. I. dist. 42. qu. un. a. 2. c. 2—3.

2) Ibid. a. 3. dub. 1.

3) *Indisciplinatus est, quaerere causam, ubi non est causa.*  
Ibid. a. 3. dub. 1 J.

4) Lib. III. dist. 19. qu. un.

wirksamer Weise verdient<sup>1)</sup>. Das ist aber so zu erklären. Obgleich in principaler Weise das Leiden Christi Allen das Heil verdient hat, so hat doch auch die Thätigkeit der zur Seligkeit Bestimmten in Form des *meritum de congruo* oder *de condigno* mitgewirkt<sup>2)</sup>. Gott sah das Wirken des Einzelnen voraus; für diejenigen, welche vor dem Gebrauch der Vernunft sterben, wird der Glaube und der gute Wille derer, welche sie zur Taufe bringen, angenommen. Das ist ächt nominalistisch; von einem realen Zusammenhang der Menschheit, von einer realistischen Repräsentation des Menschengeschlechts im zweiten Adam ist nicht die Rede. Die Einzelnen sind es, welche in moralischer Gemeinschaft mit Christus an der Erlösung mitarbeiten.

Ähnlich tritt der Nominalismus Biel's hervor in der Frage nach der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus, welche eigentlich zwei Fragen in sich begreift, nämlich ob eine Erlösung überhaupt nothwendig war (*a. parte Dei*; denn daß eine Erlösung für den Menschen nothwendig war, wenn er nicht verloren gehen wollte, ist unfraglich), und ob diese nur durch den Gottmenschen geschehen konnte. Biel nun erhebt sich gegen die Anselm'sche Satisfaktionstheorie. Die Beweise, welche Anselm dafür vorbringe, kön-

1) L. c. a. 2. c. 4.

2) Ibid. a. 2. c. 5. Licet Christi passio sit principale meritum propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est *sola et totalis causa meritoria*. Patet, quia semper cum merito Christi concurrat aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam, si fuerit adultus rationis usum habent; aut alterius pro eo, si caret rationis usu.

nen nur vom Standpunkt der Thatsache aus als conclusent gelten<sup>1)</sup>. Anselm hatte einen Congruenzgrund für die Erlösung daraus abgeleitet, daß sonst das Werk Gottes vereitelt würde. Biel erwiedert, diese Behauptung beruhe auf einer falschen Abstraktion des Begriffs der Menschheit. Sage man, Gott mußte die Menschheit erlösen, so müsse man ja sagen, Gott müsse den Menschen, also den Einzelnen und Jeden erlösen, beziehungsweise selig machen.

Auch darin stimmt Biel nicht zu, daß der Erlöser Gott sein müsse. Gott könnte die Sünde ohne alle Remuneration erlassen; der göttliche Wille ist die einzige Richtschnur der Heilsordnung und der Gerechtigkeit. Gott hätte die nun einmal bestehende Ordnung auch anders bestimmen können; es hätte auch ein Anderer, z. B. ein Engel, für uns eine Leistung thun können, welche Gott acceptirt hätte.

In der Lehre von der Erbsünde fällt es unserm Scholastiker schwer, einen bestimmten Standpunkt zu gewinnen. Nachdem in seinen nominalistischen Principien bereits alle Momente enthalten sind, welche eine tiefere Auffassung der Erbsünde erschweren, kann er sich doch der Einsicht nicht verschließen, daß man das Wesen der Erbsünde nicht lediglich in den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit setzen dürfe. Seine Voraussetzungen haben wir theilweise schon kennen gelernt. Der Zustand der puren Natur schließt schon in sich die Begierlichkeit; es ist dem Willen natürlich, an der Befriedigung der niedrigeren Triebe selbst Wohl-

1) Lib. III. dist. 20. qu. un. a. 1. n. 1.

gefallen zu finden <sup>1)</sup>. Nur die ursprüngliche Gerechtigkeit war im Stande, alle Rebellion der niedern Triebe gegen den Geist zu unterdrücken. Wenn sie verloren geht, so tritt die Natur gleichsam wieder in ihre Rechte; an und für sich unterscheidet sich die pure Natur nicht von der gefallenen Natur; der Unterschied besteht nur darin, daß zu dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nun noch die Schuld hinzukommt, welche aus dem schuldbaren Verlust der Gerechtigkeit stammt <sup>2)</sup>.

Wenn nun Biel veranlaßt wird, zwischen den von der ältern Scholastik gegebenen Theorien einen Entscheld zu treffen, so ist ihm klar, daß die wahre und haltbare Theorie ein Doppeltes leisten muß; für's Erste muß sie zur Anerkennung bringen, daß die Erbsünde wahrhaft Schuld ist und nicht bloß Strafe, daß sie also in Wahrheit den Charakter der Sünde hat; für's zweite muß sich aus ihr die Fortpflanzung der Erbsünde auf alle Nachkommen Adams erklären lassen.

Indem nun Biel der Theorie des P. Lombardus, nach welchem die Erbsünde eine positive böse Qualität in der Natur des Menschen bewirkte, die des h. Anselm, Scotus u. A., wornach die Erbsünde in dem Verlust der übernatürlichen Gnade besteht, entgegenstellt, so giebt er nicht undeutlich zu verstehen, daß die Auffassung des h. Thomas nach seiner Ansicht die richtige Vermittlung der beiden andern Theorien darbiete <sup>3)</sup>.

1) *Naturale est unicuique appetitui, ferri in suum objectum. Similiter est naturale voluntati, condelectari viribus inferioribus;* lib. II. dist. 30. qu. 1. a. 1.

2) *Culpa originalis non est tantum carentia iustitiae, sed est carentia iustitiae cum debito habendi,* l. c. a. 3. dub. 4.

3) Lib. II: dist. 30. qu. 2. a. 1 G.

Die Meinung des Lombarden lasse die richtige Auffassung zu, wenn man unterscheide zwischen der concupiscentia in carne und in anima; denn damit sei in's Licht gestellt, daß die Sünde in der Seele wohne <sup>1)</sup>. Von Anselm und Scotus andrerseits werde auch nicht in Abrede gezogen, daß der Verlust der heiligmachenden Gnade eine Verderbniß der Natur, qualitas morbida, als Annerum mit sich führe. Jedenfalls seien alle drei Ansichten probabel und es lasse sich keine derselben als unannehmbar nachweisen <sup>2)</sup>.

So müssen wir die Hergensmeinung Biel's nur erathen, und wir können dieß von seiner Auffassung der Concupiscentz aus. Diese ist ihm, wie wir gesehen haben, etwas rein Natürliches, eine natürliche Schwäche der menschlichen Leiblichkeit; wie die Krankheit entsteht durch ein Mißverhältniß der Säfte, so entsteht die Begierlichkeit, weil Gott seine Gnade vom Menschen zurückgezogen und ihn seinem natürlichen Wesen überlassen hat <sup>3)</sup>. Diese böse Beschaffenheit der Fleischnatur bewirkt nun den somes in anima, den Reiz des Willens zum Bösen. An sich kann also die Begierlichkeit, weil natürlich, nicht sündhaft sein; sie wird dieß nur, weil der Mensch von Gott die Verpflichtung erhalten hatte, die ursprüngliche Reithbeschaffenheit zu bewahren, und sie doch verloren hatte. Damit tritt Biel in die Reihe der übrigen Nominalisten zurück; die Erbsünde ist mehr nur Schuld, als eigentlich Sünde, sündhafte Willensbeschaffenheit, und das Übergehen dieser Schuld

1) L. c. a. 2. c. 6.

2) L. c. a. 3. dub. 1.

3) Causatur a causis naturalibus, dum relinquuntur suae naturae a Deo propter peccatum hominis. Ibid. dub. 2.

von Adam auf seine Nachkommen kann nicht wohl anders erklärt werden, als dadurch, daß Gott von Anfang an beschlossen hatte, alle Menschen für den Verlust der Gerechtigkeit, die er ihnen wenigstens virtualiter (d. h. in dem ersten Menschen) mitgetheilt hatte, verantwortlich zu machen. So besteht die Schuld selbst, der *reatus peccati*, eigentlich nur in einem Strafvorbehalt <sup>1)</sup>.

Die Fortpflanzung der Erbsünde ist allerdings durch die fleischliche Qualität vermittelt <sup>2)</sup>. Allein da Biel in Beziehung auf den Ursprung der menschlichen Seelen entschieden Creatianer ist und nach der damals allgemeinen Annahme die Seele erst einige Zeit nach der Erzeugung des Fötus diesem eingegossen werden läßt, so ist die Fortpflanzung der Erbsünde nicht weiter erklärlich.

Wenn Biel in seinen Predigten auf die Erbsünde zu sprechen kommt, so hält er sich der Deutlichkeit halber, wie er sagt, an die Anselm'sche Auffassung <sup>3)</sup>. Er bedient sich derselben, um die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria zu erläutern. An der letztern hält er durchaus fest. Es sei, nachdem diese Lehre auf dem Concil zu Basel 1439 deklariert <sup>4)</sup> und die Festfeier der Empfängniß mit besondern Indulgenzen privilegiert worden sei, nicht mehr, wie früher, erlaubt, die gegentheilige Ansicht zu lehren. Unter den wissenschaftlichen Gründen für diese Ansicht behandelt er

1) Werner, Suarez zc. S. 226. — Luthardt a. a. D. S. 65.

2) Lib. II. dist. 31. qu. un.

3) Serm. de festivitibus gloriosae virginis Mariae S. VII; in festo concept. M. S. II.

4) Quam determinationem vidi sub plumbo more Romanae Curiae; l. c. in concp. M. S. I.



zuerst (Serm. I.) die Congruenzgründe. Es habe sich gezeigt, daß die h. Jungfrau in einer Reinheit glänzte, die von keinem geschaffenen Wesen, also auch nicht von den Engeln übertroffen werde. Auch sie sei zwar eine Erlöste durch das Blut Christi; aber sie sei zugleich auf die vollkommenste Weise erlöst worden, und diese bestehe eben in dem Bewahrtbleiben von jeder Befleckung. Die Gnade sei Maria nicht erst zu Theil geworden bei der Eingießung der Seele in den Fötus, wie man ja auch in der Kirche den Tag der leblichen Empfängniß festlich begehe. Denn als der Sohn Gottes für uns Mensch geworden, habe er nichts von der Seele der seligsten Jungfrau an sich genommen <sup>1)</sup>. — Wenn wir das Fest der Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung feiern, warum nicht vielmehr die Bildung jenes Leibes, in welchem der Erlöser neun Monate geruht hat? Indem Biel nun von der Ansicht des Sentenzenmeisters absteht, wornach die Fortpflanzung der Erbsünde aus der libidinosa propagatio parentum zu erklären wäre, ist es ihm leicht, die unbefleckte Empfängniß zu erläutern. Da die Erbsünde darin besteht, daß der Mensch für den schuldbaren Verlust der Gerechtigkeit Gott verantwortlich ist, so hört sie in demselben Augenblick für immer

1) Filius si quidem Dei pro nobis incarnandus nihil de anima beatissimæ virginis assumpsit sed tantum de corpore virginis ejusque purissimis sanguinibus, ut Damascenus ait: Spiritus Sancti operatione formatum corpus sibi hypostatice univit. Ibid. — Berner, apologet. u. polem. Lit. III. S. 729 meint, Biel habe in seinem Collectorium hierüber anders gelehrt, als in seinen Predigten. Dort nehme er an, daß Maria erst nach Befeeelung ihres Leibes im Mutterchooße von der Erbsünde gereinigt worden. Biel führt dies wohl als eine Ansicht auf, bemerkt aber: Beatissima genitrix Dei virgo Maria ab omni originalis peccati contagio fuit penitus preservata. Lib. III. dist. 2. qu. 1. a. 2. c. un. G.

auf, da Gott die Gnade ertheilt, d. h. die Verantwortung erläßt. Konnte Gott also der h. Jungfrau von Anfang an Gnade ertheilen, sie ihr anerschaffen, so hatte es keine Schwierigkeit, ja es war von selbst gegeben, sie im ersten Moment ihres Daseins vor der Sünde zu bewahren. — Vielleicht war gerade das Interesse für diese Lehre von der unbefleckten Empfängniß ein Grund für Biel, bei der eigentlich nominalistischen Theorie von der Erbsünde stehen zu bleiben, obgleich ihm die thomistische Lehre von manchen Gesichtspunkten sich empfahl <sup>1)</sup>.

Über die Strafe, welche auf die Erbsünde im Jenseits gesetzt ist, wird bemerkt, daß sie verhältnißmäßig die leichteste sei, und weder eine sinnliche Schmerzempfindung noch eine innere Betrübniß in sich begreife. Die ohne Taufe und actuelle Verschuldung Verstorbenen entbehren der seligen Anschauung Gottes und verweilen an einem dem Aufenthalt der Verdammten zunächst liegenden gemeinen Ort <sup>2)</sup>.

Da wir nun zur Lehre von der Rechtfertigung übergehen, müssen wir uns die Prämissen dieser Lehre vergegenwärtigen. Auch im Zustande der Sünde ist, wie wir gesehen haben, der Mensch im Stande, sich für die erste Gnade zu disponiren, ja dieselbe de congruo zu verdienen. Man kann sagen, daß hier das Wesen der Sünde zu außerlich gefaßt ist, daß zu wenig auf die Willensbeschaffenheit des sündigen Menschen reflektirt ist. Denn darin eben

1) Serm. de temp. S. XIX in Septuag. A. wird von den Folgen der Erbsünde ganz in der herkömmlichen Weise geredet; der Mensch sei spoliatus in gratuitis et in naturalibus gravissime vulneratus. Die Vernunft sei verfinstert, der Wille verschlimmert, das Gedächtniß getrübt. Cf. Serm. de fest. Ch. S. XXI. de Euchar. Sacr. E.

2) Lib. II. dist. 33. qu. un. a. 2. c. 1—4.

besteht ja der habitus der Sünde, daß der Wille auf das Böse gerichtet, zum Bösen geneigt ist, und es ist schwer einzusehen, wie ein solcher Wille aus sich selbst plötzlich umwenden und sich zum Guten hin bewegen sollte. Aber gerade diese positive Willensrichtung des Menschen zum Bösen kennt Biel nicht. Die Sünde ist ihm nicht etwas Positives im Geiste, sondern nur etwas Negatives, ein Schuldverhängniß. Denn sonst, meint Biel, würde Gott, der ja der Urheber aller positiven Wirkungen ist <sup>1)</sup>, zum Urheber der Sünde gemacht. Diese Lehre beruht auf der eigentlichen Lehre Biel's vom concursus divinus, wornach in principaler und eigentlicher Weise der freie göttliche Wille allein Alles bewirkt und die Creatur nur insofern ursächlich mitwirkt, als Gott an ihr Wirken freiwillig gewisse Folgen anknüpft <sup>2)</sup>.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat man nun versucht, die Rechtfertigungslehre Biel's zu verdächtigen und einen Widerspruch nachzuweisen zwischen seiner und der tridentinischen Lehre. Denn, wird gesagt, Biel müsse nach diesen Voraussetzungen jede Mitwirkung des Menschen zu seiner Rechtfertigung läugnen und nur ein rein passives

1) Cf. Lib. IV. dist. 1. qu. 1. a. 3. dub. 3.

2) Solum Deum omnem effectum positivum secundum se et quodlibet sui causare principaliter et proprie per actum proprium suae liberae voluntatis: creaturam vero tantum concurrere ex divinae voluntatis determinatione tanquam *causa sine qua non*. Ibid. Diese *causa sine qua non* wird erklärt: ad cuius esse ex sola voluntate alterius sequitur aliud esse. — Die entgegengesetzte Lehre vom concursus div. hatte Durandus aufgestellt, wornach Gott nicht unmittelbar auf das Thun der geschaffenen Dinge influirte und der concurs. div. nur in der Erhaltung der menschlichen Natur und Wirkungsraft bestünde. Cf. J. Lauoi, opp. Col. Allobrog. 1731. tom. I. fol. 1.

Verhalten annehmen im Widerspruch zu Sess. VI. can. 4. 1). Außerdem spreche er es bestimmt aus, daß Gott allein es sei, der rechtfertigt und zwar dadurch, daß er die Sünden nachlasse 2); daraus folge, wiederum im Widerspruch gegen das Concil Sess. VI. cap. 7., daß er die Rechtfertigung als *actus forensis* ansehe, die menschliche Mitwirkung ausschließe, das formale Wesen der Rechtfertigung in die Sündenvergebung allein setze und dieselbe von der innern Bekehrung und Erneuerung trenne. — Diese Beweisführung jedoch, abgesehen davon, daß an den angezogenen Stellen von dem *modus* der Rechtfertigung gar nicht gehandelt werden will, zeigt sich auf den ersten Blick als eine so oberflächliche, daß wir uns im Weiteren der Mühe überheben können, auf die einzelnen Punkte einzugehen, an denen Wigand Biel seinen berühmten Namensverwandten als Antipapisten signalisiren möchte. Wird ja unserm Biel vom Standpunkt des lutherischen Begriffs aus gerade der entgegengesetzte Irrthum des Semipelagianismus gemacht, weil er der menschlichen Kraft mehr zuschreibt, als die absolute Gratuität der Gnade zu erlauben scheint 3).

In der That aber klebt dem Biel'schen Verfahren eine unüberwindliche Unklarheit an. Er redet von der Sünden-nachlassung mehrfach als bloßer Nichtzurechnung der Schuld, ohne daß damit eine Einwirkung auf den Willen verbunden wäre, oder ohne daß dem Menschen etwas Verlornes zurückgegeben würde 4). Allein hier ist abstrakt gespro-

1) Wigand Biel, de Gabriele Biel, celeberrimo papista anti-papista. Vitomb. 1719. p. 31 sequ.

2) Ibid. p. 33 sequ. cf. Biel, lib. III. dist. 25. qu. un. a. 1. n. 1.

3) Luthardt a. a. O. S. 66.

4) So z. B. lib. II. dist. 32. qu. un. c. 2: *peccati originalis*

chen und soll die Nachlassung der Erbsünde, wie sie etwa an einem Kinde durch die Taufe geschieht, erläutert werden. Es will nirgendwo geläugnet werden, daß die Sündennachlassung von der Gnade begleitet sei, vielmehr wird dies wiederholt hervorgehoben, denn sonst wäre das Werk Gottes unvollkommen <sup>1)</sup>. Man muß von da zur concreten Betrachtung fortschreiten. Wie wird der Sündere gerechtfertigt, der im Gebrauche seiner geistigen Kräfte ist, dessen Wille zwar böse war, der aber im Stande ist, sich zum Guten hinzubewegen, nach dem Guten zu verlangen? In dieser concreten Fassung der Frage ist die abstrakte (nach der Erlassung der Erbsünde) nicht aufgehoben, sondern vielmehr in sie aufgenommen. Aber bei dieser concreten Frage bleibt Biel wiederum einseitig, indem er die sündhafte Willensrichtung zu wenig betont, es gleichsam dem Menschen zu leicht macht, die Gnade zu ergreifen, und dann das Zusammentreffen der Sündenvergebung mit der innern Umstimmung zu äußerlich, occasionalistisch faßt. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht beide Momente der Rechtfertigungslehre in Eins fassen will, sondern nur, daß seine Prämissen wissenschaftlich ungenügend sind. Biel unterscheidet sich auf das Bestimmteste von den Reformatoren dadurch, daß er die Sündenvergebung, wenn auch nicht als Wirkung, so doch als natürliche Consequenz der im Innern schon begonnenen Umwandlung und Rechtfertigung faßt. Der Mensch kann sich disponiren; er kann seiner Seele eine solche materielle Disposition geben, daß Gott nicht erman-

---

remissio non fit per justitiae perditae restitutionem sed per debiti ipsam habendi commutationem.

1) S. de fest. Chr. s. XIV de circumcis. D. E.

geln kann, derselben die höhere Lebensform einzugießen (die Gnade). Es treffen Liebe, Reue und Gnade in einem Moment zusammen und wo Gnade ist, da kann die Sündenvergebung nicht ausbleiben. So kann im einzelnen Falle vorgestellt werden, daß die Sünde schon vergeben ist, ehe die priesterliche Absolution gesprochen wird. Aber verallgemeinern läßt sich dieß nicht. Denn Gott ist nicht genöthigt, die Disposition des Menschen abzuwarten. Es läßt sich keine allgemeine Regel der Rechtfertigung angeben, weil Gott nicht an das menschliche Thun gebunden ist und unmittelbar (ohne erklärbaren Grund) rechtfertigen kann. Man sieht, Biel läßt keine Position der katholischen Theologie fallen, aber er kann sie nicht auf allgemeine Gesetze zurückführen.

Die Gnade, die dem Menschen in der Rechtfertigung eingegossen wird, ist ein Schmuck der Seele, um dessentwillen diese vor Gott wohlgefällig ist <sup>1)</sup>; die Gnade ist es zugleich, welche den guten Werken ihren Werth giebt. Nicht so fast die freie That des Menschen ist es, was Gott im guten Werke acceptirt, als Gottes eigenes Thun, das dem Menschen zugerechnet wird. Unter dieser Voraussetzung, daß die Gnade die Lebensform der Seele ist und der Wille des Menschen sich nur als *causa sine qua non* verhält, ist zu sagen, daß der Mensch sowohl die Vermehrung der Gnade, als die ewige Seligkeit verdient *de condigno* <sup>2)</sup>. Wir müssen hier wiederum auf den Unterschied zwischen Biel und den Semipelagianern aufmerksam machen. Biel läugnet nicht die Nothwendigkeit des *donum perseverantiae*, die Nothwendigkeit der actuellen

1) L. c. E. F.

2) Cf. lib. II. dist. 27. qu. un: a. 2. c. 3.

Gnade in jedem Moment des Handelns; er behauptet nicht, daß der Mensch aus eigenen Kräften in der einmal mitgetheilten Gnade verharren könne. Wenn er aber behauptet, daß diese Gnade, ein steter übernatürlicher Kraftzuwachs, durch das menschliche Thun *de condigno* verdient werden könne, so hebt dieß nach seinen Voraussetzungen die Gracuität der Gnade nicht auf, denn die erste Gnade ist unverdient, und nur um dieser willen, welche in jedem Werke fortwirkt, erkennt Gott diesem Werke ein Verdienst zu.

Die letzte bedeutende Nachwirkung der bisher dargestellten Grundsätze der nominalistischen Theologie begegnet uns in der Sacramentenlehre, die sich unmittelbar an die Rechtfertigungslehre anschließt und diese abschließt. Viel giebt in seinen Predigten auf das Fest der Beschneidung über die Sacramente eine Abhandlung, welche den Hauptinhalt der Sacramentenlehre auf den kürzesten und verständlichsten Ausdruck zu bringen strebt. Die Sacramente stehen im engsten Zusammenhang mit der blutigen Passion Jesu Christi, die in der Beschneidung ihren Anfang genommen. Die Früchte dieses kostbaren Blutes werden durch die Sacramente, diese Gefäße der Gnade, uns mitgetheilt. In demselben Sinne, in welchem die Menschwerdung und Passion Christi nothwendig war, sind es auch die Sacramente; es fehlt nicht an Gründen, um zu erklären, warum es den Bedürfnissen des Menschen entsprechend war, daß Christus sichtbare Zeichen als Gefäße der Gnade und wirksame Heilmittel einsetzte. Weil nämlich der fleischliche Mensch mit seinem Denken und Erkennen an der Sinnenwelt hängt, wollte Gott ihn durch die sichtbaren Zeichen disponiren zum Erkennen, Begehren und Erlangen der un-

sichtbaren Gnade <sup>1)</sup>. Nachdem sofort kurz die zutreffenden Schriftstellen für jedes der 7 Sacramente angedeutet und diese selbst im Allgemeinen als Heilmittel bezeichnet sind, durch welche der Mensch unmittelbar auf den Empfang der Gnade disponirt wird, bespricht Biel die Wirksamkeit derselben *ex opere operato*, wodurch sie sich von allen andern Heilmitteln und von den Sacramenten des a. B. unterscheiden <sup>2)</sup>. Die Wirksamkeit *ex opere operato* wird nach Scotus dahin erklärt: „um durch die Sacramente die Gnade zu erlangen, sei nicht eine innere Bewegung zum Guten, welche *de congruo* zur Erlangung der Gnade hinreichend wäre, erfordert; es genüge, daß der Empfänger keinen Riegel vorschiebe durch Unglauben, bösen Willen, oder Einwilligung in eine schon begangene oder noch zu begehende Todsünde.“ Dies könne daraus abgenommen werden, daß die Kinder getauft werden, und daß zum Empfang des Sacraments die *Attrition* ausreiche.

Es seien nämlich zwei Wege zum Empfang der Gnade; die innere Bewegung zum Guten, welche aber nur Erwachsenen und nur Wenigen erreichbar sei, und der Empfang des Sacramentes, wodurch die Gnade mitgetheilt, oder die schon vorhandene vermehrt werde um des Verdienstes Christi willen und durch ein Übereinkommen, in Folge dessen Gott dem von ihm eingesetzten Zeichen wirksam zur Seite steht <sup>3)</sup>. Weil nun Biel wohl fühlt, daß

1) *Ut ergo ex omni parte nostrae infirmitati consuleret, etiam sensibilia signa instituit quasi vasa gratiae et medicinas efficaces, quibus nos homines carnales, sensuali cognitioni inhaerentes, disposeremur ad gratiae invisibilis cognitionem, appetitionem et consecutionem. S. XIII de circumcisione Dom. F.*

2) *Ibid. H.*

3) *Ibid. J; ex merito passionis Christi et Dei pactionis suo signo, quod instituit, assistentis.*



er die Nothwendigkeit der Sakramente nicht preisgeben dürfe, beruft er sich auf den Nutzen und den Zweck derselben. Dieselben dienen zur Belehrung (eruditio), indem sie die geheimnißvollen innern Vorgänge symbolisiren; zur Demüthigung (humiliatio), indem der Mensch seine Vernunft unter den Glauben gefangen giebt; endlich zur Übung des Willens (exercitatio), indem er der göttlichen Vorschrift gehorcht. Die Nothwendigkeit der Sakramente — fährt er fort — werde dadurch, daß es in der vorchristlichen Zeit keine Sakramente gegeben und doch einen Weg zum Heil gegeben habe, nicht in Frage gestellt, denn es waren zu allen Zeiten solche Institutionen da, z. B. Opfer, Beschneidung, an welche Gott die Nachlassung der Erbsünde geknüpft habe, abgesehen davon, daß Erwachsene durch die innere Hinbewegung zum Guten sich für die Vergnabigung disponiren konnten. Diese Institutionen aber hatten ihre Wirkung wie die Sakramente aus dem Blute Christi, um dessentwillen Gott schon in der Vorzeit die Sünde erließ und die Gnade verlieh, womit die Seligkeit verdient werden konnte; nur daß Keiner in den Himmel eingieng, ehe die Erlösung durch Christus im Werke vollendet war <sup>1)</sup>.

Demnach wäre zu sagen, daß die Sakramente für Einige nur necessitate praecepti nothwendig seien, daß sie dann nicht die Instrumentalursache seien, sondern nur eine causa

---

1) Passio Christi hominis innocentis provisa ab aeterno, exhibita in certo tempore, fuit adeo Trinitati accepta, quod pro ipsa etiam adhuc futura omnibus credentibus in illam exhibendam in tempore remisit offensam et originalem et personalem. Dedit etiam gratiam, qua mereri possent beatitudinem. Sed nullum ad aeterni regni intromisit-pallacium, quousque opere exhiberetur. Ibid. M.

sine qua non; für Jene nämlich, welche sich selbst durch eine vollkommene Reue zum Empfang der Gnade disponiren können, denn diese schließt ja die Sündenvergebung in sich, Es kann also die Sündenvergebung gedacht werden als Folge der innern geistigen Vorgänge und die sacramentale Lossprechung verhielte sich dazu nur als Declaration der Sündenvergebung.

Dennoch ist es nicht die Absicht Biel's, die Wirkung des Sacraments zu verflachen. Mehr als die übrigen Nominalisten es thun, betont Biel die Selbstständigkeit des Sacraments als objektiven Gnadenmittels<sup>1)</sup>. Wie aber vermag er dieß?

Anstatt rein occasionalistisch die innern Vorgänge im Menschen mit dem äußern Sacramentsempfang nach irgend einem nicht näher zu bestimmenden göttlichen Plane zusammentreffen zu lassen, gewinnt er hier eine organische Verbindung, indem er die der Lossprechung vorangehende Reue und Bußgesinnung als einen Bestandtheil des Sacramentes faßt. Das Sacrament der Buße nämlich begreift in sich die innere und äußere Buße, das Bekenntniß und die Genugthuung<sup>2)</sup>. Wenn also der Sünder zur Erkenntniß der Sünde kommt und durch Liebe und Reue sich disponirt, so hat in ihm das Sacrament schon begonnen, oder, wie Schödl er bemerkt<sup>3)</sup>, „die äußere, im engern

1) *Quamvis regulariter per contritionem praeviam peccatum remittitur et gratia prima justificans confertur ante susceptionem sacramenti poenitentiae: ipsum tamen sacramentum semper est efficax signum gratiae per sacramentum confitenti non ficto collatae;* lib. IV. dist. 14. qu. 2. a. 2. c. 5. — Schödl er, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato. München 1860. S. 16.

2) Lib. IV. dist. 17. qu. 15. a. 1.

3) A. g. D. S. 363 f.

Sinne sacramentale Buße präexistirt in der Innern und so ist das Sacrament wirksam, bevor es äußerlich vollzogen wird. So oft nämlich Jemand seine Sünden bereut und dabei den Vorsatz faßt, das Sacrament zu empfangen, steht ihm der Herr sündertilgend zur Seite.“ —

Wir sind zu Ende. Wir wollten ein Stück Theologie der Vorzeit nach den Hauptumrissen zeichnen. Es ließe sich zwar wohl nachweisen, daß auch in einzelnen Detailfragen der nominalistische Grundton des Systems nachklingt, doch entziehen sich viele derselben an und für sich jeder speculativen Begründung, viele ändern müssen vom Standpunkt des Nominalismus aus als ungelöste Probleme stehen bleiben, und in Allem machen wir die Bemerkung, daß Biel es nicht darauf anlegte, das Interesse seines wissenschaftlichen Standpunktes dem des Glaubens und der kirchlichen Lehre vorzuziehen. Deswegen haben wir es uns auch versagt, die Sittenlehre zum Gegenstand ausführlicher Darstellung zu machen, obwohl die spätere Scholastik auch hierin eine Einseitigkeit und Auserlichkeit erzeugt hat<sup>1)</sup>. Wie bereitwillig Biel sich durch die kirchliche Auctorität bestimmen ließ, davon nur ein Beispiel. In der ersten Ausarbeitung seines Werkes über den Canon der h. Messe hatte er (Loc. 57) die Frage, ob Ablässe auch den Verstorbenen zugewendet werden können, nicht entscheiden wollen, weil auch für die verneinende Antwort einige Theologen zu nennen waren. Dazu bemerkte er nun später, es sei ihm seitdem die Deklaration des P. Sixtus IV. bekannt geworden, wornach auch den Verstorbenen im Reinigungsorte Ablässe fürbittweise zugewendet werden können;

1) Vgl. Ritter, G. d. Ph. VIII. S. 521.

darnach also wolle er seine frühere Meinung berichtigt haben.

Außerdem finden wir in den Viel'schen Schriften die damals in den Schulen gewöhnliche <sup>1)</sup> protestatio theologica, d. h. die feierliche Erklärung, daß er Nichts lehren und behaupten wolle, was der h. kathol. Kirche entgegen sei; und daß er sich demüthig der Führung derjenigen unterwerfe: quorum est, errantes corrigere et devios ad viam catholicae veritatis reducere.

Wir können unser Endurtheil kurz zusammenfassen, da wir an den zutreffenden Stellen schon die Fäden angedeutet haben, an denen die Gedankengänge fortlaufen. In der Philosophie besteht das Hauptergebniß des Nominalismus darin, daß er an den aristotelisch scholastischen Principien durch seine consequente Durchführung eine unerbittliche Kritik geübt und dieselben abgewerthet hat. Wollte man etwas Anderes an deren Stelle setzen, so mußte es der Cartesianismus sein. Die nominalistische Erkenntnistheorie ist Empirismus; dieser erzeugt den Sensualismus und dieser den Zweifel an der Wahrheit unserer Wahrnehmungen überhaupt; wollte man von der Offenbarung absehen, welche uns die Gewißheit unserer Erkenntnisse gewährleistet, so blieb als das einzig gewisse das menschliche Selbstbewußtsein (cogito, ergo sum); freilich blieb dabei die geistige Bewegung noch nicht stehen, der methodische Zweifel wurde zum positiven. Es kostete Cartesius keine große Mühe, die Philosophie der Vergangenheit zu discreditiren; nur das ist die Frage, ob es ihm und dem großen Dratorianer, dem Theologen unter den Cartesianern, Ma-

1) Launois, de scholis celebrior. Opp. tom. IV f. 162 seqq.

Lehranlage, gelungen sei, ein dauerndes Lehrgebäude an die Stelle der zerfallenen Scholastik zu setzen.

Der Nominalismus hatte den Riß zwischen Theologie und Philosophie nur mehr mit Noth verdeckt. Sobald unter den Einflüssen aller jener Elemente, welche die neue Zeit einleiteten, des Humanismus, der großen Entdeckungen auf dem Gebiete der Natur- und Völkerkunde, und endlich des protestantischen Formalprinzips der wissenschaftliche Dogmatismus auf allen Gebieten der Wissenschaft durchbrochen, als die kirchliche Auktorität in Frage gestellt war, da zeigte es sich, wie wenig diese spätere Scholastik den Anforderungen der Zeit genügte. Sie war nicht mehr von echter Speculation getragen, war keine Macht mehr, welche dem Umschwung der Dinge Stand halten konnte. Sie ermangelte aber besonders auch jenes mystischen Elementes, welches die Theologie erst recht befruchten kann. Wie sehr die Welt darnach Verlangen trug, anstatt der Wissenschaft der Schule eine Wissenschaft des Lebens zu finden, das beweist die begeisterte Aufnahme, welche die Schriften eines Gerson und Thomas von Kempis gefunden haben.

Speciell in der Gnadenlehre, der brennenden Frage jener wie unsrer Zeit, hat sich die Unzulänglichkeit der nominalistischen Doktrin dargethan. Sie ward allerdings später im Molinismus wieder aufgenommen und fortgeführt, hat aber zugleich jenem unwissenschaftlichen Supernaturalismus gerufen, der den Reformatoren und den Jansenisten eine so reiche Ernte eingetragen.

## II.

### Recensionen.

---

#### 1.

**Münchener Historisches Jahrbuch** für 1865. Herausgegeben von der historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften. München 1865. Lit.-artist. Anstalt von Cotta. 8. 416 Seiten. Preis 3 fl.

Es war ein glücklicher Gedanke der historischen Abtheilung der k. Akademie in München, ihre kleineren Aufsätze und Denkschriften jährlich in einem selbstständigen mäßigen Bande zu sammeln und auf diese Weise einem größern Leserkreise nutzbarer zu machen. Die Erwartung, eine aus so vielen hervorragenden Gelehrten bestehende Gesellschaft wie die Münchener Akademie, werde nur Gediegenes liefern, ist durch das vorliegende Jahrbuch für 1865 aufs Glänzendste bestätigt worden. Da ein Theil der bez. Abhandlungen auch das kirchengeschichtliche Gebiet nahe berührt, so können wir uns um so weniger versagen, den Lesern dieser Zeitschrift in kurzen Zügen den Inhalt des schönen Bandes vorzulegen.

In dem ersten der hier aufgenommenen Aufsätze be-

handelt Franz Löhner das Rechtsverfahren bei König Wenzels Absetzung (S. 1—130). §. 1. erörtert zunächst den bei Königsabsetzungen überhaupt üblichen und gesetzlichen *modus procedendi*. Vor Allem stand die Befugniß der Fürsten fest, unter gegebenen Umständen zur Absetzung des Reichsoberhauptes zu schreiten, wie dies denn innerhalb eines Jahrhunderts dreimal (bei Adolph, Albrecht I. und Wenzel) geschehen ist. Seit die Wahl des Königs den Kurfürsten anheimgefallen war, hatte sich auch das Absetzungsrecht auf sie concentrirt. Wie nun ursprünglich die deutschen Hauptlande (Franken, Sachsen, Schwaben und Baiern) alle ihren eigenen Schultheiß oder Pfalzgrafen hatten (der neben dem Grafen oder Gerichtshalter als eigentlich handelnde und richtende Person, als Sprecher und Rechtsweiser fungirte); so hatte auch der König sein eigenes Stammrecht und zwar fränkisches, weil an den fränkischen Stamm sich alle andern Länder hatten anschließen müssen. Der König mußte also Recht nehmen vor dem fränkischen Schultheiß und dies war der Pfalzgraf am Rhein. Wenn nun von dieser, durch Paps Urban in seinem Schreiben an Richard von Cornwallis bestätigten und bei Albrechts Absetzungsproceß beobachteten Rechtsgewohnheit bei der Entthronung Wenzels abgegangen wurde, so lag der Grund nach Löhner nicht in der vermutheten Weigerung des Pfalzgrafen Ruprecht (der die zu seinen Gunsten geschehene Absetzung des Königs nicht aussprechen mochte), sondern in einem Artikel der goldenen Bulle, nach welchem der Pfalzgraf nur am Reichshof in Anwesenheit des Königs Urtheil sprechen konnte. Nach Ausweis der Rechtsbücher konnte aber der König nur dann den Thron verwirken, wenn er die drei in seinen Eid aufgenommenen

Pflichten (defensio ecclesiae, pax, justitia; so schon in dem concil. Aquisgr. m. 825. c. 2) nicht erfüllte und der Krone unwerth war. Indem nun der Verf. zu Wenzels Lebensgeschichte übergeht, stellt er dar, wie unter den Wirren des Fürsten- und Städtekrieges das nationale Unglück immer größer wird und eine wachsende Erbitterung gegen Wenzel um sich greift. In der Kirche offenes Zerwürfniß und Schisma, im Reiche Krieg und Unfrieden zwischen Herren und Städten, Verluste und drohende Gefahren nach allen Seiten hin, das waren die Leiden des Vaterlandes, denen Wenzel statt energischer, hingebender und rettender Thätigkeit nur ein schmählisches Leben in Trunk und Faulheit (er tobte, wie die Chronik der „hilligen Stad van Cöllen“ sich ausdrückt, as eyn swyn in synom stalle) entgegensezte. Die zeitweilige Aussöhnung der Fürsten mit dem König und die Versprechungen desselben halfen zu nichts; und so schritten denn die Kurfürsten zur Absetzung. In der von dem Erzbischof von Mainz verkündeten Absetzungsurkunde werden die Gründe derselben auseinandergesetzt (es waren: das Schisma, die Entfremdung der Lombarden, Brabant's und Rüttich's; der Leichtsin, mit dem der König offene Membrane mit seinem Siegel verkaufte, die Vernachlässigung und schlechte Verwaltung des k. Gerichtes, endlich das brutale Verfahren gegen geistliche und weltliche Unterthanen). Löher constatirt, daß diese Gründe sowohl juristisch statthaft, als auch die ihnen zu Grunde liegenden Thatsachen wirklich und offenkundig waren und Wenzel zur Last fielen. Nach Erörterung des formellen Rechtsverfahrens zu Lahnstein und Rhense werden dann noch die Urtheile der Zeitgenossen und die geschichtlichen Folgen des Ereignisses dargelegt. Endlich folgen Nachträge, die der Verf. aus



Janssen's verdienstvoller Publikation der Frankf. Reichs-correspondenz schöpfte.

Der II. Aufsatz gibt schätzenswerthe Beltzüge des Prof. Cornelius zur Geschichte der Gründung der deutschen Liga. Hr. Cornelius konnte hiezu zwei erst kürzlich durch seine Bemühungen entdeckte Bände der bisher nur unvollständig und nicht einmal dem Hauptstoffe nach bekannten Akten des kathol. Bundes benutzen. Das Ergebniß der Abhandlung ist dieses: es läßt sich nachweisen, daß Herzog Max von Baiern, der eigentliche Urheber der Liga, sich von vorne herein bemühte, den beabsichtigten Bund der kathol. Fürsten ohne Verständigung mit dem Hause Habsburg und auf eigene Faust zu errichten. In der That schloß die Versammlung der Herren zu Würzburg die Liga ohne Btheiligung Oesterreichs ab, wogegen Rom und Spanien Protest einlegten. Nach einer vom Herzog von Baiern in Würzburg vorgelegten Denkschrift sollten sich die kathol. Stände zu engem Bündnisse und gegenseitigen Schutz gegen die protestantischen zusammenthun, und zwar unter Baierns Oberleitung. Diese engere Union sollte dann mit Habsburg in Verbindung treten. Man sicut, nil novi sub sole.

„Die fränkischen Königsannalen und ihr Ursprung,“ ist die Aufschrift der dritten, von B. Siefebrecht gelieferten Arbeit. Die bekannten fränkischen (karolingischen) Königsannalen sind von Berg in zwei getrennten Hälften herausgegeben worden, von denen er die erste (741—829) als *Annales Laurissenses et Einhardi*, die zweite als *Annales Bertiniani* (830—882) bezeichnete. Die erstere Bezeichnung beruhte auf der vielfach angefochtenen Ansicht des Edüors, wonach die Annalen in dem

Kloster Lorsch seit 768 begonnen und von 788 an durch Einhard fortgesetzt wurden. Dem gegenüber weist Hr. Giesebrecht nach, daß der älteste Theil der Annalen (bis 788) in einem Zuge (nicht, wie früher angenommen wurde, den Ereignissen folgend) niedergeschrieben ist, daß bei denselben Aufzeichnungen aus den übrerrheinischen Gegenden benützt wurden und die Abfassung nicht in Lorsch geschah. Nicht minder sicher ist ihm, daß der Verf. in Deutschland schrieb und das Motiv seiner Arbeit in der Aufhebung des bairischen Herzogthums lag. Für sehr wahrscheinlich hält er dann, daß dieser Theil der Annalen in Baiern abgefaßt wurde und Erzbischof Arno von Salzburg als ihr Urheber anzusehen ist. Was die sog. Einhard'schen Annalen angeht, so bestehen sie, soweit sie Fortsetzung der angeblichen Lorsch'schen Annalen sind, aus drei verschiedenen Theilen: der erste bis 796 ist den ältern Aufzeichnungen gleichartig und vielleicht gleich ihnen in Salzburg entstanden; keinesfalls kann man ihn als eine Arbeit Einhard's ansehen. Der zweite bis 813 ist am Hofe Karls d. Gr. und vielleicht, ja wahrscheinlich durch Einhard niedergeschrieben. Der dritte bis 829, am Hofe Ludwigs d. Fr. entstanden, scheint einen andern Verf. als der zweite zu haben. Es ist gewagt, Einhard auch für den Autor dieser Fortsetzung zu halten. Die Umarbeitung endlich des ganzen Werkes, um 830 erfolgt, muß Einhard abgesprochen werden. Sie rührt von einem Autor her, der Einhard's Buch über Karl d. Gr. kannte, benutzte und seinen Stil nach demselben bildete. — Zum Schlusse gibt G. im Anhange Näheres 1) über die Quellen der Königsannalen; 2) über ihr Verhältniß zu gleichzeitigen Salzburger Aufzeichnungen; 3) über die Chronologie in Einhard's Schrift über die Translation der hl. Marcellin und Petrus.

In IV. „Bauernland mit Bürgerrechten“ handelt der verdiente Culturhistoriker W. H. Riehl über die ganz eigenthümlichen Einrichtungen des sog. Rheingaaues in der Zeit des Mittelalters, ein Aufsatz, der auch für weitere Kreise ohne Zweifel sehr anziehend und belehrend ist.

Prof. Paul Roth, den unsere Leser bereits als einen ausgezeichneten Forscher auf dem Gebiete deutscher Rechtsgeschichte kennen, hat zum Gegenstand seines Beitrages „die Säkularisation des Kirchengutes unter den Karolingern“ gewählt. Er constatirt zunächst, daß die Nachrichten über die unter den genannten Königen verhängte Säkularisation der Kirchengüter äußerst spärlich und so beschaffen sind, daß man ein absichtliches Todtschweigen derselben bei den gleichzeitigen Schriftstellern unbedingt annehmen müsse. Nach Roth's Darlegungen trat bei der Säkularisation des IX. Jahrh. als durchgehendes Prinzip die Einziehung derjenigen Besitzungen hervor, die sich bei den einzelnen Kirchen und Klöstern als Überschuss über den nothwendigen Bedarf ergaben, es war also eine eigentliche Theilung (divisio), wie sich uns die Quellen ausdrücken (Annal. Murban.). Die Amortisirung scheint Anfangs nicht das Eigenthumsrecht der Kirchen selbst angefaßt, wol aber mit einer gänzlichen Entziehung der in Laienhände gerathenen Güter geendet zu haben. Daß die Maßregel der Pipiniden darin ihre Erklärung finde, daß der König bei seinen Schenkungen an die Kirche sich das Dispositionrecht vorbehalten (Pland und neuestens Waiz), ist nach Roth nicht erweislich. Der Grund der Thatsache muß in dem auch von den kirchlichen Behörden anerkannten Nothstande der fränkischen Monarchie gesucht werden. Dieselben Bedürfnisse, welche zur Zeit der großen Umge-

haltung der Verfassung die Beneficienverleihung und das Seniorat hervorriefen, haben auch diesen Eingriff in das Kirchengut herbeigeführt. Bezüglich des Umfanges und des eigentlichen Urhebers der Eingiehung der Kirchengüter sucht Roth nachzuweisen, daß die Säkularisation eine ganz allgemeine, selbst die dem königlichen Hause am nächsten stehenden Institute (wie das Kloster S. Wandrille) betreffende gewesen, und daß dieselbe nicht Karl Martell, sondern König Pipin zuzuschreiben sei. Bekanntlich ist es nicht das erste mal, daß Roth diese Ansichten vorträgt: sie sind schon in seiner „Geschichte des Beneficialwesens“ (S. 314—366) niedergelegt und seither von verschiedenen Seiten zurückgewiesen, so von Daniels (Handb. der deutschen Reichs- und Staaten-Rechtsgesch. Tübing. 1859. I. 514), Waiz (üb. d. Anfänge der Vasallität, Götting. 1856. S. 69 ff., deutsche Verfassungsgesch. 1860. III. 15, 35 ff.), am nachdrücklichsten von Heinr. Hahn (Jahrb. d. fränk. Reichs 741—752. Berlin 1863, XI. Excurs, S. 178 ff.). Daß Roth über die Einwendungen seiner Gegner, namentlich Hahn's, so leicht hinweggeht, muß uns in hohem Grade verwundern; man möchte glauben, die Ausführungen Hahn's seien von Roth gar nicht gelesen worden. Referent kann den Ansichten Roth's in diesem Punkte ebenfalls nicht beipflichten; auch er ist der Meinung, daß dessen rühmwerther Scharfsinn im Dienste eines Vorurtheils auf falsche Fährte gerathen ist. Denn ihm soll die Säkularisation unter Pipin als Grundlage zu dem Beweise dienen, daß sich das Seniorat erst unter den Karolingern entwickelt habe. Um bei den positiven Behauptungen Roth's zu bleiben, so läugne ich zunächst, daß unter Pipin eine irgendwie umfassende Säkularisation Statt gefunden habe. Roth

beruft sich dafür nur auf die aus den Murbacher Annalen in die Annales Allemannici, Nazariani und Guelferbytani übergegangene Notiz z. J. 751 ('res ecclesiarum descriptas atque divisas'), ferner auf die Annales Bertiniani z. 750 ('Pipinus monente S. Bonifacio quibusdam episcotibus vel medietates vel tertias rerum . . . ') promittens in postmodum restituere omnia') und endlich auf eine verblümete Äußerung in den Gestis abbatum Fontanellensium. Dem gegenüber halte ich an der Beweisraft des von Roth auf eine allgemeine Entfremdung des Kirchengutes durch gewissenlose Kirchenfürsten gedeuteten Capitulars des ersten austrassischen Concils (C. 742. Pertz Mon. I. 16: 'fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus') fest. Ich kann dieses Capitular mir nur in Verbindung mit dem über den Verfall der Kirche klagenden Briefe des h. Bonifacius an P. Zacharias (Giles No. 49) denken. Die nämliche Restitution von Kirchengütern verfügt die Synode zu Soissons, welche für Neustrien dasselbe war, was jene erste germanische für Aufrassen. Daß die von Pipin 744 verfügte Rückgabe auch bewerkstelligt worden, zeigt das Capit. v. 755 (Cap. Vern. 755. c. 20. Pertz Legg. I. 24). Auch die von Roth beanspruchte Stelle der Ann. Bertin. spricht nicht für ihn, sondern gegen ihn. Nach ihr (vgl. dazu den Brief des Zacharias an Bonifaz, Giles No. 60) begnügte sich Bonifaz einstweilen mit theilweiser Befriedigung seiner Forderungen. Noch die letzten Verordnungen des Pipin bezeugen seinen Eifer für die Sicherung

1) Hier muß mit Verß 'reddidit' ergänzt werden, nicht abstulit wie Gschartz Franc. Orient. I. 494 mit consequenter Veränderung des momento in concedente will. Momento ist durch Verß garantirt, und die Unterstellung in Hinsicht auf Bonifacius ist unsinnig.

der Kirche vor weitem Übergriffen (Cap. Aquitana, P. orts Legg. II. 13. — c. 3 und C. 11). Dazu kommt, daß Pipins Betragen nirgends als der Kirche unfreundlich bezeichnet wird, und Pipins Pläne ihm durchaus Schritte verbieten mußten, die ihm den Clerus abhold gemacht hätten. Sicher hätte auch Bonifacius ihm sowol als er es Karl Martell gethan, den Rücken gekehrt, wenn Pipin die Wege Karl's gewandelt wäre, und schwerlich hätte sich der Papst unter den Schuß eines kirchenräuberischen Monarchen begeben. „Die Widersprüche, sagt Hahn, in die sich Roth verwickelt, sind folgende: Angenommen das Concil von Besines wäre 743, so wird die Kirche 743 ihrer Güter durch Synodalbeschlus beraubt und zwar so unvernünftig, daß schon 744 (auf der Synode zu Soissons) eine Unterstüßung der verarmten Klöster Statt finden muß. Man begreift das bei einem gesetzmäßigen Beschlus, bei dem ein frommer Fürst, Erzbischof und andere Geistliche mitwirken, nicht recht. fand das Concil aber erst 745 Statt (nach Hahn's Beweise), so ist 744 eine Rückgabe, die eine Säcularisation voraussetzt, von der wir Nichts wissen, 745 eine neue Säcularisation und nachdem Pipin diesen gehässigen Schritt vollzogen, spielt er 750 den Großmüthigen, um 751 durch eine neue Gütervertheilung wieder desto grausamer zu erscheinen, und zwar nicht, wie 745, durch Kriege veranlaßt, denn der erste Krieg nach dem bairischen Feldzug von 748 war erst 752 der in Septimannien“ (S. 184).

Diese und andere Gründe sind bereits von Andern, besonders, wie erwähnt, von Hahn herausgestellt worden. Sie lassen sich noch um neue vermehren. Es liegt eine Reihe von Pipin'schen Schenkungs- und Bestätigungs-Ur-

kunden zu Gunsten der im Trier'schen gelegenen Abteien Echternach, Prüm und S. Maximin sowie der Trier'schen Kirche selbst vor. In einer derselben (ausgef. am 17. Juni 760) sagt der König: 'Si liberalitatis nostrae munere locis Deo dicatis quiddam conferimus beneficii et necessitates ecclesiasticas ad petitiones sacerdotum nostrorum relevamus, iuvamine atque regali tueamur munimine, id nobis . . . profuturum credimus'. (Vgl. Beyer, Mittelrhein. Urkundenb. I. No. 20.) Und in einem Immunitätsbriefe für Prüm v. 2. August 763 heißt es: 'Maximum regni nostri augere credimus munimentum, si beneficia opportunis locis sanctorum vel ecclesiarum benevola deliberatione concedimus' etc. (Beyer, a. a. D. No. 17.) Desgl. sagt Pipin in einer Echternacher Urkunde v. 5. Mai 752: 'cum propitia divinitate ad hoc intendimus quod sanctis locis aliquid muneris impendimus. et regale munificentiae commendamus, largitatem et supernam nobis conciliamus pietatem'. Da Roth S. 297 f. sehr glaubhaft zu machen sucht, daß S. Wandrille noch um 753 an seinem Eigenthum schwer geschädigt wurde, so fielen diese Gütereinziehungen nicht weit, je zwischen jene Güterverleihungen und stimmte seltsam zu jenen merkwürdigen Äußerungen des Königs. Dazu kommt, daß in den Bestätigungsbriefen Karls des Gr. nirgends mit einer Silbe von Restitution unter Pipin ungerechter Weise entzogener Güter Rede ist. Ob aber eine allgemeine Säkularisation unter Karl Martell oder Ebroin Statt gefunden, lasse ich dahingestellt. Daß Karl Martell in manchen Fällen das Kirchengut zu seinem Ruh oder zu Frommen seiner Getreuen schädigte, ist indessen unleugbar. (Vgl. Rettberg *RG. Deutschlands* II. 727.) Von da aber zu einer umfassenden Säkularisation war nur

ein Schritt. An Vergewaltigungen der Kirche und ihres Vermögens war man schon unter den Merowingern gewohnt; die Pipiniden haben diese Neigung ererbt und selbst ihr größter und der Kirche ergebenster, Karl d. Gr., war nicht ganz frei von derselben.

Die Roth'sche These von einer allgemeinen Pipin'schen Säkularisation dürfte demnach schwerlich durchdringen. Was man Roth zugestehen kann, ist bloß dies, daß die unter Karl Martell oder Andern begonnene Verschleuderung des Kirchengutes unter Pipin theilweise fortgedauert hat, indem dieser dem Drange der Umstände, oft nachgeben mußte. Ein solches Beispiel liefert eine übrigens schon von Hahn (a. a. D. S. 187) angezogene Urkunde Karl's d. Gr. in Betreff der Abtei Metlach. In dieser, in dem Balbuineum uns aufbewahrten, aber sehr verderbten und stellenweise kaum verständlichen Urkunde (abgedr. bei Beyer a. a. D. No. 27. S. 32 f.) entscheidet Karl zu Thionville zwischen den Ansprüchen der Trierschen Kirche, des Fiscus und den Söhnen eines gewissen Lambert (Wido, Hrodold und Warnarius) auf das genannte Kloster. Der Herzog Liutwin, Bischof von Trier, hatte Metlach gegründet und es der S. Peterskirche zu Trier (dem Dom) geschenkt. (Vgl. die Urkunde Lothar's I. zu Gunsten Hetti's, bei Beyer, No. 69, S. 77). Unter Karl Martell erscheint das Kloster als Staatseigenthum, denn er ertheilt es Liutwin's unwürdigem Sohne Milo, Bischof von Trier und Rheims, als Beneficium, wobei freilich die kirchlichen Rechte einigermaßen oder anscheinend berücksichtigt wurden. Desgleichen belehnt den Milo Pipin, der die Abtei nach Milo's Tode dem Bischöfe Harthamus (oder Hartbanus) und dessen Nachfolgern<sup>1)</sup>,

1) Hier ist die Urkunde sehr verderben und der Sinn ganz dunkel.



die in Folge dessen denn auch die Äbte in Metlach einsetzen, gibt. Hahn folgert mit Recht, daß also Karl die Abtei der Kirche entzogen, aber sie dem von ihm eingesetzten Bischofe (Milo) als Beneficium verliehen und Pippin es dem Beneficiaten gelassen; er fügt hinzu: Pippin habe darauf das Kloster dem Nachfolger des Milo gegeben; unter dessen Episkopat habe es Lambert der Kirche entrißen und seinen Söhnen als Mode hinterlassen. Hienach meint Hahn, unter Milo's Nachfolger Harthamus habe das Kloster der Kirche (kann also nur heißen der rechtmäßigen Besitzerin, d. h. der Trier'schen Kirche) gehört; was aber falsch ist, da Harthamus gar nicht Bischof von Trier, sondern nur Nachfolger des Milo in dem Genusse des Beneficiums war. — Die *agentes S. Petri* sagen nun aus, 'quod Lambertus genitor eorum per fortia potestate Pippini regis malo ordine ipsum monasterium evasisset, Harthanium episcopum exinde exspoliassent.' Hier ist wieder unklar, was unter potestate Pippini zu verstehen sei. „Aber, bemerkt Hahn mit Recht, selbst den Fall angenommen, daß es ausdrücke, Lambert habe mit Einwilligung Pippins das Kloster gewaltsam an sich gerissen, so geht daraus nur hervor, daß schon Karl Martell das Kloster zum Staats Eigenthum gemacht hat und Pippin seines Vergebungsrechtes sich

Es heißt: et post discessum Milonis (Beyer hat Miloni) *Harthamo* episcopo et ad *Severum* (Severum?) ut Leodonus quondam episcopus genitor Milonis et Vuidonis (Beyer hat wieder Miloni et Vuidoni) partibus ecclesiae s. Petri quae est constructa infra muros Trevericae urbis. per sua instrumenta delegasset. et dixerunt qualiter Milo qui fuit successor ipsius Leodoni episcopi et eo tempore episcopo s. Petri Trevericae urbis regebat abbatas in ipso monasterio de ipsa civitate misisset. idem Ebreo et post Ebreo Rathbertum episcopum et post Rathbertum Harthamum qui et post discessum Milonis exinde vestitus fuit per beneficium Pippini regis etc.

nicht entäußern will.“ — Karl d. Gr. entschied zu Gunsten der Trierischen Kirche. Später verleiht Lothar I. es einem Abkömmlinge Liutwins, dem Herzog Wido von Spoleto, stellt es dann aber dem Erzbischof Heto von Trier zurück <sup>1)</sup>. (Beyer No. 69.)

Endlich dürfte Noth auch das nicht allgemein zugestanden werden (was ich übrigens gar nicht bestreiten will), daß die fränkischen Könige das verlehene Kirchengut sich nicht noch als Kröngut dachten, wie Kettberg (RG. II. 718) und Daniels (a. a. D. S. 515) annehmen. Allerdings dürfte dafür die Thatsache sprechen, daß Kirchenland freien Männern bei Verarmung übertragen wird, ohne daß sie deshalb ihre persönliche Freiheit einbüßen <sup>2)</sup>.

Die beiden letzten Aufsätze des 'Jahrbuchs' rühren aus der Feder Döllinger's, des Secretärs der histor. Classe der kgl. Akademie. Sie lassen in Nichts die gewohnte Meisterschaft vermissen und verdienen um so mehr eine ausführlichere Analyse, je wichtiger ihr Gegenstand — das Kaiserthum Karls d. Gr. — an sich und je bedeutungsvoller derselbe für die gesammte Historik des Mittelalters und selbst der neuesten Zeit ist. Leider zwingt uns der enge Rahmen dieses Referates, uns mit Wenigem zu begnügen. Nach einer Einleitung über den Untergang des weströmischen Kaiserthums, über Rom und Italien in der Longobardenzeit und die Anfänge der fränkischen Monarchie untersucht Hr. v. D. die Genesis des römisch-deutschen

1) Es sei hier noch bemerkt, daß die besprochenen Urkunden (Beyer No. 27 u. 69) von Interesse sind zur Illustration der Kaiser Guido und Lambert v. Spoleto (s. Dümmler, Gesch. d. ostfränk. Reichs, II. Bd. Berlin 1865).

2) Vgl. Capitöl. 809. c. 16 bei Pertz Legg. I. 111.

Kaisertums und gelangt zu folgenden Resultaten: 1) Nicht sowohl der Papst als Oberhaupt der Kirche, als vielmehr die Res publica Romana und freilich in Verbindung mit ihr der Papst als erster römischer Bürger, hat Karl zum Kaiser gemacht. 2) Der Erhebung Karls zur Kaiservürde waren ohne Zweifel längere Verhandlungen zwischen dem Papste, den Römern und den fränkischen Großen vorausgegangen; auch Karl selbst hat sich gewiß mit der Idee befaßt, war aber gleichwol von der plötzlichen Ausrufung als Kaiser zu Weihnachten 800 überrascht und konnte sie (wie Eginhard berichtet) aufrichtig bedauern, weil er sie für eine Übereilung halten und zuvor eine Verständigung mit Byzanz wünschen mußte. 3) Die Erhebung Karls war keine translatio imperii von den Griechen auf die Franken; man dachte sich dieselbe im Anfange als Ausfüllung der Lücke, welche mit Irenens Regierung in der Succession der Kaiser eingetreten war. Ein Imperium und zwei Kaiser (Brüder), das war die Idee Karls. Falsch ist, daß man die formale Rechtsfrage ganz hintangesetzt habe (Wais). Karl hat im Gegentheil viel nach dem formellen Rechte gefragt, wie dies seine oft wiederholten Schritte um Anerkennung am byzantinischen Hofe beweisen. 4) Leo III. erkannte gleich Hadrian Karl als seinen Gebieter an. Karl war auch Beherrscher des sog. Kirchenstaates, d. h. der der römischen Res publica und zugleich der der römischen Kirche zustehenden Güter und Länder. 5) Nach Karls Auffassung, wie sie sich aus der Krönung K. Ludwigs d. Fr. zu Aachen ergibt, gehörte nunmehr das weströmische Kaisertum den Franken und hing nicht mehr von der Bestätigung und Krönung durch den Papst ab. In dem letzten Abschnitte des Aufsazes wird dann die Darstellung des Kaisertums

Karls in der mittelalterlichen Publicistik und Historiographie vorgelegt und gezeigt, wann, wie und unter welchen Umständen die vielfachen falschen Ansichten über den Gegenstand, namentlich über den Charakter der Krönung und die Stellung des Papstes zum Kaiser entstanden.

Je mehr die Ergebnisse der Döllinger'schen Forschung hier den landläufigen Ansichten widersprechen und je zarter und heikler die Fragen sind, welche mit dem in dem Aufsatze behandelten Gegenstande zusammenhängen, desto sicherer läßt sich erwarten, daß auch diese Arbeit lebhaften Reclamationen nicht entgehen wird. Der Einfluß, den die Publicistik und die nicht von wissenschaftlichen Rücksichten allein eingegebene und beseelte Tagesliteratur auf die Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung üben, ist allezeit groß und vielleicht selten bedeutender als heute gewesen. Objectivismus und Pragmatismus der Geschichtsschreibung haben in solchen Zeiten freilich wenig Aussichten auf den Schild gehoben zu werden. Indessen, der Forscher arbeitet ja oft mehr für die Zukunft, als für die Gegenwart.

Dürfte ich es wagen, Einiges, was mir bei der Lectüre des Döllinger'schen Aufsatzes auffiel, zu vermerken, so wäre es u. a. dies: S. 332 sagt Hr. v. D., die fränkischen Annalisten wußten nichts von der fabelhaften Verstümmelung Leo's III. Aber die *vita Caroli* cap. 28 und die *Annales Einhardi* ad a. 799, sowie Alkuin Bf. 105 u. 109, sprachen doch auch davon. — Verstehet ich recht, so hätte nach S. 360 Karl sich seit 800 des Titels *Patricius* nicht mehr bedient. Aber noch in Urkunden von 802 u. 804 nennt er sich *imperator Augustus et Francorum patricius* und *patricius Romanorum*, wie auch K. Ludwig d. Fr. sich in einer Urkunde vom J. 814 *rex Francorum et*

Longobardorum ac patricius Romanorum nennt (S. Beyer, Mittelrhein. Urkundenbuch, S. 45, 52, 53). Endlich fiel mir auf, daß Hr. v. D. die Echtheit der Carolinischen Bücher unbeanstandet voraussetzt, während doch die Forschungen von Floss (de suspecta libr. Carolin. sive, Bonn. 1861) und Nolte (Kath. Lit. Zeitung, 1861, Nr. 30) es wenigstens sehr zweifelhaft gemacht haben, ob die von Tillus edirten Carolini die echten sind.

Fr. Fav. Kraus,  
phil. & theol. Dr.

## 2.

**Rudolf Friedrich Grau**, lic. theol., Privatdocent der Theologie zu Marburg, **Semiten und Indogermanen** in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie. Stuttgart, Liesching 1864. Pr. fl. 1. 48.

Der Verfasser dieses Werkes betritt einen vollkommen neuen, aber sehr erfolgreichen Weg, indem er eine Apologie des Christenthums vom völkerpsychologischen Standpunkte aus unternimmt. Er erkennt mit Recht einen der Hauptfaktoren der gegenwärtigen, seit Renans Leben Jesu so wild aufflammenden Opposition gegen die christliche Offenbarung darin, daß die europäische, wesentlich indogermanische Menschheit, stolz auf ihren unermesslichen Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, Industrie und Staatsleben, sich nicht darin finden kann, in ihrem religiösen Leben unbeweglich auf der Grundlage zu verharren, welche ihr von einem, in allen irdisch-menschlichen Beziehungen so tief untergeordneten semitischen Volk überliefert

worden ist. So reagirt dann wieder der durch das Christenthum überwundene indogermanische Pantheismus gegen den semitischen Monotheismus, und gibt sich für eine höhere, freiere Weltanschauung aus, den Monotheismus aber für eine unvollkommnere Stufe der Religiosität, deren finstere Einseitigkeit einer helleren, allseitigen Lebensentfaltung hemmend in den Weg trete. Hierauf hat es Renan abgesehen, wenn er die semitische Rasse eine *combinaison inférieure de la nature humaine* nennt.

Daher weist der Verfasser in dem ersten, gegen Renan gerichteten Haupttheil zunächst nach, was den Semiten in der That fehlt, und was ihnen dagegen in ganz einzigartiger Weise zukommt. Es fehlt den Semiten der Sinn für die Kunst, wovon nur die Lyrik, als unmittelbarer Erguß der subjektiven Gemüthsstimmung, und etwa die Musik, die innerlichste aller Künste, eine Ausnahme machen. Dagegen entbehren sie des Drama und des Epos, weil ihnen das Interesse für die Entwicklung abgeht, ihr Blick zu fest auf den einen Unveränderlichen gerichtet ist. Gegen die bildenden Künste herrscht sogar bewußte Abneigung. Die Stelle der Philosophie vertritt die Gottesfurcht, die der eigentlichen Geschichtschreibung die Prophetie, welche das Geschehene nicht um seiner selbst willen, sondern in seiner Beziehung auf das stets gegenwärtige Verhältniß zu Gott betrachtet. Auch im Staatsleben, in Handel und Gewerbe haben die wahren Semiten nie etwas Kennenswerthes geleistet.

Der tiefste Grund dieser Unvollkommenheit in irdischen Dingen ist aber eben der, daß der Semite, vor allem der Hebräer, mit seinem ganzen Wesen auf Gott gerichtet ist, sich ihm vollständig hingibt und daher gegen die Welt,

ihre Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit gleichgiltig ist. Seine durch und durch subjektive Natur bedarf eines anderen Ich, in das sie sich liebend versenken kann. Daher charakterisiert den Hebräer ein fester, jeden Zweifel ausschließender Glaube, eine unerschütterliche Zuversicht auf den endlichen Sieg des Gottesreichs, und ein tiefes Sündenbewußtsein. Er hat kein Interesse, die Weltbänge in ihrem Zusammenhang zu erforschen, da er sie stets unmittelbar auf die göttliche Weisheit und Allmacht zurückführt. Im Semiten überwiegt das Gottesbewußtsein und daher der Charakter der Einheit, im Indogermanen das Weltbewußtsein und der Charakter der Mannigfaltigkeit. Denn die Beziehung des Semiten zu dem einzigen, absoluten Gott ist vollkommene Liebe und Hingebung, und nur durch diese Beziehung auf den heiligen Gott hat der Semite, besonders der Hebräer, den Gegensatz von Sünde und Heiligkeit festgehalten, den der indogermanische Naturpantheismus principiell verwischt hat. Aus dieser einheitlichen Anlage ihrer Persönlichkeit folgt auch der tiefe Ernst der Semiten, ihre Unfähigkeit für die Komik, und dagegen die brennende Gluth ihrer Liebe und ihres Hasses, aus ihr folgt der concrete und einfache Bau ihrer Sprache. Wegen dieser einheitlichen Richtung des Herzens und Willens auf Gott sind die Semiten, nicht die phantasiereichen und wissenschaftlichen Indogermanen, Träger und Verbreiter der Offenbarung geworden, denn die Religion ist Sache des Herzens, des innersten Lebenscentrums des Menschen.

Der Verfasser zieht im 3. Cap. eine Parallele zwischen dem semitischen Charakter und dem weiblichen, welchem ebenfalls der Sinn für die Mannigfaltigkeit, für Weltverklärung und Welterkenntniß abgeht, während sein

ganzes Ich einheitlich auf den einen geliebten Mann gerichtet ist. W. Menzel hat in einer, sonst sehr anerkennenden Beurtheilung diese Vergleichung getadelt, indem gerade die Semiten, im Vergleich z. B. mit Indern oder Griechen, einen männlichen Charakter zeigten. Dies ist allerdings richtig, aber Menzel übersah dabei, daß unser Verfasser den Vergleich des Semiten mit dem Weibe nur auf sein Verhältniß zu Gott, seine unbedingte Hingebung und Receptivität ihm gegenüber restringiert. Gerade diese Abhängigkeit von Gott gibt dem Semiten seinen festen, männlichen Charakter im Leben, während das in die Mannigfaltigkeit der Natur zerstreute und verlorene Herz des Indogermanen schwach und haltlos wird. Nur wer Gott sein ganzes Herz hingibt, wird es ganz und fest zurückhalten. Daher haben sich denn auch die Semiten in religiöser Hinsicht den andern Völkern gegenüber von jeher mittheilend und lehrend verhalten. Sodann werden die gegen den semitischen Charakter erhobenen Beschuldigungen des Egoismus und der Intoleranz theils widerlegt, theils als nothwendiges Resultat seines einheitlichen Wesens, seiner starken Subjectivität nachgewiesen. Wer viele Götter verehrt, hat sein Herz getheilt und kann ihnen daher gar nicht mit jenem ausschließenden Eifer anhängen, wie der monotheistische Semite.

Der zweite, vornehmlich gegen Strauß gerichtete Theil führt dann auf diesem völkerpsychologischen Unterbau die Grundzüge einer religionsphilosophischen Rechtfertigung des Christenthums, gegenüber dem modernen Pantheismus, auf. Zunächst wird hier der Begriff der Offenbarung gerechtfertigt. Die eine, unabänderlich auf Gott und sein Gericht hinweisende Stimme des Gewissens ist im einzel-



nen Menschen das, was die semitische Offenbarungsreligion in der Menschheit ist, nämlich der kategorische Imperativ, welcher den Menschen unablässig auffordert, seine wahre, höchste Bestimmung zu erreichen durch liebende Hingabe an Gott und Heiligung seines Lebens. Durch dies Organ offenbart sich Gott den Menschen, denn die Offenbarung besteht zunächst nicht in der Mittheilung von dogmatischen Wahrheiten, sondern in der Liebesgemeinschaft Gottes mit den Menschen; daher kann sie dem Widerstrebenden nicht demonstriert, sondern muß erlebt und empfunden werden. Für diese Richtung des Gewissens auf den lebendigen, heiligen Gott kann der moderne Pantheismus durch sein Menschheitsideal und seinen Geniuscultus keinen Ersatz bieten, denn einerseits bedarf der Mensch ein Object seiner Liebe, das höher als er selbst und zugleich wiederliebendes Subjekt ist, andererseits würde jenes Ideal stets nur dem jeweiligen sündhaften Zustand der Menschheit entsprechen. Es handelt sich in dem großen Kampf der Gegenwart um nichts Geringeres, als um die Vertheidigung des innersten Heiligthums des Menschen, wodurch er allein seine wahre Würde erhält, gegen eine Philosophie, welche ihm mit seiner Freiheit auch seine Würde, mit dem Schuldbewußtsein den sittlichen Halt rauben will. — Schön zeigt der Verfasser dann, wie das Wunder die nothwendige Consequenz jeder wahren Religiosität ist, denn diese setzt einen übernatürlichen Gott voraus, womit das Uebernatürliche, das Wunder, schon gegeben ist, sie läßt die Welt durch Gott entstehen, bestehen und einer höheren Vollendung entgegen gehen. Besonders aber ist es im christlichen Religionsystem nothwendig. Denn nach diesem ist die Unterwerfung des Geistes unter den Stoff nur Folge und Strafe

der Trennung des Geistes von Gott durch die Sünde; dies Mißverhältniß mußte daher in Christo, als dem Erlöser der Menschheit, aufgehoben erscheinen, gleichwie es einst in der Vollendung für die Menschheit wird aufgehoben werden. — Das Schlusscapitel endlich weist den Indogermanen die Bestimmung an, sich dieses göttliche Leben von den Semiten anzueignen, und alle ihre Bestrebungen in Kunst, Wissenschaft und Staatsleben damit zu durchdringen und zu verklären, die Mannigfaltigkeit in die Einheit zu erheben, und ihr dadurch erst wahre, unvergängliche Bedeutung zu geben. Denn das eigentlich productive Princip aller dieser Dinge ist doch nur im semitischen Geist zu finden. Er gewährt die Möglichkeit einer wahren Philosophie, die sich nur mit dem wahrhaft und wesentlich Seienden beschäftigen kann, indem er ein Leben in Gott und eine dadurch bedingte Unvergänglichkeit sowie eine im Plan des Weltchöpfers begründete Zweckmäßigkeit der Dinge kennt; er verleiht das wahre Kunstverständnis, indem er aus dieser Welt des Todes auf eine bevorstehende herrliche Verklärung und ewige Schönheit hinweist; sein Glaube an Gott und sein unveränderliches Reich verleiht dem staatlichen und Völkerleben Bestand und Dauer.

Es sollte uns freuen, wenn diese unvollkommene Skizze Manche veranlassen würde, das Buch selbst kennen zu lernen, welches außerdem noch viele geistreiche und originelle Bemerkungen über Volkscharaktere, Religion, Kunst, Philosophie enthält, und in einer schönen, ansprechenden Form abgefaßt ist. Referent dissentiert zwar in manchen Einzelheiten, hält es aber für geschmacklos, an einem Werk, in dem es auf große, allgemeine Ideen ankommt, Einzelnes zu bemängeln. Nur erlaubt er sich noch den Wunsch, daß

zuweilen scharfer zwischen dem allgemein Semitischen und dem Hebräischen unterschieden worden wäre, um einer Mißdeutung vorzubeugen, von der der Verfasser sicher sehr weit entfernt ist. Wenn nämlich den Semiten zu unbedingt ein Sinn für Religion zugesprochen wird, so könnte daraus gefolgert werden, daß dieselbe auch nur unter die bloßen Naturdinge gerechnet werden müsse, für die das eine Volk Sinn und Verständniß habe, das andre nicht. Wir müssen aber jedenfalls annehmen, daß die semitische Subjectivität und einheitliche Gemüthsrichtung nur eine Disposition, eine günstige Vorbereitung war, an welche die Offenbarung anknüpfen konnte. Nur durch die Einwirkung der göttlichen Gnade auf diese natürliche Disposition konnte sich aber ein religiöses Leben, wie im Volk Israel, entwickeln. Wenn wir damit vergleichen, wie die semitischen Babylonier und Syrer in den unftitlichsten Gögendienst versanken, und wie die semitischen Araber nach übereinstimmenden Berichten auf einen dürren, gebetslosen Deismus herabgekommen sind, so tritt uns erst in um so hellerem Licht die Einzigkeit der Erwählung Israels und die Realität der Offenbarung Gottes unter ihm entgegen.

Noch bemerken wir, daß die protestantische Confession des Verfassers fast nirgends im Buch hervortritt, als etwa in der Behauptung S. 9, die Reformation sei eine Reaction des semitischen Geistes gegen japhetische Alterationen des Christenthums gewesen, eine Behauptung, auf deren Ungrund, ja vollkommene Umdrehung des wirklichen Sachverhalts, schon Leo's Recension in der Evangel. Kircheng. hingewiesen hat.

---

## 3.

**Ancient Syriac Documents** relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lord's ascension to the beginning of the fourth century: by **W. Cureton** with a preface by **W. Wright** assistant in the department of Mss., British Museum. — London, Williams and Norgate, 1864. 31 s. 6 d.

Des verstorbenen Cureton († 17. Juni v. J.), des unermüdlischen Herausgebers syrischer Manuskripte, letzte und, wie der Vorredner Hr. Wright mit Recht bemerkt, mit Ausnahme einer einzigen, auch interessanteste Arbeit. Sie enthält: I. Einen Auszug aus der Kirchengeschichte des Eusebius (I. c. 14.). II. Die Lehre (Didaskalie) des Apostels Abdaeus. III. Lehre der Apostel (bereits von Lagarde 1854 in *didascalia Apostolorum* veröffentlicht). IV. Lehre des Simon Cephas. V. Hymnematata des Bekenners Scharbil. VI. Martyrthum des Barsamaja, Bischofs von Edessa. VII. Martyrthum des Diakon Habib. VIII. Metrische Rede (oder Hymnus, Mimro — in 12-sylbigen Versen. Hymnen desselben Versmaßes von demselben Vf. theilte Zingerle mit in d. *Ztsch. d. dtsh. mglb. Gesellsch.* Bd. XII.) auf den Martyr Habib von Jacob von Sarug. IX. Hymnus auf die Martyrer Schamanas und Surias von demselben. X. Hymnus desselben auf die Stadt Edessa, als sie unseren Herrn einlub, zu ihr zu kommen. XI. Auszüge aus verschiedenen Büchern, sich auf **S. Abgar** und den „Apostel“ **Abdaeus** beziehend: zuerst aus syrischen Autoren, dann aus **Simeon Metaphrastes** und **Moses v. Chorene**. Sämmtliche syrische Stücke sind

von Cureton übersetzt und mit sehr schätzbaren Anmerkungen versehen.

Die Wichtigkeit dieser Mittheilungen ist nicht zu verkennen. Auf viele von der Kirchengeschichtsschreibung bisher äußerst ungenügend und wegwerfend behandelte Materien wird durch dieselben ein neues Licht geworfen, und viele bisher streitige Thatsachen dürften mit Zuhülfenahme des hier Gebotenen nicht mehr als solche erscheinen, z. B.: die Bekehrung des K. (Toparchen) Abgar, durch einen der 70 oder 72 Jünger („Apostel“ sagen die Orientalen constant, z. B.: Salomon v. Bassora, nestor Bf. c. 7222 in s. „Viene“ cp. 48.), Abdaeus — oder Taddaeus, wie Eusebius schreibt, oder nach Hieron. Com. in Matth. c. 10. durch den Apostel gleichen Namens: „Thaddaeum Apostolum Ecclesiastica tradit Historia missum Edessam ad Abagaram Regem Chosdroenae et.“ Ueberhaupt ist die Continuität der Tradition der Orientalen ein Moment das man bisher viel zu gering angeschlagen hat. Freilich hat diese Erscheinung ihre leicht zu erkennenden Gründe. Die orientalischen Kirchen hatten ein zu kurzes und zugleich sehr wenig reges Leben, als daß die Occidentalen sich hätten gezwungen sehen sollen, viel auf dieselben Bezug zu nehmen. Dazu kommt, daß einerseits die beiden großen Sekten, Nestorianismus und Monophysitismus, namentlich die erstere, allerdings in ihre Traditionen eine Masse von Apokryphen aufnahmen, die nicht minder abenteuerlich sind, als manche Fabeln der Moslemin. Daß Mohammed selbst mit nestorianischen Christen auf seinen Handelsreisen bekannt geworden, unterliegt keinem Zweifel, und erklärt die im Koran vorkommenden, entsetzlich verworrenen Anklänge an das Christenthum, und besonders an die

apokryphen Schriften. Das machte allerdings die von den Orientalen fortgeführten Ueberlieferungen im Allgemeinen verdächtig. Andererseits ist nicht außer Acht zu lassen, daß durch die Eroberungen, welche der Islam in Asien und Afrika machte, beide Religionsysteme ohnedies nach und nach auf einen äußerst geringen Bestand zurückgeführt wurden, mithin ein geringes Interesse beanspruchten. Durch die Auffindung so mancher werthvoller Schriften, namentlich syrischer, in neuester Zeit — wir erinnern an die unschätzbare Acquisition, die das britische Museum in London an den Codices des nitrischen Klosters gemacht, — welche über die syrische Kirche langersehnte Aufschlüsse geben, dürfte man sich wohl veranlaßt sehen, auch diesem bisher in der Literatur so stiefmütterlich behandelten Gegenstand die verdiente Aufmerksamkeit zuzuwenden. — Dies bleibt besonders der deutschen Literatur noch zu thun übrig, für welche die in dieser Beziehung so reiche englische so ziemlich gar nicht zu existiren scheint. Es ist dies in der That sehr zu beklagen und ein sehr empfindlicher Schaden für die theologische Wissenschaft, die seit den Riesearbeiten der Affemani für Kenntniß der griechischen Kirche Einiges, für die der syrischen Kirche soviel wie nichts gethan hat. Und doch sind diese Studien für Kirchengeschichte, Patristik, Dogmatik, Gregese von äußerstem Belange. Es wäre wirklich sehr zu wünschen, daß man katholischerseits hier lange Versäumtes nachholte und das bis jetzt vorhandene Material sichtet und entsprechend verwerthete; an ausreichenden Kräften würde es kaum fehlen. —

Hr. Wright sieht, — er treibt das Studium der syrischen Sprache bloß aus linguistischem Interesse, vorzüglich in den mitgetheilten Hymnen des Jacob von Sarug, Do-

kumente von hoher Wichtigkeit, indem besagter Autor einer der ältesten und besten syrischen Schriftsteller ist. Er kennt von sonstigen gedruckten Produkten desselben nur noch einen Hymnus auf Simeon Stylites, den Affemani im 2. Bd. s. Martyrer-Akten veröffentlichte. Die von Zingerle in der Zeitschrift der deutsch-morgentl. Gesellschaft Band XII. und XIV. mitgetheilten „Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug“ sind ihm unbekannt.

Cureton hat sich in diesem Werke ein letztes schönes Denkmal gesetzt; es ist nur zu wünschen, daß Andere die von ihm begonnene Veröffentlichung syrischer Manuscripte des daran so reichen britischen Museums fortsetzen mögen. Daß C. wirklich Großes geleistet, ist nicht zu bestreiten, angesichts seiner zahlreichen Publikationen, die sich ebenso wohl durch den inneren Werth der von ihm gewählten Stücke, als durch Genauigkeit und Correctheit des Textes und der Uebersetzungen sowie durch außerordentlich schätzbare Anmerkungen auszeichnen. Sie bekunden großes kritisches Talent und eminentes Wissen auf dem Gebiete der Kirchen- und Profangeschichte, sowie der Patristik. Leider thut die ihm anlebende Hyperorthodoxie in der anglikanischen Kirche nicht selten seinen sonstigen literarischen Vorzügen merkllichen Eintrag, was uns besonders in seinem Corpus Ignatianum auffällig war. Es dürfte nicht unangemessen sein, im Folgenden seine Schriften aufzuführen. 1845 erschien die 1. Ausgabe der syr. Uebersetzung der Ignatianischen Briefe an S. Polycarp, die Epheser und Römer. In s. „Vindiciae Ignatianae“ (1846) suchte er gegen Wordsworth deren Aechtheit zu vertheidigen, der in der syr. Uebersetzung „einen elenden Auszug der

ächten von einem Monophysiten“ finden wollte. 1849 erschien das „Corpus Ignatianum“, eine erweiterte Ausgabe der Ignatianischen Briefe von 1845 mit zahlreichen Dokumenten für dieselben. Auch in diesem Werke versucht E. wie wohl vergeblich den Nachweis, daß die kürzere Recension der genannten 3 Briefe die ursprüngliche sei. Hierauf folgten „die Festbriefe des hl. Athanasius (deutsch von Sartow 1852, englisch von Burges). 1851 wurden von ihm Fragmente der Iliade nach einem Palimpsestcodex der nitrischen Sammlung herausgegeben. 1853 veröffentlichte er den 3. Theil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, die sowohl für die Kirchen- als Profangeschichte von großer Bedeutung ist. Eine englische Uebersetzung erschien 1860 von R. Payne Smith, Unterbibliothekar der Bodleianischen Bibliothek; eine deutsche legte Ref. schon 1859 der h. theologischen Fakultät in München vor und entlehnte derselben das Material für die beigegebene Abhandlung über die Echtheiten. Zwei Jahre später 1855 erhielten wir das „Spicilegium Syriacum“, angebl. Fragmente von Bardesanes, Melito von Sardes und Ambrosius, dem *ἐρμολωκῆς* des Origenes; 1858 das wichtigste seiner Werke: Reste einer alten syr. Version der Evangelien, die von der Pechito wesentlich abweicht, besonders im Matthäus-Evangelium. E. erkannte darin eine Uebersetzung des hebr. Textes des Matthäus. Auf seine Seite trat Dr. Fregelles, bekämpft wurde seine Ansicht u. A. von Hermansen (Copenh. 1859). 1861 brachte E. „die Geschichte der paläst. Martyrer“ von Eusebius. Außerdem haben wir von ihm noch eine Ausgabe von Schahrastani's „Religiösen und philosophischen Sekten“ (1842 u. 1846), En-Naeßi's „Säule des Glaubensbekenntnisses der Sunni-



ten (1843) und Rabbi Lanchum's Commentar zu den Lamentationen (eb. 1843). — An ihm hat die Wissenschaft wirklich einen treuen Pfleger verloren.

Dr. Schönfelder.

---

# Inhaltsverzeichnis

des

siebenundvierzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

## I. Abhandlungen.

	Seite
Der theologische Standpunkt des Flavius Josephus. Langen. . . . .	3
Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältniß zum Christenthum. Keller. . . . .	59
Ueber den Statthalter Quirinius. Aberle. . . . .	103
Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen. Einsenmann. . . . .	195
Selbstständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua. Himpel. . . . .	227
Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira u. Nolte. . . . .	308
Studien über Synesios von Kyrene. Kraus. . . . .	381
Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus. Erster Artikel. Einsenmann. . . . .	449
Studien über Synesios von Kyrene. Fortsetzung. Kraus. . . . .	537
Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus. Zweiter Artikel. Einsenmann. . . . .	601

## II. Recensionen.

Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Einsenmann. . . . .	167
Bumüller, Geschichte des Alterthums. Himpel. . . . .	151
Curton and Wright, Ancient Syriac Documents. Schönfelder. . . . .	699
Denzinger, Ritus Orientalium Coptorum etc. Reiser. . . . .	501
Die kirchliche Leinwandstickerei. Reiser. . . . .	510

	Seite
Grau, Semiten und Indogermanen. . . . .	692
Grünhagen, Regesta episcopatus Vratislaviensis. Will. . . . .	514
Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Dis- ciplin und Dogma in den ersten drei Jahrh. Mattes. . . . .	363
Höfler, Kaiserthum und Papstthum. Will. . . . .	356
Hübisch, Die altchristlichen Kirchen nach den Bauentmalen und älteren Beschreibungen u. Hefele. . . . .	327
Keym, Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. . . . .	529
Marshall, Die christlichen Missionen. Peters. . . . .	519
Münchener Historisches Jahrbuch für 1865. Kraus. . . . .	677
Noorden, Hinmar, Erzbischof von Rheims. Reiser. . . . .	482
Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Welte. . . . .	149
Reuter, Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit. Hefele. . . . .	343
Rio, Shakespeare. Lusenmann. . . . .	182
Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im elften Jahr- hundert. Hergenröther. . . . .	315

### III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. und 4. am Ende jedes Heftes.

