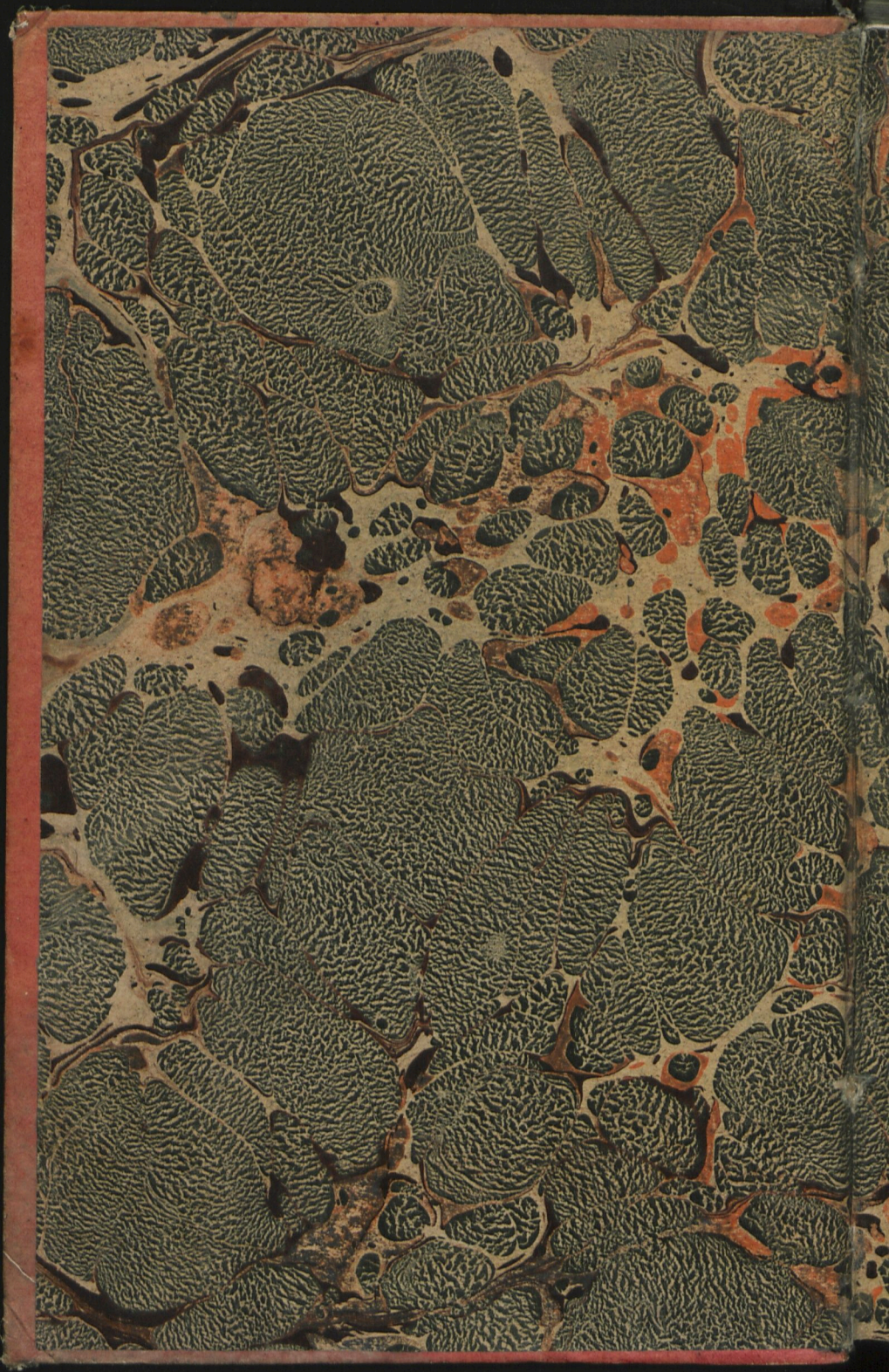
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=1



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=2



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=3

13 VI 62 K
e

Hunc librum Musis
suis inservientem
iure possidet
Theodor Mahlmann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=4

TM 1326

J. J. Flatt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=5

D. Gottlob Christian Storr's,
Churfürstl. Württemb. Oberhofpredigers und Consistorialraths,

Lehrbuch
der
Christlichen Dogmatik
ins
Deutsche übersetzt,
mit
Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen, Schriften
und mit
Zusätzen aus der theologischen Litteratur
versehen
von
D. Carl Christian Flatt.

Erster Theil.

(Leipzig)

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Stuttgardt, 1813.
bei Johann Benedict Metzler.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=8

Vorrede
zur zweiten Auflage der Uebersezung.

Die fortgesetzten Nachfragen nach der Uebersezung des Storr'schen Lehrbuchs der christlichen Dogmatik, deren Exemplarien sich seit einiger Zeit vergriffen hatten, veranlaßten die Verlagsbuchhandlung, mich zu einer zweyten Ausgabe derselben aufzufordern. Schon die Achtung für den anerkannten Werth des Originals mußte mich geneigt machen, dieser Aufforderung zu entsprechen. Aber auch aus andern Gründen war sie mir erwünscht. Einmal fand ich nun Gelegenheit, die eigenhändigen Zusäze des verewigten Verfassers, welche in die nach seinem Tode erschienene 2te Auflage des lateinischen Originals vom J. 1807 eingerükt worden sind, auch in die Uebersetzung einzuschieben. Ueberdieß war die erste Auflage der Uebersezung ohne meine Schuld durch gar zu viele Druckfehler entstellt, deren man in dieser zweyten Ausgabe bey weiten wenigere finden wird. Endlich konnten manche, besonders neuere, literarische Zusäze beigebracht, viele Verbesserungen im Kleinen, in der Stellung der Anmerkun-

gen und Citate, in einzelnen Säzen und Ausdrücken gemacht werden. Indessen war, wie billig, auch bey diesen Veränderungen und Zusäzen, mein Augenmerk überall darauf gerichtet, der Eigenthümlichkeit des Originals in Hinsicht auf Innhalt und Form, Anlage und Zweck getreu zu bleiben. *)

*) Die Vorzüge des Drucks der zweyten Auflage vor dem Druck der erstern fallen von selbst in die Augen.

Stuttgart den 20. Julius 1813.

D. C. C. Flatt.

Vorrede.

Seitdem ich auf unserer Akademie die Dogmatik öffentlich zu lehren anfieng, trug ich abwechselnd, das einemal unser kirchliches System, das anderemal die biblische Glaubenslehre, abgesondert von der Kunstsprache und den näheren Bestimmungen des kirchlichen Systems, vor. Auf der einen Seite ist es nemlich für künftige Religionslehrer unserer Kirche, die sich beim Unterricht des Volks auf eine gewissenhafte und verständige Weise an den symbolischen Lehrbegriff halten wollen, unläugbar nothwendig, das kirchliche System nebst den Ursachen und Veranlassungen seiner Entstehung und Bildung genau kennen zu lernen, wie der seel. Morus, in der Vorrede zu seiner Epitome theologiae christianae (IIte Ausg. S. XIV. ff) umständlicher gezeigt hat. Auf der andern Seite aber hat ein Vortrag der Dogmatik, welcher, unabhängig

von der kirchlichen Lehrform, die Hauptlehren des Christenthums unmittelbar und allein aus der heiligen Schrift selbst schöpft, unverkennbare Vortheile: es gewinnt dadurch offenbar die Festigkeit der Ueberzeugung von den Wahrheiten des Christenthums, die richtige Schätzung der Wichtigkeit einzelner Lehren, die Wahl und Mannigfaltigkeit der Beweise, was sowohl für den Volks-Unterricht, als auch für eine den Zeitbedürfnissen angemessene Vertheidigung der christlichen Religion von grosser Erheblichkeit ist. Da die ausschliessende Auctorität der heil. Schrift die Grundfeste des Protestantismus, und das Princip unseres symbolischen Lehrbegriffs ist, so kann kein Lehrer unserer Kirche sich mit fester Ueberzeugung an dem Lehrbegriff derselben halten, keiner die Hauptlehren desselben, welche in der heiligen Schrift deutlich enthalten sind, von andern erst in der Folge um des Zeitbedürfnisses willen hinzugekommenen Lehren, welche nicht allen ohne Unterschied vorgetragen oder gar aufgedrungen werden dürfen, gehörig unterscheiden, keiner diesen Lehrbegriff gegen die Einwürfe der Gegner auf eine verständige Art vertheidigen, wenn er nicht die Lehre der heiligen Schrift aus der Quelle selbst geschöpft hat. Nun scheint zwar die Methode willkührlich zu seyn. Indeß hat doch diejenige, welche die dogmatischen Begriffe, Sätze und Ausdrücke der heiligen Schrift nur aus Gelegenheit der kirchlichen erörtert, ihre eigene Unbequemlichkeit. Im kirchlichen System sind nicht blos die Ausdrücke, sondern auch die Begriffe und die Bestimmungen der Lehrsätze zum Theil neu und der heil. Schrift fremd; auch entspricht nicht allen Ausdrücken

und Redensarten, welche das kirchliche System mit der Schrift gemein hat, in beiden genau der nemliche Begriff. Unvorsichtige dehnen diese Verschiedenheit leicht zu weit aus, und werfen auch auf diejenigen Theile des angenommenen Systems, welche mit dem biblischen Lehrbegriffe entweder genau oder doch der Hauptsache nach übereinstimmen, den Verdacht eines blos menschlichen Ursprungs; der heutzutage so gewöhnliche absprechende Ton über das kirchliche System, findet um so eher Gehör, je häufiger ungelehrte und heftige Gegner alles untereinander mengen, und, sobald sie etwa einen Zusatz zu einer christlichen Lehre, oder eine gewisse Vorstellungsart von einem Lehrsatz, welche oft nicht einmal öffentlich angenommen oder von unserer Kirche selbst gebilligt worden ist, bestritten haben, sogleich über die Lehre selbst triumphiren, deren Wahrheit doch auf Zusätzen und Vorstellungsarten, die man abschneiden oder unentschieden lassen kann, nicht beruht. Jene Besorgnisse fallen weg, wenn man entweder nach der Methode, welche der seel. Morus in seinem Lehrbuch befolgt hat, zuerst jede einzelne Lehre nach ihrem reinbiblischen Inhalt vorträgt, und das, was zur kirchlichen Lehrform gehört, bei jeder Lehre als einen abgesonderten Anhang hinzufügt, oder wenn man das eine von dem andern ganz trennt, sich das einemal auf die biblische Dogmatik allein einschränkt, und einer ähnlichen Methode, wie Herr Geh. Kirchenrath Griesbach in seiner populären Dogmatik, folgt, das anderemal hingegen das kirchliche System zwar in Vergleichung mit der heil. Schrift, aber doch vollständig, und nach der eingeführten Form vorträgt. Auf diese Art

werden die Hauptlehren des kirchlichen Lehrbegriffs eher gesichert. Denn hat man diese einmal in der biblischen Dogmatik abgesondert vorgetragen, so ist es nicht schwer, sie von den Nebenbestimmungen, die in der kirchlichen Dogmatik vorkommen, auch in dem Fall zu scheiden, wenn eine dieser kirchlichen Bestimmungen oder Vorstellungsarten bestritten oder bezweifelt wird, unter welcher Voraussetzung dann die aufgeworfenen Zweifel der Ueberzeugung von den Hauptlehren oder von dem Ansehen der heiligen Schrift selbst um so weniger nachtheilig werden. Durch diese Methode des Vortrags der Dogmatik erlangt man aber auch eine Bekanntschaft mit der Vorstellungsart und Sprache der heiligen Schriften, wodurch die zu grosse und einseitige Anhänglichkeit an eine bestimmte Lehrform verhütet, und der Vortheil gewonnen wird, daß man die vorzüglichsten Wahrheiten des öffentlichen Lehrbegriffs, welche man aus der heiligen Schrift selbst kennen gelernt und sich eigen gemacht hat, mit anderen, als mit den gewöhnlichen und selbst in Volks-Schriften eingeführten Ausdrücken vortragen, sie, theils in Hinsicht auf die verschiedene Fassungskraft der Menschen, theils, um der Aufmerksamkeit durch Abwechslung und Reiz der Neuheit zu Hülfe zu kommen, auf verschiedene Art darstellen, bald diese bald jene Seite derselben herausheben, sie mit anderen Lehren verbinden, mit verschiedenen Gründen beweisen, und zu verschiedenen Zwecken anwenden kann.

Beim mündlichen Vortrag der biblischen Dogmatik hielt ich mich an einige sehr kurze Sätze, die ich

den Zuhörern in die Feder gab. Da ich mich aber zur Herausgabe einer Dogmatik dieser Art entschloß, so arbeitete ich jene Sätze ganz um, und machte viele Veränderungen und Zusätze, um dieß Lehrbuch, welches ohne Beschwerde für meine Zuhörer weitläufiger seyn konnte, als die schriftlich aufzunehmende Sätze, aus welchen es entstanden ist, für meine academische Vorlesungen desto brauchbarer zu machen, und einen hinlänglichen Abriß der Hauptsachen darin zu geben. Die Erläuterung und Vertheidigung der Sätze und Beweise würde ich allerdings dem mündlichen Vortrag vorbehalten haben, wenn dieser schriftliche Leitfaden in keine andere Hände, als in die Hände meiner Zuhörer käme. Da aber dieß nicht vorausgesetzt werden kann, so hielt ich für nöthig, auch andern Lesern, in deren Hände etwa dieß Lehrbuch kommen wird, da und dort von meinen Behauptungen und Erklärungen, wenn sie besonders von älteren oder auch von neuerlich herrschendgewordenen Vorstellungs- und Erklärungs-Arten abweichen, Rechenschaft zu geben. Weil jedoch vermeidliche Weitläufigkeit dem Zweck eines academischen Lehrbuchs entgegen ist, so verwies ich den Leser häufig auf andere Schriften, ohne mich jedoch bei biblischen Stellen, die ich bereits in einem Commentar über das ganze Buch, woraus sie genommen sind, erklärt hatte, darauf zu berufen, daß die etwa vermißten Gründe der angenommenen Erklärung dort zu suchen seyen. Stellen, deren göttliche Auctorität auch von solchen Lesern, die eine göttliche Auctorität nicht überhaupt verwerfen, sondern wenigstens bei einem grossen Theil der Schrift wirklich anerkennen, aus verschiedenen (criti-

schen oder historischen vergl. §. 15. Anm. 1. 5.) Gründen bezweifelt werden könnte (weil etwa die Aechtheit des angeführten Buchs oder das göttliche Ansehen des Schriftstellers oder die vorausgesetzte Lesart in Zweifel gezogen werden könnte), habe ich von den übrigen Beweisen, bei welchen Zweifel von der Art nicht eintreten können, aus dem Grunde abgesondert *), damit durch die Beimischung von Beweisstellen der ersteren Art die Beweiskraft der letzteren, und die Ueberzeugung von der Lehre selbst, die aus ihnen erwiesen werden soll, nicht zufällig geschwächt werde, sondern die, welche an der Gültigkeit der erstgenannten Stellen zweifeln, sogleich daran erinnert werden, in wiefern der Zweifel, wenn er auch für gegründet angenommen wird, auf die Erweislichkeit der Lehre selbst Einfluß habe oder nicht. So sieht man §. 91. gleich beim ersten Anblick, daß der Hauptzweck des Todes Jesu aus solchen Schriften, die allgemein als ächt anerkannt sind, erwiesen werde, und mithin der Beweis nicht von der Authentie und dem göttlichen Ansehen des Briefs an die Hebräer, dessen Aechtheit zwar von mir nicht bezweifelt, aber doch von manchen andern bestritten wird, abhänge. Weil die Lehre des Christenthums, ohne feste Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, auch nicht auf Besserung und Beruhigung des Herzens wirken kann, und besonders das Schwanken der Religionslehrer, wel-

*) In der Uebersetzung glaubte der Uebersetzer aus anderen Rücksichten, von dieser Anordnung der Beweisstellen bisweilen abgehen zu dürfen, weil er voraussetzte, daß die Uebersetzung nicht ohne das Original gebraucht werde.

ches sich, auch ohne daß sie ihre Zweifel selbst zur Schau tragen, welches sich selbst ohne ihr Wissen und Wollen bei dem Vortrag verräth, und den Zuhörern eine guten Empfindungen nachtheilige Kälte mittheilt, grossen Schaden anrichtet, so suchte ich es möglichst zu verhüten, daß künftige Lehrer des Christenthums sich nicht daran gewöhnen, ihre Zweifel ohne Unterschied untereinander zu mischen, gleich als ob Zweifel, die sich nur auf einzelne Punkte beziehen, das Christenthum überhaupt träfen, und sie darauf aufmerksam zu machen, sich genaue Rechenschaft davon zu geben, was der Gegenstand ihres Zweifels sey, und was auch in dem Fall, wenn sie ihn nicht befriedigend lösen können, dennoch unangefochten bleibe. Dagegen bin ich weit entfernt, mir beim Vortrag der biblischen Dogmatik eine Läuterung der unbezweifelt ächten Reden Jesu und seiner Apostel — eine Scheidung ihrer sogenannten eigentlichen Lehre von den irrigen Volksmeinungen, mit denen sie vermischt seyn soll — eine Unterscheidung der wahren Begriffe und Sätze von falschen herauszunehmen. Gewiß setzt diese willkührliche Scheidung, deren Grundlosigkeit an einem andern Ort ausführlich dargethan wird (§. 13. Anmerk. 2.), dem Schwanken der Ueberzeugung keine Grenzen, sondern sie ist im Gegentheil eine ergiebige Quelle jener unbegrenzten Zweifelsucht, welche sich, wie ein schleichendes Gift unter einem über alle Erwartung grossen Theil der Lehrer und Zuhörer verbreitet hat, und ihre Kraft zur christlichen Gottseligkeit verzehrt, während sie sich im gesundesten Zustand zu befinden glauben. Denn da es in die Augen fällt, daß Jesus und seine Apostel die Irrthümer, welche sie

in ihren Vortrag eingemischt haben sollen, von ihren wahren Belehrungen durch kein deutliches Merkmal unterschieden haben, so kann ihre Auctorität in den Augen aller derer, welche in ihren Aussprüchen eine Mischung göttlicher Lehren mit Irrthümern ihrer Zeitgenossen zu finden glauben, consequenter Weise keine Gültigkeit haben; sondern so oft sie diese Auctorität nicht in gelehrter, sondern in praktischer Absicht, zu ihrer Ermunterung, Beruhigung oder Befestigung gebrauchen sollten oder benützen wollen, werden sie unfehlbar durch den Zweifel: ob nicht gerade die Lehren, von denen sie da oder dort einen praktischen Gebrauch machen wollen, unter die unsicheren Meinungen gehören, welche Jesus und seine Apostel wider ihre bessere Ueberzeugung oder aus Mangel an besserer Einsicht vorgetragen haben, beunruhigt und einer festen Ueberzeugung unfähig werden. Das Urtheil über das praktische Moment der Lehren des Christenthums ist überhaupt für ihre Zuverlässigkeit nicht entscheidend und nach der subjektiven Denkart verschiedener Menschen verschieden (Döderleins theol. Journ. Bd. 1. S. 300 f. Eichhorns Allg. Biblioth. der bibl. Litter. Bd. III. S. 926. 931.): am wenigsten aber kann es gerade dann, wenn man von den Lehren einen praktischen Gebrauch machen soll, für ihre Wahrheit oder Falschheit entscheiden: vielmehr werden sie gerade in solchen Augenblicken nur um so mehr bezweifelt, je mächtiger sie irgend einer Leidenschaft entgegenwirken, oder je wichtiger ihr Einfluß auf die Beruhigung des Herzens ist: man hat keine Neigung, oder man wagt es nicht, so wichtige Lehren für gewiß anzunehmen, wenn

man nicht vorher schon von ihrer Wahrheit fest überzeugt ist.

Weist man der Philosophie das Geschäft an (S. Eichhorns Biblioth. Bd. V. S. 330 ff.), die wahren Lehren Christi und der Apostel von den beigemischten Irrthümern ihrer Zeitgenossen zu scheiden, so stoßt man die Auctorität göttlicher Gesandten offenbar um: denn man nimmt ihre Aussprüche auch in dem Fall, wenn man sie für wahr hält, nicht mehr aus dem Grunde, weil sie es gesagt haben, und man ihre Aussprüche für glaubwürdig erkennt, sondern blos darum an, weil irgend eine Philosophie ihre Aussprüche dießmal genehmiget hat. Und was das wichtigste ist, die Philosophie hat in diesen Gegenständen nicht einmal eine gültige Stimme. Wenigstens nimmt sich der critische Philosoph, der die Grenzen der menschlichen Schwäche nicht überschreiten will, kein entscheidendes Urtheil über diejenigen Lehren heraus, bei welchen eben die Frage entsteht, ob der grammatische Sinn der Aussprüche Jesu und seiner Apostel Wahrheit oder einen Irrthum ihrer Zeitgenossen enthalte, sondern er gesteht frei, daß er da, wo die Erfahrung, oder eine praktische Nothwendigkeit (nicht ein praktischer Nutzen) nicht entscheide, weder bestimmt bejahen noch verneinen könne. Was aber eine wahre Philosophie, welche die Grenzen der menschlichen Vernunft kennt, nicht geradezu verneinen und verwerfen kann, weil sie nichts gewisses weiß, und sich doch nicht auf blosse Muthmassung stützen will, das wird man doch wohl auf die Versicherung derer annehmen

dürfen, von denen man weiß, daß sie auf einem neuen, für andere Menschen unzugänglichen, Weg zu ihren Kenntnissen gelangt sind, und die Schranken der menschlichen Schwäche nicht durch Einbildung und falsche Anmassung, sondern wirklich (vermöge besonderer in ihrem Innern vorgegangenen Thatsachen) überschritten haben. Es ist ein sehr großer Unterschied, ob man auf die Auctorität einer dogmatischen Philosophie schwört, und die Aussprüche eines dogmatischen Philosophen blos deswegen für wahr annimmt, weil er's gesagt hat (αὐτος ἐφα) oder ob man der Auctorität Christi huldiget, und das, was er gelehrt hat, deswegen glaubt, weil es der gesagt hat, auf dessen Wort Todte wieder auflebten, Krankheiten aller Art wichen, dessen Befehl sich selbst das stürmische Meer und die Natur unterwarf. Vorausgesetzt, daß es einen Gott gebe, daß dieser Gott wahrhaftig, daß von diesem wahrhaftigen Gott der göttliche Ursprung und die Wahrheit der Lehre Jesu und der Apostel durch Wunder bestätiget worden sey — alles das vorausgesetzt, was §. 17 f. 26. 36. (Anm. 3.) §. 6—11. erwiesen wird — so haben die Aussprüche Jesu und seiner Apostel für sich selbst Auctorität und Glaubwürdigkeit.

Die Richtigkeit dieser Folgerung hat auch Fichte in seinem Versuch einer Critik aller Offenbarung (S. 107. Ausg. 1. S. 170. Ausg. 2.) zugegeben. Der ganze Streit der Gelehrten über die eigenthümlichen Lehren des Christenthums dreht sich heutzutage vorzüglich um die Frage herum: ob die Lehre Jesu und seiner Apostel wirklich göttliche Auctorität habe, oder ob ihr blos

durch eine Accommodation der Nahme einer göttlichen Lehre beigelegt werden könne. Eben deswegen trage ich auch im ersten Buch die Lehre von der Auctorität der heiligen Schrift mit grösserer Ausführlichkeit vor, als es sonst in dogmatischen Lehrbüchern geschieht.

Auf die kirchliche Ausdrücke und Bestimmungen habe ich mich absichtlich nicht eingelassen, weil dieß Lehrbuch zum Leitfaden für Vorlesungen über die biblische Dogmatik bestimmt, und der Vergleichung des kirchlichen Systems mit den Lehren der heil. Schrift ein eigener Vortrag gewidmet ist. Indessen dient das angehängte erste Register zum Behuf der Leser, welche die Terminologie des kirchlichen Systems mit dem Innhalt dieses Lehrbuchs verbinden wollen.

Zum Schluß sei es mir erlaubt, diejenigen, für welche diese Schrift eigentlich bestimmt ist, nicht mit meinen eigenen Worten, sondern mit den Worten des gelehrten Melanchthons zu erinnern, sie möchten der Bestimmung, die ihnen Gott angewiesen, eingedenk seyn, und bedenken, daß sie die Pflanzschule der Gemeinde Gottes ausmachen (§. 102 f.) Denn aus ihrer Mitte nimmt der Sohn Gottes, der zur Rechten seines ewigen Vaters herrscht, die Diener des Evangeliums, die nach seinem Willen in den Lehranstalten zu dieser Bestimmung vorbereitet werden sollen (Ephes. 4, 11.). Sie sollen nach seinem Willen die Bewahrer der prophetischen und apostolischen Schriften, und der wahren Lehren der Kirche

seyn (§. 107. Anm. 2.). Lasset uns daher diese so wichtige Bestimmung mit Treue und Gewissenhaftigkeit gegen Gott, gegen die Kirche und gegen die Nachkommenschaft erfüllen, lasset uns die Wahrheit erforschen, werthschätzen, behaupten, und auf unsere Nachkommen unverfälscht fortpflanzen.

Tübingen d. 7. März 1793.

Inhalt.

Inhalt.

Erstes Buch. Von der Auctorität der heil. Schrift.

A) Das N. Testament.

I. Von der Authentie des N. Test. §. 1—3.

1) Zeugnisse nicht-christlicher Schriftsteller für das frühe Daseyn christlicher Schriften. §. 1.

2) Authentie der Homologumenen. §. 2.

3) Authentie der Antilegomenen. §. 3.

II. Integrität der Schriften des N. Test. §. 4.

III. Glaubwürdigkeit des N. Test.

1) Historische. §. 5.

2) Dogmatische — Göttlichkeit des Neuen Test. §. 6—12.

a) Jesus selbst behauptet die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre. §. 6.

Die Wahrheit dieser Behauptung Jesu wird erwiesen.

α) Aus seiner ganzen Denk- und Handlungsart — Plan Jesu. §. 7.

β) Aus seinen Wundern. §. 8. — Seine Wunder sind keine allegorische Erzählungen (Anm. 2.) — keine Wirkungen menschlicher Kraft und kein Werk des Betrugs (Anm. 3.) — kein Werk des Zufalls (Anmerk. 4.), sondern wirklich Beweise seiner göttlichen Sendung (Anm. 5. 6.).

b) Nach Jesu Versicherung hat auch die Lehre seiner Apostel göttliches Ansehen. §. 9.

Auch Paulus hat göttliche Auctorität: dieß beweist seine eigene Aussage in Verbindung mit der Geschichte seines Berufs zum Apostel, mit seinen Wundern, mit dem Zeugniß anderer Apostel für ihn. §. 10.

c) Auch die apostolischen Schriften des N. Test. haben göttliches Ansehen (sind theopneſt). §. 11.

d) Auch die Schriften des Marcus und Lucas haben göttl. Auctorität. §. 12.

B) Auctorität des Alten Testaments.

1) Die Göttlichkeit des A. Testam. gründet sich auf die Aussagen Jesu und seiner Apostel. §. 13.

2) Das Alte Testament enthielt zur Zeit Jesu und seiner Apostel die nemlichen Schriften, die es jetzt enthält, wie sich aus dem N. Test. aus Josephus und Philo erweisen läßt. §. 14.

Resultat: Die heil. Schrift ist Norm unserer Urtheile. §. 15. Bestätigung der Göttlichkeit der heil. Schrift durch eigene innere Erfahrung (Inneres Zeugniß des heil. Geistes). §. 16.

Zweites Buch. Von Gott.

Erstes Kapitel. Begriff von Gott und Realität dieses Begriffs.

I. Glaubensgründe für das Daseyn Gottes.

1) Schon das Gewissen weist auf einen Gott hin. §. 17.

2) Die moralische Natur des Menschen verbunden mit der Einrichtung der ganzen übrigen Natur führt nothwendig auf den Glauben an einen mo-

ralischen Urheber und Regenten der Welt — Verbindung der Moraltheologie mit der Physikotheologie. §. 18.

3) Der Glaube an das Daseyn Gottes wird durch die Wunder Jesu und der Apostel bestätiget. §. 19.

II. Biblischer Begriff von Gott — Er ist Schöpfer und Regent der Welt. §. 20.

III. Eigenschaften Gottes.

1) Macht. §. 21.

2) Einsicht und Weisheit. §. 22.

3) Güte Gottes und ihre Vereinbarkeit mit dem physischen Uebel. §. 23.

4) Gerechtigkeit und Heiligkeit. §. 24.

5) Geistigkeit. §. 25.

6) Wahrhaftigkeit. §. 26. — Wahrheit der heil. Schrift ist eine Folge der Wahrhaftigkeit Gottes. §. 27.

7) Einheit Gottes — Sie läßt sich zwar aus der Vernunft nicht vollkommen erweisen, aber aus der Schrift. §. 28.

8) Ewigkeit und Unveränderlichkeit aus dem absolutnothwendigen Seyn Gottes hergeleitet. §. 29.

9) Unvergleichbarkeit (Unendlichkeit) Gottes. §. 30.

Zweites Kapitel.

Schöpfung und Vorsehung.

I. Schöpfung.

1) Unmittelbare Schöpfung.

a) Unmittelbare Schöpfung aus Nichts. b) Unmittelbare Bildung der Erde aus dem schon geschaffenen Stoff. §. 31.

2) Mittelbare Schöpfung. §. 32.

II. Erhaltung des Weltalls. §. 33.

III. Regierung der Welt — Vorsehung.
1) Begriff der göttlichen Weltregierung — specielle Vorsehung. §. 34.
2) Regierung der Welt durch unmittelbare Einwirkung Gottes.
a) Möglichkeit derselben. §. 35.
b) Wirklichkeit — aus den Wundern erwiesen. §. 36. — Unterschied der Wunder von anderen übernatürlichen Wirkungen Gottes. §. 37.
c) Nothwendigkeit der Annahme, daß übernatürliche Wirkungen Gottes in der Welt möglich seyen, in Rücksicht auf das Gebet. §. 38.
3) Regierung der Welt durch den Naturlauf — Zulassung des moralischen Uebels. §. 39.
Die Lehre von der göttlichen Vorsehung ist keine Stütze der Trägheit oder Verwegenheit. §. 40.
Schluß dieses Kapitels. §. 41.

Drittes Kapitel.
C) Lehre von der Dreieinigkeit.
I. Gottheit Christi 1) Beweis derselben §. 42. 2) Wichtigkeit dieser Lehre. — Taufe auf Christum als auf den Sohn Gottes. §. 43. 3) Persönlicher (reeller) Unterschied zwischen Vater und Sohn. §. 44.
II. Gottheit des heil. Geistes und sein persönlicher Unterschied vom Vater und Sohn. §. 45.
III. Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist — Die Art desselben läßt sich nicht erklären. §. 46.

Erstes Buch.

Von dem Ansehen (der Auctorität) der heiligen Schrift.

§. 1.

Zeugnisse nicht-christlicher Schriftsteller für die Verbreitung des Christenthums und das frühe Daseyn christlicher Religions-Schriften.

Daß die Christen unter der Regierung Neros und in der nächst darauf folgenden Zeit nicht nur in Judäa, wo das Christenthum seinen Ursprung genommen hatte, sondern noch weiter sich ausgebreitet, 1) und gewiße heilige Schriften 2) gebraucht haben, die zum Theil den Christen allein eigen, und von den älteren Religionsschriften der Juden verschieden waren, 3) dieß ist selbst nach dem Zeugniß von nicht-christlichen Schriftstellern 4) ausgemacht.

Erste Anmerkung.

Tacitus (Annal. L. XV. c. 44.) sagt in der Erzählung von der grossen Feuersbrunst in Rom unter dem Kaiser Nero von den Christen folgendes: „Nero — (um den Verdacht, daß die Stadt auf seinen eigenen geheimen Befehl in Flammen gesetzt worden sey, von sich abzuwenden) quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis eius Christus, qui Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt, cele-

branturque" — Suetonius (Nero c. 16.) sagt ganz kurz: „Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae." Aus dem bekannten Brief des Plinius (L. X. ep. 97.) gehört vorzüglich folgende Stelle, welche die weite Verbreitung des Christenthums beweißt, hieher: „Multi omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum, et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est" (Vergl. Haverſaats Vertheidigung der Pliniſchen Briefe über die Chriſten gegen die Einwendungen des Herrn D. Semlers.)

Zweyte Anmerkung.

Lucianus de morte Peregrini c. 11. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des N. Bundes. 3te Aufl. S. 40. 4te Aufl. S. 41.), der die Worte Lucians, welche hieher gehören: *των βιβλων τας μεν εξηγειτο και διεταφει* (Περεγρινος) anführt, nimmt an, daß unter dieſen Büchern die Bücher des alten Teſtaments und das hebräiſche Evangelium Matthäi verſtanden ſeyn könnten, weil in der angeführten Stelle Lucians von Chriſten in Paläſtina (Nazareniſchen Chriſten) die Rede ſey.

Dritte Anmerkung.

Celſus (ein Schriftſteller des 2ten Jahrhunderts) griff in ſeinen Schriften gegen die Chriſten nicht blos Moſes und die Propheten an, von denen er übrigens wohl wußte, daß ſie von der Gnoſtiſchen Parthey der Chriſten verworfen werden, ſondern er führt auch einen Juden redend ein, der den Chriſten aus ihren eigenen Schriften Einwürfe macht. a) Die Erzählungen, wel-

a) Origenes (contra Celsum L. II. §. 74.) In dieſer Stelle ſchließt der Jude, den Celſus redend einführt, (*και πασι τουτοις επιλογει ο κελσος ιουδαιος*) ſeine Polemik gegen die Chriſten mit folgenden Worten: *ταυτα μεν ουν υμιν εκ των υμετερων συγγραμματων, εφ' οις ουδενος αλλα μαρτυρος χρηζομεν· αυτοι γαρ*

che Origenes aus dem Celsus anführt, beweisen, daß die Schriften der Christen, auf welche Celsus hindeutet, eine Geschichte des Lebens Jesu enthielten. b) Und daß namentlich unsere vier Evangelien zu den heiligen Schriften der Christen zu der Zeit, wo Celsus gegen sie schrieb, gehört haben, sieht man aus seinen Einwürfen selbst. Diese beziehen sich nemlich theils auf den Matthäus, c) auf den er oft Rücksicht nimmt, theils auf den Markus, d) Lukas, e) und Johannes, f) bisweilen sind

ἑαυτοις περιπιπτετε (Alle diese Einwürfe sind aus euren eigenen Schriften hergenommen, ausser denen wir keine andere Zeugnisse (gegen euch) nöthig haben: denn ihr fallet in eure eigene Neze).

b) Origenes l. c. Lib. I. §. 28. Der Jude, den Celsus hier sprechen läßt, unterredet sich mit Jesu selbst, und wirft ihm vor, „daß er seine Geburt von einer Jungfrau fälschlich vorgegeben: er legt ihm zur Last, daß er in einem Flecken in Judäa von einer armen Mutter gebohren worden: daß diese von ihrem Ehegatten, einem Zimmermann, eines erwiesenen Ehebruchs wegen verstossen worden, und auf ihrer Wanderung Jesum insgeheim gebohren habe; Jesus habe aus Armuth in Aegypten Dienste genommen, habe dort die berühmten Wunderkünste (δυναμεις) der Aegypter gelernt, und stolz darauf sich nach seiner Rückkehr in das Vaterland um derselben willen Gott genannt."

c) L. I. contra Celsum §. 40. Και μετα ταυτα ἀνατρεχει ἐπι το ἑξης τῃ γενεσει τε ἰησε ἀναγεγραμμενον- το περι τε ἀστερος διηγημα, και των ἐλληλυθοτων ἀπο ἀνατολης μαγων etc. Bekanntlich findet sich die Erzählung von dem Stern und der Ankunft der Magier in keinem unserer 4 Evangelien, als im Matthäus. Vergl. Süskind Symbolarum ad illustranda quaedam evangeliorum loca P. I. 1802. p. 3—9.

d) Orig. l. c. L. VI. §. 34. 36. 37. In diesen drey §§ wird Christus selbst τεκτων genannt; dieß findet sich nur Marc. VI. 3. οὐχ̓ οὑτος ἐστιν ὁ τεκτων u. s. w.

e) Orig. l. c. L. II. §. 32. φησι (sc. κελσος) ἀπηυδαδηδαι τες γενεαλογησαντας ἀπο τε πρωτε φυντος και των ἐν ἰουδαιοις βασιλεων τον Ιησεν. (Celsus sagt, diejenigen verfahren sehr anmassend, welche das Geschlecht Christi von dem ersten Stammvater der Menschen ableiten.) Dieß ist nur der Fall in der Genealogie des Lukas (III, 38).

f) Orig. l. c. L. II. §. 31. „Celsus macht den Christen Vor-

sie auch aus der Vergleichung der Nachrichten aller 4 Evangelisten unter einander selbst g) hergenommen. Doch Celsus kannte nicht blos die Evangelien, sondern auch andere Schriften (συγγραμματα) der Christen. Eine auf den Satanas sich beziehende Stelle, welche er Jesu selbst in den Mund legt, h) möchte er vielleicht aus der Offenba-

würfe darüber, daß sie den Sohn Gottes für den λογος (αὐτολογος) ausgeben. Vergl. Joh. I, 1.

g) Orig. l. c. L. V. §. 52. Hier macht Celsus den Christen den Vorwurf, daß ihre Nachrichten von Christo einander widersprechen (ἐναντια σφισι ψευδεσθαι), und beruft sich zum Beweis auf die Auferstehungsgeschichte Jesu, bei welcher die einen nur von Einem, die anderen aber von zwey Engeln sprechen, welche zu dem Grab gekommen seyen, und mit den Weibern gesprochen haben (και μην προς τον αὐτα τεθνηκοτα ταφον ἐλθειν ἀγγελον, οἱ μεν ἑνα, οἱ δε δυο (sc. λεγουσι), τας ἀποκρινομενας ταις γυναιξιν, ὁτι ἀνεστη) vgl. Matth. 28, 5. Marc. 16, 5. Luca 24, 4. Joh. 20, 12. Vergl. Hug Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments Tüb. 1808. Th. I. S. 38—40.

h) Orig. l. c. L. II. §. 49. 51. 53. Celsus greift hier §. 49. die Worte Jesu Matth. 24, 24. „Es werden Betrüger aufstehen, und grosse Wunder thun" an, um daraus zu beweisen, daß die Wunder Jesu selbst nichts göttliches seyen, und setzt hinzu: και σαταναν τινα τοιαυτα παραμηχανωμενον ὀνομαζει (Jesus nenne einen gewissen Satanas, der solche Wunder thue). Weder in der angeführten Stelle, Matth. 24., noch irgendwo sonst schreibt Jesus selbst dem Satanas das Wunderthun (δυναι τερατα και σημεια) zu: hingegen wird Apoc. XII. 13 ff. dem Satan (δρακων vgl. XII. 9) die Macht, verführerische Wunder zu thun, zugeschrieben: und eben so II. Thess. II, 9. Auf eine von diesen beiden Stellen muß also Celsus anspielen; daß er nun auf II. Thess. II, 9. anspiele, wird daraus etwas wahrscheinlicher, weil eine andere Stelle (Orig. l. c. Lib. VI. §. 42.), in welcher Celsus von eben dieser verführerischen Wunder-Macht des Satanas spricht, im Ganzen sehr viel Aehnlichkeit mit II. Thess. II. 4 ff. hat. Sie lautet so: ὁ τε θεος παις παραγορευει ὡς ἀρα ὁ Σαταναν και αὐτος ὁμοιως φανεις ἐπιδειξεται μεγαλα ἐργα και θαυμασα, σφετεριζομενος την τε θεις δοξαν (sibi vindicans gloriam Dei vgl. 2 Thess. 2, 4.) ὁις ἀ χρηναι προσεχειν βελησθαντας ἀποτρεπεσθαι ἐκεινον ἀλλα μονῳ πιστευειν ἑαυτῳ (2 Thess. 2, 11. 12. 13.) — Auch Orig. l. c. Lib. I. §. 41. wird vom

rung Johannis (XIII. 2. 13 ff.) genommen, und diese Worte eben deswegen Jesu selbst in den Mund gelegt haben (weil die Offenbarung Johannis sich I, 1. XXII, 16. für eine von Jesu herrührende Offenbarung ausgiebt); wenn man nicht lieber annehmen will, Celsus habe nach seiner sonstigen Gewohnheit, Jesu selbst das in den Mund zu legen, was er in den Schriften seiner Schüler fand, auch hier auf eine Stelle des Apostels Paulus 2 Thess. II. 9. gezielt, da man im zweiten Kap. dieses zweiten Briefs an die Thessalonicher v. 4. 10—13. 15. gerade auch das findet, was Celsus an einem andern Ort zugleich mit jener Stelle vom Satan anführt. Eben so setzte sich Porphyrius, (im dritten Jahrhundert) bei seinem Angriff auf die Christen, nicht blos die heiligen Bücher der Juden, und namentlich den Daniel, die er in der griechischen Uebersetzung, welche unter den Christen eingeführt war, gebrauchte, sondern vorzüglich die eigenthümlichen Religions-Schriften der Christen zum Ziel. So viel man aus den wenigen Stellen, welche Hieronymus gelegenheitlich aus dem Porphyrius anführt, sehen kann, so kannte er wenigstens das Evangelium des Matthäus, Markus, und Johannes, i) vielleicht auch die

Celsus Jesu das in den Mund gelegt, was blos die Evangelisten von ihm erzählen, daß bei seiner Taufe Etwas in der Gestalt eines Vogels aus der Luft auf ihn geflogen sey. Noch andere Spuren bei Celsus von einigen Briefen des Apostels Paulus weißt Hug (a. a. O. S. 41) nach.

i) Hieronymus (Quaest. in Genes. cap. I. v. 10.) erwähnt eines Fehlers, welchen Porphyr den Evangelisten wegen ihrer Erzählung vom Gehen Jesu auf dem Meer zur Last lege: diese Erzählung findet sich Matth. XIV, 25 f. Marc. VI, 48 f. Ioh. VI, 19.

Nach Hieron. in Matthaeum IX, 9. greift Porphyr die Geschichte von der Berufung des Matthäus an.

Nach Hieron. (in Matth. III, 3) macht Porphyr Einwürfe gegen Marc. I, 2.

Nach Hieronymus (Contra Pelag. Lib. II. §. 17.) nimmt Porphyrius von der Stelle Joh. VII, 8. 10. Anlaß, Jesum der Unbeständigkeit zu beschuldigen.

Apostelgeschichte, k) oder doch den Brief an die Galater. l) Zu diesen beiden, dem Celsus und Porphyrius, m) kann man noch den Amelius hinzusetzen, der, wie man aus dem Eusebius (Praep. evang. L. XI, c. 18. 19.) weiß, das Evangelium Johannis kannte.

Vierte Anmerkung.

Darüber wird man sich nicht wundern, wenn man in Tertullians Vertheidigung der Christen gegen die Heiden (c. 31.) folgendes liest: „Lies die göttlichen Worte, unsere Schriften (aus diesen führt er bald darauf einen Ausspruch Christi, und c. 32. einen Ausspruch Pauli an), welche wir selbst nicht verbergen, und die durch viele Zufälle in die Hände der Nichtchristen kommen."

§. 2.

Authentie der Homologumenen.

Hören wir das Zeugniß der Christen selbst, so erklärt nicht nur das Zeitalter des Eusebius (im Anfang des 4ten Jahrhunderts) und das noch frühere Zeitalter des Origenes (im dritten Jahrhundert) 1), sondern auch die Tradition aus noch älteren Zeiten 2) oder die einstimmige Meinung der jenen gelehrten Kirchenvä-

k) Hieronym. Comment. in Ioel. II, 28 sq.

l) Hieronym. (Comment. in Es. LIII, 12. Prooem. in Ep. ad Gal. sub finem) erwähnt des Mißbrauchs, welchen Porphyrius von der Erzählung der Streitigkeit zwischen Paulus und Petrus machte.

m) Schon Chrysostomus (Homil. VI. in Ep. 1. ad Corinth.) beruft sich auf den Celsus und Porphyrius als Zeugen für das Alter der Neutestamentlichen Schriften mit folgenden Worten: ἱκανοι δε και καθ' ἡμων ἐιρηκοτες την ἀρχαιοτητα μαρτυρησαι των βιβλιων, οἱ περι κελσον και τον βαταναιωτην τον μετ' ἐκεινον. Οὐ γαρ δη τοις μετ' αὐτους συντεθεισιν ἀντελεγον (Auch unsere Gegner dienen als Zeugen für das Alter unserer Bücher: denn sie widersprechen doch wohl nicht solchen Schriften, die nach ihrer Zeit verfaßt wurden).

tern bekannt gewordenen Schriftsteller 3) die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreyzehen Briefe Pauli, und endlich den ersten Brief des Johannes und Petrus für ächte 4) Schriften der Schüler Jesu, denen sie zugeschrieben werden. Und wir haben keine Ursache, an ihrer wirklichen Aechtheit zu zweifeln. Denn einmal finden wir, daß den genannten Büchern das Ansehen, worinn sie, den Nachrichten des Origenes und Eusebius zufolge, bey älteren Schriftstellern gestanden seyn sollen, in den wenigen früheren Denkmalen, die bis auf uns gekommen sind 5), beigelegt wird. Ueberdieß ist in diesen Schriften nichts enthalten, was entweder für das Zeitalter, in welchem sie geschrieben seyn sollen, oder für die Person der Verfasser, denen sie zugeschrieben werden, nicht paßte 6). Endlich wagten es selbst diejenigen (die Häretiker), die durch das Ansehn der heiligen Schriften in Verlegenheit gesetzt wurden, anfangs gar nicht, ihre Authentie zu bestreiten, sondern sie suchten der Verlegenheit entweder durch willkührliche Erklärungen 7) auszuweichen; oder sie veränderten oder sie entfernten die Abschnitte der Neutestamentlichen Schriften, die ihnen misfielen, und erklärten damit diese Schriften selbst nicht für untergeschoben, sondern für verfälscht 8): oder sie suchten sich endlich damit zu helfen, daß sie die Auctorität des Verfassers einer solchen Schrift, wodurch sie in Verlegenheit kamen, gar nicht anerkannten 9), dabei aber die Aechtheit der Schrift selbst einräumten. Da sie aber in der Folge selbst die Aechtheit solcher Schriften zu bestreiten anfiengen, so wagten sie es doch auch alsdann nicht, sich auf den Mangel an Zeugnissen der Alten zu berufen, oder mit historischen Gründen die Authentie der Neutestamentlichen Bücher zu bestreiten: sondern sie begnügten sich damit, dogmatische, aus dem Inhalt einer ihnen verhaßten Schrift des Neuen Testaments aufgegriffene, Gegengründe, die noch überdieß sehr schlecht waren, anzuführen 10).

Erste Anmerkung.

Die Hauptstellen sind: Eusebius (Kirchengeschichte III, 25.) und Origenes in seinem Commentar über den Matthäus und Johannes (in des Eusebius Kirchengeschichte VI, 25.) In diesen Stellen wird zwar die Zahl der allgemein anerkannten Schriften des Apostels Paulus weder vom Eusebius, noch vom Origenes angegeben. Aber aus einem andern Zeugniß des Eusebius (III, 3. VI, 20.) a) sieht man, daß der Brief an die Hebräer allein von der Zahl der Homologumenen ausgenommen ist: diesen zählt er auch an einem andern Ort (VI, 13.) zu den Antilegomenen (nicht allgemein anerkannten Büchern des Neuen Testaments): und auch Origenes schließt ihn (S. Euseb. Kirchengeschichte VI, 25.) von den allgemein angenommenen apostolischen Schriften aus. Die übrigen Paulinischen Briefe aber werden von dem Origenes, der sonst die Antilegomenen gern mit einiger Bedenklichkeit anführt, b) an

a) Euseb. Hist. Eccles. III, 3. heißt es: „Vierzehn Briefe Pauli sind bekannt (προδηλοι και σαφεις): man muß aber wissen, daß einige den Brief an die Hebräer verworfen haben, weil sie sagen, er werde von der Römischen Kirche als ein nicht-Paulinischer Brief bestritten (ἀντιλεγεσθαι)." In der Neuen Apologie der Offenbarung Johannis (Tübingen 1783 S. 28. Anmerk. 15.) ist bemerkt, daß die Ausdrücke: προδηλος und σαφης (bekannt) von ὁμολογουμενος (allgemein als ächt anerkannt) unterschieden werden müssen — Euseb. VI, 20. wird ebenfalls gesagt, daß der Brief an die Hebräer von einigen Römern nicht für Paulinisch gehalten werde (παρα Ρωμαιων τισιν οὐ νομιζεται τε Ἀποστολε τυγχανειν).

b) S. Apologie der Offenbarung §. 6. Anm. 2. Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis (Tübingen 1786.) S. 106 ff. An beiden Orten werden einige Stellen aus dem Origenes angeführt, welche beweisen, daß er die Antilegomenen von den Homologumenen durch die Art, wie er die erstere citirt, unterscheide. So citirt er Comment. in Ioannem Tom. XIX. §. 6. den Brief des Jakobus mit den Worten: ὡς ἐν τῃ Φερομενῃ τε Ἰακωβε ἐπιστολῃ ἀνεγνωμεν. Comment. in Matth. T. XVII. §. 30. den Brief Judä mit dem Beisatz: εἰ δε και την Ἰουδα προσοιτο τις ἐπιστολην (wenn man den Brief Judä als eine ächte Schrift anerkennt). — Im

unzählichen Stellen geradezu, und ohne im mindesten irgend einen Zweifel zu verrathen, dem Apostel Paulus zugeschrieben: nur der ganz kurze Brief an den Philemon macht hievon eine Ausnahme: doch wird auch dieser, ungeachtet man sich von selbst vorstellen kann, daß er eben wegen seiner Kürze nur selten angeführt werden konnte, in einer Stelle, nehmlich in der 19ten Homilie über den Jeremias (§. 2.) dem Paulus ausdrücklich beigelegt. Zum Beweis jener Behauptung mag für jeden der 12 Briefe hier nur eine einzige Stelle aus den Büchern des Origenes gegen den Celsus angeführt werden, und zwar

1) Für den Brief an die Römer und den ersten Brief an die Corinthier. Origenes contra Celsum L. III. §. 46—48.

2) Für den zweiten Brief an die Corinthier und den Brief an die Galater. Ebendas. L. I. §. 48. 47. II. §. 1.

3) Für die Briefe an die Epheser, Colosser und Philipper L. VI. §. 54. L. IV. §. 49. 18. Vorrede §. 5.

4) Für die beiden Briefe an die Thessalonicher L. V. §. 17. L. VI. §. 45 f.

Brief an den Afrikanus §. 9. läßt er sichs gefallen, mit einem aus dem Brief an die Hebräer geführten Beweis von denen, welche ihn nicht für Pauliniſch halten, abgewiesen zu werden, und geht sogleich zu einem andern Beweis aus dem Matthäus über, ungeachtet er in eben dieser Stelle es auf sich nimmt, den Beweis für den Pauliniſchen Ursprung des Briefs an die Hebräer zu führen. Noch stärker drückt er sich bei einer Citation des Pastor Hermas, den er selbst für eine göttliche Schrift hielt (L. X. in Epist. ad Romanos §. 31.) in dem Commentar über den Matthäus Tom. XIV. §. 21. so aus: εἰ δε χρη τολμησαντα και ἀπο τινος φερομενης μεν ἐν τη ἐκκλησια γραφης, ὑ παρα πασι δε ὁμολογουμενης ἐιναι θειας u. s. w. Er gebrauchte Stellen aus solchen Schriften, wie er sich selbst ausdrückt, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem (Erläuterung) propositae quaestionis. Vergl. Magazin für christliche Dogmatik und Moral, Stück 9. S. 17—26.

5) Für die Briefe an den Timotheus und Titus L. I. §. 63. L. IV. §. 70. L. III. §. 48.

Eben so schreibt Origenes die Apostelgeschichte, die in den Stellen, welche Eusebius (Kirchengesch. VI, 25.) aus seinem Kommentar über den Matthäus und Johannes anführt, nicht erwähnt wird, weil Origenes dort nur von den Evangelien, und von den Schriften der Apostel Paulus, Petrus und Johannes sprechen wollte, c) im 6ten Buch gegen den Celsus (§. 11.) und in seinen Homilien über den Brief an die Hebräer (in der Stelle, welche Euseb. a. a. O. VI, 25. aus denselben aushebt) namentlich dem Lukas zu.

Zweite Anmerkung.

Auf die Tradition der ältesten Zeiten berufen sich Eusebius und Origenes in den N. 1. angeführten Hauptstellen. Und an einem andern Ort (III, 24) erklärt Eusebius, daß das Evangelium und der erste Brief Johannis, zwei Schriften, welche K. 25. unter die Homologumenen gezählt werden, von der gegenwärtigen und von der alten Kirche ohne den mindesten Zweifel als ächt anerkannt worden seyen.

Note zu dieser Anmerkung.

Eusebius (in der Hauptstelle vom Canon III, 25.) braucht von den Homologumenen den Ausdruck: αἱ κατα την ἐκκλησιαςικην παραδοσιν ἀληθεις και ἀπλαςοι και ἀνωμολογημεναι γραφαι. Eben so braucht Origenes (Euseb. VI, 25.) den Ausdruck: ἐν παραδοσει μαθων. Daß unter dieser ἐκκλησιαςικη παραδοσις nicht die mündlichen Aeusserungen der Zeitgenossen des Eusebius, sondern die Zeugnisse von Schriftstellern, und zwar vorzüglich von älteren Schriftstellern zu verstehen seyen, ist in der Apologie der Offenbarung S. 26. Anm. 7. aus einigen andern Stellen des Eusebius bewiesen. Weiter aus-

c) L. VI. contra Celsum §. 11. heißt es: ὡς ὁ Λουκας ἐν ταις πραξεσι των ἀποςολων εγραψε.

geführt, und gegen andere Bedeutungen, welche man dem Wort kirchliche Tradition beim Eusebius in neueren Zeiten gegeben hat, vertheidiget ist diese Meinung in einer Abhandlung des Uebersetzers Ueber den Kanon des Eusebius in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral u. s. w. (Achtes Stück S. 75—86.) — Eckermann (Theologische Beiträge Band 5. Stück 2. in der Abhandlung: über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte,) versteht in der Stelle aus dem Origenes (Eus. VI, 25.), so wie überhaupt unter dem Wort Tradition, die zu der damaligen Zeit gangbare Kirchenlehre: nach seiner Meinung haben also Origenes und Eusebius die Aechtheit der Homologumenen deswegen angenommen, weil es ein festgesetztes Dogma der Kirche war, daß z. B. das Evangelium Matthäi den Matthäus, das Evangelium Johannis den Johannes u. s. w. zum Verfasser habe: der Grund ihrer Annahme war eine blos dogmatische Tradition. — J. E. C. Schmidt in einem Aufsatz über den Kanon des Eusebius (Henkes Magazin für Religions-Philosophie ꝛc. 5ter Band Stück 3. S. 451 ff.) erklärt die παραδοσις ἐκκλησιαστικη von dem von der Kirche des Eusebius festgesetzten Kanon: und Münscher (im Handbuch der christlichen Dogmengeschichte Marburg 1797 1ter Band S. 246.) versteht darunter die in den christlichen Gemeinden über die Bücher des Neuen Testaments herrschende Meinung, mit welcher (wie er hinzusetzt) sowohl die Privat-Einsicht des Eusebius, als das Urtheil anderer gelehrten Forscher im Widerspruch stehen konnte. Der Hauptbeweis, daß unter παραδοσις εκκλησιαστικη schriftliche Tradition oder das Zeugniß von Schriftstellern zu verstehen sey, liegt in der Hauptstelle vom Kanon III, 25. selbst. Hier beschreibt Eusebius die erste Klasse der heiligen Schriften, die Homologumenen, mit den schon angeführten Worten: αἱ κατα την ἐκκλησιαστικην παραδοσιν ἀληθεις και ἀπλαστοι και ὁμολογημεναι γραφαι — die

letzte Classe der ketzerischen Schriften aber mit den Ausdrücken: ὧν οὐδεν ὐδαμως ἐν ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΙ των κατα διαδοχας ἐκκλησιαστικων τις ἀνηρ εἰς μνημην ἀγαγειν ἠξιωσε (welche nie einer aus der Reihe der nach einander folgenden kirchlichen Schriftsteller einer Anführung gewürdiget hat — das nemliche wird III, 3. so ausgedrückt: μητε αρχαιων μητε των καθ' ἡμας τις ἐκκλησιαστικος συγγραφευς ταις ἐξ αὐτων συνεχρησατο μαρτυριαις d. h. weder ein kirchlicher Schriftsteller in alten noch in neueren Zeiten hat Zeugnisse aus ihnen angeführt); offenbar beziehen sich die Beschreibungen dieser doppelten Classe von Schriften aufeinander; mithin so wie sich die letzte Classe durch gänzlichen Mangel an schriftlichen Zeugnissen für ihr Ansehen auszeichnete, so mußte (kraft des Gegensatzes) die erste Classe alle vorhandene schriftliche Zeugnisse d. h. παραδοσιν ἐκκλησιαστικην für sich haben. (Vogel (Commentationis de canone Eusebiano P. I. Erlang. 1809. p. 7. not. 9.) erklärt ἐκκλησιαστικη παραδοσις so: judicium ecclesiæ antiquitus traditum, fügt aber die Bemerkung bei: „Certum est, παραδοσιν ἐκκλησιαστικην vel confirmari, vel nullam esse demonstrari ex scriptorum testimoniis, vel silentio.“ vgl. p. 14—18. Dieser Erklärung zufolge ist παραδοσις ἐκκλησιαστικη „das auf historischer Ueberlieferung beruhende Urtheil der Kirche über den Ursprung und das Ansehen der heiligen Schriften“: die historische Ueberlieferung aber ist vorzüglich aus den Zeugnissen von Schriftstellern, besonders von älteren Schriftstellern, erkennbar. — Es leuchtet von selbst ein, daß durch diese Erklärung dem Gewicht der παραδοσις ἐκκλησιαστικη nichts entzogen wird.)

Dritte Anmerkung.

Zum Beweis, daß nach dem Eusebius die Homologumenen die allgemeine Stimme aller derer, deren Meinung diesem belesenen Mann bekannt war, für sich hatten, dienen z. B. folgende Stellen: III, 24. heißt es vom ersten Brief Johannis: παρα τε τοις νυν και τοις

ἐπ' ἀρχαιοις ἀναμφιλεκτος ὡμολογηται (er ist in neueren und älteren Zeiten ohne Widerspruch als ächt anerkannt worden). Eben daselbst (§. 24. am Anfang) heissen die nach III, 25. allgemein anerkannten Schriften des Johannes τωδε τω ἀποστολω ἀναντιῤῥητοι γραφαι (nie widersprochene Schriften dieses Apostels). *)

Note zu dieser Anmerkung.

*) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis S. 113 ff. Hier wird gegen Merkel (Beweis, daß die Offenbarung ein untergeschobenes Buch sey) gezeigt, daß von Origenes und Eusebius nur solche Schriften ὁμολογουμενα genannt werden, welche ganz einstimmig für ächt erkannt wurden, also nicht blos überhaupt durch Zeugnisse, denen andere Zeugnisse widersprachen, beglaubiget waren. Origenes (Eus. VI, 25.) sagt von unseren 4 Evangelien: ἀναντιῤῥητα ἐστιν ἐν τη ὑπο τον ὀυρανον ἐκκλησια τω Θεω. Eben diese allgemeine Uebereinstimmung bezeichnet auch der Ausdruck καθολικος, den Origenes und sein Schüler Dionysius (Eus. VII, 25.) vom ersten Brief Johannis gebrauchen (vgl. Noesselt Conjecturae ad historiam catholicae Iacobi epistolae) (Opusc. ad interpretationem etc. etc. Fasc. II. Halae 1787. p. 304. sqq.). So drückt auch Origenes den Satz: daß der zweite und dritte Brief des Johannes nicht ὁμολογουμενα, sondern ἀντιλεγομενα seyen (Euseb. VI, 25.) mit den Worten aus: Οὐ παντες γνησιως φασι ταυτας (nicht alle geben sie für ächt aus). Ist nun in diesen Worten eine Definition von ἀντιλεγομενον enthalten, so muß kraft des Gegensatzes ὁμολογουμενον eine solche Schrift seyn, ὁ παντες φασι γνησιον (welche allgemein als ächt anerkannt wird).

Vierte Anmerkung.

Offenbar ist beim Origenes in den Stellen, welche Eusebius (VI, 25.) aus seinen Werken anführt, von der Aechtheit der Neutestamentlichen Schriften die Rede

(d. h. davon, ob sie von den Verfassern herrühren, denen sie zugeschrieben werden). Denn Origenes spricht am angeführten Ort nicht blos von vier Evangelien, sondern von ihren Verfassern, die er einzeln mit Namen nennt: er erzählt, für wen oder was jeder Apostel geschrieben habe: er braucht folgende Ausdrücke: Petrus hat Einen ihm allgemein zugeschriebenen Brief hinterlassen (Πετρος μιαν ἐπιστολην ὁμολογουμενην καταλελοιπε): Johannes hat Ein Evangelium hinterlassen; er hat die Offenbarung geschrieben — auch hat er Einen Brief von sehr wenigen Zeilen hinterlassen, vielleicht auch einen zweiten und dritten; denn nicht alle stimmen darinn überein, daß die beiden letzteren ächt seyen (Ἰωαννης ἐυαγγελιον ἐν καταλελοιπεν — ἐγραψε δε και την ἀποκαλυψιν — καταλελοιπε δε και ἐπιστολην παυ ὀλιγων στιχων· ἐστω δε και δευτεραν και τριτην· ἐπει οὐ παντες φασι ΓΝΗΣΙΟΥΣ ἐιναι ταυτας.

Auch beim Eusebius (III, 25.) a) heissen ὁμολογουμενα solche Schriften, welche einstimmig für ächt gehalten wurden. Von diesen Homologumenen unterscheidet er daher die νοθα oder ἀντιλεγομενα, d. h. solche Schriften, welche nicht von allen unter die ächte (γνησια) gezählt wurden, und daher nach dem Urtheil einiger unächt waren. Daß νοθα beym Eusebius nicht solche Schriften heissen, welche man einstimmig für unächt hielt, oder welche wirklich ohne allen Zweifel unächt waren, sondern solche, die nur von einem Theil für unächt gehalten wurden, (von einem Theil aber für ächt), dieß erhellt aus folgenden Gründen. Einmal unterscheidet Eusebius (a. a. O.) von den νοθοις noch ganz bestimmt eine dritte Classe von Schriften, die von Ketzern erdichtet worden (αἱρετικων ἀνδρων ἀναπλασματα), die von der wahren Lehre gänzlich abweichen (της ἀληθους ὀρθοδοξιας ἀπαδοντα), oder die, wie er sich III, 31. ausdrückt, von der wahren apostolischen Lehre entfernt sind (της ἀποστολικης ὀρθοδοξιας ἀλλοτρια): diese Schriften zeichnet er III, 31. durch die Benennung: παντελως νοθα, aus: er sagt

III, 25. ausdrücklich, daß sie nicht unter die Classe der νοθων gesetzt werden dürfen (ἐδ' ἐν νυθοις αὐτα καταταχτεον): denn sie wurden von allen Schriftstellern der Kirche so verächtlich behandelt, daß ihre Unächtheit nicht einmal zur Sprache kam. — Zweitens braucht Eusebius die Ausdrücke: ἀντιλεγομενον und νοθον synonym. So zählt er den Brief Jacobi III, 25. unter die ἀντιλεγομενα: in einer andern Stelle II, 23. sagt er von eben diesem Briefe: ἰσεον ὡς νοθευεται; dieß muß übersetzt werden: „Man muß wissen, daß er von einigen für unächt gehalten wird:" denn unmittelbar vorher heißt es: „Soviel von dem Jacobus, von welchem der erste unter den (sogenannten) catholischen Briefen herrühren soll (τοιαυτα και τα κατα τον Ιακωβον, ἑ ἡ πρωτη των ὀνομαζομενων Καθολικων ἐπιςολων ἐιναι λεγεται — dieß λεγεται deutet nothwendig auf solche hin, welche diesen Brief dem Jacobus zugeschrieben haben). Eben so werden die Actus Pauli, der Pastor Hermä, und der Brief des Barnabas, lauter Schriften, welche er III, 25. unter die νοθα rechnet, in anderen Stellen als solche Schriften aufgeführt, welche nicht ὁμολογυμενα seyen, welche von einigen bestritten werden (III, 3. ἁ προς τινων ἀντιλελεκται) oder sie heissen ihm ἀντιλεγομενα (wie VI, 13. der Brief des Barnabas). b) Gegen die angegebene Erklärung der Ausdrücke: ὁμολογυμενα und νοθα, streitet dieser Umstand nicht, daß er das Evangelium der Hebräer unter die νοθα oder ἀντιλεγομενα zählt, da es von den Ebioniten, oder (um den Ausdruck des Eusebius zu gebrauchen) von den Hebräern, welche an Christum glaubten (τοις ἑβραιοις τον Χριςον παραδεξαμενοις) für eine ächte apostolische Schrift, von andern aber für unächt gehalten wurde. Ja es konnte von einigen insofern unter die ὁμολογυμενα gerechnet werden, insofern bei diesem Evangelium der authentische Text eines Homologumenons, nemlich des Evangeliums Matthäi, zum Grund lag. Wenigstens trage ich kein Bedenken, in den Worten des Eusebius (a. a. O.): ἠδη δ' ἐν τυτοις τινες και το καθ' ἑβραιυς

ἐυαγγελιον κατελεξαν) τυτοις auf das unmittelbar vorhergehende ὁμολογυμενοις zu beziehen, ungeachtet ich zugebe (was Masch behauptet), daß Eusebius selbst das Evangelium der Hebräer nicht unter die ὁμολογυμενα, sondern unter die ἀντιλεγομενα zähle c). Uebrigens ist es höchst wahrscheinlich, daß Eusebius hier diese Bemerkung über das Evangelium der Hebräer, daß es von einigen schon unter die Homologumenen gerechnet worden sey, nicht gemacht haben würde, wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, der Apokalypse, von welcher er unmittelbar vorher das nemliche sagt (daß sie nemlich von einigen zu den Homologumenen gezählt werde), durch diese unbillige Parallele, in welche er sie mit dem Evangelium der Hebräer setzt, etwas von ihrem Ansehen zu benehmen.

Noch ist über diese Hauptstelle des Eusebius dieß zu bemerken, daß er nicht alle Homologumena überhaupt d. h. nicht alle alte christliche Schriften, deren Aechtheit allgemein anerkannt war (unter die z. B. auch der erste Brief des Clemens von Rom gehört), d) sondern nur solche ὁμολογυμενα aufzählt, die zugleich zu der Sammlung der Neutestamentlichen Schriften gehörten (ἐνδιαθηκοι ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ γραφαι). Hier aber ist nicht die Frage davon, was die Alten von dem göttlichen Ansehen gewisser Bücher gehalten (nach welchen Gründen sie also über ihre Aufnahme unter die göttlichen Schriften oder in den Kanon im engeren Sinn entschieden haben), sondern wir wollen aus ihrem Zeugniß nur die Aechtheit der genannten Schriften darthun. Und wirklich geht aus ihren Zeugnissen das unläugbare Resultat hervor, daß die Neutestamentliche Homologumena wirklich Homologumena, d. h. solche Schriften sind, die ohne allen Zweifel von den Verfassern, denen sie beigelegt werden, herrühren, und daß sie eben deßwegen, weil sie allgemein für ächte Schriften der Schüler Jesu, deren Nahmen sie führen, gehalten worden, auch unter die Religionsschriften der Kirche aufgenommen, und als Quellen der Geschichte und Lehre des Christenthums gebraucht wurden.

Noten

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Wir setzen hier die Hauptstelle des Eusebius vom Kanon (III, 25.) selbst bei.

εὐλογον δ' ἐνταυθα γενομενυς, ἀνακεφαλαιωσασθαι τας δηλωθεισας της καινης διαθηκης γραφας· καὶ δη τακτεον ἐν πρωτοις την ἁγιαν των εὐαγγελιων τετρακτυν· οἰς ἑπεται ἡ των πραξεων των Ἀποστολων γραφη· μετα δε ταυτην τας Παυλυ καταλεκτεον ἐπιστολας· αἰς ἑξης την φερομενην Γωαννυ προτεραν, καὶ ὁμοιως την Πετρυ κυρωτεον ἐπιστολην. ἐπι τυτοις τακτεον, εἰγε φανειη, την Ἀποκαλυψιν Ἰωαννυ (περι ἡς τα δοξαντα κατα καιρον ἐκθησομεθα). Και ταυτα μεν ἐν ὁμολογυμενοις. Των δ' ἀντιλεγομενων, γνωριμων δ' ουν ὁμως τοις πολλοις, ἡ λεγομενη Ἰακωβυ φερεται καὶ ἡ Ἰυδα· ἡτε Πετρυ δευτερα ἐπιστολη, καὶ ἡ ὀνομαζομενη δευτερα καὶ τριτη Γωαννυ, ἑιτε τυ εὐαγγελιστυ τυγχανυσαι ἑιτε καὶ ἑτερυ ὁμωνυμυ ἐκεινω. Ἐν τοις νοθοις κατατεταχθω καὶ των Παυλυ πραξεων ἡ γραφη, ὁ τε λεγομενος ποιμην, καὶ ἡ Ἀποκαλυψις Πετρυ· καὶ προς τυτοις ἡ φερομενη βαρναβα ἐπιστολη, καὶ των Ἀποστολων αἱ λεγομεναι διδαχαι· ἑτι τε ὡς ἐφην, ἡ Γωαννυ ἀποκαλυψις, ἐι φανειη, ἡν τινες, ὡς ἐφην, ἀθετυσιν, ἑτεροι δε ἐγκρινυσι τοις ὁμολογυμενοις. ἠδη δ' ἐν τυτοις τινες καὶ το καθ' ἑβραιυς εὐαγγελιον κατελεξαν, ᾧ μαλισα ἑβραιων οἱ τον χριστον παραδεξαμενοι χαιρυσι. ταυτα μεν παντα των ἀντιλεγομενων ἀν ἑιη· ἀναγκαιως δε καὶ τυτων ὁμως τον καταλογον πεποιημεθα, διακρινοντες τας τε κατα την ἐκκλησιαστικην παραδοσιν ἀληθεις καὶ ἀπλαστυς καὶ ἀνωμολογημενας γραφας, καὶ τας ἀλλας παρα ταυτας, ουκ ἐνδιαθηκυς μεν, ἀλλα καὶ ἀντιλεγομενας, ὁμως δε παρα πλειστοις των ἐκκλησιαστικων γιγνωσκομενας· ἱν' ἰδεναι ἐχοιμεν ἀυτας τε ταυτας καὶ τας ὀνοματι των Ἀποστολων προς των αἱρετικων προφερομενας, ἡτοι ὡς Πετρυ και Θωμα και Ματθια, ἡ και τινων παρα τυτυς ἀλλων εὐαγγελια περιεχυσας, ἡ ὡς Ἀνδρευ και Ἰωαννυ και των ἀλλων Ἀποστολων πραξεις· ὡν ουδεν ἐδαμως ἐν συγγραμματι των κατα διαδοχας ἐκκλησιαστικων τις ἀνηρ ἐις μνημην ἀγαγειν ἠξιωσεν· πορρω δε πυ και ὁ

της φρασεως παρα το ἠθος το ἀποστολικον εναλλαττει χαρακτηρ· ἡ τε γνωμη και ἡ των ἐν αυτοις φερομενων προαιρεσις, πλειστον ὁσον της ἀληθους ὀρθοδοξιας ἀπαδουσα, ὁτι δη ἀιρετικων ἀνδρων ἀναπλασματα τυγχανει, σαφως παριστησιν· ὁθεν ἐδ' ἐν νοθοις ἀυτα κατατακτεον, ἀλλ' ὡς ἀτοπα παντη και δυσσεβη παραιτητεον. (Hier scheint eine summarische Zusammenstellung der angeführten *) Schriften des Neuen Testaments nicht am unrechten Ort zu stehen. Voran müssen die heiligen vier Evangelien gestellt werden: auf sie folgt die Apostelgeschichte: nach dieser muß man die Briefe Pauli, und dann den erstern Brief Petri und Johannis setzen. Zu diesen kann man, wenn man es für gut findet, noch die Offenbarung Johannis hinzufügen (von der ich die Meinungen zu seiner Zeit anführen werde). Diese bisher genannten Schriften gehören zu den Homologumenen (allgemein anerkannten). Unter diejenigen, die zwar bestritten werden, aber doch vielen kirchlichen Schriftstellern bekannt sind, rechnet man die Briefe, welche den Nahmen des Jakobus und Judas führen, den zweiten Brief Petri, und den zweiten und dritten Brief Johannis, da die beiden letztern entweder vom Evangelisten Johannes, oder von einem andern Johannes herrühren können. Unter die für unächt gehaltenen Schriften muß man auch die Thaten Pauli, den Hirten des Hermas, und die Offenbarung Petri setzen; überdieß noch den Brief, der den Nahmen des Barnabas führt, und die sogenannten Lehren der Apostel. Auch kann man, wiederum wenn man es für gut findet, die Offenbarung Johannis hinzufügen, welche einige, wie schon bemerkt worden, verwerfen, andere unter die Homologumenen rechnen. Unter diese haben auch schon einige das hebräische Evangelium

*) Vogel, dessen scharfsinnige Erläuterungen über diese ganze Stelle des Eusebius in dem oben angeführten Program p. 3—8. überhaupt zu vergleichen sind, erklärt das Wort ἀθετουμενα p. 4. so: libros, quos in ἐνδιαθηκοις referendos esse manifestum est et extra controversiam positum (vgl. 3, 3. τα Παυλα προδηλοι και σαφεις ἐπιστολαι), bezieht es also blos auf die Homologumenen.

gezählt, welches bei den Ebräischen Christen in sehr großem Ansehen steht. Alle diese (zuletzt) genannten Schriften nun mögen zu den Antilegomenen gerechnet werden. Es war nothwendig, auch von ihnen ein Verzeichniß zu geben, und diejenigen Schriften, welche nach der Tradition der Kirche ächt, nicht erdichtet, sondern allgemein anerkannt sind, von anderen, die zwar nicht (allgemein) in die Sammlung der Neutestamentlichen Schriften aufgenommen worden, sondern Widerspruch gefunden haben, aber doch den meisten Schriftstellern bekannt sind, abzusondern, um diese hinwiederum noch von einer andern Classe solcher Schriften zu unterscheiden, welche unter den Nahmen von Aposteln, von Ketzern ans Licht gestellt wurden, wie die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einiger anderen, die Thaten des Andreas, Johannes und anderer Apostel. Von diesen letzteren Schriften hat unter der Reihe der Kirchen-Schriftsteller nie Einer eine einzige der Anführung gewürdiget: der Charakter ihrer Schreibart ist von dem Charakter der apostolischen Schreibart sehr verschieden; ihr Geist und Innhalt weicht von der wahren Lehre gänzlich ab, und verräth offenbar Dichtungen von Ketzern. Daher darf man sie nicht einmal unter die Classe der für unächt gehaltenen Schriften setzen, sondern man muß sie als ungereimte und gottlose Schriften gänzlich von der Hand weisen).

b) Ausser den zwey hier angegebenen Gründen für die Behauptung, daß ἀντιλεγομενον und νοθον beim Eusebius synonyme Ausdrücke seyen, werden in der neuen Apologie der Offenbarung Johannis (§. 4. Anmerk. 16. S. 28. 29.) noch zwei andere entscheidende Gründe angeführt: 1) Aus den Worten: ἐν τοις νοθοις κατατεταχθω KAI „Unter die für unächt gehaltenen Schriften muß auch gesetzt werden." Was soll dieses και, wenn diejenige Schriften, die er als νοθα aufführt, nicht in Eine Classe mit denjenigen gehören, welche unmittelbar vorher als ἀντιλεγομενα genannt worden sind. (Vgl. die Anzeige von Webers Beyträgen zur Geschichte des neutestamentlichen

Kanons in den Tübinger gelehrten Anzeigen Jahrg. 1790. S. 797. und Vogel Comment. de canone Eusebiano P. I. p. 5. not. 6. P. II. 1810. p. 8.) 2) Der Schluß des Verzeichnisses der νοθων: ταυτα μεν παντα των ἀντιλεγομενων ἀν ειη, welcher dem Schluß des Verzeichnisses der Homologumenen weiter oben: και ταυτα μεν ἐν ὁμολογουμενοις, entspricht, und zu erkennen giebt, daß alle die zwischen den letzteren und ersteren Worten aufgeführte Schriften zu Einer Classe der ἀντιλεγομενων oder νοθων gehören. Die gewöhnlichere, von mehreren andern Gelehrten angenommene, Meinung ist diese: daß Eusebius III, 25. eine vierfache Eintheilung in 1) ὁμολογουμενα, 2) ἀντιλεγομενα, 3) νοθα, 4) ἀτοπα και δυσσεβη (παντελως νοθα) mache. Gegen dieselbe sind die angeführten Gründe für eine blos dreyfache Eintheilung vertheidiget und weiter entwickelt in der angef. Abhandlung Ueber den Kanon des Eusebius (Flatts Magazin Stück 7. S. 228—237.) Vergl. die angef. Comment. P. II. p. 3—10, deren Verfasser der Annahme einer dreifachen Eintheilung mit der Bemerkung (p. 9 f.) beitritt, Eusebius möchte wohl den gelinderen Ausdruck ἀντιλεγομενα in Hinsicht auf den Kanon seiner Kirche (zu Cäsarea), in welchem die 5 catholischen Briefe gestanden haben, gebraucht, durch die nachfolgende Wendung: ἐν τοις νοθοις κατατεταχθω και aber darauf hingedeutet haben, daß nach seinem Urtheil die vorher aufgezählten 5 catholischen Briefe eben so gut, als die nachher angeführten Schriften, (die Thaten Pauli, der Hirte des Hermas u. s. w.) mit dem härteren Nahmen νοθα bezeichnet zu werden verdienen.

Die Bedeutung, welche dem Wort νοθος durch die Uebersetzung: für unächt gehalten, beigelegt wird, ist einem sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß, nach welchem unächt seyn eben so viel ist, als: für unächt gehalten werden, vgl. Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam pertinentes Tubingae 1779. p. 14. n. 2.

c) Ob sich in den Worten des Eusebius: ἠδη δ' ἐν

τυτοις τινες etc. τυτοις auf das unmittelbar vorhergehende: ὁμολογυμενοις oder auf das entferntere νοθοις beziehe, hält Michaelis (Einleitung ins N. Test. IIIte Ausg. S. 893. IVte Ausg. S. 1033 f.) für ungewiß. Für die erstere Erklärung ist theils dieß, daß ὁμολογυμενοις das unmittelbar vorhergehende und νοθοις ein ziemlich entferntes Wort ist, theils der Umstand, daß Eusebius ein Interesse hatte, die Meinung derer, welche die Apokalypse unter die Homologumenen rechneten, durch die Bemerkung herabzusetzen, daß der gleiche Fall auch bei dem Evangelium der Hebräer statt finde. (vgl. Vogel Comment. P. I. p. 6 Not. 8.) Daß aber Eusebius selbst das Evangelium der Hebräer nicht unter die Homologumenen setze, folgt theils schon daraus, weil er es nicht weiter oben unter den Homologumenen anführt, theils noch mehr aus dem, was er selbst in dieser Stelle davon sagt, daß nemlich blos einige (τινες) diesem Evangelium eine Stelle unter den allgemein anerkannten Schriften des N. Test. angewiesen haben. Wie diese einige dazu gekommen seyen, das Evangelium der Hebräer zu den Homologumenen zu zählen, läßt sich vollkommen erklären, wenn man die folgenden Stellen des Hieronymus über dieß Evangelium vergleicht. In dem Catalogus virorum illustrium s. v. Matthaeus sagt er: „Matthaeus — — Evangelium Christi Hebraicis literis verbisque composuit: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.“ (Nach dem Zusammenhang können die Worte: ipsum hebraicum, nicht wohl auf etwas anderes, als auf das Evangelium Matthäi gehen) Dialog contra Pelagianos L. III. 2. heißt es: „In Evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque Sermone, sed Hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Naza-

reni secundum Apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca“ etc. Commentar. in Matth. XII, 13 : „In Evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de hebraico sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum etc. Da nemlich (Ueber den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis S. 285 f. 359 f.) Hieronymus das Evangelium der Nazarener für das hebräische Evangelium Matthäi (ipsum hebraicum, authenticum Matthaei, juxta Matthaeum) ausgiebt, und doch selbst Stellen aus dem Nazarenischen Evangelium anführt, die nicht in unserem Matthäus stehen, so muß man dieß wohl so verstehen: daß der Originaltext des Matthäus bei dem Nazarenischen Evangelium zum Grund gelegen habe, aber mit Zusätzen bereichert worden sey. Und insofern, als bei diesem Evangelium der Nazarener oder Hebräer der Text des Matthäus zum Grund lag, konnte es von einigen unter die Homologumena gezählt werden — (J. E. C. Schmidt in einer Abhandlung über die Unterscheidung der verlohren gegangenen Evangelien in Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese ꝛc. IV. B. 3. St. S. 576 ff. und im Handbuch der christlichen Kirchengeschichte Erster Theil S. 390 f. (vergl. auch Historisch kritische Einleitung ins Neue Test. Th. I. Giesen 1804. S. 111.) glaubt, Hieronymus habe zwar anfangs das hebräische Evangelium, das er abgeschrieben und übersetzt hatte, für das hebräische Evangelium Matthäi gehalten, nachher aber seine Meinung geändert. — Allein, wenn Hieronymus nach der zuerst angeführten Stelle (Catal. Vir. Illustr. s. v. Matthæus), in welcher er das Evangelium der Hebräer ipsum hebraicum (Matthæi) nennt, es abgeschrieben, und nach einer beinahe unmittelbar vorhergehenden Stelle des nemlichen Catalogus (s. v. Iacobus) in das Griechische und Lateinische übersetzt hatte, so mußte er es eben damals doch schon genauer kennen.) Man vergl. über das Evangelium

der Hebräer die angef. Abhandlung des Magazins Stück 8. S. 95—99 und ausser den daselbst (S. 96 f. Note 32) genannten Schriften und Abhandlungen noch folgende: Eichhorn Einleitung in das N. Test. B. I. 1804. S. 6—38. Recension dieser Einleitung in der Haller Literatur-Zeitung 1805. N. 127. Weber Neue Untersuchung über das Alter und Ansehen des Evangeliums der Hebräer. Tübingen 1806. (Tüb. gel. Anzeigen 1806. St. 6. S. 41 ff.)

d) Der erste Brief des Clemens von Rom an die Corinther heißt Euseb. III. 16. ὁμολογουμενη ἐπιστολη; III. 38. ἀνωμολογημενη παρα πασιν ἐπιστολη — ὁμολογουμενη γραφη. Vergl. Vogel Progr. cit. P. I. p. 22 s. P. II. p. 13 s.

Fünfte Anmerkung.

Unter diese Ueberbleibsel von alten Schriften gehören theils ganze Bücher, die vor dem Origenes geschrieben wurden, theils einzelne Stellen aus alten Schriften, die von späteren Schriftstellern, und vorzüglich vom Eusebius aufbehalten worden sind. Eusebius war, wie er selbst sagt (Kirchengesch. III, 3.), beim Lesen älterer Schriften auf die Nachrichten von jedem einzelnen Buch der heiligen Schrift aufmerksam: aber die von alten Schriftstellern angeführte Stellen aus den christlichen Schriften bemerkte er nur in dem Fall mit besonderer Sorgfalt, wenn sie aus den Antilegomenen genommen waren. Unter den wenigen schriftlichen Denkmalen aus dem früheren christlichen Zeitalter, welche sich ganz erhalten haben, polemisiren einige gegen Heiden oder Juden, welche mit den Büchern des Neuen Testaments nicht so bekannt waren; andere sind nur wenige Seiten stark. Aus diesen Gründen darf man sich nicht darüber wundern, daß wir für die Authentie der Homologumenen nur sehr wenige Zeugnisse aus ganz alten Schriften anführen können; und dieß um so weniger, da wir uns unter den alten Schriften, die uns zu Gebote stehen, nur auf diejenige berufen, von deren Aechtheit wir überzeugt sind, und aus ihnen überdieß blos diejenigen

Stellen als Zeugnisse beibringen, worinn eines von den Homologumenen nicht blos überhaupt, sondern mit ausdrücklicher Erwähnung seines Verfassers citirt wird. Denn solche Citate, in welchen die Stelle einer Neutestamentlichen Schrift ohne den Nahmen des Verfassers angeführt wird, können zwar das Alter, aber nicht die Aechtheit derselben erweisen *). Man findet sie bei Leß in der Schrift: Ueber die Religion, ihre Wahl und Bestätigung (Erster Theil S. 503 ff.) gesammelt. Unter die alte Zeugen für die Homologumenen, von welchen diese Schriften namentlich angeführt werden, gehören nun folgende:

1) Polycarpus (in seinem Briefe an die Philipper III, XI.) schreibt den Brief an die Philipper und den ersten Brief an die Corinther Paulus zu. a)

2) Papias (beim Euseb. Kirchengesch. III, 39. am Ende) schreibt, Marcus, der Schüler Petri, und Matthäus haben die Thaten und Reden des Herrn aufgezeichnet. b). Ob er den ersten Brief Petri und Johannis, aus welchen er nach dem Zeugniß des Eusebius (a. a. O.) Stellen genommen haben soll, gerade diesen Aposteln namentlich zugeschrieben habe, dieß kann man bezweifeln; denn Eusebius sagt ebenso auch vom Polycarp (Euseb. IV, 14.), daß er aus dem ersten Brief Petri einige Stellen genommen habe: und doch findet man in dem Brief des Polycarps (§. I, II. VIII.) selbst, daß er diese Stellen ohne den Nahmen ihres Verfassers anführt.

3) Aus den Schriften Justins des Märtyrers läßt sich schliessen, daß das Evangelium Marci dem Apostel Petrus angehöre, dessen Schüler er war; das Evangelium Lucä aber von dem Schüler eines Apostels, welcher nach anderweitigen Nachrichten kein anderer, als Paulus war, herrühre. c) Ueberdieß setzen die sogenannten Denkwürdigkeiten der Apostel (ἀπομνημονευματα των ἀποστολων) oder das Evangelium, an welches

*) Ueber die Citationen des N. T. bey den ältesten kirchlichen Schriftstellern vgl. Hug Einleitung in die Schriften des N. Test. Th. I. §. 7. S. 34—38.

sich der alte Justinus in seinem Vaterland (Samarien) gewöhnt hatte, nicht nur das hohe Alter des Evangeliums Lucä, sondern auch das frühe Daseyn unseres Matthäus voraus; so wie überhaupt die apocryphischen Evangelien (unter welche Justins Evangelium gehört) nicht gegen, sondern vielmehr für das Alter unserer Evangelien sprechen, weil man in Allen, die man einigermassen kennt, deutliche Spuren von Bekanntschaft mit unsern Evangelien findet *). Warum aber Justin beinahe allein diejenigen Schriften anführe, die in seinem Vaterland bekannt waren, ungeachtet er ohne Zweifel auf seinen Reisen mehrere apostolische Briefe kennen lernte, darüber werden wir uns nicht wundern, sobald wir bedenken, daß wir von seinen Schriften nur noch diejenigen übrig haben, worinn er gegen fremde Religionsverwandten streitet: denn auch andere Apologeten, namentlich Tertullian, der sonst die Homologumenen des N. Test. sehr häufig anführt, citiren in ihren Streit- und Vertheidigungs-Schriften das N. T. selten: und nur die historischen Bücher desselben, auf welche sie sich um der Geschichte des Christenthums willen berufen mußten, machen hievon eine Ausnahme. Hätten wir die Schrift des Justinus, welche den Titel: de monarchia Dei, führt, und worinn er, wie wir aus dem Eusebius (Buch IV. c. 18.) wissen, nicht blos heidnische, sondern auch christliche Schriften (τας παρ' ἡμιν γραφας) anführt, noch ganz; oder wäre seine Schrift gegen den Marcion (Euseb. a. a. O.), den er nicht bestreiten konnte, ohne des Paulus Erwähnung zu thun, noch vorhanden, so könnten wir ohne Zweifel den Justin als Zeugen für mehrere Neutestamentliche Schriften aufführen.

4) Irenäus (im 2ten Jahrhundert) führt in seinen Büchern gegen die gnostischen Partheien unter den Christen sehr viele Stellen aus allen Homologumenen an, und nennt häufig die Nahmen ihrer Verfasser: nur aus dem Brief an den Philemon citirt er keine Stelle, was sich aus dem Inn-

*) Vergl. Paulus Zusätze zum Commentar über das N. T. S. 81 f.

halt und der Kürze dieses Briefs leicht erklären läßt. Zum Beweis, daß wir keinen zu grossen Werth auf das Zeugniß dieses Mannes, welches durch seine Verbindung mit (kleinasiatischen) Gemeinden, die kurz vor seinen Lebzeiten unter der Leitung des Apostels Johannes gestanden waren, und noch zu seinen Lebzeiten Zeitgenossen dieses Apostels in ihrer Mitte hatten, Wichtigkeit erhält, wollen wir nur einige Belege anführen.

α) Für den Matthäus L. III. contra Haereses c. 9. §. 1. 2.

β) Für den Marcus Ebend. c. 10. §. 6.

γ) Für das Evangelium Lucä L. III. c. 10. §. 1. c. 14. §. 3.

δ) Für das Evangelium Johannis L. III. c. 11. §. 1. (Vgl. Repertorium für biblische und morgenl. Litteratur Th. XIV. S. 136 ff.)

Für alle 4 Evangelien L. III. c. 1. §. 1. c. 11. §. 8.

ε) Für die Apostel-Geschichte L. III. c. 14. §. 1. c. 15. §. 1.

ζ) Für den Brief Pauli an die Römer und beide Briefe an die Corinther L. III. c. 13. §. 1. c. 16. §. 3. 9. c. 18. §. 2. 3. L. IV. c. 26. §. 4.

η) Für die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper und Colosser L. III. c. 7. §. 2. c. 13. §. 3. c. 16. §. 3. c. 18. §. 3. Lib. V. c. 13. §. 2—4. L. III. c. 14. §. 1.

ϑ) Für die beiden Briefe an die Thessalonicher L. V. c. 6. §. 1. L. III. c. 6. §. 5. c. 7. §. 2.

ι) Für die Briefe an den Timotheus und Titus Vorrede zu B. I. §. 1. L. III. c. 3. §. 3. c. 14. §. 1. c. 3. §. 4.

κ) Für den ersten Brief Petri und Johannis L. IV. c. 9. §. 2. L. V. c. 7. §. 2. L. III. c. 16. §. 5. 8. d)

5) Theophilus von Antiochien (im 2ten Jahrhundert) giebt den Johannes als Verfasser eines Evangeliums (L. II. ad Avtolycum) an: und wenn man dem

Hieronymus glauben darf, so hat er selbst eine Harmonie unserer vier Evangelien geschrieben. e)

6) Athenagoras (im 2ten Jahrhundert) (de resurrectione mortuorum) f) schreibt beide Briefe an die Corinther wenigstens einem Apostel zu, der von Hermias (in seiner Schrift gegen die heidnischen Philosophen, die den Titel führt: διασυρμος των ἐξω φιλοσοφων) Paulus genannt wird.

7) Clemens von Alexandrien (im 2ten Jahrh.) citirt sehr häufig alle Homologumenen, mit Ausnahme des Briefs an den Philemon.

8) Tertullian (im 2ten Jahrh.) schreibt die historischen Schriften des N. Test., die zwölf Briefe Pauli, welche auch von Irenäus unter dem Nahmen dieses Apostels angeführt werden, und überdieß noch den Brief an den Philemon, endlich den ersten Brief Petri und Johannis den nemlichen Verfassern zu, denen man sie sonst beilegt. g)

9) Cajus (im Anfang des 3ten Jahrh.) schrieb nach Euseb. Kirchengesch. (VI, 20.) dem Apostel Paulus, den er den heiligen Apostel (ἱερον ἀποστολον) nennt, dreyzehen Briefe zu.

Noten zur fünften Anmerkung.

a) Polykarp, Bischof zu Smyrna, und Schüler des Johannes, sagt in seinem Brief an die Philipper (§. 3.) ausdrücklich, daß Paulus an sie geschrieben habe; §. 11. führt er die Stelle 1. Cor. VI, 2. mit dem Beisatz an: sicut Paulus docet. (Sonst werden zwar noch andere Stellen aus dem Brief an die Epheser, dem ersten Brief an den Timotheus, dem ersten Brief Petri und Johannis angeführt, aber ohne den Namen der Verfasser.) — Ueber die Aechtheit des Briefs von Polykarp, die von vielen bezweifelt wird, vergl. Schmidt Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Th. I. S. 213. 446 f. *)

*) J. E. C. Schmidt (Bibliothek für Kritik und Exegese des A. und N. Test. B. III. St. 2. S. 299—310.) hebt aus den

b) Papias, Bischof zu Hierapolis, sagt Euseb. III, 39. von den Evangelien Matthäi und Marci folgendes: Μαρκος ἑρμηνευτης Πετρȣ γενομένος, ὁσα ἐμνημονευσεν, ἀκριβως ἐγραψε· ȣ μεντοι ταξει τα ὑπο τȣ χριστȣ ἢ λεχθεντα ἢ πραχθεντα. ἑνος ἐποιησατο προνοιαν, τȣ μηδεν, ὡν ἠκȣσε, παραλιπειν, ἢ ψευσασθαι τι ἐν αὐτοις. Ματθαιος ἑβραϊδι διαλεκτῳ τα λογια συνεγραψατο· ἡρμηνευσε δ' αὐτα, ὡς ἠδυνατο, ἑκαστος. (Markus, der den Vortrag des Petrus aufzeichnete, schrieb alles, was er im Gedächtniß hatte, genau auf. — Es war ihm dabey allein darum zu thun, nichts wegzulassen, was er gehört hatte, und nichts zu verfälschen. Matthäus schrieb sein Evangelium in ebräischer Sprache, und jeder übersetzte es, so gut er konnte.) — Daß λογια richtig übersetzt werde durch Evangelium oder schriftliche Nachrichten von der Geschichte und Lehre (rebus) Jesu, erhellt theils aus dem Sprachgebrauch, theils aus der Zusammenstellung der λογιων von dem Matthäus mit dem schriftlichen Aufsatze des Markus von den Reden und Thaten Jesu (ἐγραψε τα ὑπο τȣ χριστȣ ἢ λεχθεντα ἢ πραχθεντα.) Daß λογια oder λογοι (דברים) so viel bedeute, als res, ist in der Schrift: Ueber den Zweck des Evang. Johannis S. 250. bemerkt.

c) Justin der Märtyrer. — In der Schrift: Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Joh. §. 69. S. 363—375. ist gezeigt, daß das Evangelium, welches Justin gebrauchte, und welches er gewöhnlich ἀπομνημονευματα των ἀποστολων, bisweilen ἐυαγγελιον (Dial. cum Tryph. Iudaeo Iustini opp. ed. Colon p. 227.), auch ἐυαγγελια (Apologia major ed. Col. p. 98.) nennt, von welchem er sagt, es seye von Aposteln Jesu und

Briefen des Ignatius (unter der Voraussetzung, daß entweder blos dasjenige vom ursprünglichen Verfasser herrühre, was sich in beiden Recensionen dieser Briefe, der kürzeren und längeren, finde, oder daß die kürzeren Briefe noch die ursprüngliche Gestalt erhalten haben) Beweise des frühen Daseyns der Paulinischen Briefe an die Korinther und Epheser aus.

ihren Gefährten verfaßt (ὑπο ἀποστολων ἰησυ και των αὐτοις παρακολουθησαντων συντεταχθαι Dial. cum Tryph. ed. cit. p. 331.) eine Harmonie des Evangeliums der Hebräer und des Evangeliums Lucä sey — Die Hauptgründe dafür sind folgende:

1) Es ist gewiß, daß Matthäi Evangelium bei Justins Evangelium zum Grunde lag, und daß das letztere Zusätze hatte, die sich in keinem unserer Evangelien finden, aber mit Zusätzen des Evangeliums der Hebräer übereinkommen, wie Stroth (Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur Theil 1) gezeigt hat.

2) Justin war aus Palästina, wo das Evangelium der Hebräer einheimisch war, gebürtig, und in diesem seinem Vaterland zum Christenthum bekehrt worden.

3) Der Nahme: ἀπομνημονευματα των ἀποστολων, welchen Justins Evangelium führt, kommt überein mit dem Nahmen: Evangelium secundum Apostolos, welcher sonst dem Evangelium der Hebräer beigelegt wurde.

4) Aus Lucas fanden sich unläugbar viele Stellen in dem Evangelium Justins, wie Paulus (Exegetisch-critische Abhandlungen Tübingen 1784 S. 25 f.) gezeigt hat.

5) Hingegen läßt es sich nicht erweisen, daß Stellen aus dem Evangelium Johannis in die ἀπομνημονευματα των ἀποστολων eingerückt worden.

6) Die Stelle, die aus Marcus genommen ist (Marc. III, 17.) führt er nicht aus den ἀπομνημονευμασι των ἀποστολων, sondern aus dem Evangelium Marci selbst an. Justins Worte (Dial. cum Tryph. p. 333.) lauten so: Και το ειπειν μετωνομακεναι αὐτον Πετρον ενα των ἀποστολων, και γεγραφθαι ἐν τοις ἀπομνημονευμασιν ΑΥΤΟΥ και τουτο μετα τουτ και ἀλλους δυο ἀδελφους υἱους ζεβεδαιου ὀντας μετωνομακεναι ὀνομασι τουτ βοανεργες (Wenn es heißt, daß er (Christus, von welchem im vorhergehenden die Rede ist) einem seiner Apostel den Nahmen Petrus gegeben, und wenn in dessen Denkwürdigkeiten auch dieses neben einer andern Nachricht, daß er andern 2 Brüdern, den

Söhnen Zebedäi, den Nahmen Donnerkinder gegeben, geschrieben steht u. s. w.) Das Wort αὐτῶ muß wohl auf Πέτρος bezogen werden, und in diesem Fall das Evangelium Marci bezeichnen.

Stroth (a. a. O.) hält dieses Evangelium Justins für einerlei mit dem Evangelium der Hebräer: Paulus (a. a. O.) für eine Harmonie unserer 4 Evangelien; Münscher (Handbuch der christlichen Dogmengeschichte I. Th. 2te Aufl. Marburg 1802. S. 296 f.) für eine griechische Uebersetzung des Evangeliums der Hebräer, in welche etwa einige Zusätze aus Matthäus und Lukas aufgenommen waren; Eichhorn (Einleit. in das N. T. 1. Th. S. 513 ff. wo die Fragmente aus Justins Evangelium vollständig gesammelt sind) für ein aus dem Urevangelium hervorgegangenes (S. 141 f.) Evangelium, das unserem Matthäus an Materie und Umfang nahe kam, aber doch früher und unvollkommener war — Schmidt (Einleit. in das N. T. §. 51. S. 120 ff.) für ein durch weitere Bearbeitung unseres Matthäus, der aber wohl noch nicht seine ganze jetzige Gestalt gehabt haben möchte, (S. 124 Note 1.) entstandenes Evangelium — Der Rec. der Eichhornischen Einleitung (Haller Lit. Zeit. 1805. N. 127.) erklärt Justins Evangelium für einen durch Zusätze aus Lukas vervollständigten Matthäus, und macht die Bemerkung, daß die Zusätze in Justin, die sich weder im Matthäus noch Lukas finden, nie mit einer Citationsformel ausgezeichnet seyen. Hug (Einleitung in das N. T. Th. II. §. 23. S. 74—80) hält die ἀπομνημονεύματα Justins für die kanonische Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, und nimmt an, Justin führe die Facta des N. T. frey und zwangslos aus ihnen an. — Feilmoser (Einleitung in die Bücher des neuen Bundes Insbruk 1810 §. 62. S. 153 ff.) endlich sucht zu zeigen, daß die von Justin erwähnte Facta des Lebens Jesu theils gar nicht als Citate von ihm angeführt, theils mit solchen Worten erzählt werden, die nur den Sinn der entsprechenden Stellen in unseren Evangelien ausdrücken, theils auch als Randglossen anzusehen seyn möchten.

d) Die Glaubwürdigkeit der historischen Zeugnisse des Irenäus für die Aechtheit der Neutestamentlichen Schriften wird gegen die Angriffe solcher, die sich auf andere Blössen, welche Irenäus in seinen Büchern gegen die Gnostiker gegeben, gestützt haben, vertheidigt in der Neuen Apologie der Offenb. Johannis S. 142—164. Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte Johannis u. s. w. S. 89—94. 247—249. Später hat Eckermann in einer Abhandlung: Ueber die eigentlich sicheren Gründe des Glaubens an die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu; und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte (Theologische Beyträge 5. B. 2. St. 1796. S. 171—176. 184—197. (vgl. S. 124—135. das Zeugniß des Irenäus für die Aechtheit unserer 4 Evangelien zu entkräften gesucht. Gegen diese Abhandlung sind erschienen: Bemerkungen über den Ursprung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte (in Ständlins Beiträgen zur Geschichte der Religion- und Sittenlehre Band 5, in welchen S. 185—192. das Zeugniß des Irenäus vertheidiget wird), und ein Beitrag zur Beantwortung der Frage: Aus welchen Gründen nahm Irenäus die Aechtheit unserer vier Evangelien an? von Prof. Süskind (Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück 6. S. 95—139).

Eckermann (a. a. O.) sucht den Unwerth von dem Zeugniß des Irenäus auf folgende Art zu beweisen: „Irenäus beruft sich 1) in allgemeinen Ausdrücken auf das einstimmige Zeugniß der apostolischen Kirchen, von welchen, und nach deren Zeugniß man die Evangelien angenommen habe. Allein dieses einstimmige Zeugniß der christlichen Kirchen ist nichts anders als das Resultat von den ersten Concilien, die zwischen den Jahren 160 und 170 gehalten wurden, und auf welchen man sich über die Annahme unserer 4 Evangelien vereinigte, weil man sie übereinstimmend mit der dogmatischen Tradition der apostolischen Kirchen fand, und daher keinen Grund zu haben glaubte, die

Nachricht zu bezweifeln, daß diese Evangelien wirklich von den Verfassern herrühren, denen sie zugeschrieben wurden. Seit diesen Concilien erkannte die Majorität der christlichen Kirchen diese Evangelien für Evangelien der Männer, deren Nahmen sie tragen. 2) Irenäus beruft sich aber auch selbst auf die Uebereinstimmung der 4 Evangelien mit der dogmatischen Tradition, welche überhaupt die vornehmste Quelle und der eigentliche Probierstein der Wahrheit war. — So beruht dann am Ende der Hauptgrund der Zeugnisse für die Aechtheit unserer Evangelien auf ihrer Uebereinstimmung mit der mündlichen Tradition der Lehre, so wie sie sich von dem Mund der Apostel auf die ununterbrochene Reihe der Lehrer in den christlichen Kirchen fortgepflanzt haben sollte. Irenäus nennt nicht die Kirchen, von welchen man Nachricht über die Aechtheit unserer evangelischen Schriften hatte: er führt nicht Männer an, die aus dem Munde eines Apostels oder eines Freundes der Apostel diese Nachrichten gegeben hätten. Unmöglich können daher solche traditiones ecclesiasticae vor dem Richterstuhl einer unpartheyischen historischen Kritik einiges Gewicht haben, da sie viel zu jung sind, um von einer solchen Thatsache ein gültiges Zeugniß ablegen zu können, und da zugleich nicht allein gelehrte Kritiker, wie Marcion, ihnen widersprechen, sondern selbst durch statthafte Zeugnisse (dieß ist das Zeugniß des Papias Euseb. 3, 39., wo Papias sagt: ὑ τα ἐκ των βιβλιων τοσουτον με ὠφελειν ὑπελαμβανον, ὁσον τα παρα ζωσης φωνης καὶ μενουσης. „Ich war der Meinung, daß ich aus Schriften nicht so viel Nutzen schöpfen könnte, als aus den Belehrungen einer lebendigen und bleibenden Stimme") dargethan werden kann, daß man im Anfang des zweiten Jahrhunderts diese schriftlichen Aufsätze noch nicht als so zuverläßig angesehen, sondern mündliche Berichte solcher Männer, die mit den Aposteln umgegangen waren, ihnen als das Gewissere dem Ungewisseren vorgezogen hat."

Die Hauptgegengründe, welche in den angeführten Schrif-

Schriften und Abhandlungen diesen Eckermannischen Einwürfen entgegenstehen, sind folgende:

1) Es folgt aus keiner Stelle des Irenäus auch nur scheinbar, daß er die Aechtheit unserer 4 Evangelien um ihrer Uebereinstimmung mit der dogmatischen Tradition willen angenommen habe.

2) Irenäus will in seinen Büchern gegen die Gnostiker nicht die Aechtheit, sondern die Gültigkeit der Evangelien beweisen. Er setzt ihre Aechtheit voraus; denn die Ketzer, gegen welche er stritt, läugneten nicht die Authentie, sondern das Ansehen des einen oder des andern dieser Evangelien; namentlich ist es bei Marcion nach dem klaren Buchstaben mehrerer Stellen des Irenäus und Tertullians erweislich falsch, daß er die Aechtheit der Evangelien geläugnet habe.

3) Wenn aber gleich Irenäus die Aechtheit unserer Evangelien mehr voraussetzt, als beweist, so kann man doch nicht daran zweifeln, daß er für diese Voraussetzung gute historische Gründe gehabt habe; und man ist daher allerdings berechtiget, seine Voraussetzung für ein wichtiges historisches Zeugniß anzunehmen.

4) Die Hypothese, daß Irenäus die Aechtheit unserer 4 Evangelien auf das Ansehen gewisser Concilien hin angenommen habe, setzt ein erdichtetes Faktum voraus. Denn es ist nicht nur völlig unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich, daß die Annahme der historischen Bücher des Neuen Testaments auf den partikularen Concilien, die zwischen den Jahren 160—170 gehalten worden, beschlossen, und durch diesen Schluß zum Dogma der ganzen katholischen Kirche erhoben worden sey (vgl. die Bemerkungen über die Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte in Stäudlins Beiträgen Bd. 5. S. 195—201. Schmidt Einleitung in das N. Test. Th. I. §. 13. *) Gesetzt aber,

*) „Bald nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts entstand der Montanismus, und verbreitete sich in kurzem von Phrygien aus bis nach Gallien und Karthago. Die Montanisten und ihre Gegner hätten sich sicherlich nicht vereini-

es hätte mit diesem erdichteten historischen Faktum seine Richtigkeit, so würde doch eine solche Auswahl unserer Evangelien um so mehrere Achtung verdienen, je weniger man voraussetzen könnte, daß eine erst kurz vorher aufgekommene ungegründete Tradition über den Ursprung der Evangelien sich überall gleichförmig verbreitet und auf allen Provinzialsynoden eine und ebendieselbe Auswahl bewirkt habe. (S. die Abhandlung des Verf. über die Frage: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? in Flatts Magazin ꝛc. Stück IV. S. 236 f.)

5) Irenäus stund mit mehreren Gemeinden in Verbindung. Zu Lyon in Gallien war er selbst anfangs Presbyter, hernach Bischof. Er selbst und seine Gemeinde stunden nach der Erzählung des Eusebius (V, 4. 24.) mit der Römischen Kirche in Correspondenz. — Auf das Zeugniß der Gemeinden zu Smyrna und Ephesus in Kleinasien legte Irenäus einen vorzüglichen Werth, und zwar auf das Zeugniß der ersteren, weil Polycarp, der Schüler des Apostels Johannes, welchen (Polycarp) er selbst in seiner frühen Jugend gekannt hatte (ὃν ἑωρακαμεν καγ ἡμεις ἐν τῃ πρωτῃ ἡμων ἡλικιᾳ Adv. Haeres. III. c. 3. §. 4., vgl. den von Euseb. Buch 5. c. 20. aufbewahrten Brief des Irenäus an den Florinus), Bischof in Smyrna war; auf das Zeugniß der letzteren aber, weil der Apostel Johannes sich bis auf die Zeiten Trajans zu Ephesus aufgehalten hatte (Adv. Haeres. L. III. c. 3, §. 4.); und es ist theils aus der eben angeführten Stelle, theils aus Euseb. V, 1—3 sehr wahrscheinlich, daß er von Gallien aus immer noch

gen können, um die nämlichen Schriften als kanonisch anzunehmen. Da nun dennoch beyde unsere vier Evangelien gebrauchten, so ist es offenbar, daß dieselben schon früher zum kanonischen Ansehen gelangt seyn müssen. — Auch die Geschichte des Osterstreits bürgt dafür, daß im zweyten Jahrhundert keine Synoden im Stande waren, übereinstimmige Meinungen unter den Christen hervorzubringen — und Synoden dieses Jahrhunderts können es daher auch nicht gewesen seyn, denen wir die Festsetzung des Kanons verdanken."

mit diesen kleinasiatischen Gemeinden in Verbindung stund. Ueberdieß beruft er sich sonst bisweilen auf das Zeugniß solcher, die mit dem Johannes und mit andern Aposteln Umgang gehabt haben (Adv. Haereses L. II. c. 22. §. 5. L. V. c. 30. §. 1.). Es fehlte ihm demnach in einem Zeitalter, welches von dem apostolischen kaum 60—70 Jahre entfernt war, nicht an Gelegenheit, über die Authentie unserer Evangelien zuverläßige Nachrichten zu erhalten. Und wenn er sich gleich bei anderen unglaublichen Erzählungen als einen unkritischen Geschichtschreiber zeigt, so kann er nichts destoweniger als ein sehr gültiger Zeuge betrachtet werden, wenn von der einfachen historischen Frage die Rede ist: ob diese oder jene Schrift des Neuen Testaments von Gemeinden und Personen, die es wissen mußten, für ächt anerkannt, oder als ächt vorausgesetzt worden sey?

c) Aus der oben angeführten Stelle von Papias (Euseb. III, 39.), welche Eckermann als ein statthaftes Zeugniß anführt, daß man im Anfang des zweyten Jahrhunderts die schriftlichen Aufsätze über das Leben Jesu noch nicht als zuverläßig angesehen, kann die Unächtheit unserer Evangelien durchaus mit keinem Grund geschlossen werden.

α) Es wäre viel zu rasch geschlossen, wenn man aus den Aeusserungen des Papias die allgemeine Denkungsart der Christen seiner Zeit bestimmen wollte.

β) Eben die Stelle Euseb. III, 39. enthält ein sehr ehrenvolles und umständliches Zeugniß für die Aechtheit der Evangelien des Matthäus und Markus.

γ) Daß Papias das Evangelium des Johannes, welches doch höchst wahrscheinlich zu Ephesus (in der Nähe von Hierapolis, wo Papias Bischof war) ziemlich spät herausgekommen war, gar nicht anführt, läßt sich sehr gut daraus erklären, daß er einerseits bei der Abfassung seiner fünf Bücher den Zweck hatte, aus mündlichen, nicht aus schriftlichen Nachrichten zu schöpfen, andererseits aber von dem Ursprung dieses Evangeliums in der Gegend, wo es vor nicht gar langer Zeit herausgekommen war, keine Anekdoten erzählen konnte, wie von der Entstehung der Evangelien des

Matthäus und Markus. (Vergl. die schon angeführte Abhandlung des Verf. in Flatts Magazin u. s. w. Stück IV, S. 243 ff. Stück XI, S. 71. Schmidt Einleitung in das N. Test. Th. I. S. 136 f.)

d) Es ist sogar unwahrscheinlich, daß Papias unter den schriftlichen Aufsätzen, aus welchen er nicht so vielen Vortheil ziehen zu können glaubte, als aus mündlichen Nachrichten der Zeitgenossen der Apostel, unsere Evangelien verstanden habe. Mit grosser Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, daß Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums in Kleinasien die übrigen drey Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas vorausgesetzt habe (wie in der Schrift: Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte Johannis §. 70. 71. gezeigt wird): diese drey Evangelien müssen demnach in Kleinasien bekannt und üblich gewesen seyn: Papias konnte also bei der Abfassung seiner fünf Bücher nicht die Absicht haben, die aus jenen Evangelien längst bekannten Geschichten und Reden Jesu zu wiederholen. Mithin hätte es auch der Versicherung nicht bedurft, daß er zu seinem Zweck, Nachrichten und Reden von Jesu, die noch nicht allgemein bekannt waren, zu sammeln, aus den Evangelien keinen so grossen Nutzen ziehen könne, als aus mündlichen Nachrichten. Hingegen bekommt diese Aeusserung des Papias einen guten Sinn, wenn er damit sagen wollte, er habe sich lieber an die mündlichen Berichte der noch lebenden Zeitgenossen der Apostel, die er selbst sprechen konnte, gehalten, als an apokryphische Evangelien, deren Nachrichten er wegen der Ungewißheit ihrer Verfasser nicht verbürgen konnte (S. die angef. Abhandl. in Flatts Magaz. St. IV. S. 245 f.). — Gesetzt aber, er hätte unter jenen schriftlichen Aufsätzen wirklich unsere Evangelien gemeint, so hätte er damit doch keine Geringschätzung derselben zu erkennen gegeben, sondern nur dieß gesagt, daß die mündlichen Nachrichten von den Zeitgenossen der Apostel für ihn (für seine Person) interessanter seyen, als die schriftlichen — und wie begreiflich ist dies bei einem Manne, der Anekdoten liebte? (vergl. die

angef. Abhandlung in Stäudlins Beiträgen Band V. S. 176 f.) *)

e) Hieronymus (Epist. ad Algasiam Quaest. 6.) sagt: „Theophilus Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum Apostolum Episcopus, qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui monumenta nobis dimisit etc.

f) Die Stelle aus dem Athenagoras de resurrectione (ed. Coloniensis p. 61.) ist folgende:

εὐδηλον παντι το λειπομενον, ὁτι δει κατα τον ἀποστολον, το φθαρτον τουτο και διασκεδαστον ἐνδυσασθαι ἀφθαρσιαν, ἱνα ζωοποιηθεντων ἐξ ἀναστασεως των νεκρωθεντων και παλιν ἑνωθεντων των κεχωρισμενων, ἡ και παντη διαλελυμενων ἑκαστος κομισηται δικαιως, ἁ δια τουσωματος ἐπραξεν, εἰτε ἀγαθα εἰτε κακα. (Die Worte: το — ἀφθαρσιαν sind aus 1 Cor. 15, 53. — die Worte: ἱνα — κακα aus 2 Cor. 5, 10. genommen.)

g) Tertullian, Presbyter zu Carthago, verdient, als der älteste für uns erhaltene lateinische Schriftsteller aus dem westlichen Africa, (vgl. Schmidt a. a. O. S. 26.) Aufmerksamkeit (vgl. Hänleins Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Erlangen 1794. Erster Th. S. 85—87). Die zum Theil merkwürdigen Stellen für die Aechtheit der Neutestamentlichen Bücher, die sich in seinen Schriften finden, sind folgende: 1) Für die historischen Bücher des Neuen Testaments. L. IV. adv. Marcionem c. 2. „Constituimus in primis, evan-

*) Die aus dem Irenäus angegebenen Stellen, in welchen die einzelnen Schriften des Neuen Testaments mit den Nahmen ihrer Verfasser angegeben werden, brauchen nicht wörtlich ausgehoben zu werden, da über diese Citate kein Zweifel entstehen kann. Uebrigens sind diese und andere Stellen aus dem Irenäus wörtlich angeführt in Camerers Theologischen und kritischen Versuchen (Stuttgart 1794 IIte Abhandlung über den Canon des Neuen Testaments §. 7.)

gelicum instrumentum Apostolos autores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, et post apostolos: quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non assistat illi autoritas magistrorum, imo Christi, quae magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant." (Vor allem sehe ich es als ausgemacht an, daß die Evangelien von Aposteln herrühren, denen dieß Geschäft, das Evangelium bekannt zu machen, vom Herrn selbst aufgetragen worden; rühren sie aber auch zum Theil von Schülern der Apostel her, so sind sie doch nicht von denselben allein, sondern unter der Mitwirkung von Aposteln und nach dem Vorgang von Aposteln abgefaßt, weil auf den Vortrag der Schüler von Aposteln der Verdacht der Ruhmbegierde fallen könnte, wenn nicht das Ansehen ihrer Lehrer, ja das Ansehen Christi selbst, das ihre Lehrer zu Aposteln gemacht hat, sie unterstützte. Mit einem Wort, unter den Aposteln predigen uns Johannes und Matthäus den Glauben, unter den Nachfolgern der Apostel Lukas und Markus.) Adv. Marc. IV, 5. „In summa, si constat, id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, ab initio quod ab Apostolis, pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud Ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. — Dico itaque apud illas (ecclesias), nec solum jam Apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare, quod cum maxime tuemur. Eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Iohannis dico et Matthaei: licet et Marcus quod edidit, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit ma-

gistrorum videri quae discipuli promulgarint.“ (Wenn es ausgemacht ist, daß das das wahrere ist, was älter ist, dasjenige aber älter, was sich vom Anfang der christlichen Kirche herschreibt, das aber sich vom Anfang der christlichen Kirche herschreibt, was von den Aposteln herrührt: so ist es eben so gewiß, daß die apostolischen Gemeinden das von den Aposteln erhalten haben, was von ihnen für unverletzlich heilig gehalten wird. Ich behaupte nun, daß bei diesen Gemeinden, und zwar nicht blos bei den apostolischen, sondern bei allen Kirchen, welche durch Einen Glauben mit ihnen verbunden sind, sich das Evangelium Lucä finde, welches ich (gegen Marcions verfälschtes Evangelium Lucä) in Schutz nehme. — Eben dieß Ansehen der apostolischen Kirchen spricht auch für die übrigen Evangelien, die wir von ihnen, und so wie sie, (die apostolischen Kirchen) haben; ich meyne die Evangelien des Matthäus und Johannes; ja das Evangelium Marci wird auch einem Apostel, dem Petrus, zugeschrieben, dessen Vortrag er aufzeichnete: und eben so schreibt man die Schrift des Lukas gewöhnlich dem Paulus zu: man betrachtet gerne als Werk der Lehrer (capit videri), was ihre Schüler bekannt machten.) — Eckermann (a. a. O. S. 202—205.), der diese so eben angeführte Stelle aushebt, sucht auch dieß Zeugniß des Tertullians für die Aechtheit unserer Evangelien zu entkräften. „Sollte (sagt er S. 204 f.) diese Berufung auf das Zeugniß der apostolischen Kirche einiges Gewicht haben, so müßte bestimmt angegeben seyn, Lukas habe, nach dem in der oder der Gemeinde aufbehaltenen Berichte, zu der oder der Zeit ihr selbst das Evangelium übergeben, oder dieser oder jener Freund des Lukas habe es aus seinem Munde gehört, daß er dieß Evangelium und die Apostelgeschichte, die er in seinen Händen gesehen, wirklich geschrieben habe u. s. w. Aber der Hauptgrund, auf den Tertullian alles baut, ist dieser: das Zeugniß der Kirche muß als untrüglich gelten, und diese hat für die vier Evangelien entschieden. Und die Zuverläßigkeit der Tradition der apostolischen Kirchen wird darauf gegründet, daß die Apo-

stel die ersten Lehrer derselben gewesen seyen: als ob irgend daraus folgte, daß nach 150 Jahren noch alles apostolisch in denselben sey *)." Dagegen ist in den angeführten Bemerkungen über die Entstehung der Evangelien und Apostelgeschichte (Ständlins Beiträge Bd. V. S. 192 f.) erinnert, daß Tertullian sich nicht auf die dogmatische, sondern auf die historische Tradition **) der Kirchen beruft, die von den Aposteln gestiftet worden, und denen die Apostel ihre Schriften übergeben haben. (Darauf weist allerdings der ganze Zusammenhang hin. Im nemlichen Context liest man folgende Worte: Habemus et Ioannis ecclesias alumnas. Nam, etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit; ordo tamen episcoporum ad originem recensus, in Iohannem stabit autorem. — Um zu beweisen,

*) Diese und andere Einwürfe gegen das Gewicht der kirchlichen Tradition hat Eckermann selbst in der Vorrede zu seiner Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments Band I. S. VII ff. zurückgenommen, wo er sich mit folgenden Worten äussert: „daß man in den von Aposteln gestifteten Gemeinden wissen konnte, welche Schriften, die ein Apostel oder ein Schüler der Apostel verfaßt haben sollte, ächt oder unächt seyen, leidet keinen Zweifel. Auch ist es merkwürdig, als ein Umstand, der die Ehrlichkeit der Zeugen für die Aechtheit unserer kanonischen Evangelien in ein helles Licht setzt, daß man uns nur zwey von Aposteln verfaßte Schriften, und zwey von Schülern der Apostel geschriebene Evangelien überliefert hat. Wäre es auf Erdichtung des Nahmens eines Verfassers angelegt gewesen, wie sollte man nicht die Evangelien lieber einem oder dem andern berühmten Apostel, als einem Schüler derselben, angedichtet haben?"

**) Gegen die Beweiskraft der (historischen) Tradition für die Aechtheit der Homologumenen ist noch der Einwurf erhoben worden: „Die Tradition hat anfänglich auch andere, späterhin als unächt erwiesene, Schriften für ächt-apostolisch ausgegeben; sie kann also auf der Wage der historischen Critik kein Gewicht haben." Eine Beantwortung dieses Entwurfs siehe im Magazin Stück IX. S. 2—47.

daß das Marcionitische Evangelium Lucä unächt sey, sagt er in der nemlichen Stelle: Marcionis vero (Evangelium Lucae) plerisque nec notum; nullis notum, ut non eodem natum. — Von den übrigen Evangelien heißt es: habemus per ecclesias apostolicas, et secundum illas — wir haben sie von der apostolischen Kirche erhalten, und besitzen den nemlichen Text davon, welchen sie besitzen. — Es ist also nicht von einem Entscheiden der apostolischen Kirchen für die Evangelien, sondern von einer Mittheilung der Schriften, welche sie ursprünglich als apostolische Schriften empfangen, und in der Gestalt, in welcher sie solche empfangen, unter anderen Gemeinden weiter verbreitet haben, die Rede). Zum Beweis, daß Tertullian auf die historische Tradition der apostolischen Gemeinden baue, wird (a. a. O.) noch die unten angeführte Stelle De praescriptionibus haereticorum c. 36. ausgehoben. Vergl. Magaz. Stück IX. S. 31—33.

Adv. Marc. V, 1. wird die Apostelgeschichte unter dem Nahmen Acta Apostolorum; de jejunio c. 10. unter dem Nahmen Commentarius Lucae angeführt.

2) Für die Briefe Pauli — De pudicitia c. 13—19. werden citirt die beiden Briefe an die Corinther, die beiden Briefe an die Thessalonicher, der erste an den Timotheus, der Brief an die Galater, an die Römer, Epheser, Colosser, und Scorpiacum contra Gnosticos c. 13. der zweyte Brief an den Timotheus: Praescriptiones haereticorum c. 6., der Brief an den Titus L. V. contra Marcionem c. 20., der Brief an die Philipper — in diesem ganzen 5ten Buch gegen den Marcion werden die Briefe Pauli überhaupt sehr häufig angeführt. — Ebendas. c. 21. sagt er vom Brief an den Philemon (denn ungeachtet er im Text nicht genannt ist, so kann doch dem Inhalt der Stelle nach kein anderer gemeynt seyn): „Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis

evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem literas factas receperit (Marcion), quod ad Timotheum duas, et unam ad Titum, recusaverit. Der erste Brief Petri wird Scorpiac. c. 12. 14. und der erste Brief Johannis de pudicitia cap. 19. angeführt. Wir fügen diesen Stellen noch die oben genannte hinzu, die sich Praescript. Haereticorum c 36. findet: „Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem, repraesentantes faciem. Proxima est tibi Achaja: habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adjiceris, habes Romam. (Durchlaufe die apostolischen Kirchen, in welchen die Lehrstühle der Apostel selbst noch besetzt sind, in welchen ihre authentischen Briefe *) vorgelesen werden, in welchen ihre Stimme noch hallt, und ihr Bild sich darstellt. Liegt dir Achaja am nächsten, so hast du da Corinth. Bist du nicht weit von Macedonien entfernt, so liegt dort Philippi. Kannst du nach Asien kommen, so hast du dort Ephesus. In Italien liegt Rom vor dir.)

Sechste Anmerkung.

Michaelis (Einleitung in das Neue Testament §. 4. 10. 11. 12.) hat gezeigt, daß die Schreibart der Neutestamentlichen Schriften ein innerer Beweis für ihre Aechtheit sey (§. 10.); daß die historischen Angaben des Neuen Test. mit der Geschichte der Zeit, in welcher es geschrieben

*) Schmidt (Einleit. in das N. Test. Th. II. S. 30.) zweifelt, ob die Urschriften der apostolischen Briefe darunter zu verstehen seyen. Hug (Einleit. Th. I. S. 93.) erklärt den Ausdruck: authenticae literae so: reine und unverfälscht erhaltene Briefe, und beruft sich für diese Bedeutung des Worts authenticus auf die Stelle de monogamia c. 11.

seyn soll, auch bis auf kleine Umstände übereinstimmen (§. 11. Siehe auch Hugs Einleitung in die Schriften des N. Test. S. 8—25.). Auch hat er einige Einwürfe, die aus dem wahren oder Scheinwiderspruch anderer Geschichtschreiber, namentlich des Josephus, mit den Erzählungen des Neuen Testaments hergenommen werden können, beantwortet (§. 12) a). In den Evangelien des Matthäus und Markus finden sich (nicht nur, so wie bei den übrigen, keine Merkmale, aus welchen negativ auf ihre Unächtheit geschlossen werden könnte b), sondern auch) deutliche Spuren, aus denen die positive Folgerung gezogen werden kann, daß das erstere von dem Apostel Matthäus, das zweite von einem Schüler des Petrus abgefaßt sey c).

Einen eigenen Beweis für die Aechtheit der 13 Briefe Pauli und für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte aus ihren wechselseitigen Beziehungen aufeinander, die offenbar nicht absichtlich gesucht, sondern in einem zufälligen Zusammentreffen gegründet sind, hat der Engländer Paley (in seinen Horis Paulinis (1790) ins Deutsche übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von Henke. Helmstädt 1797.) geführt d).

Noten zur sechsten Anmerkung.

a) Man vergleiche die ausführlichere Angabe der inneren Gründe für die Aechtheit der Neutestamentlichen Schriften in Hänleins Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1ter Thl. 1794. (§. 3 – 6. S. 41—70.) und in Kleukers Ausführlicher Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums I. Band, III. Band 1. Th. S. 32—104. Kurz zusammengedrängt findet man die inneren Gründe für die Aechtheit der Schriften des N. T. in Griesingers Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes (Stuttg. 1799. S. 7. 8.); und auserlesene Bemerkungen darüber in Hugs Einleitung Theil I. §. 3—5. S. 7—32.

b) Eckermann hat in dem schon angeführten 5ten Band seiner Theologischen Beiträge (Stück 2. in den beiden Abhandlungen: 1) Wollte Jesus Wunder und Zeichen als Beweise seiner göttlichen Sendung betrachtet wissen? 2) Ueber die eigentlich sicheren Gründe des Glaubens an die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu, und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte) die Unächtheit der Evangelien und der Apostelgeschichte aus inneren Gründen zu zeigen gesucht. Seine Gründe sind beantwortet in den schon mehrmals genannten Bemerkungen über den Ursprung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte (Stäudlins Beiträge Band V. S. 156—163.) und in der Abhandlung des Verf. über die Frage: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? (Flatts Magaz. ꝛc. Stück IV. S. 234 ff.)

Die Haupt-Einwürfe Eckermanns nebst den in den genannten Abhandlungen enthaltenen Antworten sind folgende:

1) Die ungelehrten Schüler Jesu konnten wohl keine Fertigkeit im Schreiben haben. Nur Matthäus, als Zollschreiber, möchte eine Ausnahme hievon machen. — Antwort. α) Man hat keinen Grund, den Schülern Jesu die Kunst, zu schreiben, abzusprechen, wenn gleich ihre ungelehrte Art zu erzählen selbst beweist, daß sie die eigentliche Schriftstellerkunst nicht besaßen (Stäudlins Beyträge a. a. O. S. 156 f.).

β) Sie konnten ja eben so, wie Paulus seine Briefe diktirte, ihre Aufsätze einem anderen in die Feder diktiren (Flatts Magazin a. a. O. S. 250. Stäudlins Beyträge S. 157.).

γ) Eckermann widerspricht sich, indem er selbst annimmt, daß bei den Evangelien Matthäi, Lucä und Johannis, so wie bei der Apostelgeschichte, eigenhändige Aufsätze dieser Männer zum Grund gelegt, und später nur überarbeitet, und mit mancherley unächten Zusätzen berei-

chert worden seyen. (Stäudlins Beiträge a. a. O. Flatts Magazin S. 249.)

2) Es war vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts kein Bedürfniß vorhanden, schriftliche Aufsätze über die Lehre und das Leben Jesu zu haben.

Antwort.

α) Der Schluß vom Nichtbedürfniß auf das Nichtseyn kann überhaupt nicht gelten. (Stäudlins Beitr. S. 157 f.) Gründe des Bedürfnisses sind übrigens nachgewiesen in Griesingers Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes S. 99. und in Eichhorns Einleitung in das N. Test. B. I. S. 3.

β) Mußte sich denn die Sorgfalt der Apostel und ihrer Schüler auf das ganz unentbehrliche einschränken? Konnte es nicht manche Christen geben, welche ausführliche schriftliche Nachrichten von dem Leben Jesu zu haben wünschten? (Flatts Magaz. S. 249. Stäudlins Beiträge S. 158.)

γ) Gegner des Christenthums konnten es schon in dem apostolischen Zeitalter in mehr als Einer Rücksicht nothwendig machen, die Lehre und Geschichte Jesu aufzuzeichnen (S. an den angef. Orten).

3) Der Haupt-Einwurf, der im ganzen Zusammenhang der beiden Eckermannischen Abhandlungen sich deutlich genug als Hauptgrund der ganzen Hypothese von der Unächtheit der historischen Schriften des Neuen Testaments verräth, ist dieser: Die Evangelien sind nicht im Geiste Jesu und seiner unmittelbaren Schüler geschrieben. Jesus und seine Schüler wollten den Glauben an ihre Lehre durchaus nicht auf Zeichen und Wunder gründen. Da sich nun aber doch in den Evangelien Stellen finden, in welchen Zeichen und Wunder als Beweise für die göttliche Sendung Jesu angeführt werden, z. B. Matth. 11, 20—24. 2—6. Marc. 16, 11. 18. Luc. 10, 13 f. Joh. 2, 11. 23. 6, 26., so muß man annehmen, daß alle Stellen dieser Art, und überhaupt alles, was entweder selbst wunderbar ist, oder nur durch Wunder

als wahr bekräftiget werden könnte, von späteren Christen herrühre, welche gegen das Ende des ersten Jahrhunderts die schriftlichen Aufsätze des Matthäus, Lukas und Johannes benutzt und überarbeitet haben.

Antwort: α) Ohne alle Rücksicht auf die inneren und äusseren Gründe für die Aechtheit der Evangelien wäre schon nach den Hauptthatsachen der Geschichte Jesu, (die Eckermann als wahr zugiebt) a priori kaum anders zu erwarten, als daß Jesus nicht nur selbst an ausserordentliche Wirkungen Gottes geglaubt, sondern auch seine Zeitgenossen auf Wunder und Zeichen als Beweisgründe seiner göttlichen Sendung hingewiesen haben werde. (Vgl. Philosophische und historisch-exegetische Bemerkungen über die Wunder in Flatts Magazin St. III. §. 35—38.)

β) Die Voraussetzung, daß Jesus und seine Apostel den Glauben an Jesu Lehre durchaus nicht auf Wunder gegründet wissen wollten, ist falsch: und alle die Stellen, auf welche sich Eckermann beruft, beweisen diese Behauptung durchaus nicht. (Vergl. die Abhandlung: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? in Flatts Mag. St. IV. §. 3 - 5.)

γ) Wenn alles Wunderbare in der Darstellung der Geschichte und Lehre Jesu in unsern Evangelien von wundersüchtigen Christen, die erst am Ende des ersten Jahrhunderts lebten, herrührt, wie kommt es, daß unsere Evangelien so allgemeinen Beifall in der christlichen Kirche fanden? Oder gesetzt, daß dieß von dem allgemeinen Wundergeschmack der Christen herrühre, wie kommt es, daß nicht wenigstens in einigen Kirchen solche (apokryphische) Evangelien, in denen die Darstellung der Geschichte Jesu noch wunderbarer war, vorgezogen wurden? Und wenn sich die viel ältere Thatsache, daß Matthäus, Lukas und Johannes Aufsätze hinterlassen haben, bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten hat: wie kommt es, daß die viel neuere Begebenheit der Ueberarbeitung jener Aufsätze bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz unbekannt war, oder bei der allgemeinen Annahme un-

serer Evangelien gar nicht darauf geachtet wurde? (S. die angeführte Abhandlung in Flatts Mag. 4. S. 237—239.)

4) Hätte namentlich Matthäus sein Evangelium selbst geschrieben, so würde er uns gewiß mehrere von den lehrreichen Reden Jesu mitgetheilt haben, die wir jetzt nur bei Lukas und Johannes lesen.

Antwort: Es war dem Zweck des Matthäus nicht gemäß, das in sein Evangelium aufzunehmen, was den übrigen Evangelisten eigen ist. (Ständlins Beitr. S. 166. vgl. Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte des Johannes §. 62. 64.)

Die Literatur der neueren Schriften und Abhandlungen, in welchen die Aechtheit des Evangeliums Johannis aus äusseren und inneren Gründen bestritten und vertheidiget worden, siehe in Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes. Göttingen 1806. S. 78 ff. und in Eichhorns Einleitung in das Neue Testament Band II. 1810. S. 239 f. In der letzteren Schrift sind auch die neuesten von Cludius in den Uransichten des Christenthums Altona 1808. S. 50—89 erhobene Einwürfe beantwortet (S. 246 ff.).

c) Das innere Merkmal im Evangelium Matthäi, welches für den Matthäus als Verfasser spricht, ist die Erzählung von seiner eigenen Berufung zum Apostel. Matth. 9, 9—13. S. Ueber den Zweck Johannis S. 355. 303. In der letzteren Stelle ist bemerkt, daß die umständliche Beschreibung von der Aufnahme des Matthäus unter die Zwölfe und anderer damit zusammenhängenden Begebenheiten in einem Evangelium, in welchem doch von der früheren Geschichte der übrigen Apostel so wenig berührt wird, sich am besten daraus erklären lasse, daß Matthäus selbst Verfasser dieses Evangeliums ist.

Mehrere innere Merkmale, welche den Verfasser des Evangeliums Marci als einen Schüler des Apostels Petrus verrathen, sind in der Diss. I. in Libr. N. T. Historicorum aliquot loca (Opusc. academica Vol. III. p. 01.) und in den daselbst genannten Schriften

angegeben S. 60 f. z. B. daß Marc. 3, 16. Petrus durch eine Abweichung von der v. 14. angefangenen und v. 17—19. befolgten Construction ausgezeichnet, und zwar nicht ausser seinem Platze, aber doch auch nicht ausdrücklich als der erste genannt wird, daß Marci 8, 29. blos das Bekenntniß Petri, aber nicht die für ihn so ehrenvolle Antwort Jesu (Matthäi 16, 17—19.) erzählt wird, daß Markus nach dem Vorgange Petri (Apostelg. 1, 21 f.) seinen Bericht mit der Taufe Johannis anfängt. S. 64. Anmerk. 107. findet sich die Bemerkung, daß Markus die Geschichte, die er VIII, 22—26. erzählt, allein unter den Evangelisten habe: sie betraf einen Blinden aus Bethsaida, dem Geburtsorte Petri (Joh. 1. 45.), und konnte also den Petrus vorzüglich interessiren. Vergl. Hug Einleitung in das N. T. Theil II. §. 27. S. 90 f. wo in dieser Beziehung die Stellen Marc. 1, 36. 5, 37. 13, 3. 16, 7. ausgezeichnet werden.

Ueber die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß der drey ersten Evangelien vergl. die Schrift über den Zweck des Evangeliums Johannis. Zweites Hauptstück S. 235 ff. Dissert. I. in librorum N. T. historicorum aliquot locos (Opusc. acad. Vol. I. p. 62 ss.) und das Programm De fonte evangeliorum Matthaei et Lucae 1794.

Ueber die Geschichte und Literatur der verschiedenen Ansichten von dem Ursprung und gegenseitigen Verhältniß der drey ersten Evangelien siehe Hänleins Einleitung in das N. Test. 2. Th. 2. Hälfte. Griesingers Einleitung in das N. T. S. 19 35. Herbert Marsh Abhandlung über die Entstehung und Abfassung unserer ersten drey kanonischen Evangelien im zweiten Theil der Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung in das N. T. ins Deutsche übersetzt von Ernst Friedrich Karl Rosenmüller) Göttingen 1803. S. 137—331. Vogel über die Entstehung der drey ersten Evangelien in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur B. I. St. I. 1804. S. 1—65.

Die

Die verschiedenen Hauptmeinungen über die Verwandschaft der drey ersten Evangelien, welche in neueren Zeiten vertheidiget worden, sind diese:

I.) Die 3 Evangelisten haben aus einander selbst geschöpft.

1) Matthäus hat zuerst geschrieben: Markus hatte den Matthäus vor sich; Lukas den Matthäus und Markus (Hug Einleitung in das N. T. Theil II. S. 51—133).

2) Markus schöpfte sein Evangelium ganz aus den beyden andern (Griesbach Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur (P. I. II. Jenae 1789. 90. abgedruckt in: Commentt. theolog. Ed. Velthusen, Kuinoel. Vol. I. Paulus Kommentar über die drey ersten Evangelien, und Introductionis in N. T. capp. selectiora. Jenae 1799. Num. IV. In der letztern Abhandlung wird zugleich angenommen, Matthäus und Lukas haben bei ihren Evangelien einzelne zerstreute griechische Aufsätze über das Leben Jesu, und zwar beide zum Theil die nemlichen, gebraucht.)

3) Markus schrieb sein Evangelium zuerst: ihn benutzten Matthäus und Lukas. (So der Verfasser des Lehrbuchs in den oben angeführten Schriften.) Die Uebereinstimmung des Lukas mit unserem griechischen Matthäus läßt sich daraus erklären, daß der griechische Uebersetzer des Matthäus den Lukas zu Rath zog. (Ueber den Zweck des Evangeliums Johannis S. 360.)

4) Lukas hat zuerst geschrieben; ihn benützte Markus, und Matthäus diese beyden Vorgänger. (Vogel in der angef. Abhandlung S. 34 ff.)

II.) Die drey Evangelisten haben aus Einer oder mehreren gemeinschaftlichen (Aramäischen und griechischen) Quellen (einem Urevangelium, verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen desselben) geschöpft. Verschiedene neuere Modifikationen dieser Hypothese, welche sich auf die Zahl, Beschaffenheit, Sprache und Benützung dieser Quellen beziehen, finden sich in folgenden Schriften:

1) In Hänleins Einleitung in das N. Test. a. a. O. S. 270 ff.

2) In der oben angeführten Abhandlung von Marsh, S. 284 ff.

3) In Eichhorns Einleitung in das Neue Testament. I. Band 1804. (vgl. die Beurtheilung dieser Einleitung in den Tübinger gelehrten Anzeigen Jahrg. 1805. St. 18—20. S. 137—156. in der Haller Lit. Zeitung Jahrg. 1805. N. 127 ff. Siehe auch Hugs Einleitung Th. I. S. 63 ff.)

4) In Schmidts Einleitung in das N. T. Th. I. §. 37—43. (In §. 24—43 sind zugleich mehrere kritische Bemerkungen über die verschiedenen Erklärungen der Verwandschaft unserer Evangelien enthalten.)

5) In Gratz Neuem Versuch, die Entstehung der drey ersten Evangelien zu erklären. Tübingen 1812.

d) Aus inneren Gründen sind in neueren Zeiten Zweifel erhoben worden:

1) Gegen die Aechtheit des zweiten Briefs Pauli an die Thessalonicher in Schmidts Einleitung in das N. Test. Th. I. §. 112. Note c) S. 256 f. Vergl. die Gegenbemerkungen in den Tübing. gel. Anzeigen 1807. St. 26. S. 205.

2) Gegen die Aechtheit des ersten Briefs Pauli an den Timotheus in Schleiermachers kritischem Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus. Berlin 1807. (Die Vertheidigung der Aechtheit dieses Briefs gegen Schleiermachers Einwürfe siehe in den Tübinger gelehrten Anzeigen 1807. Stück 54. — in Planks Bemerkungen über den ersten Pauliniſchen Brief an den Timotheus in Beziehung auf das kritische Sendschreiben von Herrn Prof. Fr. Schleiermacher, Göttingen 1808. — in Hugs Einleitung in das N. Test. Th. II. §. 102. S. 258 - 263 und in Wegscheiders Pastoralbriefen des Apostels. Paulus Theil I. Göttingen 1810. S. 9 ff.

3) Gegen die Aechtheit des ersten Briefs Petri

in Clubius Uransichten des Christenthums. Altona 1808. S. 296—303. vergl. dagegen das Programm von Augusti: Nova, qua primae Petri epistolae authentia impugnatur, hypothesis sub examen vocatur. Jenae 1808.

4) Gegen die Aechtheit des ersten Briefs Johannis in Langes Schriften Johannis. Theil III. Weimar 1797. S. 4—13. (wo übrigens zugestanden wird, daß diese Zweifel gegen das einstimmige Zeugniß des Alterthums nichts entscheiden können) vgl. dagegen, was von den inneren Gründen für die Aechtheit dieses Briefs in Eichhorns Einleitung B. 2. S. 281 ff. gesetzt ist.

Siebente Anmerkung.

Gewisse Partheyen der Gnostiker z. B. gaben zwar die Aechtheit der Neutestamentlichen Schriften zu, aber sie verdrehten den Inhalt durch ihre Erklärungen, und waren der Meinung, man müsse die Aussprüche der Apostel allegorisch deuten (Irenaeus III, 12. 11.). a) Auch machten sie den Verfassern der Bücher des N. T. den Vorwurf der Accommodation, b) wenn sie durch einzelne Stellen der hl. Schrift ins Gedränge kamen, was sie offenbar nicht nöthig gehabt haben würden, wenn sie die Bücher selbst als unächt und unterschoben verworfen hätten. Die Valentinianer (eine dieser gnostischen Partheyen) hielten sich vorzüglich an das Evangelium Johannis. c) Aber auch unsere übrigen Evangelien, namentlich das Evangelium Lucä, (wo nicht das ganze, doch wenigstens ein abgekürztes d) und vielleicht auch verfälschtes) e) scheinen sie gebraucht, und mit einem neuen Aufsatz, den sie das Evangelium der Wahrheit nannten, vermehrt zu haben. Denn sonst hätten sie sich nicht rühmen können, daß sie mehrere Evangelien haben, als die katholische Kirche. f) Ja Valentin scheint auch eben so, wie Marcion, die Paulinischen Schriften, aus welchen die Gnostiker Beweise für ihr System genommen haben sollen, g) angenommen zu haben. Denn Irenäus (Adv. haeres. L. III. c. 14. §. 3. 4. c. 15. §. 1.) h)

unterscheidet den Valentin und Marcion von einer andern Parthei, welche den Apostel Paulus nicht anerkenne. Tertullian (de praescriptionibus c. 38.) sagt, Valentin scheine die ganze Sammlung der Neutestamentlichen Schriften zu gebrauchen, und habe diejenigen Bücher geschont, die vom Marcion verschnitten worden: nur darüber beklagt er sich, daß Valentin die Bedeutungen der Worte verdrehe. (vgl. Hugs Einleitung Th. I. S. 72 ff.)

Noten zur siebenten Anmerkung.

a) Irenaeus L. III. c. 11. §. 7. sagt: Tanta est circa Evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unus quisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. c. 12. §. 12. „Reliqui vero omnes, (ausser den vorher sogenannten Marcioniten) falso scientiae nomine inflati, scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt.“ (vgl. was Schmidt in der Einleit. in das N. T. Theil I. S. 238. in dieser Beziehung über den Commentar des Gnostikers Herakleon über das Evangelium Johannis bemerkt.)

b) Iren. L. III. c. 5. §. 1. heißt es: „Dicunt hi, qui vanissimi sunt Sophistae, quod Apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem, et responsiones secundum interrogantium suspiciones, caecis caeca confabulantes secundum caecitatem ipsorum; languentibus autem secundum languorem ipsorum, et errantibus secundum errorem eorum; — his vero, qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile fecisse mysterium: itaque non, quemadmodum ipsa habet veritas, sed in hypocrisi, et quemadmodum capiebat unusquisque, Dominum et Apostolos edidisse magisterium.“ (Diese lügnerischen Sophisten sagen, die Apostel haben auf eine heuchlerische Art, nach der Fähigkeit ihrer Zuhörer ihren Unterricht ertheilt, sich bey ih-

ren Antworten nach den falschen Meinungen der Fragenden gerichtet, bei ihrem Vortrag die Blindheit der Blinden, die Trägheit der Trägen, und den Irrthum der Irrenden begünstiget, und nur denen, die fähig gewesen, etwas von dem unnennbaren höchsten Wesen zu fassen, die unaussprechlichen Geheimnisse der Religion durch Sinnbilder begreiflich gemacht. Nach ihrer Meinung haben also Christus und die Apostel nicht nach der Wahrheit, sondern heuchlerisch, und der Fassungskraft eines jeden gemäß, gelehrt). Cap. 12. §. 6. sagt er ungefähr das nemliche von dieser Accommodations-Theorie der Gnostiker, und hält ihr unter anderem folgende nachdrückliche Bemerkung entgegen: „Superfluus autem et inutilis adventus Domini apparebit, si quidem venit permissurus et servaturus uniuscujusque olim insitam de Deo opinionem" (Die Erscheinung Christi auf Erden muß man für überflüssig ansehen, wenn er nur in der Absicht gekommen seyn soll, um jedem seine irrige Meynung von Gott zu lassen). Man vergl. Carus historia antiquior sententiarum ecclesiae graece de Accommodatione Christo imprimis et Apostolis tributa Lipsiae 1793. §. 16.

c) Irenaeus (L. III. c. 7. §. 11.) „Hi autem, qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Ioannem (evangelio) plenissime utentes" etc. Ueber den Zweck Joh. S. 52. wird bemerkt, daß die Valentinianer wahrscheinlich manche den älteren Gnostikern unbekannte Redensarten erst aus dem Evangelio Johannis abgeleitet haben.

d) Irenaeus L. III. c. 14. §. 3. 4. Nachdem er mehreres aus der Geschichte und Lehre Jesu angeführt hat, was Lukas unter den Evangelisten allein aufgezeichnet habe, so sagt er §. 3. am Ende: „Et alia multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur. §. 4. „Necesse est igitur, et reliqua, quae ab eo (Luca) dicta sunt, recipere eos, aut et his renuntiare." Und am Ende des §. 4. nachdem er vorher wieder von beiden, den Marcioni-

ten und Valentinianern besonders, und zunächst von den letzteren gesprochen hatte, sagt er: „Si autem et reliqua suscipere cogentur, intendentes perfecto Evangelio et Apostolorum doctrinae, opportet eos poenitentiam agere.“

e) Origenes (contra Celsum L. II. §. 27.) antwortet auf den Vorwurf des Gegners, „daß es unter den Christen selbst einige gebe, die das Evangelium drey und vierfach abändern, um sich bei Einwürfen durch Läugnen zu helfen, folgendes: μεταχαραξαντας δε το ευαγγελιον αλλους ουκ οιδα, η τους απο Μαρκιωνος, και τους απο Ουαλεντινα, οιμαι δε και τους απο Λουκανου (Ich kenne keine, welche das Evangelium verfälscht hätten, als die Anhänger des Marcion, des Valentins, und ich glaube auch die Anhänger des Lukans.)

f) Irenaeus L. III. c. 11. (so muß im lat. Text statt cap. 12. gelesen werden) §. 9. „Hi vero qui a Valentino sunt, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa Evangelia. Si quidem in tantum processerunt audaciae, ut, quod ab his non olim conscriptum est, veritatis Evangelium titulent, in nihilo conveniens Apostolorum Evangeliis.“

g) Irenaeus L. III. c. 2. §. 1. und c. 7. §. 1. bemerkt, daß sich die Gnostiker auf die beiden Paulinischen Stellen: 1 Cor. 2, 4. und 2 Cor. 4, 4. berufen.

h) Iren. L. III. c. 15. §. 1. heißt es: „Eadem autem dicimus iterum et his, qui Paulum Apostolum non cognoscunt etc. Unmittelbar vorher (c. 14. §. 3. 4.) war von den Marcioniten und Valentinianern die Rede.

Achte Anmerkung.

Ein Beispiel hievon ist Marcion, ein sehr alter Zeuge, der 10 Briefe Pauli (vergl. Anmerk. 9.) für entschieden ächt hielt, aber behauptete, sie seyen von Christen, die den Judaismus begünstiget haben, verfälscht und interpolirt

worden. Daher nahm er sichs heraus, ihnen ihre ursprüngliche Gestalt wieder zu geben, und stellte sie, nach seinem Gutdünken verbessert, ans Licht. a) Das Evangelium Lucä gebrauchte er nicht als eine Schrift des Lukas, sondern als ein Evangelium des Paulus: aber auch dieses verbesserte er eben so. b) Indessen ist selbst dieser Umstand, daß Marcion das Evangelium Lucä als ein Evangelium Pauli gebrauchte, ein Beweis für das Daseyn einer früheren Nachricht, daß Lukas Verfasser dieses Evangeliums sey; und eben diese Nachricht in Vergleichung mit der Stelle Col. IV, 14. (wo Paulus einen Gruß von dem geliebten Arzt Lukas schreibt) leitete, nebst andern ähnlichen Erzählungen, auf den Gedanken, diejenige Stellen in den Briefen Pauli auf das Evangelium Lucä zu beziehen, wo Paulus von seinem Evangelium spricht. Galat. II, 5. 7. 14. und an andern Stellen. c)

Noten zur achten Anmerkung.

a) S. Semleri Historiae Ecclesiastica selecta capita T. I. p. 17. 43. Ueber den Zweck des Evang. Joh. S. 256—260. Einleitung in den Brief an die Hebräer S. LI. Tübinger gelehrte Anzeigen 1795. S. 475 ff.

b) Siehe über den Zweck des Evang. Joh. S. 255 ff. vergl. dieses Lehrbuch §. 4. Anmerk. 1.)

Die verschiedenen entgegengesetzten Hypothesen über das Evangelium des Marcions sind folgende:

1) Es war ein von unserem Evangelium des Lukas verschiedenes *), aber mit ihm dem Ursprung nach verwandtes Evangelium.

a) Löffler (Dissertatio: Marcionem Pauli epistolas et Lucae Evangelium adulterasse dubitatur 1788. eingerückt in die Commentt. theol. edit. a Velt-

*) Semmler (Prolegomena in epistolam ad Galatas p. 16) erklärt sich darüber mit folgenden Worten: „Marcion apud suos tantum usus fuit Evangelio unico, quod non omnino conveniebat cum illis quatuor (evangeliis)".

husen, Kuinoel et Ruperti Vol. I. N. VI.) erklärt sich dahin: „Es ist wahrscheinlich, daß das Evangelium Marcions kein verfälschtes Evangelium Lucä war, sondern ein eigenes, das mit unserem Lukas in vielen Abschnitten, sogar den Worten nach übereinstimmte, in andern Abschnitten aber, und besonders in der Ordnung und Auswahl der Erzählungen so verschieden davon war, daß man sagen könnte, beide haben vorzüglich aus Einer Quelle geschöpft, seyen aber doch nicht ein und dieselbe Schrift."

b) J. E. C. Schmidt im Handbuch der christlichen Kirchengeschichte I. Th. 1801. S. 263 f.: „Es scheint, als ob das Evangelium Marcions ein eigenes Evangelium gewesen sey, welches mit dem des Lukas nicht anders verwandt war, als wie es die drey ersten der noch vorhandenen Evangelien sind." — In der Einleitung ins Neue Testament Th. I. S. 131. „Marcions Evangelium möchte entweder meist aus denselben Quellen, deren sich Lucas bei seinem Evangelium bediente, geflossen, oder eine von diesen Quellen selbst gewesen seyn."

c) Eichhorn (Einleitung in das N. Test. Th. I. S. 141. 76.): „Das Evang. Marcions gehört zu dem nemlichen Hauptast Eines Stammes unserer drey kanonischen und aller untergegangenen Evangelien (des Urevangeliums), zu welchem das Evangelium des Lukas gehört — Dasselbe Evangelium, das in einer unvollendeteren Gestalt in Marcions Hände kam, scheint eine der Quellen des Evangeliums Lucä gewesen zu seyn, und diesem zur Grundlage seines Evangelienbuchs gedient zu haben. Wofern nicht schon das Exemplar, das in Lukas Hände fiel, ausgearbeiteter und reicher war, sondern noch die unvollendete Form des Marcionitischen Evangeliums hatte, so würde ihm erst Lukas eine bessere Ausarbeitung, und durch Zuziehung der übrigen Quellen, die er besaß, seinen gegenwärtigen Umfang gegeben haben". (vgl. Gablers Journal für auserlesene theol. Literatur z. B. St. I. S. 67.)

d) Feilmoser (Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes Insbruck 1810 S. 153) „Marcion ge-

brauchte einen von den unvollständigeren Aufsätzen, die schon vor Lukas (I, 1—4.) vorhanden waren: Lukas brauchte eben diesen Aufsatz bey der Ausarbeitung seines Evangeliums auch."

2) Das Evangelium Marcions war eine kürzere Recension von dem Evangelium des Lukas.

a) Eine Recension, die dem ächten ursprünglichen Evangelium des Lukas ähnlicher gewesen seyn möchte, als unser kanonischer Lukas (Corrodi Versuch einer Beleuchtung des jüdischen und christlichen Bibelkanons Th. II. S. 174.)

b) Das ächte ursprüngliche Evangelium des Lukas selbst. Diese Hypothese ist von J. E. C. Schmidt in der Abhandlung: „Das ächte Evangelium des Lukas; eine Vermuthung (Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese, Band 5. St. 3. 1796. S. 468—520) aufgestellt, später von ihm selbst zurückgenommen (siehe I, b.), nachher aber aufs neue von Karl Christian Ludwig Schmidt im Repertorium für die Literatur der Bibel ꝛc. St. 1. Leipzig 1803. S. 58 ff. vertheidiget worden. Gegen dieselbe ist gerichtet: Süskind Symbolarum ad illustranda quaedam evangeliorum loca P. II. 1803. p. 3—37.

c) Das Evangelium Marcions und unser Evangelium Lucä möchten eine doppelte Bearbeitung des Lukas selbst seyn. Häulein (Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes, 2ter Theil, 2te Hälfte, Erlangen 1800. S. 376 ff.) erklärt sich so darüber: „Marcions Evangelium muß eine alte, kürzere und vermuthlich schon vor Marcions Zeit in seinem Vaterland gangbare Recension des Textes gewesen seyn, den die katholische Kirche unter dem Nahmen des Evangeliums Lucä in etwas veränderter Gestalt, und mit größerer Vollständigkeit besaß. Vielleicht rührt von Lukas selbst eine doppelte Bearbeitung seines Evangeliums her: den ersteren kürzeren Aufsatz gebrauchte er etwa als Leitfaden seiner Vorträge über die Geschichte des Christenthums; den zweiten längeren theilte er dem Theophilus oder einer größern Anzahl hellinistischer Leser mit,

um für die Befriedigung ihrer Sehnsucht nach einer historischen Komposition der mündlichen und schriftlichen Evangelien Tradition zu sorgen. Wenn in diesem Fall der erste Aufsatz von Lukas selbst in den nordöstlichen Provinzen von Kleinasien einem Privatmann oder einer einzelnen kleineren Gemeinde mitgetheilt wurde, und früher, als andere apostolische Evangelien, das Eigenthum getrennter Partheien war, unter denen er namenlos, aber doch unter Auktorität des Apostels Paulus, in Umlauf kam, während der andere etliche Jahre später von Achaja, Antiochien, Cäsarien oder Alexandrien aus zur Bekanntschaft der größeren katholischen Kirche gelangte, so liesse sich daraus die Verschiedenheit beider Recensionen, und die Anhänglichkeit der orthodoxen und der häretischen Parthey an die ihr eigene Recension, nebst den wechselseitigen Vorwürfen der Verfälschung des Evangeliums leicht erklären, ohne einer von beiden Partheyen wirkliche und absichtliche Umbildung ihres Textes Schuld zu geben. Selbst die Verschiedenheit der Sage vom Aufenthaltsort des Theophilus, und von dem Ort der Abfassung oder ersten Ausbreitung des Evangeliums Lucä, begünstiget diese Vermuthung einer gedoppelten Recension."

3) Das Evangelium Marcions war ein selbstgemachter Auszug aus den übrigen Evangelisten, besonders aus dem Lukas — Griesbach (Historia textus graec. epistolarum Paulinarum Spec. I. Sect. III. §. 8. p. 92.) — Paulus (Zusätze zum Commentar über die Evangelien Lübeck 1808. S. 36.) „Marcion verfaßte, wie aus Tertullian adv. Marcion. klar ist, einen Evangelien- und Episteln-Auszug, worinn er das, was nur aus Jüdischen Sitten verständlich, oder für dortige ehemalige Ansichten zweckmäßig gewesen war, (klüglich) wegließ, um es nicht in den Gemeinden seiner nicht-judaizirenden Parthie öffentlich vorlesen zu lassen".

4) Schelling in seiner Dissertation de Marcione Paullinarum Epistolarum emendatore (Tübingen 1795) sucht wahrscheinlich zu machen, die Kirchenväter Irenäus, Tertullian und Epiphanius haben kei-

nen Marcionitischen Codex gesehen, sondern namentlich Tertullian habe nur seinen eigenen Codex vor sich gehabt, und die verdächtig scheinenden Lesarten, Glosseme, Lituren, die er darinn gefunden, als Marcionitische Verfälschungen ausgezeichnet, hier und da auch blos conjecturirt, was Marcion seinem System zu Gunsten weggelassen haben müsse. (Vergl. die Einwürfe gegen diese Hypothese in den Tübinger gelehrten Anzeigen 1795 St. 60.)

5) Bolten (der Bericht des Lukas von Jesu dem Messia übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. 1796. Vorbericht §. 8—11.) leitet die Abweichungen der Marcionitischen Recension des Evangeliums Lucä von der katholischen aus drey Quellen her. 1) Manche Abweichungen (sagt er) seyen blosse Varianten, die sich auch in anderen Handschriften, Uebersetzungen und Citaten der Kirchenväter finden. 2) Verschiedene Nachrichten, die in unserem Lukas stehen, seyen von Marcion und seinen Anhängern ausgelassen worden, entweder weil sie dieselben für fremde, nicht vom Lukas herrührende, Zusätze gehalten, oder weil sie, vom göttlichen Ursprung seines Evangeliums nicht überzeugt, seine Erzählungen ihrer Prüfung unterwerfen zu können glaubten. 3) Auf einige Stellen habe auch das Glaubenssystem Marcions Einfluß gehabt, weil er die Theopneustie und Unfehlbarkeit des Lukas in Zweifel gezogen.

Die Hauptgründe, welche man gegen die Marcionitische Verfälschung der Briefe Pauli und besonders des Evangeliums Lucä in den genannten Schriften angeführt findet, sind folgende:

a) Die Beschuldigung der Verfälschung Neutestamentlicher Schriften rührt bei den Kirchenvätern theils von Mangel an Kenntniß der Kritik, theils von Mißtrauen und Ungerechtigkeit gegen die Häretiker her.

b) Beinahe alle Veränderungen, welche die Kirchenväter, und namentlich Tertullian, aus dem Marcionitischen Kanon anführen, sind von der Art, daß sich nicht absehen läßt, wie Marcion zu Gunsten seines Lehrbegriffs diese Veränderungen hätte machen sollen. Hingegen ließe es sich

dem Scharfsinn des Marcions kaum zutrauen, daß er so manche seinem System ungünstige Stellen beibehalten haben würde, wenn er einmal den Entschluß gefaßt hätte, Lucä Evangelium nach seinem Lehrbegriff umzuformen.

c) Das Evangelium Marci und Johannis hätte bei wenigen Veränderungen von Marcion seinem Gnosticismus weit angemessener umgebildet werden können, als das Evangelium Lucä.

d) Marcions Evangelium hatte gar keinen Nahmen des Verfassers in der Aufschrift. Tertullian (L. IV. contra Marcionem c. 2.) sagt selbst: „Marcion evangelio suo nullum adscribit autorem.“ Die Kirchenväter schlossen blos aus der Aehnlichkeit des Marcionitischen Evangeliums mit unserem Lukas, daß es ein verfälschtes Evangelium Lucä sey. Tertullian (a. a. O.) drückt sich so aus: „Ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet; und a. a. O. c. 3. „Connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur, vel etiam Apostolicorum, (der Schüler der Apostel d. i. des Markus und Lukas) ut scilicet fidem quam illis adimit, suo conferat.“ Und eben so sagt Irenäus (Advers. haer. III, c. 11. §. 9.): „Marcion, totum rejiciens evangelium, pariter gloriatur se habere evangelium“ (Er setzt also sein Evangelium den vier Evangelien der katholischen Kirche entgegen).

Diesen Hypotheſen und Einwürfen sind in den Schriften des Verfassers dieses Lehrbuchs, in der Recension der Schellingischen Dissertation (Tüb. gel. Anzeigen 1795. St. 60.), in Süskind Symbb. ad illustranda quaedam evangeliorum loca P. II. p. 3 sqq. in Hugs Einleitung in das Neue Test. Th. I. S. 64–66. in Arneths Schrift über die Bekanntschaft Marzions mit unserem Canon des neuen Bundes, und insbesondere über das Evangelium desselben. Linz 1809. folgende Gründe entgegengesetzt:

α) Irenäus und Tertullian behaupten zuversichtlich

Auslassungen in dem Marcionitischen Codex. Irenäus (III, c. 12. §. 12.) sagt: „Marcion, et qui ab eo sunt, ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem Evangelium, et epistolas Pauli decurtantes, haec legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt.“ L. I. c. 27. §. 2. „Marcion particulam Evangelii tradidit suis. Similiter autem et Apostoli Pauli epistolas abscidit etc. L. III. c. 14. §. 4. „Hoc, quod est secundum Lucam, evangelium decurtantes, gloriantur se habere Evangelium.“ Tertullian in vielen Stellen seiner 5 Bücher gegen den Marcion. Unter diesen Auslassungen sind wirklich, selbst nach dem Geständniß derer, welche den Marcion von dem Verdacht aller Verfälschung freigesprochen wissen wollen, solche, welche das System dieses Häretikers begünstigen, z. B. Coloss. 1, 15, 16. nach Tertullian adv. Marcionem V, 19. (wo man aus dem Ausdruck Tertullians: haec Marcioni displicere oportebat, nicht schließen darf, daß er blos eine Marcionitische Auslassung vermuthet habe, weil er unmittelbar darauf bestimmt sagt: quae Marcion detraxit vgl. Tübinger gelehrte Anzeigen Jahrg. 95. Stück 60.) Dahin gehört auch die Auslassung der ersten Capitel des Lukas von I—IV, 31.; denn erst mit diesem letzteren Vers fängt das Evangelium Marcions an (Tertullian IV. 7.). *)

*) In der Abhandlung: Ueber das ächte Evangelium des Lukas (Henkes Magazin 5 B. 3. St. S. 485 f.) wird zwar behauptet, die Auslassung der ersten Capitel des Lukas scheine dem Zweck eines Gegners der Judenchristen gerade entgegen zu seyn, weil die Erzählung von der Conception der Maria durch den heiligen Geist, die sich blos (? vgl. dagegen Matth. 1, 18.) auf das Evangelium Lucä gründe, in der Folge eines der ersten unterscheidenden Dogmen zwischen den Juden- und Pauluschristen ausgemacht habe: allein in der Schrift: Ueber den Zweck des Evangeliums Joh. S. 260.) ist bemerkt, daß diese Auslassung der ersten Abschnitte des Lukas, mit dem System des Marcion, der die Menschennatur Jesu und seine

Daß Tertullian nicht mehrere bedeutende Auslassungen des Marcions anführt, dieß wird ohne hinreichenden Grund daraus hergeleitet, daß er nicht mehrere bedeutende Lücken in dem Marcionitischen Codex vorgefunden habe. Tertullian erklärt im Gegentheil selbst, es sey seine Absicht, den Marcion aus dem zu widerlegen, was er in seinem Codex stehen gelassen: er erklärt selbst, daß er manche Auslassung des Marcions übergehe. So sagt er contra Marcionem L. V. c. 13. „Quantas foveas in ista vel maxime epistola (ad Romanos) fecerit, auferendo, quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et coecitates ejus accipere“ (Wie viele willkührliche Lücken Marcion in dem Brief an die Römer gemacht habe, kann man aus unserem vollständigen Exemplar dieses Briefs sehen. Ich begnüge mich damit, das, was er aus Nachlässigkeit und Blindheit (zu seinem Nachtheil) stehen ließ, zu ergreifen.“ — Er verspricht also hier nicht, wie er in der Löfflerischen Dissertation §. VI. verstanden zu werden scheint, Beispiele von solchen foveis oder Auslassungen in der Folge anzuführen, sondern er beruft sich nur darauf, daß diese Lücken sich von selbst aus der Vergleichung des Marcionitischen Textes mit dem Text der katholischen Kirche ergeben, und er sein Augenmerk auf das richte, was Marcion selbst zum Nachtheil seines Systems stehen gelassen). L. V. c. 14. „salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed apprehendo etc. (Ich übergehe eine grosse Lücke im Text des Marcions, und halte mich an eine folgende Stelle, die im Marcionitischen Text steht). L. IV. c. 6. „(Marcion) contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab assertoribus ejus intexta: competentia autem sententiae suae reservavit. Haec conveniemus, haec amplectemur, si nobiscum magis fuerint, si Marcio-

Geburt läugnete (nach Tertullian contra Marcionem III, 11. 9.) sehr gut zusammenstimme. Vergl. Süskind l. c. p. 19—22.

nis praesumtionem percusserint. Tunc et illa constabit eodem vitio haereticae caecitatis erasa, quo et haec reservata. Sic habebit intentio et forma opusculi nostri, sub illa utique conditione, quae ex utraque parte condicta sit.“ (Marcion hat aus seinem Evangelium das ausgemerzt, was seinem System entgegen ist, diejenigen Stellen nemlich, welche beweisen, daß der Gott, der Christum gesandt habe, Schöpfer der Welt sey, weil er vorgiebt, sie seyen von den Verehrern des jüdischen Gottes und Weltschöpfers eingeschoben worden: aber das, was seinem Systeme nicht entgegen ist, hat er beybehalten. Und dieß letztere will ich ergreifen, an dieß will ich mich halten, wenn es mehr für unser System ist, als für das seinige, wenn seine Irrthümer dadurch geschlagen werden können. Dann wird es sich zeigen, daß dieser Häretiker mit gleicher Blindheit das eine ausgemerzt, das andere beibehalten hat. So wird meine Schrift ihrer Absicht und Einrichtung getreu bleiben, und blos von solchen Voraussetzungen ausgehen, die von beiden streitenden Theilen angenommen sind.) Siehe die schon angeführte Recension von Schellings Dissertation de Marcione in den Tübinger gelehrten Anz. 1795. Stück 60. Vgl. Arneth a. a. O. S. 7 f.

β) Der Einwurf: daß auf der einen Seite sich von manchen Auslassungen in dem Marcionitischen Codex keine Gründe angeben lassen, und auf der andern Seite nicht begreiflich sey, wie Marcion so vieles beibehalten habe, was seinem System entgegen war, wird von Arneth (a. a. O. S. 39.) so beantwortet: „Der grössere Theil der Lücken ist aus seinem Systeme begreiflich; noch mehrere erklären die Väter, die wenigstens eine bessere Kenntniß seiner Lehren vor uns voraus hatten. Die unbedeutenderen lassen sich als Varianten der gewöhnlichen Art um so leichter erklären, als wirklich die meisten auch in anderen nicht Marcionitischen Dokumenten sich finden. Zwar bleibt auch jetzt noch einiges von dem, was Marcion ausgelassen, und noch mehreres von dem, was er beibehalten hat, unerklärt. Aber man muß nicht vergessen, daß wir Marcions System und

Meinungen nicht vollständig kennen, daß er sich oft, wie aus vielen Stellen Tertullians erhellt, durch besondere Erklärungen zu helfen suchte. Auch dürfen wir ihm nie, um so weniger für seine Zeit und für sein Bedürfniß, unsere Ansichten, unseren Scharfsinn, unsere Consequenz und gelehrte Genauigkeit zumuthen.

In der angeführten Dissertation von Süskind p. 17 s. p. 19—24 werden von der Beibehaltung und Auslassung mehrerer einzelner Stellen in dem Marcionitischen Evangelium Gründe angegeben.

γ) Es ist nicht wahrscheinlich, daß Marcion sein Evangelium, welches Tertullian offenbar in den Händen gehabt haben muß, weil er so bestimmt von diesem Evangelium selbst, und von den Antitheſen spricht, die Marcion vorangestellt hatte (IV. 1. 6.), in dieser Gestalt vorgefunden habe (vergl. §. IV. Anmerk. 1.).

א) Es findet sich in Marcions Evangelium, so weit wir es kennen, nichts, das nicht aus dem Lukas genommen seyn könnte. (Dissert. de catholicarum epistolarum occasione et consilio 1789 Anmerk. 124.). Man findet darinn dieselbige Geschichten in derselbigen Ordnung mit denselbigen Worten, wie in unserem Evangelium Lucä; dieß sieht man aus Tertullian IV. 7 ff. Auch der Anfang seines Evangeliums (S. Tertullian ebendas.): „Anno XV. principatus Tiberiani (Deus) descendit in civitatem Galilaeae Caphernaum“ (Luc. IV, 31.) läßt auf ein verstümmeltes Evangelium schliessen. (Ueber den Zweck Johannis S. 259 f.)

ב) Schon der Umstand erweckt gegen den Marcion den Verdacht der Verstümmelung, daß er sich in den Antitheſen über absichtliche Interpolationen des katholischen Evangeliums Lucä beklagt. Tertullian (L. IV. contra Marcionem c. 4.) sagt: „Si id evangelium, quod Lucae refertur, penes nos ipsum est, quod Marcion per Antitheses suas arguit, ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde con-

confingerent: utique non potuisset arguere, nisi quod invenerat." (Wenn das Evangelium Lucä, das wir haben, eben dasjenige ist, welchem Marcion in seinen Antitheſen den Vorwurf macht, daß es von den Vertheidigern des Judaismus verfälscht worden sey, um das Gesetz und die Propheten damit in Harmonie zu bringen, und somit einen falschen Christus ans Licht zu stellen, so hätte er diesem Evangelium offenbar jenen Vorwurf nicht machen können, wenn er es nicht gekannt hätte).

3) Tertullian nimmt überall an, Marcion habe sich zum Emendator des Evangeliums Lucä aufgeworfen. Marcion muß sich also selbst für den Emendator erklärt, oder wenigstens niemals das Gegentheil, daß er nemlich sein Evangelium in dieser Gestalt schon vorgefunden, behauptet haben (Süskind l. c. p. 10 etc. Hug a. a. O. S. 64 ff.). Die Anwendung einer höhern Kritik auf das Evangelium Lucä kann auch bey Marcion wirklich nicht auffallen (Süskind l. c. p. 13—15. Arneth a. a. O. S. 40.).

7) Sollte Marcions Evangelium eine von Lucas benützte Quelle gewesen seyn, so wäre

aa) diese Quelle von keiner andern Seite her, auch nur dem Nahmen nach, bekannt.

bb) Es wäre sehr auffallend, wenn eine so reiche Quelle, als das Evangelium Marcions gewesen seyn müßte, nichts von der Taufe Jesu, von seinem Einzug in Jerusalem enthalten haben sollte.

cc) Der eigene Antheil des Lukas an seinem Evangelium muß größer gewesen seyn, als er unter Voraussetzung einer so reichen Quelle, wie das Marcionitische Evangelium war, gewesen seyn könnte; dieß läßt sich theils aus der Vorrede des Evangeliums (I. 1—4.), theils aus der Vergleichung desselben mit denjenigen Theilen der Apostelgeschichte, welche Lukas unabhängig aus sich selbst geschrieben hat, schliessen. (S. Arneth a. a. O. S. 40 f.)

8) Marcion mußte die Evangelien des Markus und Johannes, so gut wie das des Matthäus, verwerfen, weil Johannes und Petrus, der Lehrer des Markus, Judenapo-

stel waren (Ueber den Zweck Johannis S. 258.). Sie waren in seinen Augen praevaricationis et simulationis suspecti usque ad depravationem Evangelii (IV, 3.). Ja nach dem Tertullian war das zweite Cap. aus dem Brief an die Galater eigentlich die Cardinalstelle, an welche sich Marcion hielt, und aus welcher er durch eine falsche Erklärung das herleitet, was er den übrigen Aposteln zur Last legt. Tertullian (L. IV. c. 3.) sagt: „sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos Apostolos suggillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam, pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum evangeliorum eorum, quae proprio et sub Apostolorum nomine eduntur, vel etiam Apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat.“ (Dem Marcion fiel der Brief des Apostels Paulus in die Hände, worin selbst Apostel (Petrus Gal. II, 14.) den Vorwurf (von Paulus) hören müssen, daß sie der evangelischen Wahrheit nicht gemäß handeln, und worin sich heftige Aeusserungen gegen falsche Apostel, welche das Evangelium verdrehen (II, 4.), finden: und nun arbeitete er darauf hin, die Evangelien, welche theils unter dem Nahmen von Aposteln selbst, theils unter den Nahmen von Schülern der Apostel bekannt sind, umzustossen, und auf diese Art sein Evangelium in das Ansehen zu setzen, das er jenen Evangelien abspricht. (Vergl. Arneth §. XIV. S. 42.) *)

*) Daß Marcion vorzüglich viel auf den Brief an die Galater gebaut habe, sieht man auch aus seiner Stellung der Paulinischen Briefe. Alle übrigen 9 Briefe, die er annahm, waren offenbar nach der Grösse gestellt; nur der Brief an die Galater (welcher doch kleiner ist, als die Briefe an die Corinthier und Römer) stund voran. Dieß erhellt aus dem 5ten Buch des Tertullian gegen den Marcion, in welchem er den Marcionitischen Kanon der Paulinischen Briefe nach der Ordnung durchgeht, und cap. II. so anfängt: „Principalem adversus Judaismum epistolam nos quoque confitemur, quae Galatas docet.“ S. über den Zweck Johannis S. 255—258.

η) Ungeachtet Marcion keinen Nahmen seinem Evangelium vorsetzte, so enthielt doch sein Kanon lauter Paulinische Schriften: man konnte daraus schon urtheilen, wem das Evangelium angehören solle (Ueber den Zweck Johannis S. 259: und seine Nachfolger wenigstens gaben vor, daß der Schluß des Marcionitischen Evangeliums von Paulus (das übrige von Christo selbst) herrühre. (S. Dissert. de catholicarum epistol. occasione not. 124.) — Insofern Marcions Angriffe nach der aus Tertullian (contra Marcionem IV. 3.) angeführten Stelle gegen alle unsere 4 Evangelien gerichtet waren, so trafen sie allerdings auch das Evangelium Lucä, das er selbst gebrauchte, aber nur das katholische, oder allgemein angenommene, mithin seinem Vorgeben nach verfälschte Evangelium Lucä. S. Hänleins Einleitung ins N. T. a. a. O. S. 374.

Eine Sammlung der Fragmente des Marcionitischen Evangeliums aus dem Epiphanius findet sich in Eichhorns Einleitung Th. I. S. 606—629; und aus Tertullian und Epiphanius in Arneths Schrift S. 15—36.

c) Siehe über den Zweck Johannis §. 54. 56. (S. 265.) Die falsche Sage von dem Antheil Pauli an dem Evangelium Lucä entsprang aus einer unrichtigen Erklärung des Ausdrucks εὐαγγελιον in den Worten Pauli: κατα το εὐαγγελιον μου (Rom. II, 16. XVI, 25.); denn es wurde frühe Gewohnheit, das Wort εὐαγγελιον den Lebensbeschreibungen Jesu zuzueignen. Man nahm an, Paulus müsse eine Lebensbeschreibung Jesu besorgt haben; und weil man keine unter seinem Nahmen hatte, so mußte das Evangelium Lucä, den man aus der Apostelgeschichte (16, 20 ff.) und aus den Briefen Pauli selbst (Coloss. IV, 14. 2 Timoth. IV, 11.) als einen Vertrauten des Apostels kannte, ein Evangelium Pauli heissen. Eusebius (Hist. Eccles. III, 4.) sagt daher: φασι δε, ὡς ἀρα τυ κατα Λουκαν εὐαγγελιου μνημονευειν ὁ Παυλος εἰωθεν, οπηνικα ὡς περι ἰδιου τινος εὐαγγελιου γραφων ἐλεγε· κατα το εὐαγγελιον μου (Man sagt, Paulus meine das Evangelium Lucä, wenn er von einem eigenen Evangelio mit den Worten

spreche: Nach meinem Evangelium). Zudem kam noch, daß man die beyden Sagen: Marci Evangelium sey aus den Predigten Petri, Lucä Evangelium aus den Predigten Pauli geflossen, in Verbindung setzte. (Vergl. Schmidts Einleit. Th. I. S. 50.) So Irenäus (Adv. haereses L. III. c. 1. §. 1.): „Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta (ἐγγραφως, schriftlich) nobis tradidit. Et Lucas, sectator Pauli quod ab illo praedicabatur Evangelium, in libro condidit.“ Aber auf diese Sagen würde man nicht gekommen seyn, wenn es nicht früher gekannt gewesen wäre, daß Evangelien von Markus und Lukas vorhanden seyen.

Neunte Anmerkung.

Die Ebioniten verwarfen die Briefe Pauli, nicht, weil sie läugneten, daß Paulus sie geschrieben habe, sondern weil sie den Paulus selbst, als einen Abtrünnigen vom Mosaischen Gesetz, nicht anerkannten. a) Eben deßwegen verwarfen sie ohne Zweifel auch das Evangelium Lucä, weil es von einem Gefährten des Apostels Paulus herrührte, und sogar dem Paulus selbst gewöhnlich zugeschrieben wurde (Anmerk. 8.). Denn die Stelle des Irenäus (III. c. 15. §. 1.), welche von den Ebioniten handelt, hat nicht den Sinn, als ob er sagen wollte: „diejenigen, welche den Apostel Paulus nicht anerkennen (die Ebioniten) nehmen denjenigen Theil der evangelischen Geschichte und Lehre an, der sich beim Lukas allein findet: sie müssen also auch das, was Lukas in der Apostelgeschichte vom Paulus bezeugt, gelten lassen,“ sondern Irenäus will vielmehr dieß sagen: „die Ebioniten, welche den Lukas verwerfen, entbehren eben dadurch vieler unentbehrlichen Theile der Geschichte Jesu (die im Evangelium Lucä allein aufgezeichnet seyen); sie haben also keine vollständige evangelische Geschichte. Und da sie eben deßwegen, weil sie die Apostelgeschichte verwerfen, auch das apostolische Ansehen Pauli nicht anerkennen können, so machen sie sich der

Verachtung einer von Christo selbst geschehenen Wahl schuldig, welche auf dem Zeugniß des Lukas beruhe. Daß aber Lukas die Unwahrheit sage, können sie nicht beweisen: denn eben dadurch, daß Gott einen grossen und unentbehrlichen Theil der Geschichte Jesu durch den Lukas allein (in seinem Evangelium) aufzeichnen ließ, machte er auch sein Zeugniß von der Geschichte und Lehre der Apostel glaubwürdig." b) Ungeachtet aber das Evangelium Lucä bei den Ebioniten wegen der Person seines Verfassers in keinem Ansehen stund, ungeachtet sie sogar das Evangelium Matthäi allein gebrauchten (Iren. L. I. c. 26. §. 2. III. c. 11. §. 7.), so folgt daraus doch noch nicht, daß sie die Evangelien des Marcus und Johannes gerade deßwegen hintangesetzt haben, weil sie entweder auf diese beiden Männer überhaupt keinen Werth gelegt (dieser Fall läßt sich aus dem Grund nicht wohl denken, weil es ausgemacht ist, daß Petrus, der Lehrer des Markus, und Johannes bei den Judenchristen in sehr grossem Ansehen stunden), oder, weil sie die Aechtheit der Evangelien geläugnet hätten, welche dem Schüler des Petrus und dem Johannes zugeschrieben wurden. c) — Marcion hingegen, der das Ansehen des Apostels Paulus allein gelten ließ, verwarf die Evangelien des Matthäus, des Markus (oder Petrus) und des Johannes, nicht, weil er sie für unächt erklärte, sondern weil er ihren Verfassern, als Aposteln der Beschneidung, die von Paulus getadelt worden seyen, alles Ansehen absprach (S. Anmerk. 8. b). Eben so muß man annehmen, daß er die Apostelgeschichte nicht aus dem Grund verworfen habe, als ob er geläugnet hätte, daß Lukas ihr Verfasser sey, sondern deßwegen, weil man die Apostelgeschichte nicht eben so, wie das Evangelium Lucä (Anmerk. 8.) dem Paulus zuschrieb, und weil überdieß noch die Apostelgeschichte von den Aposteln der Beschneidung, welche Marcion nicht gelten ließ, günstig sprach. d) Endlich hat man auch davon, daß Marcion sogar die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus nicht unter seine Sammlung der Pauliniſchen Briefe aufnahm, den Grund nicht nothwendig in einem entschiedenen Zweifel an ihrer Authentie zu suchen. e)

Noten zur neunten Anmerkung.

a) Irenaeus (Lib. I. c. 26. §. 2.) sagt: „Ebionei Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes.“

b) Die Stelle des Irenäus (III, 15. §. 1.) ist folgende: „Eadem autem dicimus iterum et his, qui Paulum Apostolum non cognoscant, quoniam (quod) aut reliquis verbis Evangelii, quae per solum Lucam in nostram venerunt agnitionem, renuntiare debent, et non uti eis; aut, si illa recipiunt omnia, habent necessitatem, recipere etiam eam testificationem, quae est de Paulo (in Actis Apostolorum etc.).“ Der Schluß ist dieser: Wenn sie das Ansehen des Apostels Paulus nicht anerkennen, so müssen sie den Lukas verwerfen, der in der Apostelgeschichte die Wahl Pauli zum Apostel erzählt: wenn sie aber den Lukas verwerfen, so müssen sie der wichtigen Theile der evangelischen Geschichte entbehren, welche Lukas allein aufgezeichnet hat. (Daß aber dieß letztere wirklich der Fall gewesen seyn müsse, folgt daraus, daß eben diejenige, welche nach I, 26. §. 2. den Apostel Paulus verwarfen, auch das Evangelium Matthäi allein gebrauchten.)

c) Ueber den Zweck Johannis S. 284 f. Hier wird bemerkt, die Ebioniten möchten das Evangelium Johannis wohl aus dem Grund nicht in ihrem Kanon gehabt haben, weil es sehr spät heraus kam, und also dieser Sekte von Judenchristen erst zu einer Zeit bekannt wurde, wo sie vielleicht schon gegen alle Schriften, die von Heidenchristen herkamen, mißtrauisch waren. Ueber das frühere Evangelium Marci hingegen bekam das Evangelium Matthäi in Palästina, dem Sitz der Ebioniten, deßwegen das Uebergewicht, weil das letztere in der Landessprache geschrieben war.

d) Damit wird der Einwurf beantwortet, den man gegen die Behauptung, Marcions Evangelium sey ein verstümmeltes Evangelium Lucä gewesen, aus der Voraussetzung hernahm, daß Marcion ja auch die Apostelgeschichte desselben Lukas angenommen haben würde, wenn er sein

Evangelium angenommen hätte (Schmidts Handbuch der Kirchengesch. Th. 1. S. 264.).

e) Ueber den Zweck Johannis S. 257. „Vielleicht ließ Marcion die Briefe an Timotheum und Titum aus der Ursache weg, weil sie mehr für die Lehrer, als für die Gemeinde zu gehören scheinen, und Marcion in seinem Kanon blos die öffentlich vorzulesenden Schriften bestimmen wollte" (Löffler und andere nehmen an, er habe die Briefe noch nicht gekannt. Vergl. was in Arneths Schrift S. 44. für die Voraussetzung gesagt wird, daß Marcion überhaupt mehrere Neutestamentliche Schriften, ausser denen, die in seinem Canon stunden, gekannt habe.)

Zehnte Anmerkung.

So waren die Einwürfe der Aloger gegen das Evangelium Johannis a), die Zweifel einiger unbekannten Menschen, die beim Origenes vorkommen, an der Aechtheit des zweiten Briefs an den Timotheus b), und die Gründe des Faustus gegen die Aechtheit der Evangelien und der Paulinischen Schriften c) beschaffen d).

Noten zur zehnten Anmerkung.

a) Ueber den Zweck Johannis §. 24—27. Die Aloger, welche die Fortdauer der Geistesgaben in der Kirche gegen die Montanisten läugneten, wußten sich nicht anders im Streit gegen die Montanisten zu helfen, als daß sie das Evangelium Johannis, worinn der Paraclet verheissen war, geradehin verwarfen: der Wunsch, ausserordentliche Gaben des Geistes läugnen zu können, überwog bei ihnen alle historischen Gründe. Irenäus (adv. haeres. III. 11. 9.) sagt von ihnen: „Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et Evangelium, et propheticum repellunt spiritum" — Erst die spätern Aloger

schrieben ohne Zweifel das Evangelium Johannis mit der Apokalypse dem Cerinth zu. (S. a. a. O. S. 69. 70. Vergl. Tüb. Magazin Stück 6. S. 116—118. Stück 11. S. 91. Wegscheiders Einleitung in das Evang. Joh. S. 101—103. Eichhorns Einleit. Th. II. S. 243.)

b) Origenes (Opp. T. XII. Würzb. Ausg. p. 249.) sagt: „Einige haben es gewagt, den zweiten Brief an den Timotheus wegen der Stelle 2 Timoth. 3, 8. (ἰαννης και ἰαμβρης ἀντεστηκαν Μωϋσει) quasi habentem in se textum alicujus secreti zu verwerfen, aber sie vermochten ihre Meinung nicht geltend zu machen."

c) Der Manichäer Faustus bestritt die Aechtheit der Neutestamentlichen Schriften theils vorzüglich wegen der Nichtübereinstimmung mehrerer Stellen mit seinem Systeme, theils aus anderen nichtsbedeutenden inneren Gründen. Vergl. Michaelis Einleitung ins N. Test. §. 2. Ueber den Zweck Johannis S. 222.

d) Ueber die sämtlichen Zeugnisse von Orthodoxen und Häretikern für die Schriften des N. T. siehe Hänleins Einleitung ins N. T. 1. Th. S. 72—108. Kleuker über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums III. Th. 1. Band S. 349—468. Hug (Einleitung Th. I. S. 41—83.) hat aus den Fragmenten der Häretiker des 2ten Jahrhunderts Zeugnisse für alle Homologumenen des N. T. mit der einzigen Ausnahme des Briefs an den Titus gesammelt.

§. 3.

Aechtheit der Antilegomenen.

Daß aber auch die Authentie der Apokalypse von den ältesten Schriftstellern einstimmig anerkannt worden sey, dieß gestehen Origenes 1) und Eusebius 2) ein, ungeachtet jener ein sehr heftiger Gegner der Chiliasten, dieser ein unbilliger Zeuge in dieser Sache ist 3). Mit ihrem Geständniß stimmen die Zeugnisse der ältesten Schrif-

ten, die wir noch besitzen, überein 4); und selbst klare Bestreiter der Apokalypse wagen es nicht zu läugnen, daß sie in den frühesten Zeiten des Christenthums für eine Schrift des Apostels Johannes gehalten worden sey 5). Man hätte sie daher auch unter die Homologumenen aufnehmen dürfen.

Den Brief an die Hebräer schrieben die Schriftsteller der griechischen Kirche einstimmig dem Apostel Paulus zu; nur die lateinische Kirche wich von der ursprünglich richtigeren Meinung über den Verfasser dieses Briefs durch einen Irrthum ab, dessen Veranlassung sich mit Wahrscheinlichkeit angeben läßt 6. 7).

Endlich hat man auch für die Authentie der übrigen Antilegomenen, nemlich des zweiten und dritten Briefs Johannis, des zweiten Briefs Petri, des Briefs Jakobi und des Briefs Judä überwiegende Gründe 8. 9. 10).

Erste Anmerkung.

Der Beweis, welcher in der Neuen Apologie der Offenbarung §. 6. und in der Schrift: Ueber den Zweck Johannis §. 32. aus dem Zeugniß des Origenes geführt wird, ist folgender: Nach Euseb. VI, 25. sagt Origenes im fünften Abschnitt seiner Erklärung des Evangeliums Johannis: τι δει περι τυ ἀναπεσοντος λεγειν ἐπι το ςηθος τυ ἰησυ, Ἰωαννυ; ὁς ἐυαγγελιον ἐν καταλελοιπεν, ὁμολογων δυνασθαι τοσαυτα ποιησειν, ἁ ὐδε ὁ κοσμος χωρειν ἐδυνατο· ἐγραψε δε και την Ἀποκαλυψιν, κελευσθεις σιωπησαι και μη γραψαι τας των ἑπτα βροντων Φωνας. Καταλελοιπε δε και ἐπιςολην πανυ ὀλιγων ςιχων· ἐςω δε και δευτεραν και τριτην· ἐπει ὀυ παντες Φασι γνησιας ἐιναι ταυτας. (Was soll ich von dem Johannes sagen, der an der Brust Jesu lag, welcher nur Ein Evangelium hinterließ, ungeachtet er selbst sagt, er könnte so viele schreiben, daß die Welt sie nicht fassen könnte. Er hat auch die Offenbarung geschrieben, laut welcher er Befehl erhielt, die Stimmen der 7 Donner zu verschweigen und nicht

niederzuschreiben. Auch hat er einen Brief von sehr wenigen Zeilen hinterlassen: vielleicht auch einen zweiten und dritten: denn nicht alle halten die beiden letzten für ächt). Semmler und Merkel (Beweis, daß die Apokalypsis ein untergeschobenes Buch sey) suchen die Beweiskraft dieser bestimmten Erklärung des Origenes

1) durch die Annahme zu entkräften, Origenes möge hier wohl nicht aus Ueberzeugung gesprochen, sondern sich ein mendacium theologicum erlaubt, und sich aus guten Gründen nach der Meinung der Kirchen in Palästina, Arabien, Phönicien u. s. w. bequemt haben. — Allein

a) Es läßt sich schlechterdings kein historischer Grund dafür anführen, daß Origenes es nöthig gehabt, oder sich erlaubt haben würde, hierin sich nach gewissen morgenländischen Kirchen zu bequemen.

b) Origenes gebraucht oft die Apokalypse ohne dringende Veranlassung.

c) Er legt das oben angeführte Zeugniß nicht in einer Homilie an das Volk, sondern in einem exegetischen Werk über das Evangelium Johannis ab.

d) Hätte Origenes eine andere Privatmeinung über den Ursprung der Apokalypse gehabt, so würde sein Schüler Dionysius, der den Apostel Johannes nicht für ihren Verfasser anerkennen wollte, sich lieber auf seinen grossen Lehrer beruffen haben, als auf andere unbedeutende Gründe.

e) Hätte Origenes entgegengesetzte Nachrichten über den Verfasser der Offenbarung gehabt, so hätte er sich ja doch nicht scheuen dürfen, dieß eben so zu bemerken, wie er es in demselben Zusammenhang der angeführten Stellen von dem zweiten und dritten Brief des Johannes bemerkt hat, daß sie nicht allgemein für ächt gehalten werden. Es wäre ihm dabei doch unbenommen geblieben, ein günstiges Urtheil über die Apokalypse hinzuzusetzen. Gleich darauf (Euseb. VI, 25.) sagt er vom Brief an die Hebräer: „Diejenigen Kirchen, welche diesen Brief für Paulinisch halten, thun wohl daran: denn nicht ohne Grund haben ihn die Alten für einen Brief Pauli genommen; der Inhalt

ist Paulinisch, aber die Schreibart nicht: wer ihn geschrieben hat, ist Gott allein bekannt." Hätte er nicht ein ähnliches Urtheil über die Apokalypse fällen können, wenn er Gründe dazu zu haben geglaubt hätte?

2) Merkel wendet ein: „Vielleicht würde sich Origenes in einer Auslegung über die Apokalypse (wenn von ihm eine herausgekommen wäre) oder in seinem Alter anders über ihren Verfasser erklärt haben." — Allein gerade in seinem Alter noch sah er die Apokalypse als ein prophetisches Buch des Johannes an (contra Celsum L. VI. §. 6. 23. Die Bücher gegen den Celsus schrieb er nach des Euseb. Kirchengeschichte 6, 36. in seinem Alter).

3) Noch wendet Merkel ein: „Origenes stellte überhaupt zwischen ächten und unächten Büchern keine Wahl an, und war gegen die historische Untersuchung der Aechtheit eines Buchs sehr gleichgültig." — Allein Origenes bemerkt bei den Antilegomenen sehr häufig, selbst da, wo er sie blos gelegentlich anführt, daß sie nicht allgemein für ächt gehalten werden. (vgl. §. II. Anmerk. 1. 6. und Süskind im Magazin für christliche Dogmatik Stück 9. S. 17 – 26.) Mit Unrecht wird ihm also der Vorwurf der Nachläßigkeit und Gleichgültigkeit in Ansehung der Frage: ob eine Schrift ächt sey oder nicht? gemacht. Vergl. Eichhorn Einleitung in das Neue Testament B. II. 2te Hälfte. S. 400 f.

Zweite Anmerkung.

Eusebius (Neue Apologie der Offenbarung §. 4. Ueber den Zweck Johannis §. 33.) Die Hauptstellen, in welchen er in seiner Kirchengeschichte von der Offenbarung Johannis spricht, sind:

1) III, 24. της δ' Αποκαλυψεως ἑφ' ἑκατερον ἐτι νυν παρα τοις πολλοις περιελκεται ἡ δοξα· ὁμως γε μην ἐκ της των ἀρχαιων μαρτυριας ἐν οἰκειω καιρῳ την ἐπικρισιν δεξεται καγ αὐτη. (Ueber die Offenbarung Johannis sind die meisten noch immer bald dieser, bald jener Meinung, doch wird sich aus bei Gelegenheit anzuführenden Zeugnis-

sen der Alten beurtheilen lassen, was auch von ihr zu halten sey.)

2) III, 25. ἐπι τυτοις (ὁμολογυμενοις) τακτεον, εἰγε φανειη, την Ἀποκαλυψιν Ἰωαννυ· περι ἡς τα δοξαντα κατα καιρον ἐκθησομεθα. (Zu den Homologumenen kann man, wenn man will, die Offenbarung Johannis rechnen, über die ich die Meinungen gelegenheitlich anführen werde.) — Weiter unten: ἐτι τε (εν τοις νοθοις κατατεταχθω) ὡς ἐφην, ἡ Ἰωαννυ Ἀποκαλυψις, εἰ φανειη, ἡν τινες, ὡς ἐφην, ἀθετυσιν, ἑτεροι δε ἐγκρινυσι τοις ὁμολογυμενοις. (Auch kann man eben so, wie ich oben sagte, wenn man will, die Offenbarung des Johannes unter die bestrittenen Schriften setzen, welche einige, wie ich schon bemerkt habe, verwerfen, andere unter die allgemein anerkannten Neutestamentlichen Schriften zählen.)

3) III, 39. führt Eusebius eine Stelle aus dem Papias an, wo dieser sagt: „er habe sich immer sehr sorgfältig nach den mündlichen Aeusserungen der Alten (der Schüler Jesu) (λογυς των πρεσβυτερων) erkundiget, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, was Johannes, Matthäus, oder ein anderer Schüler des Herrn gesagt habe: was Aristion und ὁ πρεσβυτερος Ιωαννης, die Schüler des Herrn, sagen." Hier findet es Eusebius merkwürdig: daß Papias den Nahmen Johannes zweimal nenne; einmal in Gesellschaft solcher, die keine Apostel gewesen, und daß er den letzteren Johannes noch durch den Beinahmen πρεσβυτερος auszeichne. Er setzt hinzu, daß dadurch die Nachricht bestätiget werde, es haben in Asien zwei Johannes gelebt, und in Ephesus seyen noch zwei Gräber, die beide Gräber des Johannes heissen, und sagt am Ende noch: ὁις ἀναγκαιον καϛ προσεχειν νυν· εἰκος γαρ, τον δευτερον, εἰ μη τις ἐθελοι τον πρωτον, την ἐπ' ὀνοματος φερομενην Ἰωαννυ ἀποκαλυψιν ἑωρακεναι. (Darauf muß man wohl merken. Denn es ist glaublich, daß jener zweite Johannes die Offenbarung empfangen habe, wenn man nicht etwa annehmen will, daß der erste, der Apostel Johannes es sey, der sie erhalten.)

Aus diesen Stellen ergiebt sich folgendes: Eusebius muß in alten Schriftstellern keine Widersprüche gegen die Aechtheit der Apokalypse gefunden haben; denn wie hätte er sonst sagen können: „Man kann, wenn man will, sie unter die Homologumenen setzen." Ja er scheint sie sogar stillschweigend in einer andern Stelle unter die Homologumenen gerechnet zu haben. VI, 14. sagt er nemlich, Clemens von Alexandrien habe in seinen Hypotyposibus Auszüge aus der ganzen heiligen Schrift (πασης της ενδιαθηκου γραφης) gemacht, und auch die bestrittenen Schriften (τας αντιλεγομενας), den Brief Judä und die übrigen katholischen Briefe, den Brief des Barnabas und die Offenbarung Petri nicht übergangen. Gleich darauf spricht er vom Brief an die Hebräer. Da nun Eusebius die Offenbarung Johannis nicht unter den αντιλεγομεναις nennt, und Clemens von Alexandrien, der die Offenbarung Johannis kannte (denn er citirt sie Stromat, VI. ed. Colon. 1688. p. 661. Paedagog. L. II. p. 201.) sie wahrscheinlich auch in seinen Hypotypposen nicht ausgeschlossen hat, so kann man mit Grund annehmen, Eusebius habe hier stillschweigend der Apokalypse unter den Homologumenen einen Platz eingeräumt. Auch führt er in seiner ganzen Kirchengeschichte ausser der Meinung des Cajus und einiger anderer, welche die Apokalypse dem Cerinth beigelegt haben, keinen Widerspruch eines älteren Zeugen dagegen an. Die τινες, auf deren Auctorität hin er in der zweiten Stelle III, 25. es frei stellt, die Apokalypse auch unter die Antilegomena zu stellen, sind demnach wohl keine andere, als Dionysius (VII, 25.) der blos aus inneren Gründen sie dem Apostel Johannes absprach. Die Neigung des Eusebius, der Meinung dieses Dionysius, den er in der Vorrede zum 7ten Buch seiner Kirchengeschichte den grossen Bischof zu Alexandrien nennt, für sich selbst beizutreten, leuchtet nicht nur aus seinen schwankenden Aeusserungen darüber III, 25. sondern vorzüglich aus III, 39. hervor, wo er die Veranlassung, etwas zu Gunsten der Hypothese, daß die Apokalypse von einem andern Johannes herrühre, so begierig ergreift. Zugleich

sieht man aber auch aus dieser letzteren Stelle, daß er bei Behauptung dieser Hypothese immer noch schüchtern war, weil er auch hier hinzusetzt: „wenn man nicht lieber annehmen will, daß die Apokalypse von dem ersten Johannes (dem Apostel) herrühre).“ — Daß unter den τινες, οἱ ἀθετουσι την Ἀποκαλυψιν τȣ Ἰωαννȣ (III, 25.) diejenigen gemeint seyen, welche sie dem Ketzer Cerinth beilegten, (Cajus und die Aloger) kann man aus dem Grund nicht annehmen, weil Eusebius sie unter die dritte Classe der ketzerischen Schriften hätte setzen müssen, insofern er blos auf das Urtheil derer, welche die Offenbarung Johannis dem Ketzer Cerinth zuschrieben, Rücksicht nahm. (Eichhorn, dessen Einleitung 2 B. 2te H. S. 421—425 über die Aeusserungen des Eusebius in Beziehung auf die Apokalypse zu vergleichen ist, hält diese τινας für Zeitgenossen des Eusebius selbst, die aber als so spät lebende Menschen über die Authentie der Apokalypse nicht entscheiden konnten. Auch Hug Einleit. Th. I. S. 108 f. schließt aus Euseb. III, 25. daß zur Zeit des Eusebius die Meinung des Dionys von Alexandrien grossen Anhang gefunden habe.)

Dritte Anmerkung.

Auch Dionysius, der Bischof von Alexandrien, welcher der Apokalypse eben so abgeneigt, als Eusebius ist, weiß eben so wenig, als Origenes und Eusebius, aus älteren Zeugnissen etwas gegen die Aechtheit dieses Buchs anzuführen. S. Ueber den Zweck Johannis S. 73. 79 f. 137—141. (vgl. Apologie der Offenbarung §. 5.) — Eusebius (Kirchengesch. 7, 25.) führt die Aeusserungen des Dionysius aus seinem zweiten Buch von den Verheissungen, (περι ἐπαγγελιων) einer Schrift, die er gegen die Nepotisten, deren Anführer Nepos ungefähr in der Mitte des dritten Jahrhunderts als Vertheidiger des Chiliasmus in Egypten aufgetreten war, geschrieben hatte, umständlich an. Dionysius erwähnt (nach dem Eusebius) zuerst, „daß einige vor seiner Zeit (τινες προ ἡμων — die Aloger) diese Schrift

verworfen, und dem Cerinth beigelegt haben. Er selbst aber möchte sie nicht verwerfen, da viele Christen sie hoch halten. (ἐγω δε ἀθετησαι μεν ουκ ἀν τολμησαιμι το βιβλιον, πολλων ἀυτο δια σπουδης ἐχοντων ἀδελφων — Die πολλοι ἀδελφοι scheinen einen Gegensatz gegen die τινες προ ἡμων, welche die Apokalypse verwarfen, zu machen, und mithin auch Christen der vorigen Zeit zu bezeichnen. S. über den Zweck Johannis S. 73. 138.) Ungeachtet er selbst die Offenbarung nicht verstehe, so sey er doch weit entfernt, sie deßwegen zu verwerfen: er gebe zu, daß sie das Werk eines rechtglaubigen Christen sey, der sie aus göttlicher Eingebung geschrieben habe (ἀγιου τινος και θεοπνευστου ειναι συναινω); daß aber der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus, der Verfasser des Evangeliums und des katholischen Briefs, sie geschrieben habe, könne er nicht wohl zugeben (ου ραδιως ἀν συνθοιμην). Der ganze Charakter der Apokalypse in Rücksicht auf Materie und Form, in Rücksicht auf Inhalt und Schreibart, Gedanken und Ausdruck (ἠθος, λογων ειδος, νοηματα, ῥηματα και συνταξις των ῥηματων, φρασις) stimme nicht mit dem Charakter des Evangeliums und des ersten Briefs Johannis überein; namentlich nenne sich der Apostel Johannes im Evangelium und im ersten Brief nie selbst, der Verfasser der Offenbarung hingegen mehrmals *). Er glaube also, daß ein anderer Johannes, der sich in Asien aufgehalten, Verfasser der Offenbarung sey" — Man sieht aus diesem weitläufigen Auszug, den Eusebius aus der Erklärung des Dionysius giebt, daß seine Meinung bloße Muthmassung ist, die er auf innere Gründe baut, daß er keines Widerspruchs älterer Zeugen erwähnt, diejenigen ausgenommen, welche die Offenbarung dem Cerinth zuschrieben (und gewiß würde er als Gegner der Chiliasten bei seinem sichtbaren Bestreben, der Apokalypse etwas von ihrem Ansehen zu benehmen, und sie wenigstens nur dem Apostel

*) Die inneren Gründe, welche Dionysius gegen die Aechtheit der Apokalypse anführt, werden beantwortet in Eichhorns Einl. a. a. O. §. 196. S. 435—443.

Johannes abzusprechen, sich auf ältere Widersprüche berufen haben, wenn ihm solche bekannt gewesen wären); daß er endlich seine Hypothese überhaupt etwas schüchtern und ängstlich vorträgt. (Vergl. Schmidts Einl. Th. II. S. 20 f. Eichhorn a. a. O. S. 418 f.) Uebrigens mag wohl das Ansehen des Dionysius neben dem Eifer gegen die Chiliasten und der Dunkelheit der Apokalypse viel dazu beigetragen haben, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die griechische Kirche ziemlich allgemein gegen die Aechtheit der Apokalypse entschied (Apologie der Offenbarung S. 40—43. Ueber den Zweck Johannis S. 140 f.).

Vierte Anmerkung.

Die Untersuchung älterer Zeugnisse, welche über den Origenes und Eusebius hinaufreichen, giebt folgende Resultate:

1) Paulus scheint 1 Cor. 15, 52. mit dem Ausdruck: ἐν ἐσχατῃ σαλπιγγι auf Off. 10, 7. 11, 15—18. anzuspielen, oder vielmehr diese Zeitbestimmung aus der Offenbarung Johannis als schon bekannt vorauszusetzen (Apologie der Offenb. §. 13. Ueber den Zweck Johannis §. 30.). In dem ganzen Zusammenhang der Paulinischen Stelle findet sich nichts, woraus sich der Ausdruck: zur Zeit der letzten Posaune erklären liesse. Hätte Paulus die jüdischen Grillen von den 7 Posaunen (von denen es nicht einmal historisch erwiesen ist, daß sie zur Zeit Pauli schon unter den Juden im Umlauf gewesen seyn) nachsprechen, und bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen wollen, so würde er sich anders ausgedrückt haben. Die jüdische Sage ließ ja die Todten während des Schalls aller 7 Posaunen stuffenweise zum Leben erweckt werden; Paulus hingegen nur beim Schall der letzten Posaune in Einem Augenblick (ἐν ἀτομῳ). — Der erste Brief an die Corinthier war in Ephesus geschrieben (1 Cor. 16, 8.), wohin die Offenbarung geschickt wurde (Off. 2, 1). Siehe die Einwürfe gegen diesen Grund in Paulus Observ. ad argumenta de origine Apoc. Ioanneae externa Jen. 1800. p. 9. ss.

vgl.

vgl. mit den Gegenerinnerungen in dem Programm: Symb. ad illustranda ea loca, quae de παρουσια Christi agunt Part. II. p. 4—11.

2) Papias, Polycarp und Ignatius führen freilich die Offenbarung nicht an (Apologie der Offenb. §. 11.). Aber der erstere führt eben so wenig andere Neutestamentliche Schriften an, die er doch unläugbar kannte — und er hielt sich überhaupt nach seiner eigenen Versicherung (Euf. 3, 39.) an mündliche Aeusserungen von Bekannten der Apostel, nicht an Stellen aus apostolischen Schriften. —

Polycarps Brief an die Philipper faßt nur wenige Blätter in sich: und er citirt das Evangelium eben so wenig darinn, als die Offenbarung, ungeachtet er zu dem ersteren eben so gut Veranlassung gehabt hätte, als zum letztern. Des Ignatius Briefe, unter welchen vier nach Smyrna, Ephesus, Philadelphia, mithin an solche Orte überschrieben sind, wohin auch die Offenbarung gerichtet ist, sind höchst wahrscheinlich sehr verändert und interpolirt worden (Apol. der Off. S. 184. vgl. Schmidts Handbuch der christlichen Kircheng. Thl. 1. S. 209 ff.) — aber auch vorausgesetzt, er habe wirklich in seinen Briefen, so wie sie aus seiner Hand kamen, die Apokalypse nicht citirt, so beweist dieß nicht, daß er sie nicht gekannt habe; er citirt im Brief an die römische Gemeinde auch den Brief Pauli an die Römer nicht, den er doch kannte. (Vergl. Hug Einl. Th. II. S. 405 f.)

3) In der alten syrischen Uebersetzung (Peschito) fehlt die Offenbarung Johannis (Apologie der Offenb. §. 12.) — allein

a) Es läßt sich nicht erweisen, daß sie ursprünglich darin gefehlt habe. — Die scheinbare Dunkelheit der Offenbarung, oder die Furcht vor Verbreitung des Chiliasmus konnte ihren öffentlichen Gebrauch in der Kirche hemmen, und eben dadurch sie auch in den Handschriften seltner machen — und daher liesse sich ihr Mangel in den syrischen Handschriften, die aus Mesopotamien nach Europa gebracht wurden, erklären.

b) Es ist gewiß, daß die Offenbarung vor dem 6ten Jahrhundert, in dessen Anfang die Philoxenische Uebersetzung fällt, unter den syrischen Christen bekannt war.

α) Ephraem im 4ten Jahrhundert führt sie in seinen ascetischen Schriften als eine Schrift des Theologen Johannes an.

β) In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wurde sie von Hippolitus, der wahrscheinlich Bischof zu Aden im glücklichen Arabien war, und bei den Syrern in grossem Ansehen stund, gegen den Cajus vertheidiget.

γ) Im zweiten Jahrhundert gebrauchte Theophilus, Bischof in Antiochien, in einer Schrift gegen den Hermogenes Stellen aus der Apokalypse (Eus. 4, 24.).

Ueber 3) vergl. Hug Einleit. Th. I. §. 65. S. 298—301. Eichhorn a. a. O. S. 432 435.

4) Justin der Märtyrer (Dial. cum Tryph. c. 81. ed. Colon. p. 308.) legt die Apokalypse ausdrücklich dem Johannes, einem der Apostel des Herrn bei. Seine Worte lauten so: ἀνηρ τις, ᾧ ὀνομα Ἰωαννης, εις των Ἀποστολων τȣ Χριστȣ, ἐν Ἀποκαλυψει γενομενη ἀυτω — προεφητευτε — Nach der Apologie der Offenb. (S. 306.) läßt sich daraus schliessen, daß die Offenbarung Johannis auch unter den Ebionitischen Christen in Samaria, dem Vaterland Justins, bekannt gewesen sey. —

5) Irenäus schreibt die Offenbarung nicht nur in mehreren Stellen ausdrücklich dem Johannes, dem Schüler des Herrn, und in einer Stelle (Adversus haereses cap. 20. §. 11.) namentlich dem Schüler des Herrn zu, der an der Brust Jesu gelegen war, sondern er beruft sich auch zum Beweis der Richtigkeit der Leseart 666 (Offenb. 13, 18.) auf sorgfältige und alte Handschriften der Apokalypse, und auf das Zeugniß von persönlichen Bekannten des Apostels. Lib. V. c. 30. §. 1. heißt es: „ἐν πασι τοις σπȣδαιοις και ἀρχαιοις ἀντιγραφοις τȣ ἀριθμȣ τȣτȣ κειμενȣ, και μαρτυρȣντων ἀυτων ἐκεινων των κατ' ὀψιν τον Ἰωαννην ἑωρακοτων. Möchte man es auch für möglich halten, daß Irenäus diese Versicherung von Bekannten des Johannes

eben so unrichtig aufgefaßt habe, wie etwa eine andere Nachricht (Buch II. K. 22. §. 5.), so müssen doch die Bekannten des Apostels etwas erzählt haben, wobei er als Verfasser des Buchs, worin die streitige Lesart vorkam, vorausgesetzt wurde. Die Gründe für die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Irenäus, zumal von einer Schrift, die von Johannes in Kleinasien bekannt gemacht wurde, sind schon oben (§. II. Anmerk. 5. Note d.) angegeben worden, und sie können auch durch die Vermuthung, Irenäus möchte wegen seiner Montanistischen Denkart der Apokalypse günstig gewesen seyn, nicht umgestossen werden. (Apologie der Offenb. §. 10. Ueber den Zweck Johannis §. 31.)

6) Clemens von Alexandrien führt die Apokalypse in einer Stelle (Stromat. Lib. I. c. 6.) mit den Worten: ὡς, φησιν ἐν τη Ἀποκαλυψει Ἰωαννης, und in einer andern (Paedagog. lib 2. c. 12.) mit dem Ausdruck: το περιοπτον της Ἀποστολικης φωνης an. Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 399 f.

7) Tertullian spricht sehr entscheidend für die Aechtheit der Apokalypse Adv. Marc. L. IV. c. 5. „Habemus et Joannis ecclesias alumnas. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit; ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem.“

8) Ausserdem fehlt es auch nicht an anderen Datis, aus welchen sich schliessen läßt, daß die Apokalypse in den frühesten Zeiten als eine Schrift des Apostels Johannes bekannt gewesen sey. Apologie der Offenb. S. 75—85. 165 ff.

a) Melito, der unter dem Kaiser Markus Aurelius Bischof zu Sarden war, schrieb nach Eusebius (4, 26.) über die Offenbarung Johannis. Eusebius, der diese Schrift gekannt haben muß (er braucht 4, 26. von den Schriften Melitos und Apolinars den Ausdruck: εἰς ἡμετεραν γνωσιν ἀφικται und K. 27. von den Schriften Apolinars: τα Απολιναριϛ πολλων παρα πολλοις σωζωμενον τα εἰς ἡμας ἐλθοντα etc. Unter den vielen Schriften Apolinars,

die sich bei mehreren erhalten haben, habe ich folgende kennen gelernt). Hätte Melito an der Offenbarung Johannis gezweifelt, so würde Eusebius sicherlich es erwähnt haben (vgl. Hug Einl. Th. II. S. 406.) — Melito aber war der Mann, der über den Kanon des alten Testaments sehr genaue Untersuchungen anstellte (Euseb. a. a. O.).

b) Praxeas im zweiten Jahrhundert, der wenigstens bei dem Ausbruch seiner Ketzerey in der Lehre von der Gottheit Christi kein Montanist mehr war (denn Tertullianus adv. Praxeam c. 1. sagt von ihm: prophetiam expulit, et haeresin intulit) beweist seinen Patripassianismus aus der Offenbarung Johannis (1, 8.) (a. a. O. c. 17.)

c) Apollonius, ebenfalls ein Schriftsteller am Ende des zweiten Jahrhunderts (gegen den ein ganzes Buch aus einer verlohrnen Schrift des Tertullians gerichtet war, nach Hieronymus De viris illustribus s. voce Apollonius) brauchte in seiner Schrift gegen die Montanisten Beweise aus der Offenbarung Johannis (Euseb 5, 18. sagt: κεχρηται δε και μαρτυριαις απο της Ἰωαννου Ἀποκαλυψεως). Vergl. Hug Th. II. S. 406 f.

d) Tertullian (de pudicitia c. 19) führt selbst auch Einwürfe katholischer Christen gegen den Montanismus an, die aus der Apokalypse genommen sind, und beantwortet sie mit anderen Stellen aus dieser Schrift. Und doch ist Tertullian sonst gewohnt, seine Beweise, die er gegen Gegner führt, aus solchen Schriften zu nehmen, welche von den Gegnern selbst anerkannt werden.

e) Hieronymus (in seinem Brief an den Dardanus) sagt, er nehme die Apokalypse gegen die Weise der griechischen Kirche an, „veterum scriptorum auctoritatem sequens, qui plerumque ejus abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, sed quasi canonicis et ecclesiasticis.“ (Apologie der Offenbarung §. 3.)

9) Hingegen ist es unerweislich, daß die Apokalypse schon vor dem dritten Jahrhundert bestritten worden sey. (Ueber den Zweck Johannis §. 24. 25. 36. 34. S. 126 ff.)

a) Irenäus (Buch III. K. 11. §. 9.) sagt nichts davon, daß die Gegner der Montanisten, welche die fortdaurenden Geistesgaben in der Kirche bestreiten und das Evangelium Johannis verwerfen (Evangelium Ioannis et propheticum repellunt spiritum, propheticam gratiam repellunt ab ecclesia) auch schon die Apokalypse verworfen haben. — Selbst Buch 5, 26 ff., wo er so umständlich von der Apokalypse spricht, erwähnt er keines Widerspruchs jener sogenannten Aloger dagegen.

b) Wenn Dionysius (Euseb. 7, 25.) in der Mitte des dritten Jahrhunderts sagt, daß einige vor ihm die Offenbarung verworfen haben (τινες προ ημων ηθετησαι την Αποκαλυψιν), so folgt daraus gar nicht, daß diese Einige schon im zweiten Jahrhundert gelebt haben müssen: er braucht (Eus. 7, 24.) auch von Nepos, der im 3ten Jahrhundert lebte, den Ausdruck: προ ανεπαυσατο. Ohne Zweifel meint Dionysius diejenigen Aloger, die unter der Anführung des Cajus in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Offenbarung dem Cerinth beigelegt haben. (Eus. 3, 28. vergl. mit 7, 25.) Vergl. Eichhorn a. a. O. S. 416 f. (Hug (Th. II. S. 410.) glaubt, es seyen darunter die Gegner zu verstehen, welche Nepos in der Hitze der Partheyen der Apokalypse durch den Chiliasmus zugezogen.)

c) Es ist unerweislich, daß der 85ste apostolische Canon, der allerdings an der Aechtheit der Offenbarung gezweifelt haben muß, vor dem vierten Jahrhundert, in welchem freilich schon viele an der Offenbarung gezweifelt haben, zum Vorschein gekommen sey. (Apologie der Offenbar. S. 57 ff. Ueber den Zweck Johannis S. 126—133.)

d) Origenes würde die Apokalypse nicht unter die allgemein angenommenen Schriften gesetzt, und Eusebius es nicht freygestellt haben, sie unter die Homologumenen zu stellen, wenn vor ihrer Zeit schon in der katholischen Kirche sich bedeutende Zweifel gegen ihre Aechtheit erhoben hätten. (S. Anmerk. 1. 2.)

Fünfte Anmerkung.

Man findet nirgends etwas davon, daß die früheren oder späteren Gegner der Apokalypse sie mit historischen Gründen bestritten haben, oder durch Mangel an historischen Zeugnissen veranlaßt worden wären, an ihrer Aechtheit zu zweifeln.

α) So wie die Aloger das unbestrittene Evangelium Johannis nicht wohl aus einem andern Grund verwerfen konnten, als weil sie sich im Streit gegen die Montanisten nicht anders zu helfen wußten, als mit Verwerfung einer Schrift, in welcher der Paraklet oder ausserordentliche Gaben des Geistes verheissen waren (Ueber den Zweck Johannis §. 27. vergl. die oben angeführte Stelle aus Irenäus Buch III. K. 11. §. 9.); eben so liesse es sich zum voraus schon vermuthen, daß sie die Apokalypse aus ähnlichen Gründen verworfen haben werden. Nach allen historischen Nachrichten (Euseb. 2, 25. 3, 28. 6, 20.) machte Cajus in seinem Streit gegen den Montanisten Proklus unter dem römischen Bischof Zephyrin den Vorgang; von ihm sagt Eusebius (3, 28.), daß er die Offenbarung, die unter dem Nahmen eines grossen Apostels im Umlauf sey, dem Cerinth, einem Vertheidiger eines irdischen Reichs Christi auf Erden, beigelegt habe. (Ueber den Zweck Johannis S. 63 f.) *) Wie leicht konnten die Aloger in der Hitze des Streits gegen die Montanisten auf die Behauptung kommen, daß nicht Johannes, und überhaupt gar kein katholischer Christ, sondern der Erzketzer Cerinth, vor dem Johannes aus dem Bad geflohen seyn sollte (Euseb. 4, 14.),

*) Daß Cajus von der Apokalypse des Johannes spreche, nehmen auch Schmidt (Einl. Th. II. S. 14.) und Eichhorn (a. a. O. S. 414.) an — Hug dagegen (Th. II. S. 419—421.) nimmt mit Paulus (Historia Cerinthi P. I. §. 30.) an, daß Cajus von einer andern, unter dem Nahmen eines berühmten Apostels, erdichteten Offenbarung spreche. Er beruft sich darauf, daß weder Eusebius selbst, noch Hieronymus und Photius einer ungünstigen Meinung des Cajus von der Apokalypse erwähnen.

Verfasser der Apokalypse sey? (Apologie der Offenb. S. 121.) Dionysius führt bei Eusebius (7, 25.) ihre Gründe gegen die Offenbarung an. „Sie gehen (sagt er) diese Schrift von Kapitel zu Kapitel durch, und zeigen, daß sie keinen Sinn und Zusammenhang habe, und behaupten, daß die Ueberschrift, die den Nahmen Johannes führe, unächt sey: ja man könne sie nicht einmal eine Offenbarung nennen, da sie höchst dunkel und unverständlich sey (σφοδρῳ και παχει κεκαλυμμενη τῳ της ἀγνοιας παραπετασματι — mit einem starken und dichten Vorhang der Unwissenheit bedeckt) — Cerinth habe sie verfaßt — denn es seye ein Grundsatz seines Systems, daß es ein irdisches Reich Christi geben werde." (Hätte der Antichiliaste Dionysius historische Gründe dieser Leute gegen die Aechtheit der Offenbarung gekannt, so würde er bei seinem Bestreben, das Ansehen dieses Buchs herabzusetzen, sie gewiß angeführt haben.) Ueber den Zweck Johannis §. 28.

Ein anderer bei Epiphanius (Haeres. 51.) aufgezeichneter innerer Beweis, den die Alogер gegen die Aechtheit der Apokalypse führten, ist noch unbedeutender (Ueber den Zweck Johannis S. 72—76. Apologie der Offenbarung S. 93 ff.).

β) Auch Dionysius selbst für seinen Theil bezweifelt die Aechtheit der Offenbarung blos aus inneren Gründen (S. Anmerk. 4).

γ) Endlich wurden auch die späteren Gegner der Apokalypse nicht durch historische Gründe zur Verwerfung dieses Buchs bewogen. Und es ist historisch gewiß, daß man sich in dem vierten Jahrhundert nicht nur an dem dunkeln Vortrag, sondern auch an dem vermeinten Chiliasmus dieses Buchs gestossen hat (Ueber den Zweck Johannis §. 35.). Epiphanius leitet auch die Zweifel seiner Zeitgenossen nicht von alten historischen Nachrichten, sondern aus der Verlegenheit her, in welcher man sich wegen der Erklärung der Apokalypsis befand (Apolog. der Offenb. S. 20.). (Mit den Resultaten dieser Anmerkung stimmen überein Schmidt (Th. II. §. 166.), Hug (a. a. O. S. 408—416.), Eich-

horn (a. a. O. §. 194.) — Ueber die Einwürfe gegen die historischen Beweise für die Aechtheit der Apokalypse siehe Eichhorn a. a. O. §. 196.)

Noten zur fünften Anmerkung.

a) Durch Anmerk. 1—5 wird die Behauptung Kleukers (Ueber den Ursprung und Zweck der Offenbarung Johannis. Hamburg 1800), die er als Resultat aus der Untersuchung über die Zeugnisse des Alterthums aufstellt: „daß in dem zweiten und dritten Jahrhundert keine durchaus zuverlässige Nachrichten über den Verfasser der Apokalypse vorhanden gewesen seyen," hinreichend widerlegt.

b) Ueber die inneren Gründe für und wider die Aechtheit der Apokalypse siehe Kleuker in der ausführlichen Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums Band I. S. 379—439. Hänleins Einleitung Th. I. §. 20. S. 196—211. Griesingers Einleit. S. 232—242. Eichhorn a. a. O. §. 191. 196—206.

1) Die vornehmsten inneren Gründe, welche in diesen Schriften für die Aechtheit der Apokalypse angeführt werden, sind folgende:

a) Sie muß im apostolischen Zeitalter geschrieben worden seyn — denn

α) die Beschreibung der 7 Gemeinden setzt noch einen Kampf des Christenthums mit dem Judenthum, und eine Bedrückung der Christen durch die Juden voraus, folglich einen historischen Umstand, der nur im apostolischen Zeitalter statt fand.

β) Es finden sich darinn keine Spuren von der Zerstörung Jerusalems, als einer schon geschehenen Thatsache.

b) Dem Verdacht einer Unterschiebung ist das historische Interesse und die psychologische Wahrhaftigkeit, mit welcher sie geschrieben ist, entgegen. Diß gilt besonders von den Zuschriften an die Vorsteher der 7 Gemeinden (Kap. 1—3.), bey welchen der Verfas-

ser keine blos erdichtete Charaktere und Verhältnisse vor Augen haben konnte.

(Dieser Grund ist auch gegen die Hypothese, daß die 7 apokalyptische Briefe bloß dichterische Fiktion seyen. Eichhorn a. a. O. S. 391. 403.)

c) Der Apostel Johannes charakterisirt sich selbst

α) I, 1. 2. gibt er sich als Johannes, und zwar als Augen- und Ohrenzeugen der Geschichte Jesu an. vgl. Eichhorn a. a. O. S. 438.

β) I, 9. als einen um seines christlichen Lehramts willen auf die Insel Patmos verwiesenen Lehrer. Eben dieß erzählt die einstimmige Sage des kirchlichen Alterthums vom Apostel Johannes.

d) Aehnlichkeit der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen des Johannes in Rücksicht auf Ideen und Ausdrücke (vgl. besonders Schulze der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes. Leipzig 1803. S. 294 ff. und Eichhorn a. a. O. S. 376 ff. 442.).

2) Innere Gründe gegen die Aechtheit der Apokalypse. Sie sind vorzüglich hergenommen

a) aus dem Dunklen, Anstössigen, aus dogmatischen Irrthümern, Widersprüchen, u. s. w. die man in ihrem Inhalt zu finden glaubte. — Dieser Einwurf kann theils durch richtige Erklärung der Offenbarung, theils durch dogmatische Gründe gehoben werden.

b) Aus der Unähnlichkeit der Apokalypse mit den übrigen Schriften des Johannes in Hinsicht auf Materie und Form — allein diese Unähnlichkeit läßt sich erklären

α) daraus, daß die Apokalypse früher, als das Evangelium und die Briefe geschrieben worden. (Nach der Apologie der Offenbarung §. 14. unter Claudius oder Nero.)

β) Aus der Verschiedenheit des Gegenstandes und der Form, die der Verfasser für den Gegenstand wählen mußte.

γ) Aus der Nachahmung der ebräischen Propheten.

Aus γ) erklärt Eichhorn a. a. O. S. 438. namentlich den Umstand, daß der Verfasser der Apokalypse seinen

Nahmen ausdrücklich vorsetzt, was bey den Evangelien und den Briefen nicht der Fall ist. (Bey historischen Schriften war es ohnehin nicht gewöhnlich, den Nahmen voranzusetzen, wie das Beispiel der 3 übrigen Evangelien beweist; und der erste Brief ist mehr eine Abhandlung, als ein Brief. Siehe a. a. O.)

Sechste und siebente Anmerkung.

Siehe die Einleitung in Pauli Brief an die Hebräer (Tübingen 1789) — Das Weihnachtsprogramm De consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas Tub. 1791. und die Recension von Zieglers vollständiger Einleitung in den Brief an die Hebräer (Gött. 1791) in den Tüb. gel. Anzeigen 1791. St. 57. 58. Man vergleiche Kleukers ausführliche Untersuchung der Gründe ꝛc. Th. I. S. 294—314. Ueber den Ursprung und Zweck der apostolischen Briefe S. 174—222. Hänleins Einleitung Th. I. §. 15. Griesingers Einl. S. 186 ff. und besonders in Hugs Einl. in die Schriften des N. T. Th. II. §. 126—134. die gelehrte und scharfsinnige Vertheidigung der Aechtheit des Briefs an die Hebräer.

Gründe für den Paulinischen Ursprung dieses Briefs:

1) Die ältesten Schriftsteller aus der griechischen Kirche hielten den Brief an die Hebräer für einen Paulinischen Brief.

a) Der gelehrte und belesene Hieronymus beruft sich auf das Zeugniß aller alten griechischen Schriftsteller in folgender Stelle aus dem Brief an den Dardanus §. 3. „Illud nostris dicendum est, hanc Epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli Apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae, vel Clementis arbitrentur“ Weiter unten: „nos eam suscipimus nequaquam hujus temporis consuetudi-

nem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes." — Unter dem plerique muß man plerique nostrorum (Christen aus der lateinischen Kirche) verstehen — nicht morgenländische Christen im Gegensatz gegen das vorhergehende, wie in der Einleitung in dem Brief an die Hebräer (Seite XXVII. Anmerkung) gezeigt ist. Vergl. Hug a. a. O. S. 317. 319.

b) Eusebius (Kirchengeschichte III, 3.) sagt: τε Παυλε προδηλοι και σαφεις αι δεκατεσσαρες (επιστολαι)· ότι γε μην τινες ηθετηκασι την προς εβραιους, προς της Ρωμαιων εκκλησιας ως μη Παυλε ουσαν ουτην αντιλεγεσθαι φησαντες, ε δικαιον αγνοειν. (Pauli 14 Briefe sind bekannt; doch muß man wissen, daß einige den Brief an die Hebräer verworfen haben, indem sie sagten, er werde von der Römischen Kirche als ein Brief, der nicht von Paulus herrühre, bestritten.) — Eben so spricht Origenes von Leuten, die keine Beweise aus dem Brief an die Hebräer gelten lassen könnten (Ep ad Africanum §. 9. Comment. in Matth. 23. 37.) wenn sie der Auktorität derer folgen, welche diesen Brief verwerfen (αθετουντων την επιστολην.). — Man kann nicht behaupten, daß unter den τινες des Eusebius gerade Schriftsteller verstanden werden müssen: gesetzt aber auch, es seyen wirklich Schriftsteller, so berufen diese sich ja selbst nicht auf ältere griechische Schriftsteller, sondern blos auf die Römische Kirche. (Einleitung §. 2. Vgl. Hug S. 317.) „Dieses τινες deutet nur eine Ausnahme von der allgemeinen Denkweise der Griechen an, welche bey einzelnen aus Achtung oder Vorurtheil für die Römer entstanden ist, und welche nach dem bekannten exceptio firmat regulam voraussetzt, daß die griechische Kirche im Ganzen genommen die Paulinische Abkunft des Briefes anerkannt hat." vergl. S. 320. „Der Umstand, daß die Arianer die ersten unter den griechischen Gemeinden waren, welche nach der Beschuldigung der Geschichte dem Paulus den Brief abgelängnet haben, gibt den Aussagen des Eusebius ein nicht gemeines Gewicht, und empfiehlt seinen historischen Charak-

ter, welcher durch keine Anhänglichkeit an eine Parthei zu einer Untreue an der Geschichte mißleitet wurde."

c) Origenes (Euseb. VI, 25.) sagt: οὐκ εἰκῆ οἱ ἀρχαιοι ἀνδρες ὡς Π υλα ἀυτην (ταυτην την ἐπιϛολην) παραδεδωκασι — (Nicht ohne Ursache haben ihn die Alten für einen Brief Pauli ausgegeben). — Origenes selbst findet für seinen Theil zwar die Gedanken, aber nicht die Schreibart Paulinisch, und läßt es daher unentschieden, wer ihn geschrieben habe (τις ὁ γραψας την ἐπιϛολην, το ἀληθες θεος οἰδεν). Er würde sich auf ältere Zeugnisse gegen die Aechtheit dieses Briefs berufen haben, wenn er welche gekannt hätte (Einleitung in den Brief an die Hebräer §. 4. S. XVII—XXIII. Tüb. gelehrte Anzeigen a. a. O. S. 454 f.).

d) Die Hypothesen des Clemens von Alexandrien und des Pantänus über den Brief an die Hebräer scheinen die historische Nachricht, daß Paulus Verfasser sey, vorauszusetzen *). Jener suchte nemlich die Unähnlichkeit der Schreibart dieses Briefs mit der Schreibart der übrigen Paulinischen Briefe daraus zu erklären, daß Paulus den Brief ebräisch geschrieben, und Lukas, mit dessen Apostelgeschichte der Styl viele Aehnlichkeit habe, ihn ins Griechische übersetzt habe (Euseb. VI, 14.). Die Ursache, warum Paulus die Ueberschrift bei diesem Brief weggelassen habe, suchte der erstere in einer Maasregel der Vorsicht, welche der Apostel in der Absicht ergriffen habe, um die Hebräer, die keine günstige Meinung von ihm, als einem Heidenapostel, hatten, nicht gleich durch den Anfang des Briefs vom Lesen abzuschrecken, der andere aber in einer Verschei-

*) Hug a. a. O. S. 318. „Man machte in Alexandrien frühe die Bemerkung, daß sich die Schreibart des Briefs an die Ebräer von dem Paulinischen Vortrage auffallend unterscheide. Ungeachtet dieser Wahrnehmung, welche geradezu auf einen andern Verfasser zu führen schien, getraute sich niemand, ihn dem Apostel abzusprechen. So groß war die Ueberzeugung, daß sie nicht durch gute Gegengründe wankend gemacht werden konnte."

denheit, die es ihm, als Apostel der Heiden, nicht erlaubt habe, in einem Schreiben an Judenchristen, welche Christum selbst gehört hätten, seinen Nahmen voranzusetzen (Eus a. a. O.).

e) Zwar sagt Stephanus Gobarus in Photii Biblioth. (cod. 232.) „Irenäus und Hippolytus, der Epitomator des Irenäus, (die man beide unter die Schriftsteller der griechischen und morgenländischen Kirche zählen kann) behaupten, der Brief an die Hebräer rühre nicht von Paulus her"; aber Stephanus Gobarus und Photius begehen hier ohne Zweifel eine historische Nachlässigkeit, indem sie das, was sie blos aus der Nichtanführung des Briefs an die Hebräer in den Schriften des Irenäus und Hippolytus geschlossen haben, für wirkliche Aussage dieser beiden Schriftsteller ausgeben. Denn in derselben Stelle, in welcher sie dem Irenäus und Hippolytus diese Aussage beilegen, begeht Stephanus eine ganz ähnliche, Photius aber eine noch weit grössere Nachlässigkeit. — Daß Irenäus in einer verlohrnen Schrift die Aechtheit des Briefs an die Hebräer geläugnet habe, läßt sich nicht wohl annehmen, weil dieß dem Eusebius, der die Urtheile der Alten über diesen Brief so sorgfältig anführt, gewiß nicht entgangen seyn würde. Warum aber Irenäus, der doch nach dem Zeugniß des Eusebius (Buch 5. Kap. 26.) in einer Schrift, die wir nicht mehr von ihm haben, Stellen aus dem Brief an die Ebräer anführt, in seinen Büchern gegen die Gnostiker ihn nie citirt, läßt sich daraus erklären, weil alle Gnostiker diesen Brief, der ihrem System so geradezu entgegen war, ohne Zweifel verwarfen, und mithin Irenäus seinem Grundsatz gemäß, sie blos aus solchen Schriften zu bestreiten, welche von ihnen selbst anerkannt wurden, keine Beweise aus demselben gegen sie führen wollte. (Einleitung in den Brief an die Hebräer §. 3.) (Hug a. a. O. S. 321 f. erklärt diesen Umstand aus der Verbindung des Irenäus mit der abendländischen Kirche, in welcher der Brief an die Hebräer schon damals um der Montanisten willen mit Schüchternheit und Zurückhaltung gebraucht worden.)

f) Es läßt sich nicht erweisen, daß der Brief an die Hebräer in der alten syrischen Uebersetzung (Peschito) später, als die übrigen Bücher übersetzt, und mithin auch der Schluß nicht daraus ziehen, daß er anfangs bezweifelt, und erst später in den Kanon der syrischen Kirche aufgenommen worden sey (Einleitung §. 13. Vergl. Hug Einleitung Th. I. §. 60. S. 301 – 304.)

2) Die entgegengesetzte Meinung der lateinischen Kirche, welche ihn nach dem Zeugniß des Hieronymus für einen Brief des Barnabas *) oder Clemens hielt, (vgl. die oben angeführte Stelle) ist

a) alt. — Denn

α) Marcion hatte, wie sich aus dem Tertullian und Epiphanius erweisen läßt, den Brief an die Hebräer gewiß nicht in seinem Kanon: und doch macht ihm Tertullian nirgends einen Vorwurf wegen der Weglassung des Briefs an die Hebräer.

β) Tertullian selbst (De pudicitia c. 20.) erklärt sich über den Brief an die Hebräer mit folgenden Worten: Disciplina Apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum Dei antistitem — Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis Apostolorum testimonium superducere. — Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, adeo satis auctoritatis viro, ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore 1 Cor. IX, 6. Et utique receptior apud ecclesias Epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. (Zwar ist für den, der über die Heiligkeit in der Gemeinde Gottes zu wachen hat, eigentlich und vorzüglich nur die Lehre der Apostel selbst Regel seiner Denk- und Handlungsart — doch will ich zum Ueberfluß auch das Zeugniß eines Gefährten der Apostel anführen.

*) Die Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß Barnabas Verfasser des Briefs an die Hebräer sey, hat in neueren Zeiten vorzüglich Schmidt (Einleit. in das N. T. Th. I. S. 289 ff.) darzuthun gesucht.

Man hat nemlich einen Brief von Barnabas, einem Mann von so grossem Ansehen, daß ihm Paulus 1 Cor. 9, 6. gleiche Mäßigung, wie sich selbst, zuschreibt. Allerdings wird auch der Brief des Barnabas in den Gemeinden häufiger gebraucht, als jener apocryphische Hirte der Ehebrecher." — Hierauf wird die Stelle Ebräer 6, 1 ff. angeführt). Einleitung in den Brief an die Hebräer §. 5.

b) Aber es ist wahrscheinlich, daß die älteste lateinische Kirche dem Brief an die Hebräer ein höheres Ansehen beigelegt hat, als man ihm zu Tertullians Zeit beilegte. In dem allgemein für ächt anerkannten Brief, den Clemens von Rom im Namen der Römischen Gemeinde an die Corinthische schrieb, war sehr vieles aus dem Brief an die Hebräer genommen. Eusebius (III, 38.) sagt: ὁ κλημης ἐν τῃ ἀνωμολογημενῃ παρα πασιν (ἐπιστολῃ), ἣν ἐκ προσωπε της Ῥωμαιων ἐκκλησιας τῃ κορινθιων διετυπωσατο, της προς ἑβραιους πολλα νοηματα παραθεις, ἠδη δε και αὐτολεξει ῥητοις τισιν ἐξ αὐτης χρησαμενος σαφεστατα παριστησιν, ὁτι μη νεον ὑπαρχει το συγγραμμα. (Clemens entlehnt in dem allgemein anerkannten Brief, den er im Nahmen der Römischen Gemeinde an die Corinthische schrieb, viele Gedanken aus dem Brief an die Hebräer; ja er nimmt sogar Ausdrücke wörtlich daraus, und beweist dadurch klar, daß diese Schrift nicht neu sey.) Schwerlich würde Clemens in einem Schreiben an eine Gemeinde im Nahmen einer ganzen Gemeinde so vieles aus dem Brief an die Hebräer genommen haben, wenn man ihn damals schon blos für einen Brief des Barnabas gehalten hätte. (Einleitung §. 6.)

c) Es ist eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, daß die Meinung der lateinischen Kirche, der Brief an die Hebräer seye ein Brief des Barnabas, durch Marcion in Umlauf kam. Marcion wurde von seinem Vater, dem Bischof in Pontus, in den Bann gethan. Da er ihm die Wiederaufnahme in die Kirche versagte, und sich bei dieser Weigerung vermuthlich auf die Stelle Ebräer 6, 4 ff. berief, so liesse sich daraus der Haß des Marcion gegen den

Brief an die Hebräer sehr gut erklären. Er wollte ihn daher nicht mehr für einen Brief des Apostels Paulus gelten lassen. Um aber in einer Gegend, wo man von dem Brief Pauli an die Hebräer zuverlässige Nachrichten hatte, weil er nach Galatien, mithin in die Nachbarschaft von Pontus gerichtet war, seinem Widerspruch einigen Schein zu geben, so schrieb er diesen Brief einem Collegen Pauli, dem Barnabas, zu, und berief sich dabei etwa auf den Umstand, daß Pauli Nahme ja doch diesem Brief nicht vorgesetzt sey. Für den Marcion selbst verlohr durch den Nahmen Barnabas der Brief alles Ansehen: denn Barnabas war ja einer von denjenigen, welche nach Galat. 2, 13. mit Petrus den Juden heuchelten; er war einer von den ihm so verhaßten protectoribus Iudaismi. Von Pontus aus reiste er nach Rom; und, wenn er anfangs mit seinen häretischen Lehrsätzen zurückhielt, so konnte seine Aussage, daß der Brief an die Hebräer ein Brief des Barnabas sey, leicht Glauben finden, weil er aus der Gegend herkam, wohin der Brief an die Hebräer (Galatische Judenchristen) gerichtet war, und nun doch einmal vor diesem Brief Pauli der Nahme des Apostels nicht stund. Und der Glaube an diese Aussage des Marcion konnte sich auch nachher, seiner öffentlichen Ketzerei ungeachtet, in der lateinischen Kirche erhalten, weil er etwa durch verschiedene andere Umstände, namentlich durch die von der griechischen Kirche herrührende Bemerkung, daß die Schreibart dieses Briefs an die Hebräer der Schreibart der übrigen Paulinischen Briefe sehr unähnlich sey, begünstiget worden. Diese Vermuthung gewinnt Wahrscheinlichkeit durch ein Fragment von einem ungenannten alten Verfasser des Canons, welches sich bei Muratorius findet, und so lautet: „fertur etiam ad Laudicenses (Laodicenses) sc. epistola, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresin Marcionis.“ — Man zählte in der lateinischen Kirche 13 unbezweifelt ächte Briefe Pauli, und sprach gewöhnlich von zwei anderen, nemlich dem Brief an die Laodicener, und dem Brief an die Hebräer, als von unächten oder doch zweifelhaften Briefen dieses Apostels

(Hiero-

(Hieronymus de viris illustribus s. v. Paulus). Marcion hatte keinen Brief an die Laodicener erdichtet: weil er aber aus Veranlassung der Stelle Coloss. 4, 16. dem Brief an die Epheser die Ueberschrift: Brief an die Laodicener, gab, so hielt man aus Mißverstand den nachher erschienenen unächten Brief an die Laodicener für seine Erdichtung (Epiphan. haer. 42.) Vermuthlich gieng es mit dem Brief an die Hebräer eben so. Die Worte des Fragments: epistola ad Alexandrinos wollen wohl eben so viel sagen, als: epistola ad Hebraeos; denn der Brief an die Hebräer war ja griechisch geschrieben: man dachte also an griechisch redende Juden, an die er gerichtet sey; und unter den griechischredenden Juden waren die Alexandriner die berühmtesten. Der Verfasser jenes Fragments legte aus Mißverstand diesen Brief an die Alexandriner oder Hebräer dem Marcion bei, weil er diesem Brief die neue Ueberschrift: Barnabae titulus, gegeben hatte — und, ungeachtet der ganze Brief dem System des Marcion, dieses grossen Feindes des Judenthums, gerade entgegen ist, so läßt sich doch ein so grosses Mißverständniß bei einem Mann denken, der Marcions System eben so wenig, als das System anderer Ketzer, gegen die er eifert, kannte, und etwa dem Brief an die Hebräer wegen der Stelle IV, 6 ff., wodurch die strenge Disciplin der Montanisten begünstiget zu werden schien, abgeneigt war. (Einl. §. 7.) *)

In Hugs Einl. a. a. O. S. 321 - 329 wird die Thatsache, daß der Brief an die Ebräer in der lateinischen Kirche dem Apostel Paulus abgesprochen worden, auf folgende Art dargestellt und erklärt:

Die abendländische Kirche wurde durch die Secte der Montanisten lebhaft beschäftiget. Diese vertheidigten ihren

*) Schmidt (Einl. Th. I. S. 284.): „Vielleicht vermischte der Verfasser den Marcion mit irgend einem andern Ketzer. Vielleicht aber wollte er auch nicht einmahl sagen, daß der Brief zur Unterstützung des Marcion, — sondern vielmehr, daß er zur Widerlegung desselben in Paulus Nahmen geschrieben sey."

Lehrsatz, daß die, welche sich schwerer Verbrechen schuldig gemacht haben, ferner keinen Zutritt in die Kirche erhalten können, vorzüglich aus Ebr. 6, 4. 5. wie man aus Tertullian (de pudicitia c. 20) und Hieronymus (Adv. Jovinina L. II. n. 3.) sieht. Die Lehrer der lateinischen Kirche gebrauchten daher den Brief mit Zurückhaltung und Schüchternheit. Vielleicht bald nach dem Tode des Irenäus trat der Presbyter Cajus mit einer lauten Widerrede gegen den Brief in einer Streitschrift gegen die Montanisten auf (Euseb. 6, 20.). Von nun an machte sich der größte Theil der Lateiner diese Gesinnungen eigen. — Auch die Montanisten gaben nach, und nahmen den Brief in ihren polemischen Schriften nur so weit an, als man geneigt war, seine Auctorität zuzugestehen; nemlich als eine Schrift eines apostolischen Lehrers, des Barnabas, Clemens u. s. w. So Tertullian (de pudicitia c. 20.) — Nach etwa 4 Decennien von der Erklärung des Cajus erhoben sich die Novatianer, die eben so, wie die Montanisten, ihre Grundsätze vorzüglich mit der Stelle Ebr. 6, 4. 5. vertheidigten. (Dieß erhellt aus Hieronymus, Augustin, Epiphanius, Theodoret u. a.) Während die Griechen, als ruhige Zuschauer des Streits, durch Interpretation dem Argument auswichen, so widersprach die lateinische Kirche im Drang der Umstände dem Ansehen des Briefs, dessen Innhalt sie nicht beantworten konnte. Aber die Lateiner konnten sich nicht auf eine kirchliche Tradition, nicht auf Auctoritäten der frühern Kirche berufen; der ganze Streit wurde blos aus inneren Gründen geführt. Daher giengen auch Hieronymus und Augustin von der Meinung ihrer Kirche ab, weil sie durch die Zeugnisse der Alten vom Gegentheil überführt wurden, wirkten aber dazu mit, der allgemeinen Stimmung in der lateinischen Kirche in der Folge eine andere Richtung zu geben.

3) Auch der Verfasser des zweiten Briefs Petri ist ein Zeuge für den Paulinischen Ursprung des Briefs an die Hebräer. Die Stelle 2 Petri III, 15. paßt nemlich am besten auf den Brief an die Hebräer. Gerade das, was in dieser

Stelle zunächst vor der Hinweisung auf einen Brief Pauli (καθως — ἐγραψεν ὑμιν) in den Worten: την — σωτηριαν ἡγεισθε, enthalten ist, findet sich nirgends ausdrücklich, als Ebräer 11, 39. 40. Die geduldige Erwartung der bevorstehenden grossen Veränderung bei der Zukunft des Herrn, von welcher 2 Petri 3. die Rede ist, wird nirgends so dringend empfohlen, als im Brief an die Hebräer (Ebr. 10, 35 ff. 3, 6. 14. 12, 1—12.) Die Ermahnung zur Gottseligkeit wird nirgends an die Verheissung einer grossen Veränderung, die mit Himmel und Erde vorgehen soll, (2 Petri 3, 11.) so bestimmt angeknüpft, als in dem Brief an die Hebräer (Ebr. 12, 25—28.), der nach alten Nachrichten wirklich dem Apostel Paulus zugeschrieben wird. Warum sollte man aber einen verlohren gegangenen Brief Pauli erdichten, in dem das nemliche auch vorgekommen seyn möge? — Gegen die Aechtheit jener Stelle läßt sich nichts Gegründetes einwenden; denn sie hat zahlreiche und einstimmige Zeugen für sich. Die Aechtheit des ganzen zweiten Briefs Petri hat überwiegende Gründe für sich: wäre er aber auch kein Brief des Apostels Petrus, so müßte er wenigstens am Anfang des zweiten Jahrhunderts herausgekommen seyn, und würde also auch in diesem Fall so viel beweisen, daß man am Anfang des zweiten Jahrhunderts den Brief an die Ebräer für ein Schreiben Pauli nach Kleinasien gehalten habe (Einl. §. 8. 10. Tüb. gel. Anzeigen 1791. S. 457 ff.).

4) Da der zweite Brief Petri an die nemlichen Gemeinden gerichtet ist, wie der erste (2 Petri 3, 1.), folglich an die Gemeinden in Pontus, Galatien, Asien und Bithynien, so muß demnach auch der Brief an die Ebräer wenigstens an eine dieser Gemeinden gerichtet gewesen seyn (Denn daß 2 Petri 3, 15. unter ὑμιν alle Leser des zweiten Briefs Petri, folglich alle die Gemeinden, an die er gerichtet war, verstanden werden müssen, läßt sich nicht annehmen). Das wahrscheinlichste ist, daß er an die Judenchristen in Galatien gerichtet war. Wenn der Brief an die Ebräer oder an die Judenchristen in Galatien mit dem Brief an die Ga-

later oder Heidenchristen in Galatien abgeschickt wurde, so läßt es sich begreifen, warum Paulus gegen seine sonstige Gewohnheit blos für die Judenchristen einer solchen Gemeinde, die aus Juden und Heiden bestund, schrieb (denn unter dieser Voraussetzung erhielt ja jede dieser beiden Classen von Christen einen eigenen Brief). Und eben so begreift man auch, warum Paulus es nicht für nöthig fand, dem Brief an die Hebräer seinen Nahmen vorzusetzen, wenn er zugleich mit dem Brief an die Galater in der nemlichen Gegend und bei den nemlichen Gemeinden eintraf. Beide Briefe beziehen sich ihrer wesentlichen Tendenz nach auf jüdische Verfolger und auf judaizirende falsche Lehrer: in beiden Briefen ist von Verfolgungen und von jüdischen Verführern die Rede. Gal. 1, 7—9. 4, 17. vgl. mit Ebr. 13, 9. 12, 15 f. — Gal. 3, 4. 4, 29. vergl. mit Ebr. 10, 32 f. 12, 1—4, 13, 13. Siehe die Einleitung in den Brief an die Hebräer S. LVIII—LXIX.

Die Aehnlichkeit der Ideen in dem 3ten und 4ten Kap. des Briefs an die Galater mit den Ideen des Briefs an die Hebräer ist gezeigt in dem angef. Programm De consensu epistolarum Pauli ad Hebraeos et Galatas S. 7—16.

Eine merkwürdige Bestätigung für die Vermuthung, daß der Brief an die Galater mit dem Brief an die Hebräer zusammengehöre, findet sich in der Eintheilung der ältesten Vatikanischen Handschrift (cod. 1209.) des Neuen Testaments. In dieser Handschrift sind die Abschnitte der Paulinischen Briefe mit Zahlen bezeichnet: der letzte Abschnitt des Briefs an die Galater hat die Zahl LIX, und die Abschnitte des Briefs an die Ebräer die Zahlen LX—LXX, ungeachtet in jener Handschrift der Brief an die Hebräer nicht unmittelbar hinter dem Brief an die Galater, sondern zuletzt steht. Der Abschreiber jener Handschrift muß die Zahlen schon vorgefunden haben; denn, wenn sie von ihm herrührten, so würde er eine andere Stellung der Paulinischen Briefe gemacht, und, um die Zahlen in der Ordnung fortlaufen zu lassen, hinter den Brief an die Galater nicht den Brief an die Epheser, der mit LXX anfängt, sondern

den Brief an die Hebräer gesetzt haben. (S. das Programm S. 16 – 18.)

5) Aus dem Innhalt und der Schreibart des Briefs an die Ebräer lassen sich nicht nur keine beweisende Gründe gegen seine Aechtheit angeben, sondern vielmehr einige für den Pauliniſchen Ursprung dieses Briefs anführen (Einleitung §. 10. vgl. Hug a. a. O. §. 130. 132 f.)

a) Der Gruß von den aus Italien vertriebenen Judenchriſten Ebr. 13, 24. und die Erwähnung des Timotheus, als seines Gefährten 13, 23. schickt sich sehr gut für Paulus. — Die Stelle II, 3. namentlich die Worte: ὑπο των ακουσαντων εις ἡμας ἐβεβαιωθη schienen mehreren den Verfasser als einen Schüler der Apostel zu verrathen: allein bei dem Ausdruck ἡμας kann sehr wohl die so gewöhnliche Figur der Communication (ἀνακοινωσις) statt finden.

b) Nicht nur der Hauptinhalt des Briefs läuft auf den Satz hinaus, auf welchen Paulus auch in seinen anderen Briefen ein so grosses Gewicht legt: daß wir nur durch Jesum Christum Begnadigung und Seligkeit erlangen, und hingegen die mosaiſchen Anstalten zu diesem Zweck nicht hinlänglich seyen; sondern auch mehrere einzelne Sätze des Briefs an die Hebräer finden sich eben so auch in anderen Briefen Pauli. (Vgl. Hug S. 312—315. Meyer Entwicklung des Pauliniſchen Lehrbegriffs. Altona 1801. S. 310 ff.)*)

c) Ernst und Stärke des Ausdrucks zeichnet auch diesen Brief, so wie die anderen Pauliniſchen Briefe aus. Auf Hebraismen aller Art stößt man in dem Brief an die Hebräer eben so wohl, wie in den allgemein anerkannten Briefen dieses Apostels. Endlich kann man

*) J. Berger in der Abhandlung: der Brief an die Hebräer, eine Homilie, (Götting. Bibliothek der neuesten theol. Litter. B. III. St. 3. S. 449 ff.) findet eine so grosse Aehnlichkeit zwiſchen dem Brief an die Ebräer und der Rede des Apostels Paulus Ap. Gesch. 13, 16—41, daß er glaubt, man könnte diese Rede für einen Auszug von jenem, oder umgekehrt den Brief an die Hebräer für einen Commentar über jene Rede ansehen.

auch einzelne Wortfügungen, Ausdrücke und Redensarten in dem Brief an die Ebräer aufweisen, die entweder dem Apostel Paulus allein, oder doch vorzüglich eigen sind. (Vgl. Hug S. 315 f)

Zugegeben muß werden, daß die Schlüsse in diesem Brief viel sorgfältiger und umständlicher entwickelt sind, als es sonst in den Schriften Pauli der Fall ist — wie sollte aber dieser Umstand gegen den Paulinischen Ursprung des Briefs an die Hebräer so beweisend seyn, da der Verfasser 5, 11 ff. selbst sagt, daß er sich vorgenommen habe, alles deutlich zu entwickeln? (Vgl. Hug §. 133.)

Achte, neunte und zehnte Anmerkung.

I.) Allgemeine Bemerkungen über die Antilegomenen und über die Veranlassungen zu Zweifeln gegen diese Bücher findet man in Webers Beiträgen zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons N. V. S. 158—177. Hänleins Einleitung in das Neue Testament I. Th. S. 109—115. und in Griesingers Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes S. 5. 6. Das Resultat dieser Bemerkungen ist: Es lassen sich mehrere zufällige Gründe angeben, durch welche die Zweifel an der Aechtheit dieser Neutestamentlichen Schriften entweder wirklich veranlaßt worden sind, oder doch veranlaßt worden seyn können, ohne daß dadurch unsere Ueberzeugung von ihrer Aechtheit etwas verliert. Die Unächtheit keines dieser Bücher läßt sich mit entscheidenden Gründen beweisen. Bei der Abwägung der inneren und äusseren Gründe und Gegengründe fällt das Resultat immer zum Vortheil dieser Schriften aus.

In der ältesten syrischen Uebersetzung fehlten der 2te Brief Petri, der 2te und 3te Johannis und der Brief Judä wenigstens seit dem 6ten Jahrhundert; daß aber ursprünglich 2 Petri, 2 Johannis und Brief Judä nicht darin gefehlt haben, schließt Hug (Einl. Th. I. §. 65.) aus dem Gebrauch, den der syrische Schriftsteller Ephräm, welcher nach bestimmten historischen Zeugnissen des Griechischen unkundig war, von diesen Briefen macht.

II.) Besondere Bemerkungen über die Aechtheit jedes einzelnen dieser Briefe.

1) Der zweite Brief Petri wird schon von Origenes (Euseb. 6, 25.) unter die bezweifelten Bücher des N. Test. gerechnet. Es läßt sich leicht denken, daß, wenn der zweite Brief Petri aus zufälligen Ursachen später bekannt wurde, als der erste, die Aufnahme desselben in Kirchen, wo man eine Zeitlang gewohnt war, nur Einen Brief Petri zu lesen, Schwierigkeit finden konnte. Auch konnte man gegen die Aechtheit dieses Briefs Verdacht schöpfen, weil er von Kleinasien aus, dem Sitz der Montanisten, denen man (Euseb. 6, 20.) einen Hang zur Erdichtung neuer Schriften aufbürdete, bekannt wurde, um so mehr, da die Montanisten die Stelle 2 Petri 2, 20. für die Strenge ihrer Kirchendisciplin benutzen konnten. Oder die Abneigung gegen den zweiten Brief Petri könnte in den abendländischen und morgenländischen Kirchen auch durch die Abweichung der Kleinasiatischen Christen von der gewöhnlichen Art der Osterfeyer veranlaßt worden seyn. (S. Einleitung in den Brief an die Ebräer §. 10.) — Die Aechtheit des zweiten Briefs Petri wird in folgenden Schriften vertheidiget: Nietzsche epistola Petri posterior auctori suo inprimis contra Grotium vindicata atque asserta. Lipsiae 1785. Morus Praelectiones in Jacobi et Petri epistolas p. 214 s. Pott epist. cathol. Vol. II. p. 163 ss. — Commentatio, qua genuina secundae Petri epistolae origo denuo defenditur. Tub. 1806. — Dahl Commentatio exegetico-critica de ἀυθεντια epistolarum Petrinae posterioris atque Judae. Rostoch. 1807. Sect. I—V. Hug Th. II. S. 391 f.

2) Der zweite und dritte Brief Johannis haben eine sprechende Aehnlichkeit mit dem ersten: auch beruft sich der dritte Brief (v. 9.) ausdrücklich auf ein Schreiben an die Gemeinde, von welcher Cajus, an den dieser Brief gerichtet ist, ein Mitglied war. Ohne Zweifel waren die beiden letzteren Briefe blosse Zuschriften, womit Johannes sein Evangelium und den ersten Brief zwei Mitgliedern von

zwei Gemeinden überschickte, um diese beiden Schriften ihren Gemeinden bekannt zu machen. Wenn nun mehrere andere asiatische Gemeinden das Evangelium und den ersten Brief Johannis natürlich ohne diese Zuschriften an zwei Mitglieder von einzelnen bestimmten Gemeinden erhielten, so ist es leicht begreiflich, warum sich die beiden kleineren Briefe in mehreren Abschriften nicht finden, warum man also auch da an ihrer Aechtheit zweifeln konnte, wo sie erst später bekannt wurden. Daß aber in anderen Abschriften der eine oder der andere von den kleineren Briefen mit dem grösseren verbunden war, erhellt aus dem Irenäus B. 3. K. 16. §. 5. 8., wo Stellen aus dem ersten und zweiten Brief als Stellen aus Einem und demselben Brief citirt werden. Siehe über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis §. 78 f. S. 408 ff. vgl. Hug Th. II. S. 342—347. Eichhorns Einleit. in das N. T. Band II. S. 320—327. 329 f.

3) Daß der Brief Jakobi sehr alt sey, erhellt theils daraus, daß er mit den Homologumenen in die alte syrische Uebersetzung gekommen ist; theils daraus, daß er nicht nur in dem früh geschriebenen a) Hirten des Hermas gebraucht, b) sondern auch sogar im ersten Brief Petri schon auf ihn Rücksicht genommen wird. c)

Daß er aber vom sogenannten jüngeren Apostel Jakobus, dem Sohn des Alphäus, herrühre, ist in der Dissertation über den Brief Jacobi (S. 3—5. Opuscula Academica Vol. II. p. 1—4.) mit folgenden inneren Gründen erwiesen: α) Der Brief Jakobi setzt voraus Bekanntschaft nicht nur mit der Pauliniſchen Lehre von der δικαιωσις, sondern namentlich mit den Briefen an die Römer und Galater. Dieß paßt nicht auf den älteren Jakobus, den Bruder des Apostels Johannes, welcher nach Apostelg. 12, 2. früher schon vom Herodes hingerichtet wurde.

β) Desto mehr paßt jene Bekanntschaft mit der Pauliniſchen Lehre auf den Jakobus, welchen Paulus Gal. 1, 19. 2, 9. zweimal in Jerusalem sprach, welcher die Rede Apostelg. 15, 13 ff. vor der christlichen Versammlung zu Je-

rusalem hielt, und wahrscheinlich auch den gleich darauf folgenden Brief v. 22 ff. nach Antiochien schrieb. Dieser Jakobus heißt Gal. I, 18. ἀδελφος κυριε: er wird aber nicht nur den Aposteln gleich gesetzt Gal. 2, 9. (Ἰακωβος και κηφας και Ἰωαννης, οἱ δοκουντες στυλοι εἰναι), sondern auch ausdrücklich unter die Apostel gerechnet. Gal. 1, 19. Apostelgesch. 9, 27. Vergl. Spicilegium observationum in epistolam Jacobi catholicam. Tub. 1806. und Hugs Einl. Th. II. S. 354—361.

Noten zu 3.)

a) Eusebius (Kirchengesch. 3, 3.) sagt nicht nur, daß der Hirte des Hermas demjenigen Hermas zugeschrieben werde, welcher Röm. 16, 14. vorkommt, sondern daß auch einige der ältesten Schriftsteller (των παλαιοτατων συγγραφεων) dieses Buch schon gebraucht haben. Und Buch 5, 8. führt er den Hirten des Hermas unmittelbar nach den Schriften der Apostel vor den Schriften des Justins und Ignatius an.

b) Daß der Hirte des Hermas aus dem Brief Jacobi Ideen und Redensarten entlehnt habe, hat Semmler (Prolegomena in Epistolam Iacobi p. 14.) gezeigt. Vergl. Hug Th. II. S. 364 f.

c) Nach einigen Stellen wird es sehr wahrscheinlich, daß Jacobus entweder den ersten Brief Petri, oder Petrus den Brief Jacobi vor Augen gehabt habe. Vgl. Jacobi 4, 10. mit 1 Petri 5, 6. Jac. 1, 2—4. mit 1 Petri 1, 6. 7. Jac. 1, 18—21. mit 1 Petri 1, 3. 23. 22. Kap. 2, 1. 2. Dieß ist um so eher anzunehmen, wenn beide Briefe an die nemlichen Gemeinden geschrieben wurden, wie sich schon daraus vermuthen liesse, daß beide an die διασπορα Jac. 1, 1. 1 Petri 1, 1. gerichtet sind, noch mehr aber daraus, daß die Stelle Jacobi 4, 5. wahrscheinlich aus dem Brief Pauli an die Galater (5, 17. 19—21), welche in der Ueberschrift des ersten Briefs Petri ausdrücklich genannt sind, entlehnt ist. Hat aber einer den andern vor Augen gehabt, so hat Jacobus vermuthlich früher geschrieben.

Denn Jacobus starb einige Jahre, wie man annimmt, vor dem Petrus: Petrus schrieb vermuthlich seinen zweiten Brief nicht lange nach dem ersten, (wie sich aus dem Wort ἀδη 2 Petri 3, 1. schliessen läßt), beide Briefe also kurz vor seinem Tode (2 Petri 1, 14.). — Ueberdieß ist es bei der Stelle Jacobi 4, 10. aus dem Zusammenhang wahrscheinlich, daß Jacobus nicht den ersten Brief Petri, sondern Hiob 22, 29. vor Augen hatte. S. Dissertatio de catholicarum epistolarum occasione et consilio not. 42. Dissert. in Epistolam Iacobi not. 150. 148. 136. Vgl. Hug a. a. O. S. 378 f.

4) Der Brief Judä wird ausdrücklich dem Apostel Judas zugeschrieben von Tertullian De habitu muliebri c. 3. mit den Worten: „(Scriptura) Enoch apud Iudam Apostolum testimonium possidet“ und eben so vom Origenes (De Principiis Lib. III. c. 2. §. 1.). Durch den Brief Judä, den der Verfasser des Buchs Enoch, welches ebenfalls sehr alt ist, a) gebrauchte, b) wird hinwiederum theils das frühe Daseyn des zweiten Briefs Petri, c) theils die Aechtheit des Briefs Jakobi d) bestätiget.

Noten zu 4.)

a) In der Dissertation de catholicarum epistolarum occasione et consilio S. 34. ist bemerkt, daß nach dem Zeugniß alter Schriftsteller das Buch Enoch schon im zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts in den Händen der Christen gewesen sey.

b) In der angeführten Dissertation S. 39 ff. wird behauptet, das Buch Enoch seye eine aus Veranlassung des Briefs Judä erst entstandene Dichtung eines Judenchristen. Denn einmal finden sich in den wenigen Fragmenten, welche Fabricius (Pseudepigrapha N. T.) aufbehalten hat, Spuren seiner Abkunft von einem Christen. Ueberdieß findet sich eine umständliche Beschreibung von dem Fall der bösen Engel, die nach der Alexandrinischen Version von Gen. VI, 2. gedichtet ist, bei der man aber nicht begreift, wie sie in

eine Geschichte Enochs gekommen wäre, wenn der Verfasser nicht durch den 6ten Vers des Briefs Judä dazu veranlaßt worden wäre, und mithin diesen Brief vor Augen gehabt hätte. (Vgl. über das Buch Enoch Vogel in Gablers theol. Journal Jahr 1803. S. 320 ff. Hug a. a. O. S. 401 f. und über die Stelle Jud. v. 14 f. Haenlein epistola Judae graece commentario critico et annotatione perpetua illustrata. Ed. 2. Erlang. 1805. p. 148 ss.

c) S. die angef. Dissertation S. 47 f. Vergleicht man Judä v. 4 ff. mit 2 Petri II, 1 ff. so muß man es höchst wahrscheinlich finden, daß der Verfasser des einen Briefs den anderen Brief vor Augen gehabt habe. Nun findet man, daß Judas seinen Lesern v. 5. zuerst das alte Volk Gottes (das Israelitische Volk) als ein Warnungsbeispiel darstellt, und dann erst gegen die Zeitordnung auf das Beispiel der gefallenen Engel v. 6. und v. 7. auf das Beispiel von Sodom und Gomorra übergeht. Auch Petrus in der Parallelstelle 2 Petri 2, 1. fängt an: ἐγενοντο ψευδοπροφηται ἐν τῳ λαῳ, und kommt ebenfalls v. 4 ff. auf das Beispiel der gefallenen Engel und der Einwohner von Sodom und Gomorra. Aber Petrus hatte nach dem Zusammenhang eine natürliche Veranlassung auf die falschen Propheten unter dem Israelitischen Volk überzugehen, weil er unmittelbar vorher (I, 19—21.) von den wahren Propheten der jüdischen Nation gesprochen hatte. Im Brief Judä hingegen sieht man keinen Grund, warum der Verfasser der Zeitordnung zuwider in der Reihe der Warnungsbeispiele mit dem Israelitischen Volk anfängt. Man hat demnach Grund, anzunehmen, daß er in dieser Ordnung dem zweiten Brief Petri, nicht aber umgekehrt der Verfasser des zweiten Briefs Petri dem Brief Judä gefolgt sey. Judä Brief hatte wohl die Absicht, den Lesern des zweiten Briefs Petri durch die Wiederholung der darin enthaltenen Ermahnungen diese apostolischen Erinnerungen desto tiefer einzuprägen, und damit den Wunsch des sterbenden Petrus selbst zu erfüllen (2 Petri 1, 14. 15.). (In der ang. Commen-

tatio, qua genuina secundae Petri epistolae origo defenditur. Tub. 1806. p. 18 s. und noch ausführlicher in Dahl Comment. de ἀυθεντια epist. II. Petri atque Judae Sect. II. p. 25 ss. wird aus der Vergleichung der Parallelstellen im 2ten Brief Petri und Brief Judä, besonders aus der grösseren Deutlichkeit derselben im Brief Judä der Beweis geführt, daß der Verf. des Briefs Judä den zweiten Brief Petri vor Augen gehabt habe. Die entgegengesetzte Meinung vertheidiget Hug a. a. O. S. 388 ff.)

d) Judas hatte wohl die Absicht, durch den Beisatz: ἀδελφος Ἰακωβε v. 1. seine Leser an den Brief zu erinnern, den sie von seinem nun gestorbenen Bruder empfangen hätten. Denn es läßt sich nicht wohl annehmen, daß er sich durch diesen Beisatz seinen Lesern, die doch wissen mußten, von welchem Judas sie diesen Brief empfangen haben, kenntlich machen, und von anderen gleichen Nahmens unterscheiden wollte. Der Brief Jacobi und Judä war an die nämlichen Leser gerichtet, wenn beide Briefe die nemlichen Leser mit den Briefen Petri hatten. (S. N. 3. c. N. 4. c.)

Ueber die Aechtheit des Briefs Judä vgl. Haenlein Comment. in epistolam Judae Sect. 1. §. 1. Hug a. a. O. §. 163 f. Die bedeutendsten Einwürfe gegen den apostolischen Ursprung dieses Briefs, welche in Dahl Comment. p. 79—82. angeführt werden, sind beantwortet in den Tüb. gel. Anzeigen J. 1808. St. 32. S. 254 f.

§. 4.

Integrität der Neutestamentlichen Schriften.

Daß die Schriften, deren Aechtheit §. II. III. erwiesen worden, ohne eine für ihre Integrität nachtheilige Veränderung auf uns gekommen seyen, dieß beweist die genaue Uebereinstimmung unseres Textes mit allen den, in sehr verschiedenen Gegenden und zu sehr verschie-

denen Zeiten gemachten, Abschriften, die man bis jetzt auffinden konnte; mit den vielen und weitläuftigen Citaten aus dem N. Test., die sich in den Schriften der Kirchenväter finden, mit den Commentarien über die Neutestamentlichen Bücher, und endlich mit den verschiedenen Uebersetzungen des Neuen Testaments 1). Diese Beweise werden durch die verschiedenen Lesarten im Neutestamentlichen Text nicht nur nicht entkräftet, sondern sogar verstärkt 2). Auch dürfen wir nicht besorgt seyn, wir möchten von einigen Büchern des Neuen Testaments blos eine griechische Uebersetzung haben, die etwa vom ursprünglichen Text sehr verschieden seyn könnte. Denn die Hypothese, daß das Evangelium Marci ursprünglich lateinisch geschrieben worden, ist eine neuere Erdichtung 3). — Die Vermuthung eines hebräischen Originals des Briefs an die Hebräer ist zwar älter, aber grundlos 4). Daß aber Matthäus sein Evangelium ebräisch geschrieben habe, läßt sich zwar nicht läugnen 5): allein die Treue und das hohe Alter der griechischen Uebersetzung, die wir vom Evangelium Matthäi haben, läßt sich schon aus inneren Gründen wahrscheinlich machen 6): vorzüglich aber bürgt dafür die genaue Uebereinstimmung aller Handschriften, aller Citate in den Kirchenvätern, und aller Versionen des Matthäus mit unserem Text 7).

Erste Anmerkung.

Daß Marcion keinen anderen Text (als der unsrige ist) vorgefunden, sondern selbst einen anderen Text gemacht habe, dieß beweist schon die ganze Einrichtung des Evangeliums, das er gebrauchte. Dieß beweist aber auch die Klage, welche er führt, daß das Evangelium, welches er vorfand, von den Feinden des Judenthums verfälscht worden sey, um das Gesetz und die Propheten damit in Uebereinstimmung zu bringen. Denn diese Beschuldigung beweist er nicht damit, daß er ein (von dem Evangelium der katholischen Kirche) verschiedenes Evangelium vorgefunden

habe: sondern er beruft sich auf eine Stelle in dem Brief an die Galater (Kap. 2.), die er offenbar mißverstand, und nicht mit Wahrheitsliebe, sondern zu Gunsten seines Systems erklärte. (S. §. 2. Anmerk. 8.)

Zweite Anmerkung.

Die Verschiedenheit der Lesarten im Neuen Testament beweist, daß die Abschriften der Neutestamentlichen Bücher, die entweder zu unserer Zeit, oder von alten Schriftstellern, Uebersetzern und Erklärern gebraucht worden, aus verschiedenen Quellen geflossen sind. Für die Integrität des Hauptinhalts unseres Textes, worinn alle Handschriften, Commentarien, Versionen und Citate übereinkommen, haben wir also mehrere von einander unabhängige Zeugen *).

Dritte Anmerkung.

Ueber den Zweck des Evangeliums Johannis S. 253. 280 f. Auf die unzuverlässige Sage, daß Marci Evangelium zu Rom geschrieben sey, baute man den unrichtigen Schluß, er werde sein für Römer bestimmtes Buch lateinisch abgefaßt haben. — Die Latinismen des Markus können diese Vermuthung nicht bestätigen, da mit den Römern natürlicher Weise viele lateinische Ausdrücke nach Syrien und Palästina kamen.

Vgl. Michaelis Orient. Bibliothek Th. 13. S. 109 ff. (Einleit. ins Neue Testament 3te Ausg. §. 148. (4te Ausg. §. 143.) Hänleins Einl. ins N. T. 1 Th. S. 328—330. Eichhorns Einleit. Th. I. S. 560 ff.)

*) Ueber die Integrität des N. Test. vgl. auch Kleuker III. Theil, 1. Band. S. 471—495. Hänlein 1ter Theil, S. 225—240. Schmidt Einleit. ins N. Test. Th. II. S. 32 ff. (In der letzteren Schrift wird §. 170—177 durch die Geschichte der ältern Streitigkeiten zwischen der katholischen Kirche und ihren Gegnern der Zweifel beseitiget: ob nicht in den ältesten Zeiten der Text der Neutestamentlichen Schriften vielleicht am meisten gelitten habe? und §. 181 f. werden die verschiedenen Entstehungsgründe der Varianten angegeben.

Vierte Anmerkung.

Einleitung in den Brief an die Hebräer §. 12. Clemens von Alexandrien ist der erste bekannte Schriftsteller, der nach dem Bericht des Eusebius (6, 14.) die Hypothese von der hebräischen Ursprache des Briefs an die Hebräer aufstellte. Aber er giebt dieser Hypothese nicht einmal den Schein einer historischen Nachricht: vielmehr wurde sie ohne Zweifel durch die ungegründete Meinung von einer grossen Unähnlichkeit der Schreibart im Brief an die Ebräer und in den übrigen Schriften Pauli veranlaßt. Origenes achtete auch gar nicht auf diese Muthmassung seines Lehrers Clemens. Da aber Clemens als einen Grund seiner Vermuthung die Ueberschrift: προς εβραιους angiebt, so entsteht die Frage: ob unter εβραιοι nothwendig hebräisch redende Juden verstanden werden müssen, und folglich dieser Umstand als kein unbedeutender Grund für ein hebräisches Original dieses Briefs anzusehen sey? — Allein

a) Auch an hebräisch-redende Juden hätte Paulus doch griechisch schreiben können.

b) εβραιος bezeichnet nach dem damaligen Sprachgebrauch nicht blos einen ebräisch redenden Juden*), sondern überhaupt einen beschnittenen Juden — im Gegensatz gegen ελληνιστης. Paulus (2 Cor. 11, 22.) nennt sich einen εβραιος, ungeachtet er ein kleinasiatischer Jude war, und unterscheidet sogar den Ausdruck εβραιος noch von ισραηλιτης (geborner Jude). Ja Clemens selbst (Strom. L. 1. c. 5.) dehnt die Bedeutung des Worts: εβραιοι, so weit aus, daß er alle die darunter begreift, welche die Wohlthat einer näheren Offenbarung genossen haben.

c) Pantänus: der Lehrer des Clemens, auf welchen sich der letztere (Euseb. 6, 14.) beruft, schloß vermuthlich nicht aus der Ueberschrift: προς εβραιους, daß dieser Brief an Juden in Palästina geschrieben sey, sondern aus einigen

*) Diese Bedeutung nimmt Hug (Einleit. Th. II. S. 33 ff.) an.

mißverstandenen Stellen des Briefs selbst (Kap. 1, 2. 2, 1. 3. 12, 25.), daß die Leser des Briefs solche Christen gewesen seyen, welche den Unterricht Jesu selbst gehört haben.

d) Der Inhalt des Briefs selbst, namentlich Zweydeutigkeit griechischer Ausdrücke, die der Verfasser benutzte (z. B. διαθηκη 9, 15), Citationen aus dem alten Testament, sprechen für ein griechisches Original. Vgl. Heinrichs Prolegomena in epist. ad Hebraeos p. 17. Hänleins Einleit. ins N. Test. II. Th. 2te Hälfte S. 760 f. Schmidts Einl. Th. I. S. 273 ff. Hug Th. II. S. 308 ff.

Fünfte Anmerkung.

Ueber den Zweck Johannis §. 61. Die Gründe, die hier für einen hebräischen Grundtext des Evangeliums Matthäi angegeben werden, sind folgende:

a) Papias, Irenäus und Origenes bezeugen, daß Matthäus sein Evangelium hebräisch geschrieben habe. Papias, welcher nach Euseb. 3, 39. sagt: Ματθαιος εβραιδι διαλεκτῳ τα λογια συνεγραψατο hatte wahrscheinlich diese Nachricht aus Palästina von einem seiner beiden Gewährsmänner Aristion oder Presbyter Johannes, welche Eusebius (a. a. O.) μαθητας κυριυ nennt. Irenäus (Euseb. 5, 8.) sagt nicht nur in der Stelle, wo er von den 4 Evangelien spricht: Ματθαιος εν τοις εβραιοις τη ιδια αυτων διαλεκτῳ γραφην εξηνεγκεν ευαγγελιυ, sondern auch Adv. haereses (L. 1. c. 26. §. 2. III. c. 11. §. 7.), daß die Ebioniten, (die in Palästina zu Haus waren) sich des Evangeliums Matthäi allein bedienen. Nun läßt sich nicht wohl ein Grund angeben, warum die Judenchristen in Palästina sich an Matthäi Evangelium allein gehalten, und nicht eben so gut Marci Evangelium, welches sehr frühe, und unter der Auctorität Petri, des grossen Apostels der Juden, herauskam, gebraucht haben sollten, wenn die Ursache davon nicht darin liegt, daß nur das Evangelium Matthäi in ihrer Landessprache geschrieben war.

Dri-

Origenes (Euſ. 6, 25.) beruft ſich bei der Nachricht, daß das Evangelium Matthäi hebräiſch geſchrieben worden (ἑβραικοις γραμμασι συντεταγμενον) auf die παραδοσις.

b) Pantänus ſoll nach Euſeb. 5, 10. das hebräiſche Evangelium Matthäi in Indien (im glückl. Arabien) angetroffen haben, welches von dem Apoſtel Bartolomäus dahin gebracht worden ſeyn ſoll.

c) Hieronymus (De viris illustribus s. v. Matthaeus) ſagt, daß das Evangelium, welches er von den Nazarenern abgeſchrieben habe, ipsum hebraicum Matthaei ſey. Siehe oben §. 2. Anm. 4. Note c).

Ein hebräiſcher Urtext des Matthäus wird auch in folgenden neueren Schriften vertheidiget: Hänleins Einl. ins N. T. II. Theil 2te Hälfte. S. 313—329. Eichhorns Einleit. Th. I. S. 461—489. (Gegen den S. 477—489 aus Fehlern der griechiſchen Ueberſetzung geführten Beweis vergl. die Bemerkungen des Rec. in der Haller Litt. Zeit. J. 1805. S. 371—377.) Schmidts Einleit. Th. I. S. 30—35. Th. II. Vorrede S. IV—VI. Feilmoſers Einleitung in die Schriften des N. B. S. 23—46. Ein griechiſcher Grundtext des Matthäus wird dagegen behauptet in Hugs Einleit. Th. II. S. 16—43. und in Schubert Dissert. critico-exegetica, qua in sermonem, quo evangelium Matthaei conscriptum fuerit, inquiritur. Goett. 1809.

Sechste Anmerkung.

Man bemerkt in unſerm griechiſchen Text des Matthäus eine gewiſſe regelmäſſige Uebereinſtimmung mit dem Markus, und einen beſtimmten Plan, den ſpätere Einſchiebſel oder Abänderungen ohne Zweifel zerſtört haben würden. (Ueber den Zweck Johannis §. 67. 64.)

Eben ſo wird durch ähnliche innere Gründe auch die Integrität der Evangelien des Markus und Johannes beſtätiget. Beim Evangelium Johannis ſpricht die genaue Zuſammenſtimmung der einzelnen Theile deſſelben mit der

Absicht des Apostels, Johannis Jünger und Cerinthianer zu widerlegen, für seine Unverfälschtheit (a. a. O. S. 221.). — Daß aber Marci Evangelium unverfälscht auf uns gekommen sey, dieß beweist die genaue Uebereinstimmung unseres gegenwärtigen Textes von Marcus mit dem Plan, nach welchem Lukas des Markus Nachrichten benutzt hat.

Siebente Anmerkung.

Ueber den Zweck Johannis §. 68. Da unsere griechische Uebersetzung des Matthäus bei allen uns bekannten Versionen zum Grund gelegt, und von allen Kirchenvätern gebraucht wurde, so läßt dieß grosse Ansehen dieser Uebersetzung vermuthen, daß sie sich in Vergleichung mit dem Grundtext unter allen als die richtigste bewährt habe. Ohne Zweifel setzte auch Johannes bei den nächsten Lesern seines Evangeliums unsere griechische Uebersetzung des Matthäus als bekannt voraus. Vergl. Hall. Lit. Zeit. J. 1810. N. 332.

§. 5.

Historische Glaubwürdigkeit der Erzählungen des Neuen Testaments.

Da also (nach §. 2. 4.) die Nachrichten von Jesu und seinen Gesandten, die wir in den Evangelien und in der Apostelgeschichte lesen, von Matthäus, Johannes, Marcus und Lucas herrühren, so sind sie höchst glaubwürdig. Denn einmal fehlte es diesen Zeugen, auf die wir uns berufen, nicht an Gelegenheit 1), die Wahrheit zu wissen und zu sagen. Matthäus und Johannes waren Apostel und Vertraute Jesu: Marcus stund unter dem Einfluß der Apostel, namentlich des Petrus 2); Lucas endlich war Augenzeuge eines Theils der Geschichte des Apostels Paulus; er stund als Schüler in einer so engen Verbindung mit ihm, daß er ihn auch über die früheren Begebenheiten des Apostels zu Rath

ziehen konnte: er war überdieß sein Gefährte während seines Aufenthalts in Palästina, wo er Gelegenheit hatte, auch von der Geschichte der übrigen Apostel und von der Geschichte Jesu genaue Nachrichten einzuziehen 3).

Daß aber die Verfasser der Evangelien und Apostelgeschichte nichts absichtlich erdichtet, sondern mit der größten historischen Treue erzählt haben, dieß erhellt theils aus dem ganzen Charakter und Gepräge ihrer Erzählungen 4), theils aus der Natur der Begebenheiten selbst, die von ihnen erzählt werden. Diese Begebenheiten waren nemlich von der Art, daß ihre Wahrheit nothwendig untersucht werden mußte 5), und leicht untersucht werden konnte 6): jede falsche Nachricht in den historischen Schriften des N. Test. hätte sich also der öffentlichen Bestrafung blos gestellt, wenn es möglich gewesen wäre, etwas Unwahres darin zu finden 7).

Erste Anmerkung.

Daß die Evangelisten Kenntniß von dem gehabt haben, was sie erzählen, läßt sich aus dem Inhalt der Evangelien selbst erweisen, wie Töllner in der Schrift: Versuch eines Beweises der christlichen Religion für jedermann (§. 75—79.) gezeigt hat. Ueber die Fähigkeit der Zeugen Jesu, die Wahrheit zu sagen, vergleiche man auch die Bemerkungen in David Vogue's Versuch über das göttliche Ansehen des neuen Testaments aus dem Englischen übersetzt von M. Blumhardt. Basel 1808. S. 91 ff.

Zweite Anmerkung.

Ueber den Zweck Johannis §. 56. 59. Vergl. §. 2. Anmerk. 6. Origenes (Euseb. 6, 25.) behauptet, aus zuverlässiger Tradition zu wissen, daß Marcus sein Evangelium geschrieben habe, so wie es ihm Petrus an die Hand gegeben (ὡς Πετρος ὑφηγησατο αὐτῳ). Hingegen sagt er nichts von der seltsamen Meinung, die sonst im Umlauf

war, daß Marci Evangelium Collectaneen aus den Predigten Petri enthalte. — Daß Justin das Evangelium Marci unter dem Nahmen: ἀπομνημονευματα Πετρου (Dial. c. Tryph. p. 333.) anführe, ist schon oben (§. 2. Anmerk. 5.) bemerkt worden, (vergl. Opusc. Academ. Vol. III. p. 67 f.) Ohne Zweifel hatte er die Nachricht von dem Antheil Petri an diesem Evangelium aus seinem Vaterland, aus Palästina; und eben daher hatte wohl auch Papias (Euseb. 3, 39.) dieselbige Nachricht, wiewohl die letztere bereits durch Zusätze entstellt ist, welche von den Ebioniten, die für das Evangelium Matthäi ausschliessend eingenommen waren, herrühren mochten. — Das Evangelium Marci, welches unläugbar für Nichtjuden geschrieben war, wurde vermuthlich von Jerusalem aus, und zwar von Petrus, den Gott zuerst zum Dienst der Heiden bestimmt hatte (Ap. Gesch. 15, 7. 14.) für die Christen in Antiochien besorgt (Apostelg. 11, 22 ff.)

Dritte Anmerkung.

Ueber den Zweck Joh. §. 57. Laut der Apostelgeschichte (21, 17.) hielt sich Lucas mit Paulus über zwey Jahre lang in Jerusalem auf (Ap. Gesch. 24, 27.) Hier sammelte er höchst wahrscheinlich die zuverlässigen Nachrichten, die er selbst am Anfang seines Evangeliums (I, 1—4) gesammelt zu haben versichert. Namentlich war damals, wie man aus Apostelg. 21, 18. gewiß weiß, Jacobus, der Verwandte Jesu, in Jerusalem. Da nun die Apostelgeschichte vor dem Ende der Gefangenschaft Pauli herauskam (Ap. G. 28, 30.), das Evangelium aber früher geschrieben ist (Ap. Gesch. 1, 1 f.), so fällt das Datum des letzteren wahrscheinlich in die Zeit des Aufenthalts Pauli und Lucä zu Rom, wohin Lucas den Apostel nicht nur begleitet hatte (Ap. G. 28, 16.), sondern wo er auch lange bei ihm ausgeharrt haben muß; denn es ist nicht zu zweifeln, daß der Geschichtschreiber Lucas der nemliche sey, dessen Paulus Coloss. 4, 14. Phil. 24. 2 Timoth. 4, 11. erwähnt.

Vierte Anmerkung.

Unläugbar erzählen die Evangelisten sehr einfach, a) und zeigen in ihren Schriften durchaus keine Partheylichkeit. Hätten sie Erdichtungen einmischen wollen oder dürfen, so würden sie da, wo sie selbst sehen mußten, daß diese oder jene Erzählung zum Nachtheil Jesu und seiner Apostel gebraucht werden könne, b) Thatsachen von der Art durch unwahre Darstellung eine bessere Gestalt gegeben, andere hingegen, die der Sache Jesu vortheilhaft waren, mehr hervorzuziehen und zu vergrössern c) gesucht haben. Dieser für ihre Glaubwürdigkeit so beweisende Umstand fällt erst dann recht in die Augen, wenn man die erdichteten Evangelien und Begebenheiten der Apostel (unter den apokryphischen Schriften des N. Test.) mit den wahren vergleicht. d) Nahmentlich fällt es bei dem Evangelium Johannis durch die Art der Erzählung in die Augen, daß der Verf. mit dem, was er erzählt, vertraut, und ein Mann von längst erprobter Glaubwürdigkeit war, der nicht jetzt erst, da er es mit Gegnern zu thun hatte, von welchen zu erwarten war, daß sie auf jede Erzählung lauren würden, (Ueber den Zweck Johannis. Abschn. 1. Kap. 1.) seinem Zeugniß Aufmerksamkeit und Gewicht zu verschaffen suchte, sondern der das Bewußtseyn hatte, sich bei seinen Lesern längst schon in den Credit der Glaubwürdigkeit gesetzt zu haben. e)

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Siehe die Abhandlung von Morus: Defensio narrationum novi Testamenti, quoad modum narrandi §. 24. (Dissertt. theol. et philol. Vol. I. p. 47 ss.) Leß über die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung Th. II. S. 754. Ständlin Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion S. 309. 317 f.

b) Beispiele von solchen Erzählungen, von welchen ein für die Ehre Jesu und der Apostel nachtheiliger Gebrauch gemacht werden konnte, finden sich 1) Matth. 9, 34. 12, 24. 38 f. 16, 1—4. Marc. 8, 11. 12. (Lästerung der

Pharisäer und ihr Begehren, ein Wunder von Jesu zu sehen) Matth. 11, 19. (Das Urtheil über Jesum, er seye ein Schwelger und Freund der Sünder). Joh. 6, 30 ff. (Jesus achtet auf die Nachfrage des Volks nach einem neuen Wunder nicht, sondern weist es, ohne auf die immer steigende Unzufriedenheit Rücksicht zu nehmen, in einer befremdenden Sprache auf höhere Güter hin, die er ihnen geben wolle. Vgl. Opusc. acad. Vol. III. p. 239 ss.) Joh. 7, 3—12. 48 f. 10, 20. (Verschiedene nachtheilige Aeusserungen über Jesum.) Matth. 26, 37 ff. (Die Geschichte in Gethsemane.) 2) Matth. 26, 69 ff. (Die Verläugnungsgeschichte des Petrus.) Marc. 6, 49 – 52. 8, 14—21. (Tadel der Jünger Jesu wegen ihrer Unachtsamkeit auf seine Wunder.)

c) Auf diese Geradheit der Evangelisten, vermöge der sie in ihrer Erzählung nichts scheinbar-nachtheiliges verschweigen, aber auch nichts in einem vergrösserten Licht darstellen, beruft sich Origenes gegen den Celsus (Buch II. §. 24. 48.) vgl. Töllner a. a. O. §. 78 – 88. Werenfels Opusc. T. I. S. 90 f. Leß über die Religion Th. I. S. 684 f. Th. II. S. 294 f. Bengels Gnomon. bei Matth. 17, 1.

d) Man vergleiche Fabricii codex apocryph. N. Test. Kleuker über die Apokryphen des Neuen Testaments 1798 besonders S. 487 – 508. Paulus Introductionis in N. T. capp. selectt. p. 261 ss.

e) Ueber den Zweck Joh. § 9. 83. Man kann im Evangelium Johannis das lebhafte Gefühl einer durch eigene Anschauung und Beobachtung erlangten Ueberzeugung von der Größe und Herrlichkeit Jesu nicht verkennen. Der Ton der Zuverlässigkeit, mit welchem Johannes spricht, liegt besonders in 19, 35. 21, 24. 1 Brief 1, 1—3.

Fünfte Anmerkung.

Zwischen der Geschichte Jesu und anderen Geschichten findet in Hinsicht auf die Nothwendigkeit der Prüfung ih-

rer Wahrheit ein grosser Unterschied statt. Die Wahrheit anderer Begebenheiten kann man ohne bedeutende Gefahr auf sich beruhen lassen, annehmen oder verwerfen; aber den Glauben an die Geschichte Jesu und das durch diese Geschichte beglaubigte Ansehen Jesu und seiner Apostel konnte man nicht behaupten und vertheidigen, ohne längst gewohnten und durch ihr Alter geheiligten Vorurtheilen zu entsagen, ohne den Hang zu Lastern und Ausschweifungen zu bezähmen, wie Plinius (Epist. L. X. ep. 97.) selbst gesteht, und sich durch dieß alles dem Haß seiner Familie, seiner Landsleute, und selbst des Menschengeschlechts auszusetzen. Dieß hatte Jesus den Bekennern seiner Lehre vorhergesagt; a) und daß seine Vorhersagung wirklich eingetroffen sey, dieß beweist nicht nur die an eine einzelne Person — den Theophilus — überschriebene Apostelgeschichte; b) sondern Paulus schreibt auch an ganze Gemeinden, c) selbst an solche, denen, wie er wohl wußte, eine Abneigung gegen ihn beigebracht worden war, d) von den Leiden und Verfolgungen der Christen als von einer durch ihre eigene Erfahrung bestätigten und allgemein bekannten Sache: ja es bekräftigen dieses selbst die Erzählungen und Aeusserungen von nicht-christlichen Schriftstellern, welche von den Christen auf eine schimpfliche Art sprechen. e)

Sechste Anmerkung.

Die Begebenheiten, von welchen hier die Rede ist, waren laut der Neutestamentlichen Geschichte vorzüglich in

a) Matth. 5, 10—12. 10, 21 f. 34—36. Luc. 12, 1—12. 51—53. 14, 25 ff.

b) Ap. Gesch. 4 ff. 28, 22.

c) 1 Thessal. 2, 2. 14. f. 2 Thess. 1, 4—8. Phlipp. 1, 29. 30.

d) 2 Cor. 11, 23 ff. 1 Cor. 16, 9. Gal. 3, 4. 4, 29. 6, 12. 17. Ebr. 10, 32—34.

e) Siehe die §. I. Anm. 1. angeführte Stellen.

Palästina und in den an Palästina gränzenden Gegenden, namentlich in der Hauptstadt Jerusalem, mit welcher auch auswärtige Juden in vielfacher, besonders religiöser Verbindung stunden, a) allgemein bekannt. b) Für die ersten Leser wäre es demnach sehr leicht gewesen, den Matthäus, Marcus, Lucas der Unwahrheit zu überweisen, wenn man von dem, was nach ihren Schriften vor kurzem geschehen seyn sollte, wirklich nichts gewußt, oder den Hergang der Sache ganz anders befunden hätte. Dagegen kann der Zweifel nicht aufgeworfen werden: ob die Nachrichten von Jesu auch gleich anfangs öffentlich bekannt geworden, und zur Sprache gekommen seyen. Denn einmal wissen wir aus der Apostelgeschichte, daß die Hauptbegebenheiten der evangelischen Geschichte, das Lehramt, die Wunder und die Auferstehung Jesu nicht blos in Schriften erzählt, sondern auch durch öffentlichen mündlichen Vortrag ausgebreitet wurden. c) Dieß bestätiget nicht nur Matthäus (26, 13.): sondern Paulus behauptet es mit grosser Zuversicht in solchen Briefen, bei welchen er feindselige und lauernde Leser voraussetzte. d) Ueberdieß stunden diese Hauptthatsachen der Geschichte Jesu mit der Natur und dem Ursprung des Christenthums in einer so unzertrennlichen Verbindung, e) daß selbst diejenigen unter den früheren Christen, welche in vielen Lehren der christlichen Religion verschiedener Meinung waren, den Nahmen der Christen nicht behaupten zu können glaubten, wenn sie nicht jene historischen Hauptlehren des Christenthums festhielten, und mit ihren übrigen Meinungen so gut als möglich zu vereinigen suchten. f) Aber auch von den auf uns gekommenen schriftlichen Nachrichten kam wenigstens das Evangelium Matthäi in Palästina, dem Vaterland Jesu, frühzeitig schon so stark in Umlauf, daß aus der Menge von Abschriften, zu welchen diejenigen, welche sich derselben bedienten, verschiedene Zusätze machten, mehrere von einander abweichende Ausgaben desselben entstunden. g) Das Evangelium Marci, welches unter allen zuerst, und zwar in Palästina geschrieben zu seyn

scheint, h) muß unter auswärtigen Christen, nicht nur in Antiochien, i) sondern auch in entfernteren Gegenden, schon vor der Gefangenschaft Pauli zu Rom sehr berühmt gewesen seyn, wie sich aus 1 Cor. 7, 10. 2 Cor. 8, 18. schliessen läßt. k) Endlich auf welchem Wege auch die Schriften Lucä, die während der Gefangenschaft Pauli herauskamen, nicht nur dem Theophilus und seinen Mitbürgern, die schwerlich in Palästina zu Hause waren l) (denn wie hätte Lucas, der selbst in Palästina fremd war, einem Manne, der mitten auf dem Schauplatz der Geschichte Jesu wohnte, das schreiben können, was er ihm Luc. 1, 4. schreibt?), sondern auch den Bewohnern anderer Gegenden frühzeitig bekannt werden konnten, ist in der Schrift: Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte Johannis (S. 377.) m) gezeigt.

Noten zur sechsten Anmerkung.

a) Vgl. Philo de legatione ad Cajum. p. 1035 sq. 1023. Nach der Erzählung des Philo in diesen beiden Stellen wurde jährlich von den Juden in Babylonien und im proconsularischen Asien eine beträchtliche Summe Geldes zum Opfer nach Jerusalem geschickt.

b) Die Verbreitung der Begebenheiten, Thaten und Reden Jesu und der Apostel in Palästina und den angränzenden Gegenden erhellt aus folgenden Stellen: Matth. 4, 23 ff. 9, 26. 14, 1. 2. 35. 36. 15, 30 ff. 20, 29. 21, 1—11. 28, 15. Marci 3, 7 ff. 5, 24 ff. 6, 14. Luc. 6, 17—19. 7, 17. 24, 18—20. Joh. 2, 23. 4, 1. 45. 11, 42. 45 ff. 12, 10—19. (ὁ κοσμος ὀπισω αὐτȣ ἀπηλθεν V. 19.) 18, 20 f. Ap. Gesch. 2—5. 10, 36—38.

c) Apostelg. 2, 22 ff. 13, 24—31. (vgl. v. 16.) 17, 18. 31. 25, 19. 26, 22. 23. 26. (οὐ γαρ ἐςιν ἐν γωνια πεπραγμενον τȣτο).

d) 1 Cor. 15, 3—11. Colossi. 1, 23. Ebr. 2, 3. 4.

e) 1 Tim. 3, 15 f. In dem Weihnachts-Programm

über 1 Tim. 3, 16. (1788) wird S. 15 ff. gezeigt, in welch einem genauen Zusammenhang die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu mit den Hauptlehren der Religion (Ebr. 11, 6.) und mit dem höchsten Zweck des Christenthums, mit der εὐσεβεια, stehen.

f) Ueber den Zweck Johannis S. 175—179. Es ist sehr zu zweifeln, ob irgend eine gnostische Parthey die Begebenheiten der sichtbaren Geschichte Jesu geläugnet habe. Nach Cerinth verließ zwar der Aeon Christus den Menschen Jesus bey seinem Leiden und Tode; doch stund Jesus wieder auf. — Die Doketen, Marcion, die Manichäer, nach deren System alles Körperliche zum Reich des Bösen gehörte, halfen sich damit, daß sie einen Scheintod und eine Schein-Auferstehung Christi annahmen.

g) Ueber den Zweck Johannis §. 67. Es ist sehr begreiflich, wie das Evangelium Matthäi in Palästina, wo man so viele Gelegenheit hatte, mancherley zuverlässige und unzuverläßige Nachrichten von Jesu zu sammeln, durch sehr verschiedene Zusätze in verschiedenen Abschriften interpolirt werden konnte. Ein interpolirtes Evangelium Matthäi von der Art muß das Nazarenische Evangelium, welches Hieronymus vor sich hatte, gewesen seyn. (a. a. O. §. 61.) Ohne Zweifel meint Lucas dergleichen interpolirte Evangelien des Matthäus, wenn er 1, 1. 2. sagt: πολλοι ἐπεχειρησαν ἀνατάξασθαι διηγησιν περι των πεπληροφορημενων ἐν ἡμιν πραγματων, καθως παρεδοσαν ἡμιν οἱ ἀπ' ἀρχης αὐτοπται και ὑπηρεται γενομενοι τε λογε. Lucas führt mit den Worten: διηγησιν — γενομενοι entweder den Titel dieser schriftlichen Aufsätze selbst an, oder er will doch nur so viel sagen: die Verfasser derselben geben die Erzählungen der Augenzeugen als Quellen ihrer Nachrichten an (woraus aber nicht folgen würde, daß sie auch wirklich aus zuverlässigen Nachrichten der Augenzeugen geschöpft haben). Denn wenn Lucas jene διηγησεις selbst für ganz authentisch gehalten hätte, so würde er denselbigen nicht sein Evangelium als einen mit größter Genauigkeit (ἀκρι-

βως) geschriebenen Bericht von der Geschichte Jesu entgegengesetzt haben v. 3. 4. *). Auch Papias scheint die Annahme mehrerer interpolirter Ausgaben des Matthäus durch die Nachricht (Euseb. 3, 39.) zu bestätigen: Ματθαιος ἑβραϊδι διαλεκτῳ τα λογια συνεγραψατο· ἡρμηνευσε δ'αὐτα, ὡς ἠδυνατο, ἑκαστος. Der Ausdruck: ἡρμηνευσε kann theils von Uebersetzungen aus dem Hebräischen, theils von Zusätzen verstanden werden.

h) Daß Marci Evangelium zuerst geschrieben sey, wird Diss. I. in librorum N. T. historicorum aliquot locos p. 62 ff. durch folgende Gründe wahrscheinlich gemacht:

1) Die Uebereinstimmung des Marcus mit dem Matthäus und Lucas läßt sich eben so gut erklären, wenn man annimmt, die beiden letzteren haben den Marcus vor Augen gehabt, als aus der entgegengesetzten Annahme, daß Marcus den Matthäus und Lukas gebraucht habe, vergl. das Weihnachtsprogramm de fonte evangeliorum Matthaei et Lucae 1794.

2) Es läßt sich leichter begreifen, warum Matthäus und Lucas so vieles haben, was Marcus nicht hat, wenn Marcus sein Evangelium zuerst schrieb. — Denn beide hatten zu Zusätzen Stoff genug. Hingegen scheint es unbegreiflich, daß Marcus so vieles, was sich im Matthäus und Lucas findet, weggelassen haben sollte, wenn er beide vor sich hatte.

3) Marcus hat sehr wenig Eigenes, was im Matthäus und Lucas nicht steht. — Ist es wohl glaublich, daß er um dieser wenigen Zusätze willen ein neues Evangelium

*) Mit dieser Erklärung stimmt auch Marsh (Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung in das N. T. Theil II. S. 287 f.) überein. Vergl. auch Ziegler (Ideen über den Ursprung der drey ersten Evangelien in Gablers theolog. Journal J. 1800. B. I. S. 423 f.) Andere Ansichten von Luc. 1, 1—4. geben Vogel (in Gablers Journal für ausserlesene theologische Liter. J. 1804. S. 43.) und Hug (Einl. Th. II. S. 99 ff.).

geschrieben haben werde, wenn die zwei Evangelien des Matthäus und Lucas schon vorhanden waren? (vgl. das Programm de fonte evangeliorum Matthaei et Lucae S. 5. 6.) Und welchen Antheil konnte Petrus an dem Evangelium Marci haben, wenn er beinahe alles aus dem Matthäus und Lucas genommen hätte? Wie könnte man behaupten, er habe geschrieben, ὡς Πετρος ὑφηγησατο αὐτῳ? Vergl. auch Notitiae historicae Epistolarum Paulli ad Corinthios interpretationi servientes Note 166. und Tüb. gel. Anzeigen J. 1805. S. 150 f.

i) Für die Vermuthung, daß das Evangelium Marci namentlich für die Antiochener bestimmt gewesen sey, werden in der Schrift: Ueber den Zweck Johannis S. 279 f. folgende Gründe angeführt: 1) Die Griechen in Antiochien, welche durch Christen, die aus Cypern und Cyrene gebürtig waren, bekehrt wurden (Ap. Gesch. 11, 20.), waren Unbeschnittene (ἑλληνες vgl. Ap. G. 15, 1.): für solche aber war das Evangelium Marci unläugbar geschrieben. 2) In Jerusalem war man für die Christen in Antiochien sehr besorgt, und schickte sogleich den Barnabas dahin, sobald man von ihrer Bekehrung Nachricht erhielt (Ap. Gesch. 11, 22.). Eben dieser Sorgfalt entspräche auch die Abfassung einer griechischen Lebensgeschichte Jesu für die neuen Christen, und die Uebertragung dieses Geschäfts an Marcus, des Barnabas Vetter (Col. 4, 16.). Vielleicht gehörten 3) die von Marcus allein (15, 22.) erwähnten Söhne des Simon von Cyrene unter die Christen von Cyrene (Ap. Gesch. 11, 20.), welche den Antiochenischen besonders merkwürdig seyn mußten.

k) Paulus spricht 2 Cor. 8, 18. von einem ἀδελφος, οὗ ὁ ἐπαινος ἐν τῳ εὐαγγελιῳ διὰ πασων των ἐκκλησιων. S. Notitiae historicae in epp. ad Corinthios Not. 166. Dieser ἀδελφος scheint Marcus zu seyn. Denn 1) wenn es sich gleich nicht erweisen läßt, daß εὐαγγελιον schon damals gerade eine Lebensbeschreibung Jesu bezeichnet habe, so konnte sich doch der Ruhm, den sich Marcus durch seine

Verdienste um das Evangelium überhaupt erwarb, neben dem, was er sonst auf seinen Reisen für die Ausbreitung des Christenthums that, auch auf seine schriftliche Geschichte Jesu beziehen: auch in der letzteren Hinsicht konnte ihm also Paulus τον ἐπαινον ἐν τῳ ἐυαγγελιῳ beilegen. 2) Paulus selbst scheint das Evangelium Marci gekannt zu haben: wenigstens findet sich die Stelle 1 Cor. 7, 10., die er dort als einen Ausspruch Christi anführt, allein bei Marcus (10, 12.). S. über den Zweck Johannis S. 180. 3) Paulus gab jenen ἀδελφος dem Titus zur Einsammlung einer für die Christen zu Jerusalem bestimmten Beisteuer zu: zu diesem Geschäft taugte Marcus als Mitglied der Gemeinde zu Jerusalem (Ap. Gesch. 12, 12.), und als Gefährte des Barnabas (Ap. Gesch. 15, 39.), der auch sonst das nemliche Geschäft besorgte, (Gal. 2, 10.) sehr gut. — Auch konnte es dem Marcus, als einem Schüler Petri, und einem Christen von Jerusalem, bei demjenigen Theil der Gemeinde zu Corinth, (wohin er von Paulus in der Gesellschaft des Titus geschickt wurde) nicht an Ansehen fehlen, der zur Parthey der Apostel Petrus und Jacobus gehören wollte.

l) Die Meinung, daß Theophilus ein Palästinenser, und ehemals selbst Hoherpriester gewesen sey, führt Michaelis (Einleitung in das N. Test. IIIte Ausgabe S. 930 ff. IVte Ausg. S. 1088—1092.) mit ihren Gründen aus einer Abhandlung von Theodor Hase an; und so unwahrscheinlich er diese Vermuthung in der dritten Ausgabe seiner Einleitung fand (S. 933. 936 f.), so geneigt war er in der vierten Ausgabe (S. 1091.), selbst dieser Meinung beizutreten. Vergl. dagegen Eichhorns Einleit. in das N. Test. Th. I. S. 593 ff. Hugs Einleit. Th. II. S. 97 ff.

m) Wenn Lucä Evangelium im Anfang der Gefangenschaft Pauli zu Rom, wo neben dem Lucas mehrere asiatische Christen bei dem gefangenen Paulus waren, die zum Theil nach Asien zurückgiengen, während der Apostel sich

noch zu Rom aufhielt, geschrieben wurde, so läßt sich leicht begreifen, wie es bald in Asien bekannt werden konnte.

Siebente Anmerkung.

Das erste (allgemein als ächt anerkannte) Schreiben des Petrus und die an bestimmte Gemeinden, oder ihre Vorsteher, a) abgelassenen Briefe des Paulus setzen in den Ueberschriften und mehreren einzelnen Stellen b) das frühe Daseyn christlicher Gemeinden als bekannt voraus. Und auch die Annalen des Tacitus stimmen mit der Apostelgeschichte (II. ff.) darin überein, daß es in und ausserhalb Judäa, ja in Rom selbst vor und unter der Regierung des Kaisers Nero eine grosse Menge von Christen gegeben habe. c) Daraus muß man nothwendig den Schluß ziehen, daß die Begebenheiten, deren Bekenntniß von jedem Christen gefordert wurde, zu der Zeit, wo es zwar leicht war, ihre Wahrheit zu prüfen, aber desto schwerer, sie öffentlich zu bekennen, von sehr vielen geglaubt, und mithin nicht offenbar falsch und erdichtet gewesen, sondern als wahr befunden worden seyn müssen, so weit man sich durch seine Sinne und Beobachtung von ihrer Wahrheit überzeugen konnte. Wie es aber dessen ungeachtet kommen konnte, daß auch solche Menschen, welche von den Thatsachen, auf denen die christliche Religion gegründet ist, allerdings Kenntniß hatten, dem Christenthum dennoch ihren Beifall versagten, ist nichts Unbegreifliches. Denn die Schüchternheit, vermöge der sie ihre gute Meinung von der Sache

a) 1 Tim. 1, 3. 3, 15. 4, 11 ff. Tit. 1, 5 ff.

b) 1 Cor. 1, 2. 7, 17. 11, 16. 14, 33. 16, 1. 8 f. 19. 2 Cor. 8, 1. 11, 28. Galat. 1, 22. 2, 7—10. Röm. 15, 19—27.

c) Vgl. Annotationes ad philosophicam Kantii de religione doctrinam 1793 §. XIX., wo bemerkt wird, es lasse sich aus diesem Zeugniß des Tacitus allerdings schliessen, daß die Wunder Jesu und der Apostel historisch wahr gewesen seyn müssen.

Jesu geheim hielten d), oder wenigstens nicht wagten, sich wirklich zu den Christen zu halten e), ja selbst feindselige Schritte gegen das Christenthum lassen sich auf eine Art erklären, wobei die Wahrheit und unläugbare Zuverlässigkeit jener Thatsachen in der Geschichte Jesu nichts verliert. Einmal konnten die Vorurtheile und Leidenschaften, f) welche bei den Bekennern des Christenthums nur die Macht der Wahrheit zu überwinden im Stande war, bei Menschen, die wenig Wahrheitsliebe und einen Geist der Widerspenstigkeit besassen, ein so grosses Gewicht haben, g) daß sie auch die unläugbarsten Thatsachen bezweifelten. Noch mehr — die Wahrheit dieser Thatsachen wurde von manchen wirklich anerkannt, h) die denn doch eigensinnig genug waren, i) die Folgerungen, die sich daraus ergaben, abzuläugnen; sie thaten demnach ihrem Gewissen selbst Gewalt an, k) und

d) Siehe Joh. 12, 42. 43. 3, 2. 7, 13. 9, 21—23.

e) Apostelg. 5, 12. 13. vergl. Zuschrift an eine Freundinn, die in ihrer Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Religion des Christenthums wankend geworden. S. 74 ff.

f) Matth. 13, 54 ff. (Die Bewohner der Vaterstadt Jesu staunen über seine Lehre, aber stossen sich an seiner niedrigen Abkunft.) Matth. 15, 12. vgl. v. 11. Luc. 20, 19. vgl. v. 9—18. Joh. 7, 47—52. 15. 9, 16. („Er ist nicht von Gott, sagen die Pharisäer, weil er den Sabbath nicht hält") 11, 47. 48 ff. Apostelgesch. 4. 2. (Die Sadducäer, welche keine Auferstehung glaubten, können es nicht leiden, daß Petrus und Johannes den auferstandenen Jesum predigen) 5, 28. 6, 13 f. 17, 32.

g) S. Ernesti Opuscula philologico-critica p. 93 sq. ed. Lugd. Bat.

h) Matth. 27, 42. Joh. 7, 3. 5. 21—26. 9, 16—18. 10, 21. 11, 47 f. 12, 10. 11. Luc. 13, 14. (der Vorsteher der Synagoge erkennt die Heilung Jesu an) Ap.G. 2, 22. (καθως και αυτοι οιδατε) 4, 7. (vgl. 3, 2—8.) 14—16. 21. 22.

i) Matth. 11, 16—19.

k) Joh. 15, 22—25. Matth. 11, 20—24.

dieß geschah entweder (ohne allen Vorwand) mit der unverschämtesten Frechheit, l) oder unter dem Vorwand einer Schwierigkeit, womit sie das, was vor ihren Augen geschah, womit sie die durch die auffallendsten Begebenheiten beglaubigte Lehre Jesu nicht reimen zu können vorgaben. m) Oder sie suchten endlich die ihnen unläugbaren Wunderbegebenheiten von einer Ursache herzuleiten, deren Annahme das Christenthum nicht empfehlen konnte, sondern vielmehr beschimpfen und verhaßt machen mußte. n) Doch von der Ursache der Wunder, die in der evangelischen Geschichte erzählt werden, wird erst weiter unten (§. 8. Anmerk. 8.) die Rede seyn: hier sollte nur soviel bewiesen werden, daß die in dem neuen Testament erzählten Thatsachen nicht erdichtet, sondern gerade so wie sie erzählt werden, von zuverlässigen Augen- und Ohrenzeugen beobachtet worden seyen.

Note.

Ueber die Glaubwürdigkeit des historischen Inhalts der Neutestamentlichen Schriften vergl. man noch Kleuker III. Bd. 2. Thl. 1ster Abschnitt. Hänlein Th. 1. Kap. 4. §. 2. Hugs Einleit. Th. I. S. 83—87. Bogue Versuch über das göttliche Ansehen des N. Test. S. 19 f. 25 ff. 88—102.

§. 6.

Aussagen Jesu von sich selbst.

Es ist also historisch wahr, daß der Stifter des Christenthums, den, wie Tacitus (Annal. L. XV. c. 44.) sagt, der Statthalter Pontius Pilatus unter der Regierung

l) Luc. 16, 11. Joh. 9, 24. 28. 34. 11, 49 f. Apostelgesch. 4, 17. 18. 21. 5, 17. (vgl. v. 14—16.) 28. 40. 7, 54. 57 ff. 12, 3. (vgl. v. 11.) 1 Thess. 2, 15.

m) Joh. 7, 27. 41 f.

n) Matth. 9, 34. 12, 24. Ap. Gesch. 2), 13.

rung des Tiberius hinrichten ließ, sich für einen göttlichen Gesandten ausgegeben hat 1), der seine Lehre weder von andern Menschen erlernt, noch durch eigene Geisteskraft erfunden 2), sondern von Gott empfangen 3) haben will. Nach seiner Behauptung war es ihm bei seiner gewissenhaften Ehrfurcht vor Gott (Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 29. 55) und bei seiner ganz besonders engen Verbindung mit Gott (Joh. 8, 16. 29. 14, 10. 10, 38. 16, 15) unmöglich, etwas für sich selbst und ohne göttliche Mitwirkung vorzutragen 4). Daher forderte er auch, daß man seine Lehre und alle seine Aussprüche 5) wegen seiner ununterbrochenen Verbindung mit Gott nicht als Lehre des blossen Menschen Jesu, sondern als göttliche Aussprüche 6 ansehen, und sie aus diesem Grunde 7) für die vollkommenste Wahrheit halten sollte. Daher verlangte er, daß die Menschen auch in solchen Dingen, die über den Kreis unsrer menschlichen Erfahrungen hinaus liegen, ihm allein auf seine Auktorität, als auf die Auktorität eines solchen Zeugen, der längst schon mit Gott in der engsten Verbindung stehe 8), und von göttlichen und übersinnlichen Dingen die genaueste Kenntniß habe (Matth. 11, 27. Joh. 8, 55), glauben sollen 9). Daher versicherte er, daß man nur aus einem an sich schon strafbaren 10) Mangel an Ehrfurcht gegen Gott 11) seine Lehre verwerfen könne, und hingegen jeder, der ihm glaube, Gott selbst glaube 12). Und es ist um so weniger daran zu zweifeln, daß seine Apostel und ihre Schüler diesen Theil der Lehre Jesu (die Aussagen Jesu über seine Verbindung mit Gott) richtig aufgefaßt haben, da er allgemein bekannt war, und so häufig (von seinen Gegnern) bestritten wurde (Matth. 26, 63. 68. 27, 54. Joh. 19, 7. 5, 18. 6, 41 f. 10, 33. 36).

Anmerk. 1. Die Ausdrücke, mit welchen Jesus von seiner göttlichen Sendung spricht, sind folgende:

a) θεος (ὁ πατηρ) ἀπεσταλκε — ἐπεμψε με Joh. 8, 42. 6, 29. 17. 3. 18. (ἀπεσταλκας εις τον κοσμον) 23. 5, 37 f. 8, 16. 18. 7, 16. 28. b) ἐγω ἐληλυθα ἐν τῳ ὀνοματι τȣ πατρος μȣ Joh. 5, 43. — ἀπ' ἐμαυτȣ ȣ̓κ ἐληλυθα, ἀλλ' ἐστιν ἀληθινος ὁ πεμψας με 7, 28.

Anmerk. 2. Joh. 7, 15. πως γραμματα οἰδε, μη μεμαθηκως 16. ἡ ἐμη διδαχη ȣ̓κ ἐστιν ἐμη ἀλλα τȣ πεμψαντος με. (Der Verf. bemerkt im Magazin Stück 4. S. 219 ff. über diese Stelle folgendes: „Das ȣ̓κ ἐστιν ἐμη beweiset, daß das entgegenstehende ἐστι τȣ πεμψαντος με, oder (v. 17.) ἐκ τȣ θεȣ mehr besage, als nur dieses: „meine Lehre beruht auf dem durch die Vernunft bekannten Willen Gottes: die Stimme Gottes in mir (die Stimme des Gewissens) treibt mich an zu lehren; meine Lehre ist aus Nachdenken über Gottes Willen abzuleiten. Denn die Vernunft und das Gewissen, wovon die Rede seyn sollte, wäre ja doch Jesu (menschliche) Vernunft und (menschliches) Gewissen. Die sich selbst überlassene subjective Vernunft kann aber auch beim besten Willen trüglich; die Stimme des Gewissens kann auch Stimme eines irrenden Gewissens, also blos vermeinte Stimme Gottes, seyn.")

Anmerk. 3. Joh. 7, 16. 14, 24.

Anmerk. 4. Joh. 8, 26. 28. 40. 12, 49. 50. 15, 15. 17, 8. Matth. 11, 27.

Anmerk. 5. Joh. 5, 30. 8, 28. 14, 10. 12, 49.

Anmerk. 6. Joh. 12, 48—50. vgl. ἰδεν 5, 30. und παντα Matth. 11, 27. Joh. 17, 7. (Siehe Flatts Magaz. St. 1. S. 117. Anm. 4.) Wenn der Mensch Jesus nach dem Willen Gottes über irgend etwas in Unwissenheit blieb (§. 80) so trug er darüber nicht seine eigene (menschliche) Ansichten vor, sondern er gestund seine Unwissenheit (Marc. 13, 32); er lehrte also auch in diesem Fall nicht von sich selbst (ἐξ ἑαυτȣ Joh. 5, 30. 8, 28. 12, 49), nicht ohne den Auftrag oder gegen den Wil-

len seines Vaters (12, 49 f. 8, 28). Ueberdieß lag die Ursache dieser Unwissenheit nicht in einer Beschränktheit des göttlichen Einflusses, den die Verbindung des Menschen Jesus mit der Gottheit in sich schloß (denn dieser war an sich unbeschränkt Joh. 3, 34); sondern in der freiwilligen Mässigung (§. 81. Anmerk. 4. , vermöge welcher Jesus selbst nicht mehr zu wissen wünschte, als was die mit ihm innigst verbundene (§. 76 f.) göttliche Allwissenheit ihm (§. 44.) für jetzt (§. 80.) mittheilen wollte.

Anmerk. 7. Joh. 7, 16. 14, 24. 17, 8. 14. (τα ῥηματα, ἁ δεδωκας μοι — ὁ λογος σς) 8. 47. vgl. v. 43. Eben so sagt Johannes der Täufer Joh. 3, 34. von Jesu: τα ῥηματα τς θες λαλει: und Jesus billiget 5, 33. sein Zeugniß. Vgl. Luc. 11, 49. (Matth. 23, 34.)

Anmerk. 8. Joh. 8, 16. 26. 40. 45—47. Joh. 5, 30. 17, 8. vgl. Joh. 3, 33 mit v. 34 und §. 26.

Anmerk. 9. Joh. 3, 13. ὁ ἐκ τς ὐρανς καταβας 6, 46. ὁ ὠν παρα τς θες ἑωρακε τον πατερα. v. 62. ἐαν ὁυν θεωρητε τον ὑιον τς ανθροπς ἀναβαινοντα, ὁπς ἠν το προτερον: 16, 28. ἐξηλθον παρα τς πατρος — παλιν πορευομαι προς τον πατερα vgl. 3, 31.

Anmerk. 10. Diesen Glauben in übersinnlichen Gegenständen fordert Jesus auf seine Auktorität Joh. 3, 11—18. (vgl. v. 32.)

Anmerk. 11. Joh. 3, 18. ὁ μη πιςευων, ἠδη κεκριται.

Anmerk. 12. Joh. 12, 48. 49. 5, 38. 42—44. 8, 42—47. Luc. 10, 16. (ὁ δε ἐμε ἀθετων, ἀθετει τον ἀποςειλαντα με).

Anmerk. 13. Joh. 12, 44. 5, 24. (ὁ τον λογον μς ἀκουων, και πιςευων τῳ πεμψαντι με 13, 20. (vgl. 3, 33 f.) Siehe über diese Stelle Mag. St. 7. S. 67 ff.

Noten.

a) Ueber den Sinn der Aussprüche Jesu in den angeführten Stellen des Johannes, welche sich auf die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre, und auf den Glauben an seine göttliche Auktorität beziehen, siehe Süskind: In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? Eine historisch-exegetische Untersuchung. Tübingen 1802. (Die deutsche Umarbeitung der beyden Dissertationen: De sensu, quo suam Jesus doctrinam divinam perhibuerit. P. I. 1798. P. II. 1801.) In dieser Schrift wird die Göttlichkeit der Lehre und Sendung Jesu im engeren Sinn aus seinen eigenen Aussprüchen erwiesen, und gegen diejenigen Erklärungen der genannten Stellen im Evangelium Johannis vertheidiget, aus welchen blos die Göttlichkeit der Lehre Jesu im weiteren Sinne folgen würde. Vergl. auch die Abhandlung des Verf. dieses Lehrbuches über den Geist des Christenthums in Flatts Mag. Stück 1. S. 105—110.

b) Die Hypothese, welche die Lehre und den Plan Jesu aus der Essenischen Schule ableitet, ist neuerlich von Ständlin in der Geschichte der Sittenlehre Jesu (I. Th. S. 510 ff. vertheidiget, und mit allen möglichen Gründen unterstützt worden. Man sehe, was von Bengel (Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem Essäismus abzuleiten, in Flatts Magazin Stück 7. S. 126 ff.) dagegen erinnert wird. Vgl. auch Tübinger gelehrte Anzeigen 1800 S. 387. und Lünerwald über den angeblichen Ursprung des Christenthums aus dem Essäismus (Henkes Magazin ꝛc. Bd. 4. St. 2. S. 371 ff.).

§. 7.

Beweis für die Wahrheit der Aussagen Jesu von sich selbst.

1) Aus seiner ganzen Denk- und Handlungsart.

Ungeachtet das, was Jesus von seiner Verbindung mit Gott behauptet, sich auf ein inneres, unmittelbar gewisses Bewußtseyn gründen, und eben deswegen Jesus für sich selbst aufs vollkommenste davon überzeugt seyn konnte 1): so können doch andere nur durch äussere Beweise, oder durch Thatsachen, die mit seiner Aussage übereinstimmen, sich von ihrer Wahrheit überzeugen 2). (Die Gründe dieser Ueberzeugung aber sind folgende.) Einmal wird schon durch seinen Charakter und sein ganzes Betragen der Verdacht einer absichtlich-erdichteten oder blos eingebildeten Verbindung mit Gott entfernt: man darf ihm auf sein Wort glauben (Joh. 14, 11. 10, 38.), weil er ein Mann von einer solchen Denk- und Handlungsart war. Von eitlen Absichten, die etwa zu vorsätzlicher Erdichtung eines besonderen Verhältnisses zu Gott hätten veranlassen können, war er so weit entfernt 3), daß er Ehrenbezeugungen, die er haben konnte 4), abwies, dagegen aber die Behauptung seiner ausserordentlichen Verbindung mit Gott, die ihm sichtbar das größte Ungemach zuzog 5), trotz allen diesen Beschwerden aus blosser Liebe zu Gott (Matth. 26, 63 f. Joh. 8, 49 f.) und der ihm von Gott zu bezeugen aufgegebenen Wahrheit (Joh. 8, 55.) standhaft fortsetzte, und selbst zu der Zeit nicht aufgab, wo diese hohen Ansprüche ausser einem unerschütterlichen Vertrauen auf ihre Wahrheit, und dem Wohlgefallen Gottes an ihrer Behauptung, überall nichts für sich haben konnten. (Matth. 26, 64 f. Luc. 22, 69 f. 23, 46. 42 f.) Wie innig und fest Jesus die Wirklichkeit des ausserordentlichen göttlichen Beistands, dessen er sich rühmte, selbst geglaubt habe, bestätigt die zuversichtliche

Erwartung eines glücklichen Ausgangs, welchen seine Sache erst nach seinem schmachvollen Tode, den man gerade für das größte Hinderniß des guten Erfolgs seiner Bemühungen hätte ansehen können, (Luc. 24, 19—21.) unfehlbar haben würde 6). Und diese Hoffnung äusserte er trotz des unscheinbaren Anfangs und der bedenklichsten Hindernisse seines Werks 7), trotz der langsamen Fortschritte und der grossen Schwäche der Menschen, die nach seinem Tode Werkzeuge der Ausbreitung seiner Lehre werden sollten 8), und von denen er ohne wirkliches Vertrauen auf den göttlichen Beistand 9) selbst nichts Grosses erwarten konnte, nicht nur mit den bestimmtesten und zuversichtlichsten Ausdrücken 10), sondern er zeigte sie auch durch Handlungen. Denn er lehnte die Ehre, zu welcher er durch menschliche Gunst und Veranstaltung hätte gelangen können, von sich ab (Joh. 6, 15.): er suchte den Beifall der Menge sich weder zu verschaffen, noch zu behaupten 11): er suchte nicht, die Gunst der Vornehmen zu erwerben 12). — Ja er verfolgte seinen weit umfassenden Plan (Joh. 4, 21—23. 10, 16) 13) so wenig mit leidenschaftlicher Hitze, daß er bei dem schon so frühe in ihm erwachten Gefühl seiner Würde (Luc. 2, 46—49) doch mit dem Antritt seines öffentlichen Lehramts gar nicht eilte (Luc. 3, 23.), und den größten Theil des Plans, den er entworfen hatte, absichtlich während seines Lebens nicht mehr ausführte, sondern seine Ausführung auf die Zeit nach seinem Tod verschob 14). Diese Mässigung in der Vollziehung eines Auftrags, den Jesus nach seiner festen Ueberzeugung von Gott erhalten zu haben behauptete, widerspricht zugleich ganz dem Charakter eines Schwärmers, der sich etwa einen besonderen göttlichen Beistand blos einbilden könnte. Ja ein Schwärmer würde nicht einmal auf einen so umfassenden 15) und wegen seines grossen Umfangs so weit aussehenden 16) Plan verfallen seyn 17), zumal wenn der unmittelbare Erfolg so unansehnlich gewesen wäre, als er während des Lebens Jesu, war (Matth. 13, 31—33).

Ueberdieß hätte ein fanatischer Kopf gewiß eher die für einen Schwärmer so günstige 18) Messias-Ideen, die zur Zeit Jesu unter dem jüdischen Volk herrschten 19), und die selbst den Schülern Jesu, des wiederholten und nachdrücklichen Widerspruchs ihres Lehrers ungeachtet 20), nur sehr schwer 21), und erst durch den Tod dessen, den sie für den Messias hielten, endlich entrissen werden konnten (Luc. 24, 25—46), ergriffen, und mit Hülfe einer glühenden Phantasie noch mehr gesteigert.

Anmerk. 1. Die Gewißheit seiner Ueberzeugung drückt Jesus Joh. 8, 14. mit den Worten aus: ἐγω οἰδα. Daß ein unmittelbar gewisses Bewußtseyn von der göttlichen Wirksamkeit in der Seele Jesu nichts Unmögliches gewesen sey, wird gezeigt von Köppen (Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit, Th. II. S. 389 ff. 2te Aufl. 1797. 98. S. 416 ff.) Kleuker (Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums Th. II. S. 179 ff.), Flatt (in der Dissertation: Observationes ad comparandam Kantianam disciplinam cum doctrina Christiana pertinentes Anmerk. 47.) Diese Möglichkeit, von der hier allein die Frage ist, räumt auch Plank (Einleit. in die theologischen Wissenschaften Th. I. S. 391.) und Schmid (Versuch einer Moralphilosophie Ausg. 2. S. 102.) ein.

Anmerk. 2. Joh. 5, 31. 36. vgl. Ueber den Zweck Johannis S. 199 f.) Joh. 15, 24.

Anmerk. 3. Joh. 7, 18. ὁ ζητων την δοξαν τȣ πεμψαντος αὐτον (im Gegensatz gegen: ὁ ζητων την δοξαν την ἰδιαν) ἀληθης ἐστι, και ἀδικια (Unwahrheit) ἐν αὐτῳ οὐκ ἐστι.

Anmerk. 4. Joh. 6, 15. Matth 16, 20. 17, 9. Luc. 12, 13 f.

Anmerk. 5. Joh. 5, 18. 6, 60. 66. 10, 31—33. Matth. 26, 63—66.

Anmerk. 6. Matth. 16, 18—23. (Unmittelbar nach der Erklärung, daß seine Gemeinde unbesiegbar seyn soll, kündiget Jesus seinen Jüngern sein Leiden und seinen Tod an.) 21, 37—43. 26, 11—13. (Er spricht von seinem Tod und zugleich von der Ausbreitung seines Evangeliums in der ganzen Welt) Joh. 3, 14—16. 6, 51. 10, 15. 16. 12, 24. 31. 32. 16, 7. 8. 17, 19. Auch Joh. 8, 28. hofft Jesus, erst alsdann, wenn er von seinen Gegnern ans Kreuz gebracht worden (ὁταν ὑψωσητε vgl. 12, 33), dann, wenn er durch die Hände seiner Feinde, nicht durch seine eigene Hand (8, 22.) sein Leben verloren habe, werde man aus dem glücklichen Fortgang seines Werks viel deutlicher sehen, daß er nicht nach seiner Willkühr, die ja mit seinem Tod alle Wirksamkeit verlohren hätte, daß er überhaupt nicht für sich allein (ἀφ' ἑαυτε) gehandelt, sondern daß er Gottes Sache betrieben habe. Gottes Plane aber konnten die Mörder Jesu nicht vereiteln: denn in Gottes Macht stund es, Jesum wieder zum Leben zu erwecken, und seine göttlichen Vorhersagungen von seiner Rückkehr zum Vater (8, 14. 21.) und den wichtigen Folgen derselben (16, 7. Matth. 24, 14 ff. vergl. mit Joh. 8, 24. 50.) auf eine Art zu erfüllen, die an der Wahrheit der Aussage Jesu, daß er unter unmittelbarem göttlichem Einfluß handle (Joh. 8, 16.), keinen Zweifel (v. 13.) mehr übrig ließ.

Note zur sechsten Anmerkung.

Was für ein merkwürdiger Beweis für die Wahrheit dieser Aussage Jesu von der Göttlichkeit seiner Sendung in seiner freiwilligen Aufopferung liege, wird auch gezeigt in Schwarze's Schrift über den Tod Jesu Leipzig 1795 (S. 87—106.) und in Flatt's Magazin 1tes Stück S. 83—87. Vgl. die Abhandlung des Uebersetzers im 12ten Stück: Läßt sich die Ueberzeugung Jesu von der Gewißheit und moralischen Nothwendigkeit seines frühen Todes aus einem rationalistischen Gesichtspunkt betrachten?

Anmerk. 7. Joh. 3, 32. 15, 20 ff. Matth. 11, 16—24. 10, 25.

Anmerk. 8. Matth. 16, 23. 17, 17. 26, 31—35. 41. Marc. 6, 52. 7, 18. 8, 17—21. Luc. 18, 34. 24, 11. Joh. 16, 12. (ἔτι πολλα ἐχω λεγειν ὑμιν, ἀλλ' οὐ δυνασθε βασταζειν ἀρτι) 20, 9. 19. 25.

Anmerk. 9. Luc. 22, 32. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 5—15. 17, 9—17.

Anmerk. 10. Matth. 13, 31—33. 10, 18. 24, 14. vgl. Anmerk. 6.

Anmerk. 11. Joh. 6, 26 ff. 60. 66. 8, 30 ff. Luc. 14, 25 ff.

Anmerk. 12. Luc. 11, 53 f. (vgl. v. 39—52.) 20, 19. (vgl. v. 17. 18.) Matth. 15, 12—14. (vgl. v. 11.) 22, 15—22.

Anmerk. 13. Vergl. Dissert. III. in LL. N. T. aliquot locos p. 16. (Opusc. acad. Vol. III. p. 209 s.) Hier wird bemerkt, daß Jesus bei der Vorschrift Marc. 10, 12. auf nicht-jüdische Nationen Rücksicht genommen habe.

Anmerk 14. Matth. 10, 5 f. 15, 24. (Ungeachtet sein Plan alle Völker der Erde umfaßte, so wollte er doch weder selbst bei den Heiden den Anfang machen, noch seine Jünger bei ihrer ersten Aussendung zu Heiden und Samaritern schicken) vgl. Joh. 10, 11—15.

Anmerk. 15. Matth. 13, 37 f. (ὁ δε ἀγρος, ἐστιν ὁ κοσμος.)

Anmerk. 16. Matth. 13, 30. 39—43. 47—50.

Anmerk. 17. Vgl. Reinhard Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf, 4te Aufl. 1798.

Anmerk. 18. Vgl. Apostelg. 5, 36. Leß über die Religion Thl. II. S. 539 ff.

Anmerk. 19. S. die Dissertation de notione regni coelestis §. II. (wo aus Stellen des N. Test. selbst gezeigt

wird, welche falsche und sinnliche Begriffe von dem Messias und seinem Reich unter dem jüdischen Volk zur Zeit Jesu geherrscht haben.) Vergl. Heß Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn. Neue Aufl. 1806. Erste Hälfte. S. 387.

Anmerk. 20. Joh. 6, 15. 26 ff. (Jesus widerspricht der sinnlichen Erwartung der Menschen, welche ihn zum König machen wollten, weil er sie gespeist hatte, indem er sie auf den Zweck dieser Speisung, und auf die edlere Nahrung des Geistes hinweist, welche sie von dem Messias zu erwarten haben. S. Dissert. III. in L. L. N. T. histor. aliquot locos S. 42—46. Opusc. acad. Vol. III. p. 239 ss.) Matth. 5, 3—12. (Jesus sucht hier die gemeinen jüdischen Begriffe vom Reich Gottes zu berichtigen, indem er die Seligkeit dieses Reichs als eine himmlische Seligkeit (v. 12.), als eine Verbindung und Aehnlichkeit mit Gott (v. 8. 9.) als die Freiheit vom moralischen Uebel (v. 6.) beschreibt, wodurch die Leiden des gegenwärtigen Lebens (4. 10. 11.) nicht gehoben werden, und worzu man nicht durch Gewalt und Uebermuth, sondern durch Sanftmuth (v. 5.), Friedfertigkeit (v. 9.) und Bescheidenheit (v. 3.) gelange, wie in Dissert. I. in libros N. T. historicos S. 13. 14. Opusc. acad. Vol. III. p. 12 s. bemerkt wird.) Marc. 9, 9—13. Luc. 9, 43. 44. 14, 25 ff. Matth. 20, 22—28. Luc. 19, 11 ff. (Jesus widerspricht durch die Parabel (12—27.) der Meinung, daß die feyerliche Erscheinung seines Reichs ganz nahe sey v. 11.) v. 29—40. vgl. mit v. 41—44. (Durch die wehmüthige Klage über das bevorstehende Unglück der Stadt Jerusalem widerlegt Jesus unmittelbar jede falsche Deutung, welche die Juden ihren messianischen Vorurtheilen gemäß seinem Einzug geben konnten. Vgl. in Heß Bibl. der heil. Geschichte Th. II. was S. 320 ff. über den Einzug Jesu nach Jerusalem gesagt wird. Rau ad illustrandam Evangelistarum de solemni J. C. in urbem Hierosolymorum ingressu. 1798. Harras über

den letzten Einzug Jesu in Jerusalem in Eichhorns Bibliothek der biblischen Litteratur B. 10. S. 189—242.

Anmerk. 21. Matth. 16, 22. 23. 20, 21. Luc. 9, 45. 18, 34. vgl. mit v. 31—33. 24, 21.

Note zu §. 7.

Ueber den Charakter Jesu vgl. Heß Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn. Zweyte Hälfte 1806. S. 196—205. Bogue Versuch über das göttliche Ansehen des Neuen Testaments S. 19 ff.

§. 8.

2) Aus den Wundern.

Aber vorzüglich sind diejenigen Werke 1) Jesu, die man Wunder nennt, Beweise 2) der Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre. Da nun diese Wunderbegebenheiten, deren historische Wahrheit 3) oben (§. 5.) erwiesen ist, von der Art sind, daß sie weder durch menschliche Kunst hervorgebracht werden 4), noch durch einen blossen Zufall mit dem Willen und der Vorhersagung Jesu zusammentreffen 5) konnten, so sind sie augenscheinliche Beweise (σημεια) davon, daß der Mensch Jesus, der solche Wirkungen hervorbringen konnte, sich nicht selbst überlassen war, sondern unter dem Einfluß eines höheren Wesens, und namentlich unter dem Einfluß desjenigen Wesens 6) stund, dem er selbst seine Aussprüche und seine, alle menschliche Kraft offenbar übersteigende, Werke zuschrieb 7).

Anmerk. 1. Im lateinischen Text a) c) d.)

Daß ἐργα die Bedeutung: Wunder in einigen Stellen offenbar habe, kann nicht geläugnet werden. Hieher gehören die Stellen: Matth. 11, 2. (vgl. mit 3—5. Luc. 7, 18. vgl. v. 11—17.) Joh. 9, 3. 4. (vgl. mit v. 6. 7.) Aber auch in anderen Stellen, in welchen der Ausdruck: ἐργα vorkommt, hat jene Bedeutung am meisten für sich.

α) Joh. 14, 11. 10, 37. 38. 25. In diesen beiden Stellen werden die beiden Dinge: Jesu für sich selbst auf sein Wort glauben, und: Jesu um seiner Werke willen glauben (πιστευειν αὐτῳ und πιστευειν δια τα ἐργα oder πιστευειν τοις ἐργοις 10, 38.) von einander unterschieden. Jesu für sich selbst (auf sein Wort) glauben, kann doch wohl nichts anderes heissen, als ihm deßwegen glauben, weil er eine glaubwürdige Person war, ihm um seiner Weisheit und Rechtschaffenheit, um seines Charakters willen glauben. Denn wie hätte Jesus fordern können, daß man ihm, ohne alle Rücksicht auf seinen Charakter, auf das Wort glaube? Da nun das Glauben um der Werke willen etwas anderes heissen muß, als ihm für sich selbst (um seines Charakters willen) glauben, so kann der Ausdruck: ἐργα, nicht wohl sich auf die Denk- und Handlungsart Jesu überhaupt beziehen, sondern am natürlichsten nur auf die Wunder Jesu gedeutet werden. (vergl. die Abhandlung des Verfs. über Matth. 17, 27 in Flatts Magazin 2c. 2 Stück Anmerk. 60.)

β) Auch in zwei anderen Stellen: Joh. 5, 36. 15, 24. sind wohl durch das Wort, ἐργα, vorzüglich die Wunder Jesu angedeutet. Denn, was die erstere Stelle betrifft, so gab ein Wunder (die Heilung des 38jährigen Kranken am Sabbath v. 5—16.) die Veranlassung zu der ganzen Rede von v. 17—47. Und die μειζονα ἐργα, von welchen Jesus im Zusammenhang dieser Rede v. 20. spricht, sind ebenfalls ausserordentliche Beweise seiner Grösse, die er nach seiner Versicherung theils zur Zeit des Gerichts, (v. 22. 27—29. theils noch vor seinem Tode (v. 25.) geben wollte — es sind Todten-Erweckungen, und mithin Wunder. — In der anderen Stelle (Joh. 15, 24.) will Jesus offenbar solche Beweise seiner Würde nennen, welche jedermann in die Augen fielen (die schlechterdings nicht übersehen werden konnten (v. 22. 25.) *) Aber gerade seine Wun-

*) Die Behauptung Jesu Joh. 15, 24: „er habe vor den Augen der Juden Wunder (ἐργα) gethan, die kein anderer

der waren solche Beweise seiner göttlichen Sendung, die am stärksten in die Augen fielen (Joh. 9, 30—33. 10, 21. 3, 2.), welche also auch den Unglauben der Juden am unentschuldbarsten machten. (Ja es liesse sich noch fragen, ob Jesus von dem Volk, das seine Weisheit und Rechtschaffenheit wenigstens nicht so genau kennen lernen konnte, als die Jünger, welche beständig um ihn waren, geradehin gefordert haben würde, ihn wegen der Vortrefflichkeit seiner Lehre und der Heiligkeit seines Lebens für den grossen Gesandten Gottes, wofür er sich ausgab, zu erkennen, wenn dem scheinbaren Zweifel, den eben die Behauptungen von seiner hohen Würde gegen die Vortrefflichkeit seiner Lehre und seines Charakters erregen konnten, nicht solche ἔργα entgegen gestellt worden wären, die nicht minder ausserordentlich waren, als die Ansprüche, die er auf die Erhabenheit seiner Person gründete? Vgl. a. a. O. S. 82. 83.)

Note.

Mehrere andere Erklärer, auf welche Anmerkung 1. bestimmte Rücksicht genommen wird, verstehen unter ἔργα in den genannten Stellen des Evangeliums Johannis (α. β.) die messianischen Verrichtungen und Geschäfte Jesu. Siehe Morus in der Abhandlung: Describitur testimonium Dei Patris de Filio suo ad Io. V, 31—47. Nitzsch in dem Programm: Quantum Christus tribuerit miraculis? Paulus (Neues theologisches Journal Band 9. S. 370. 428. Eckermann (Theologische Beiträge Bd. 5. St. 2., wo S. 76. gesagt wird: „ἔργα sind nicht Wunder, sondern Geschäffte der Belehrung der Menschen von würdiger Verehrung Gottes, und von den

gethan habe (ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποιησεν) war der Wahrheit vollkommen gemäß: denn kein anderer Prophet des Alten Testaments hatte so viele (Joh. 21, 25.) und so viele wohlthätige Wunder (πολλα καλα ἐργα Joh. 10, 32.) gethan, wie er. S. die angef. Abhandlung in Flatts Magaz. 2. St. S. 84. 85. Anmerk. 60.

Bedingungen des Wohlgefallens Gottes, zur Besserung und Beglückung der Menschen") — Eichhorns Bibliothek der biblischen Litteratur B. 7. S. 98 f. (wo der Ausdruck ἔργα als gleichbedeutend mit διδαχη in jenen Stellen genommen wird.) — Der Haupt-Einwurf gegen die Bedeutung: Wunder, welcher aus der Stelle Joh. 14, 10—12. hergenommen ist, wird in der Dissert. II. in L. L. N. T. historicorum aliquot locos p. 52—54. Opusc. acad. Vol. III. p. 151 ss. beantwortet und gezeigt: 1) daß Jesus Joh. 14, 11. allerdings sagen konnte, man solle es ihm um seiner Wunder willen glauben, daß er mit Gott in der engsten Verbindung stehe, weil durch diese Wunder eben die Wahrheit der bestimmten Aussage, daß er mit Gott aufs genaueste verbunden sey, bestätiget wurde. 2) Daß der 12te Vers so übersetzt werden könne: „Wer (unter euch, meine Jünger) an mich glaubt, der wird eben die Wunder thun, welche ich thue, und er wird noch grössere Dinge (μειζονα, majores res) thun, als diese Wunder sind (er wird viel mehrere Menschen, als ich, zur Annahme meiner Lehre bringen)."

Anmerk. 2. Matth. 11, 3—5. Joh. 14, 11. 10, 37 f. 25. 11, 42. 15, 4. 9, 3—5. a) Uebrigens erklärten auch die Apostel eben so, wie Jesus selbst, b) die Bestätigung seiner göttlichen Sendung und Größe δοζα Joh. 11, 4) für den Zweck seiner Wunder. Siehe Ap. Gesch. 2, 22. Joh. 2, 11. Ebr. 2, 3. 4. Vergl. Diss. I. in libros N. T. histor. p. 83 s. (Opusc. acad. Vol. III. p 85 ss.), wo gezeigt wird, daß der Wunderglaube (auf Wunder sich stützende Glaube) von Jesu (Joh. 4, 48. Marc. 8, 11 f.) und seinen Aposteln keineswegs verachtet (vgl. Note b), und nicht blos den Augenzeugen der Wunder, sondern auch den Lesern der Erzählungen von den Wundern, welche sie selbst nicht gesehen haben, empfohlen werde. (Joh. 20, 29—31.)

Noten.

a) Vergl. über diese Stelle Dissert. II. in libros N.

T. historicos p. 44 ss. (Opusc. acad. Vol. III. p. 141 —145) wo gezeigt wird, daß das Wunder der Heilung eines Blindgebohrnen, auf welches Jesus selbst einen grossen Werth legte (v. 3 f.), eine merkwürdige Beziehung auf seine Aussage von sich selbst (8, 12 f.) gehabt habe.

b) Daß Jesus selbst seine Wunder für Beweise seiner göttlichen Sendung erklärt habe, ist geläugnet worden von Eckermann (Theol. Beitr. 5. B. 2. St. Nr. 1. Wollte Jesus Wunder und Zeichen als Beweise seiner göttlichen Sendung betrachtet wissen?) und in einer Abhandlung des Neuen theol. Journals, herausgegeben von D. Paulus (Bd. 9. S. 355—399. 413 —473.) unter dem Titel: Auch Etwas über die Absicht der Wunderthaten Jesu. Diesen beiden Abhandlungen ist entgegengesetzt die Abhandlung des Verfassers: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? (Flatts Magaz. IV. Stück. Num. IV.) Vgl. auch das Programm von D. Nitzsch: Quantum Iesus miraculis tribuerit? Wittenb. 1796 und die Bemerkungen über die Wunder Christi in Flatts Magaz. 3. St. S. 20 ff. Die Haupt-Einwürfe gegen die Behauptung, daß Jesus seinen Wundern selbst eine Beweiskraft für die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre beigelegt habe, nebst den Antworten sind folgende:

I.) Diejenigen Stellen, welche man als entscheidend für die Behauptung, daß Jesus seine Wunder selbst für Beweise seiner göttlichen Sendung erklärt habe, ansieht, rühren nach Eckermann (a. a. O. S. 88—164.) gar nicht von Jesu und seinen Aposteln her, sondern sind erst von späteren wundersüchtigen Referenten in die früheren historischen Aufsätze der Evangelisten eingeschoben, und Jesu in den Mund gelegt worden. (Die Beantwortung dieses Einwurfs s. oben §. 2. Anmerk. 6.)

Nach dem Neuen theol. Journal aber (Bd. 9. S. 413 ff.) lassen sich diese Stellen sehr gut so erklären, daß kein

Beweis für die Beziehung der Wunder Jesu auf die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre daraus hergenommen werden kann.

1.) Matth. 11, 2—5. „Jesus setzt das Beweisende nicht in das Wunderbare seiner Thaten, sondern darein, daß es Thaten waren, die er auf eine des Messias würdige Art verrichtete. Johannes der Täufer zweifelte an der Messiaswürde Jesu gewiß nicht (v. 7.) *) und seine Jünger glaubten es ihm auf sein Wort, daß Jesus der Messias sey; worzu also für diese ein Beweis aus den Wundern Jesu? — Ueberdieß setzt Jesus v. 5. etwas nicht Wunderbares: πτωχοι εὐαγγελιζονται, in die gleiche Ordnung mit den unmittelbar vorher genannten Wunderthaten. Bey Johannes dem Täufer und seinen Jüngern erweckte wohl nur der Umstand, daß ihnen Jesus seine Sache zu langsam zu betreiben schien, einige Bedenklichkeit; und darum weist sie Jesus in seiner Antwort auf seine messianische Thätigkeit hin."

Antwort. α) Die innere Würde, mit der Jesus handelte, war nicht in dem Maas sichtbar, daß man annehmen könnte, Jesus habe aus diesem Grunde allein schon Glauben an ihn fordern können (S. oben Anmerk. 1.): hingegen war das Wunderbare seiner Handlungen etwas allgemein in die Augen fallendes.

β) Johannes der Täufer konnte wohl Ursache genug haben, bei seinen Jüngern die Ueberzeugung von der Messiaswürde Jesu durch nähere Bekanntschaft mit ihm selbst zu bestätigen. S. Joh. 3, 26. Matth. 9, 14—17.

γ) Das πτωχοι εὐαγγελιζονται war nach Jesu Behauptung selbst etwas Wunderbares, insofern Jesus den Inhalt seiner Lehre, und den Auftrag, zu lehren, von Gott empfangen hatte. Ueberdieß gehörte es zum Beweis für seine göttliche Sendung und Messiaswürde.

δ) Je-

*) Vergl. Paulus Commentar Th. I. S. 693 f. Zusätze S. 294. Kuinoel Comment. in Matthaeum p. 303.

δ) Jesus führt lauter wundervolle Thaten an, ohne seiner übrigen, aus Gott-ähnlicher Gesinnung geflossenen Handlungen zu erwähnen, und giebt nicht den entferntesten Wink, daß jene Thaten blos nach ihrer moralischen Vortrefflichkeit betrachtet werden sollen.

2) Joh. 11, 41. 42. „Jesus beruft sich zum Beweis seiner göttlichen Sendung (ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας) nicht auf das Wunderbare der Erweckung des Lazarus, sondern auf die aus seinem lauten Gebet hervorleuchtende Gottergebenheit." (N. theolog. Journal S. 424–426.)

Antwort. α) Gesetzt, das Wunder der Erweckung des Lazarus wäre auf das Gebet Jesu nicht erfolgt, oder die Sache, wofür Jesus Gott zum voraus gedankt hätte, wäre nichts Wunderbares gewesen, würde wohl blos sein lautes Gebet die Ueberzeugung haben befördern können, daß er von Gott gesandt sey?

β) Jesus beruft sich auch v. 15. bei seinen Jüngern auf das Wunderbare der Erweckung des Lazarus (ἵνα πιστεύητε d. i. daß ihr in eurer Ueberzeugung befestiget werdet *).

3) Matth. 11, 20 f. schreibt Jesus den dort genannten Städten aus dem Grunde eine grössere Verschuldung zu, weil sie seinen Aufforderungen zur Besserung kein Gehör gegeben, nicht aber deßwegen, weil sie sich durch seine Wunder nicht von der Göttlichkeit seiner Sendung und

*) Der Grund β) und zum Theil der Grund α) gilt auch gegen die Erklärung von v. 42, welche in Paulus Commentar über das Evangelium Joh. S. 775 gegeben wird. „Wegen des umherstehenden Volks habe ich den Erfolg, den ich jetzt sehe, für eine Erfüllung meines Wunsches erklärt, damit sie — nach ihrer Art vom Gelingen wohlthätiger Wirkungen auf die Gottgefälligkeit dessen, für welchen sie gelingen, zu schliessen — mehr und mehr die Ueberzeugung faßten, daß ich nach deinem Antriebe aufgetreten bin!"

Lehre überzeugt hatten. (N. theolog. Journal a. a. O. S. 427 f.)

Antwort: Jesus erklärt offenbar v. 21—23. seine Wunder für eine dringende Aufforderung zur moralischen Besserung: durch seine Wunder nemlich hätte eine andere Gesinnung gegen ihn hervorgebracht (v. 19.) und dadurch mittelbar die moralische Besserung bewirkt werden sollen und können.

4) Matth. 9, 2—6. (besonders v. 6.) „Jesus will hier nur soviel sagen: damit ihr sehet, daß ich mich ermächtigen darf und soll, das für die Genesung so schädliche Vorurtheil, daß Krankheiten Strafen der Sünde seyen, aufzuheben, soll die Heilung wirklich erfolgen." Antwort: ἀφιέναι ἁμαρτίας kann nicht heissen: das Vorurtheil, daß Krankheiten Strafen der Sünde seyen, für grundlos erklären, sondern es heißt entweder: Strafen der Sünden aufheben, oder: ihre Aufhebung erklären. (vgl. Bemerkungen über Matth. 9, 6. im Tüb. Magaz. St. 16. S. 158—172. wo gezeigt wird, daß sich Jesus v. 6. auf die wundervolle Ankündigung eines ausserordentlichen Erfolgs als auf einen Beweis seiner höhern Vollmacht oder eines höheren (göttlichen) Auftrags berufe.

5) Von den Johanneischen Stellen, in welchen der Ausdruck ἔργα vorkommt, siehe oben Anmerk. 1.

II.) „Es giebt Stellen, in denen Jesus ausdrücklich erklärt, daß er den Glauben an seine göttliche Sendung nicht auf Wunder gegründet wissen wolle."

Antwort. 1) Wenn erwiesen ist, daß Jesus in den N. α. angeführten Stellen das Gegentheil erklärt, so müßte Jesus sich entweder selbst widersprochen haben (was sich nicht denken läßt): oder unter den möglichen Erklärungen der gleich anzuführenden Stellen müssen diejenigen verwerflich seyn, aus welchen ein solcher Widerspruch folgen würde.

2) Diese Stellen lassen sich wirklich ohne Zwang so er-

klären, daß die Behauptung, Jesus habe den Glauben an seine göttliche Sendung nicht auf Wunder gründen wollen, durchaus nicht daraus folgt.

α) Matth. 12, 38—42. 16, 1—4. Marc. 8, 11. 12. Luc. 11, 29. 30. Nach allen diesen Stellen thut Jesus den Anforderungen an ihn, ein Wunder (σημειον) zu thun, kein Genüge, und nennt diejenige, die ein Wunder fordern, γενεαν πονηραν. Diese Stellen lassen sich recht gut so erklären: „Wie mögen diese Menschen noch einen Beweis meiner göttlichen Sendung fordern? Sie, die schon durch ihr Verhalten bei den vorigen Wundern (Matth. 9, 34. 12, 24.) gezeigt haben, wie wenig sie sich durch das geforderte neue Wunder überzeugen lassen würden. Es soll ihr Verlangen nicht erfüllt, und ihnen, eben wegen der Unbilligkeit ihrer Forderung, kein Zeichen gegeben werden." Jesus verweist (was im N. theol. Journal S. 395. geläugnet wird) Matth. 16, 2. 3. die Sadducäer und Pharisäer wirklich auf die schon geschehenen Wunder: denn die σημεια των καιρων oder die Zeichen der messianischen Zeit sind ohne Zweifel Wunder, welche auch Matth. 11, 3—5. von Christo für Zeichen der messianischen Zeit erklärt werden. Er weist sie aber Matth. 12, 40. Luc. 11, 30. auf das noch künftige Wunder seiner Auferstehung *) vorzüglich aus dem Grunde hin, weil dadurch ihr Haß gegen die Wahrheit, der Jesum zum Tod brachte, und eben damit jenes Wunder selbst veranlaßte, aufs empfindlichste beschämt werden mußte. Eben so verweist Jesus die Juden, welche Joh. 6, 30. ein σημειον von ihm begehrten, theils auf seine vorhergegangenen (v. 26.), theils auf künftige Wunder (v. 62.), durch welche ihre irdischen Erwartungen von dem Messias (v. 26. 31.) zerstört werden sollten. Vgl. Diss. I. in libros N. T. histor. Not. 141. (Opusc. acad. Vol. III. p. 85 s.)

*) Vergl. über diese Stelle Symbb. ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in evang. Joanneo auct. C. C. Flatt P. I. 1807. Not. 14.)

β) Joh. 4, 48. (Flatts Mag. a. a. O. S. 203 f. vgl. Dissert. I. in L. L. N. T. historicorum aliquot locos p. 82—84. (Opusc. acad. Vol. III. p. 84 ss.)

א) Gesetzt, Jesus habe mit diesen Worten zu erkennen geben wollen, daß er, auch ohne Rücksicht auf seine Wunder, schon um seines Charakters willen Glauben verdiene, so hätte er damit doch nicht geläugnet, daß seine Wunder gültige Beweise seiner göttlichen Sendung seyen.

ב) Dem Zusammenhang aber gemässer (v. 49. 50.) ist folgende Erklärung: „Ihr glaubet nicht eher an Wunder, als bis ihr sie mit Augen gesehen habt." Vgl. Marci 8, 17—21. Matth. 8, 10. (In Seilers Abhandlung über die bewundernswürdigen Thaten Jesu und seiner Apostel, nach seinem Tode herausgegeben von Rosenmüller Leipzig 1810. S. 41. wird von dieser Stelle folgende Ansicht gegeben: „Die Worte Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht," enthalten nicht sowohl einen Tadel der jüdischen Wundersucht, als vielmehr eine Bestrafung des Unglaubens an die Macht Jesu, in der Entfernung zu helfen. — Die Juden hatten ein grosses Zutrauen zu der Auflegung der Hand eines frommen Mannes. Eben dieses verlangte nun wohl der Königliche von Jesu für sein in Todesgefahr schwebendes Kind, weil vorher noch kein Beispiel einer solchen Kraftthat Jesu aus der Entfernung vorhanden war.")

III.) Jesus verbot sogar die Verbreitung seiner Wunder.

Antwort. Die Ursache dieses Verbots lag jedesmal in den besonderen Umständen der Zeit und der Personen, unter welchen ein gewisses Wunder verrichtet wurde. Vorzüglich suchte Jesus die öffentliche Benennung mit dem Messiasnahmen, welche durch Wunder veranlaßt werden konnte, und bei den Juden so gern irdische Hoffnungen weckte, so viel als möglich war, zu vermeiden. (vgl. Heß Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn. Neue Aufl. 1806. Zweite Hälfte. S. 450 ff.) — Bisweilen beförderte er aber auch

selbst die Bekanntmachung seiner Wunder. Marc. 5, 19. 20. Luc. 8, 45—47.

IV.) Der Begriff Jesu von Wundern war auch nach anderen Aeusserungen von ihm nicht so beschaffen, daß man glauben könnte, er habe sie zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung und Lehre gebrauchen wollen.

1.) Auch Frevler und Betrüger, oder doch solche, die keine Schüler Jesu waren, konnten nach der eigenen Erklärung Jesu Wunder thun. Matth. 7, 22. 23. Marci 9, 38. 39. Matth. 24, 24. (Marc. 13, 22.)

Antwort: In den beiden ersteren Stellen ist von Wundern die Rede, welche im Nahmen Jesu und zu seiner Ehre, aber darum nicht zum Beweise geschahen, daß die Wunderthäter keine Lasterhaften seyen. vgl. Anmerk. 3. In den beiden letzteren Stellen aber ist blos von versprochenen (δωσκσι vgl. נתן 5 B. Mos. 13, 2. mit v. 4.) nicht von wirklich verrichteten Wundern die Rede *). Uebrigens ist es allerdings nach einigen Stellen der Schrift, z. B. 2 Thess. 2, 9. gegründet, daß Gott auch Wunder eines übermenschlichen unmoralischen Wesens zulasse: aber sie sind aus der unmoralischen Absicht, in der sie geschehen, als solche erkennbar.

2.) Die Jünger Jesu selbst hatten offenbar bey ihrer ersten Aussendung, bei welcher sie die Vollmacht erhielten, Wunder zu thun (Matth. 10, 1.), noch manche Irrthümer.

Antwort. Gott konnte ja die Einmischung ihrer unrichtigen Meinungen in ihre Lehrvorträge verhindern.

V.) Jesus benützte da, wo man es am meisten erwarten sollte, seine Wunder nicht zum Beweis seiner göttlichen Sendung.

*) Heß (a. a. O. S. 407 f.) bemerkt über Matth. 24, 24. folgendes: „Jesus giebt keine eigentlichen Merkmale an, an denen man die Wunder solcher falschen Propheten von den ächtgöttlichen werde unterscheiden können. Aber das auffallend Ungöttliche ihrer Lehre sollte gegen das Täuschende ihrer Wunder sichern."

1.) Matth. 21, 23. legt ihm das Synedrium die Frage vor: wer ihm Vollmacht zu seinen Unternehmungen im Tempel gegeben habe: und er beruft sich nicht, wie man es erwarten sollte, auf seine Wunder.

Antwort. Man hatte Jesum blos gefragt, wer ihn zu seinem Unternehmen berechtiget habe, nicht, was für Beweise er für seine Vollmacht anführen könne. Selbst die erste Frage hatte Jesus nicht nöthig, direkt zu beantworten, da er sich kurz vorher für den höchsten Gesandten Gottes erklärt (v. 15. 16.) und seine Erklärung gleichfalls eben erst durch Wunder (v. 14. 15. Joh. 11, 41—48.) beglaubiget hatte. Indirekte aber beantwortet er v. 28—32. diese Frage doch, indem er seinen Gegnern einen bei allem äusseren Schein von Ehrfurcht gegen Gott dennoch hartnäckig bleibenden Ungehorsam gegen den Willen Gottes vorwirft.

2) „Eben so hatte Jesus Joh. 7, 12. (vgl. v. 20. 25.) die dringendste Aufforderung, sich auf den entscheidenden Grund für seine göttliche Sendung, auf seine Wunder, zu berufen. Aber in seiner ganzen Rede v. 16—29. findet man davon nichts."

Antwort. Die v. 15. aufgeworfene Frage beantwortete Jesus v. 16. mit der Erklärung, daß er seine Lehre von Gott habe. Einen Beweis für diese Erklärung hatte er nicht nöthig, zu geben, da er nicht gefordert wurde, und da er sich überdieß Kap. 5. aus Gelegenheit jener Heilung am Sabbath, von welcher er auch in dieser Rede (Kap. 7.) bestimmte Erwähnung thut (v. 22. 23.) über die Beweise seiner göttlichen Sendung umständlich erklärt hatte.

Uebrigens liegt in 7, 17. durchaus nicht der Sinn: „daß, wer den Willen Gottes thue, aus der Vortrefflichkeit und Wahrheit der Lehre Jesu werde entscheiden können, ob sie wirklich göttlichen Ursprungs sey." Jesus giebt nur die subjektive Bedingung an, unter welcher die Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Lehre aus den Gründen, auf welche er sich sonst beruft (mithin auch die Ueber-

zeugung von der Beweiskraft seiner Wunder) möglich sey. (S. die Abhandlung über den Geist des Christenthums in Flatts Magaz. 1. St. S. 107—109. Anmerk. 1.)

3) Ueberhaupt gilt gegen diesen Einwurf (N. V.) folgendes: Der Beweis aus dem blossen Stillschweigen ist auch hier sehr unsicher. Es ist genug, wenn die Evangelisten allgemeine Erklärungen Jesu über die Beweiskraft seiner Wunder anführen: sie mußten ja nicht gerade in allen oder in mehreren einzelnen Fällen von Jesu oder von den Evangelisten wiederholt werden.

Dritte Anmerkung.

Daß die Wunder Jesu keine allegorische Erzählungen, sondern wirkliche Begebenheiten seyen, dieß erhellt nicht nur aus der Art der Erzählung selbst (S. Leß über die Religion u. s. w. Th. II. S. 281 f.), sondern vorzüglich daraus, weil sie in anderen Stellen als historische Thatsachen vorausgesetzt werden. a) Doch selbst diejenigen, welche die Wunder Jesu in allegorische Erzählungen verwandeln wollen, geben es wenigstens von mehreren derselben zu, daß sie wirklich geschehen seyen (S. Damm vom historischen Glauben Th. II. S. 48. 52.): nur nehmen sie dabei an, daß sie blos durch menschliche Kunst hervorgebracht worden — eine Voraussetzung, deren Grundlosigkeit weiter unten gezeigt werden wird. Wie hätte auch Jesus durch Heilung von Seelenkrankheiten, wovon Jesu Krankenheilungen nach Damm (S. 59 f.) verstanden werden könnten, sich den Vorwurf zuziehen können, daß er den Sabbath entheilige? b) Ist aber die Unbeständigkeit, mit welcher dergleichen Erzählungen bald allegorisch (S. 68.), bald eigentlich (S. 23 f.) gedeutet werden, nicht ein schlimmes Zeichen für diese Auslegungsart? Und ist es nicht höchst willkührlich, wenn ein Theil der Wundererzählungen als blosse Allegorie angesehen wird (S. 52 ff.), ohne daß in der Art der Erzählung selbst ein Merkmal anzutreffen wäre, wodurch sich diese

Classe von andern Erzählungen unterschiede, in denen wirkliche Begebenheiten anerkannt werden? Am Ende giebt Damm selbst zu (S. 9. 47—49. 52. 58.), die Evangelisten haben wirklich bei ihrer Erzählung die Absicht gehabt, glauben zu machen, daß Jesus eben so, wie Moses, Wunder gethan habe, um auf diesem Wege die Juden desto leichter von seiner Messiaswürde zu überzeugen. Allein, sobald der Vertheidiger dieser Hypothese nur dieß einräumt, daß die Evangelisten die Absicht gehabt haben, so zu erzählen, daß die Leser ihre Wundergeschichten für historische Thatsachen nehmen sollten, so bedarf sie keiner weiteren Widerlegung. Denn man darf sicher annehmen, daß die Schüler Jesu die Juden von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre nicht überzeugt, daß sie im Gegentheil gleich anfangs ihre eigenen Zwecke zernichtet, und niemand zur Annahme des Christenthums gebracht haben würden, wenn gar kein wahres Wunder geschehen wäre, wenn man also bei der Untersuchung der Wundergeschichten gefunden hätte, daß die Evangelisten entweder den Gebrauch natürlicher Mittel bei der Heilung der Krankheiten verschwiegen c), oder ihre blos allegorische Erzählungen absichtlich so eingekleidet haben, daß man sie für wahre Wundergeschichten halten sollte (vgl. §. 5. Anmerk. 7.).

Noten zur dritten Anmerkung.

a) Matth. 11, 20—23. 27, 42. Marc. 6, 14. 52. 8, 19. 20. 9, 28. Joh. 4, 45. 54. 6, 26. 10, 21. 11, 47. 12, 1. 9—11. Apostelg. 2, 22.

b) Matth. 12, 10 ff. Luc. 13, 14—17. 14, 1—3. Joh. 5, 9—18. 7, 21—23.

c) Bei manchen Krankenheilungen (z. B. Joh. 4, 50—53. Luc. 7, 6—9. Marc. 7, 30.) liesse sich nicht einmal der Gebrauch natürlicher Mittel denken. Vergl. das Pfingstprogramm von Seiler 1795: Christus an in operibus suis mirabilibus efficiendis arcanis usus sit remediis? (Daß der Gebrauch natürlicher Mittel, deren sich Jesus

bei einigen (wenigen) Krankenheilungen bediente, gegen die Wahrheit seiner Wunder nichts beweise, ist gezeigt in Heß Lehre, Thaten und Schicksale Jesu Th. II. S. 396 ff. 454. und in Krummachers Schrift über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte Leipzig 1805. §. 96. vergl. auch Seiler a. a. O. S. 47 f.)

Vierte Anmerkung.

An künstliche Maschinerien *) und an betrügerische Mittel kann man bei den Wundern Jesu nicht denken. Denn einmal waren sie sehr mannichfaltig, und nicht auf eine bestimmte Art von Wirkungen eingeschränkt. a) Ferner waren sie an keinen zu künstlichen Vorkehrungen etwa besonders gelegenen Ort gebunden. b) Ueberdieß wurden die Handlungen Jesu von den scharfsichtigen Augen feindseliger Menschen auf das genaueste beobachtet c) und untersucht. d). Ja er hatte in der Person des Judas einen beständigen Auflaurer (Joh. 6, 70 f. 13, 18.) um sich, welchem auch die verborgenste Maschinerie nicht hätte entgehen können (Matth. 10, 1. 4. 8. Marc. 6, 13. 30.): gewiß würde bei ihm der Gedanke, daß die Wunder Jesu doch nur täuschende Wunder gewesen seyen, das schmerzhafte Gefühl des Unrechts, das er seinem Lehrer zugefügt hatte, (Matth 27, 3—5.) gemildert: gewiß würde er durch die Entdeckung der Täuschung, wenn eine zu entdecken gewesen wäre, den vornehmen Juden einen sehr angenehmen Dienst erwiesen, und sich selbst keine geringe Vortheile verschafft haben. e) — Noch mehr. Sogar mehrere, deren Zutrauen zu Jesu sich blos darauf beschränkte, daß sie ihn für einen grossen göttlichen Gesandten hielten, und welche

*) Künstliche Maschinerien müßten auch bey der Hypothese (Eckermanns theol. Beitr. B. 3. St. 2. S. 179 ff.) vorausgesetzt werden: „Christus habe das Wunderthun von Mystagogen gelernt, aber seine Wunder mit der Ueberzeugung, daß sie ohne eine genauere Verbindung mit der Gottheit nicht verrichtet werden können, für Werke Gottes erklärt. (vgl. Flatts Mag. St. 1. S. 93.)

übrigens an eine der Lehre Jesu gemässe Besserung ihres Herzens und Lebens nicht dachten, ja nicht einmal sich zu den Schülern Jesu schlugen, sondern Anhänger der Pharisäer blieben, thaten im Vertrauen auf Jesum und auf die Auctorität Jesu Wunder. f) Und man darf sich nicht darüber wundern, daß Gott ihre Wunder gelingen ließ. Denn die Sache Jesu mußte viel dabei gewinnen, und die Verläumdungen seiner Gegner wurden am augenscheinlichsten widerlegt, wenn selbst Freunde und Schüler dieser Gegner wegen der Erfahrungen, die sie selbst gemacht hatten, in ihre Lästerungen nicht einstimmen konnten (Marc. 9, 39 f. Matth. 12, 27.). Und durch welche künstliche Vorkehrungen sollte dann auch der wahrhaft todte (Joh. 19, 33 f. Marc. 15, 44 f.) Jesus wieder zum Leben gebracht worden seyn? Denn daß er wirklich auferstanden sey *), dieß muß man auf die Versicherung mehrerer Zeugen, mit welchen er nach der Erzählung der Apostelgeschichte nach seiner Auferstehung einen häufigen und mannichfachen Verkehr hatte, g) um so eher glauben, weil es sich gar nicht begreiffen liesse, wie die Nachricht von seiner Auferstehung, an deren wirklicher Verbreitung sich gar nicht zweifeln läßt, h) hätte entstehen können, wenn sie nicht wahr gewesen wäre. Es bedurfte fürwahr bei den Schülern Jesu, den Zeugen seiner Auferstehung (Ap. Gesch. 1, 22.), welche durch die Hinrichtung ihres Lehrers so tief gebeugt und niedergeschlagen (Luc. 24, 20 f. Joh. 20, 19. 26.), und überhaupt so gar nicht zur Erwartung von Wundern, i) am allerwenigsten des Wunders der Auferstehung Jesu k) gestimmt waren, auffallender Beweise einer glücklichen Wendung der Sache ihres Lehrers, um ihnen wieder Muth und Zutrauen dazu einzuflössen. Ueberdieß läßt es sich nicht denken, daß die Apostel im Stande gewesen seyn würden, so viele öffentliche (Ap. Gesch. 2, 43. 5, 12. 15.) Wunder, welche sie auf die Auktorität und durch die Kraft des erstandenen Jesu, dieses großen Wunderthäters, verrichteten, l) und deren

*) Ueber die historische Wahrheit der Auferstehung Jesu vergl. Paulus Commentar Th. III. S. 842—852.

Wahrheit selbst von ihren Feinden nicht widerlegt werden konnte, m) hervorzubringen, wenn sie sich selbst überlassen, und dabei entweder Schwärmer oder Betrüger gewesen wären. Vielmehr muß man diejenige Ursache ihrer Wunder, welche sie selbst angeben, für die einzig wahre halten und glauben, Gott selbst habe ihnen die Macht, Wunder zu thun, verliehen, um einen neuen auch ihren Zuhörern in die Augen fallenden Beweis von der Wahrheit der Auferstehung Jesu zu geben (Ap.Gesch. 5, 30. 32.); um ihren Zuhörern einleuchtend zu machen, daß sie die Rückkehr Jesu ins Leben, deren Verkündigung seine Feinde nicht dulden wollten (Ap.Gesch. 4, 17 f. 5, 28.) nach dem Willen Gottes (Ap.Gesch. 4, 19. 5, 29. 32.), der sie zu Augenzeugen jenes Lebens gemacht habe, n) verkündigen. Endlich konnten sich selbst die Feinde Jesu, die gewiß gerne eine ihnen so verhaßte Wahrheit unterdrückt hätten, o) die Wahrheit seiner Auferstehung nicht verbergen (Matth. 28, 11 ff.); sie waren gegen die von ihnen selbst erdachte Lüge so mißtrauisch, daß sie sich nicht einmal Mühe gaben, die Jünger Jesu eines Betrugs zu überweisen, sondern beim Verhör der Apostel lieber alles andere versuchten und ergriffen. p) Ja sie scheuten sich sogar, bei den Wächtern des leer gewordenen Grabes Jesu nur eine Untersuchung zu veranlassen (Matth. 28, 14.) q), ungeachtet sie dem ganzen Christenthum am sichersten hätten ein Ende machen können, wenn sie den Betrug, den sie den Schülern Jesu aufbürdeten, ans Licht gezogen hätten. Denn gewiß würde niemand die Sache des Christenthums mit so manchen Aufopferungen vertheidiget haben, wenn es eines offenbaren Betrugs hätte überwiesen werden können. Da aber das Christenthum so viele Anhänger und Vertheidiger gefunden hat (§. 5. Anmerk. 7.), so sieht man daraus, daß es unmöglich gewesen seyn muß, einen Betrug zu entdecken. Vergl. Zuschrift an eine Freundin, die in ihrer ehemaligen festen Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Religion des Christenthums wankend geworden S. 65—71. und: Ditton die Wahrheit der christlichen Religion aus der Auferstehung

stehung Jesu Christi bewiesen (ins Deutsche übers. Braunschweig 1734), Th. III. Kap. 4—9. Paley Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum S. 424 ff.

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Jesus heilte 1) alle Arten von Krankheiten. Matth. 4, 23. 24. (θεραπευων πασαν νοσον και πασαν μαλακιαν, ποικιλαις νοσοις και βασανοις συνεχομενους) 11, 4. 5. 2) Er erweckte Todte. Marci 5, 35 ff. Joh. 11, 14 f. 21 ff. (vergl. die Abhandlung: Etwas zur Vertheidigung des Wunders der Wiederbelebung des Lazarus im Tübing. Mag. St. 14. S. 91 ff. und die daselbst S. 92. angeführten Schriften.) Luc. 7, 11—17. 3) Jesus speiste auf eine wundervolle Art. Joh. 6, 15—25. Matth. 14, 15—21. 15, 32—38. 4) Er geht auf dem Meer. Matth. 14, 25. (vergl. Dissert. III. in libros N. T. historicos p. 88 ss. Opusc. acad. Vol. III. p. 286 ss. Heß Lehre, Thaten und Schicksale Jesu, 2te Hälfte S. 426 f. 5) Er gebietet dem Wind und Meere Stille. Marci 4, 35—39. (vgl. Heß a. a. O. S. 426.) 6) Jesus hilft dem Petrus zu einem reichen Fischzug. Luc. 5, 4—7. 7) Er verschafft dem Petrus einen Stater aus dem Munde eines Fisches Matth. 17, 27. (vgl. die Abhandlung des Verf. über diese Stelle im Tüb. Mag. St. 2. S. 56—89.) 8) Er zeigt prophetische Kenntniß Joh. 1, 49. 50. 4, 17—19. 29. 9) Er verwandelt Wasser in Wein. Joh. 2, 1—11. (vgl. Magazin St. 14, S. 73—91.)

b) Jesus verrichtete seine Wunder in Jerusalem Joh. 2, 23. 4, 45. — im Tempel Matth. 21, 14. — in ganz Galiläa Matth. 4, 23 f. — in den verschiedensten Städten und Dörfern Matth. 9, 35. Marc. 6, 56. — Er heilte selbst Kranke, die er nicht sahe. Joh. 4, 50 ff. Matth. 8, 8—13.

c) Matth. 9, 3—8. 34. 21, 14. 15. Luc. 6, 7—11.

13, 10—17. 14, 1—6. Joh. 11, 46. 6, 22—26. (vgl. v. 41—66.) 18, 6.

d) Joh. 5, 10 ff. 9, 13 ff. 11, 47. Matth. 8, 4.

e) Joh. 11, 47 f. 12, 19. Matth. 26, 59. 60. 15. Vgl. Leß über die Religion II. Band S. 304—309.

f) Marci 9, 38. 39. Matth. 12, 27. vgl. 7, 22. (1 Cor. 13, 2.)

g) 1 Cor. 15, 5—7. Apostg. 1, 3. 10, 40. 13, 31.

h) 1 Cor. 15, 11. 12. Apostelg. 2, 32. 3, 15. 4, 2. 33. vgl. §. 5. Anmerk. 6.

i) Joh. 6, 5—9. Marc. 6, 51. 52. 8, 17—21.

k) Marc. 9, 10. Luc 24, 11. 36—45. Joh. 20, 9. 25. (Vergl. Herder über die Auferstehung Abschnitt 4. §. 18.)

l) Ap. Gesch. 3, 6. 16. 4, 7—10. 30.

m) Ap. Gesch. 4, 14. 16. 21. 5, 17. 18. (vgl. v. 16.)

n) Ap. Gesch. 10, 40—42. 4, 20. Vgl. das Programm über 1 Timoth. 3, 16. (1788.) S. 14 f., wo die Worte: ὠφθη ἀγγελοις auf die Schüler und Zeugen Jesu bezogen werden.

o) Ap. Gesch. 4, 1—43. 18. 5, 17—50. Vgl. Matth. 27, 64.

p) Ap. Gesch. 4, 17. 18. 21. 5, 27 f. 33. 40. Vgl. Seiler a. a. O. S. 26.

q) Die historische Wahrheit der Geschichte von den Wächtern am Grabe Jesu wird gegen neuere Einwürfe in Paulus Meletemata ad historiam dogmatis de resurrectione 1796. (vgl. Commentar über das N. T. Th. III. S. 853 ff.) vertheidiget in folgenden Schriften: N. allg. deutsche Bibliothek Band 29. S. 424 f. Tobelers theolog. Aufsätze. Zürich 1796. S. 175 ff. Tüb.

Magaz. St. 9. S. 156—219. (Ueber das Verhältniß der Erzählung von der Wache am Grabe Jesu zur Wahrheit seiner Auferstehung) Vergl. auch Heß Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn. Th. II. S. 531 ff.)

Fünfte Anmerkung.

Matth. 8, 3. 8 f. 13. Marc. 7, 34 f. Luc. 7, 14 f. 18, 42 f. Joh. 4, 50—53. 11, 41—44.

Auch diejenigen Wunder, die ohne den erklärten Willen Jesu durch ihn geschahen, Luc. 8, 43 ff. 6, 19. (vgl. Ap. Gesch. 5, 15. 19, 12) waren doch seinem Willen gemäß, sofern die Anerkennung Jesu, als des göttlichen Gesandten, für den er sich selbst ausgab, und als welchen er sich durch seine übrigen Wunder beglaubigen wollte, die Bedingung war, unter welcher Gott die wundervolle Genesung jener Kranken bewirkte. In den Kranken, die von Jesu Hülfe erwarteten, war nemlich diese Erwartung durch frühere, von ihm selbst beabsichtigte, Wunder angeregt worden; und ihre Hoffnung gründete sich offenbar auf die von Jesu selbst so oft behauptete, und durch absichtliche Wunder bestätigte Voraussetzung: daß Er unter dem Einfluß einer göttlichen Kraft wirke, und derjenige sey, welchen die Gottheit ausschliessend für ihren ausgezeichneten Gesandten erklären wolle. Indem nun die Erwartung der Kranken in Erfüllung gieng, wurde sie von Gott selbst durch ein Wunder gerechtfertiget, und damit zugleich die Voraussetzung, worauf sie sich gründete, daß Jesus in einer engen Verbindung mit Gott stehe, bestätiget. Aber eben die Hoffnung, die jene Kranken auf Jesum, als auf einen ausgezeichneten Gesandten Gottes, setzten, stimmte mit seiner eigenen, oft von ihm ausgesprochenen, Erwartung, daß alles das geschehen werde, was die Beglaubigung seines göttlichen Ansehens erfordere, auf das schönste zusammen. Ueberdieß gab Jesus selbst bisweilen zu erkennen, daß die Wiederherstellung der Kranken, die ihn blos berührten, seinem Willen gemäß sey (Marc. 6, 56). Wenn aber Gott auch in solchen Fällen, in welchen Jesus an kein

Wunder dachte, in Beziehung auf ihn Erwartungen erfüllte, die er sonst durch seine Lehre und Wunder wecken wollte, so war es nur um so augenscheinlicher, daß der Zweck Jesu, seine göttliche Sendung zu beglaubigen, mit der Absicht Gottes vollkommen zusammenstimme. (vgl. Michaelis Anmerkung zu Ap. Gesch. 19, 12.)

Sechste Anmerkung.

Joh. 11, 11—15. Matth. 27, 63. Luc. 24, 6. 7. a) 9, 1. 2. 6. 10. 10, 9. 17. Joh. 14, 12. — Hätte Jesus nur eines oder das andere Wunder verrichtet, bei welchem der Erfolg mit seinem Willen und seiner Vorhersagung zusammenstimmte, so könnte man dieß einem Zufall zuschreiben: aber diese Möglichkeit wird schon durch die große Menge b) und Mannichfaltigkeit der Wunder weggeräumt. c) Dazu kommt noch die besondere Beziehung der Wunder Jesu auf die Lehre dessen, der sich auf jene Wunder zur Beglaubigung seines Ansehens berief. d) Sie sind Darstellungen der im Evangelium behaupteten Hoheit (göttlichen Grösse) e) Jesu, und seiner Bestimmung, Retter der Menschen von Folgen der Sünde zu seyn. f)

Noten zur sechsten Anmerkung.

a) Ueber die Vorhersagungen Jesu von seiner Auferstehung vergl. die Abhandlung von Süskind: Einige Bemerkungen in Beziehung auf die Frage: ob Jesus seine Auferstehung bestimmt vorhergesagt habe? (Mag. St. 7. S. 181—226.) und C. C. Flatt Symbb. ad illustranda graviora quaedam Iesu dicta in evangelio Ioanneo P. I. p. 1—8. P. II. p. 17—20. 26.

b) Viele Wunder Jesu werden nicht näher beschrieben, sondern blos im Allgemeinen angezeigt in folgenden Stellen: Matth. 15, 30. 31. Marc. 1, 34. 3, 7—11. 6, 13. 54—56. Luc. 6, 17—19. 7, 21. Joh. 20, 30.

c) Vgl. Flatts Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral. 1792. S. 33 ff. und die Abhandlung des

Verfassers: Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? in Flatts Magaz. IV. St. S. 182—186. Bogue Versuch über das göttliche Ansehen des N. Test. S. 130 f.

d) Joh. 5, 36. 37. 10, 25. 37 f. 14, 11. 15, 24. Matth. 11, 3—5. Joh. 2, 18—22. (vergl. mit Matth. 26, 61. 27, 40.) — Vgl. Anmerk. 2) Note b).

e) Joh. 11, 4. 23—25. 5, 20—25. 1, 14. 51. 52. 2, 11. (ἐφανερωσε την δοξαν αὐτυ vgl. Mag. Stück 14. S. 79 f.) Matth. 8, 27. Ap.Gesch. 3, 6. 12. 13. vgl. 2 Petri 1, 16—18.

f) Joh. 10, 32. (καλα ἐργα wohlthätige Wunder) Ap.Gesch. 10, 38. (διηλθεν ἐυεργετων) Matth. 9, 5 f. 8, 17. (αὐτος τας ἀσθενειας ἡμων ἐλαβε, και τας νοσυς ἐβασασεν) aus Esaj. 53, 4. — In der Stelle des Esajas ist zwar eigentlich von der Aufhebung der Strafen unserer Sünden durch den Tod Jesu die Rede; allein die Strafen der Sünden werden unter dem Bild von Krankheiten und Schmerzen vorgestellt, um zugleich einen Wink auf die wundervollen Heilungen Christi zu geben, weil der Messias durch wirkliche Wegnahme der körperlichen Krankheiten und Schmerzen (durch seine wundervollen Heilungen) beweisen sollte, daß er da sey, um die Folgen der Sünde aufzuheben. (Siehe die Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu im Brief an die Hebräer S. 481 f.) Joh. 5, 24 f. 11, 23—26. (Der künftige Todten-Erwecker 1 Cor. 15, 20—26. erweckte schon in seinem Leben Todte) Matth. 12, 28. vgl. §. 51. Siehe darüber Heß über die Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn. S. 368 ff. (Neue Auflage 1806. Zweyte Hälfte S. 346 ff.) Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu Band 2. Einleit. S. XXVII. — Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit von Köppen Th. 2. S. 234 ff. (2te Auflage S. 253 ff.)

Siebente Anmerkung.

Wenn man einräumen muß, daß wirklich ein übermensch-

menschliches Wesen Jesum unterstützt habe, so ist die Hauptsache, worauf es bei seiner Aussage ankommt, und welche eigentlich allein unglaublich scheinen könnte, im reinen. Denn nun hat man keinen Grund mehr, darüber zweifelhaft zu seyn, was es für ein übermenschliches Wesen sey, durch dessen Beistand (sey es durch eine schon bei der Schöpfung veranstaltete Präformation der Naturkräfte, oder wie es bei weitem wahrscheinlicher ist a) durch unmittelbaren Einfluß in dem Zeitpunkt selbst, in welchem die Wunder geschahen) Jesus in den Stand gesetzt worden, solche Wirkungen hervorzubringen. Man kann nemlich wirklich keinen Grund angeben, warum das übermenschliche Wesen, unter dessen Einfluß Jesus stund, gerade ein anderes gewesen seyn soll, als dasjenige, das Jesus selbst nannte (Gott); niemand kann doch besser wissen, wer dieß höhere Wesen sey, als es Jesus selbst wissen mußte, der auf eine ausserordentliche Art von diesem Wesen unterstützt wurde, der mit demselben in einer engen Verbindung stund, und eben deswegen Gelegenheit hatte, es genauer, als jeder andere, kennen zu lernen. Wollte aber auch jemand die willkührliche Voraussetzung annehmen, daß der Urheber der Wunder und der Lehre Jesu ein von Gott verschiedenes Wesen gewesen sey, so könnte es doch wenigstens kein böser, gegen Gott und Menschen feindselig gesinnter Geist gewesen seyn. Dagegen streitet b) die Beschaffenheit der Wunder selbst, und der Inhalt der (durch sie beglaubigten) Lehre, c) welcher man es, auch ihre Wahrheit bei Seite gesetzt, nicht absprechen kann, daß sie durchaus den Geist der Ehrfurcht gegen Gott athmet, und welche selbst nach dem Geständniß ihrer Gegner d) den Christen die wichtigsten Vortheile gewähren würde, wenn sie grössere Achtung dafür hätten. Ein böses Wesen würde die Gottlosigkeit zu befördern gesucht e), und auch unter der täuschenden Gestalt eines guten Geistes (2 Cor. 11, 14. 3. vgl. 1 B. Mos. 3, 5.) sich wenigstens durch die Verfolgung von solchen Planen verrathen haben, die seiner würdig gewesen wären. Ein guter von Ehrfurcht gegen Gott beseel-

ter Geist aber würde ohne den Befehl Gottes Jesum gar nicht unterstützt haben: oder (wenn man auch dieß als möglich zugeben wollte) er hätte wenigstens Jesum, falls er wirklich nicht unter göttlicher Auktorität, sondern nur unter der Auktorität und unter dem Einfluß eines höhern Wesens gelehrt und gehandelt hätte, nicht dazu angewiesen, auf Gottes Nahmen eine Unwahrheit auszusagen (1 Cor. 15, 15.) und Gott fälschlich für den Urheber seiner Wunder und seiner Lehre auszugeben.

Gesetzt aber, jenes höhere Wesen habe auf göttlichen Befehl Jesum in den Stand gesetzt, Wunder zu thun, so müssen wir daraus schliessen, daß Jesus auch seine Lehre nach dem Willen eben desjenigen Gottes vorgetragen habe, auf dessen Befehl er zur Beglaubigung eines übermenschlichen Ursprungs dieser Lehre durch den Einfluß dieses Wesens Wirkungen hervorbrachte, die alle menschliche Kräfte übersteigen: und Gott würde gewiß bey der Absicht, Menschen durch einen höheren Geist zu belehren, unter diesen Geistern nicht gerade ein zur Erreichung seines Zwecks untüchtiges Werkzeug gewählt haben. Vgl. auch unten §. 36. Anmerk. 3. — Die Möglichkeit der Wunder braucht hier nicht untersucht zu werden, da man das für möglich halten muß, was durch Thatsachen erwiesen ist. Man vergl. §. 35. Annotationes ad philosophicam Kantii de religione doctrinam p. 70 ff. (Deutsche Uebersetzung Tübingen 1794. S. 95 ff.) Jung in der Urania für Kopf und Herz, herausgegeben von Ewald. 1793. Th. IV. N. 1. S. 258—289. Fichtes Critik aller Offenbarung §. 7. Ständlins Ideen zur Critik des Systems der christlichen Religion §. 48 ff. Censur des protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religions-Critik 1ste Fortsetzung S. 12. Die Gründe, wodurch der Verf. der letzteren Schrift zu zeigen sucht, daß man sich von der Wahrheit der Wunder Jesu nicht überzeugen könne, sind beantwortet in Flatts Beiträgen zur christlichen Dogmatik und Moral S. 60 ff. h)

Noten zur siebenten Anmerkung.

a) Vergl. §. 36. Anm. 1. und die Abhandlung des Verfassers über Matth. 17, 27. in Flatts Magazin Stück 2. S. 57—62. besonders Anmerk. 11. vgl. auch Seiler über die bewundernswürdigen Thaten Jesu und der Apostel. S. 72—84.

b) Matth. 12, 24—29. Ap. Gesch. 10, 38. Vgl. Heß über die Lehren und Thaten unseres Herrn. St. 365 f. (Neue Aufl. 1806. 2te Hälfte. S. 390 ff.)

c) Vergl. Tüb. Mag. St. 1. S. 95—98. St. 2. S. 163—191.

d) 2 Thess. 2, 9—11. vgl. v. 4. Offenb. Joh. 13, 2. 13 ff. vgl. mit v. 4. 6.

e) Ueber die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder vergleiche man auch Tüb. Magazin St. 1. S. 90 f. Stück 3. Num. II. St. 8. S. 152 ff. Graeffe de miraculorum naturae philosophiae principiis non contradicente Helmstädt 1797. Ebendesselben Philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Göttingen 1812.

Achte Anmerkung.

Jesus legt seine Wunder Gott ausdrücklich bei Joh. 9, 3. 11, 41. 42. 4, 40. 14, 10. 5, 19. 20. 36. 10, 25. 32. 37. vgl. 6, 27. Eben so, wie Jesus selbst, leiten auch die Apostel die Wunder Christi von Gott her. Apostelg. 2, 22. 10, 38. 1 Joh. 5, 9. (μαρτυρια θεου ist das Zeugniß, welches Gott durch so viele Wunder von Jesu abgelegt hat. Ueber den Zweck Joh. S. 228 f.)

Neunte Anmerkung.

Daß die Beweiskraft der Wunder Jesu und seiner Gesandten bei Vergleichung mit neueren angeblichen Wundern gar nicht verliere, zeigen Leß über die Religion Th. 2. S. 214 ff. 767 ff. Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion N. II. XVII. XX. Th. 1. S. 25 ff. Th. 3. S. 185 ff. Th. 4. S. 287 ff. Ausg.

2. Paley Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum S. 247 ff. Lüderwald (in der zu Halle 1793 herausgekommenen Schrift: Antihierokles, oder, Jesus Christus und Apollonius von Thyana in ihrer grossen Ungleichheit vorgestellt). Herders 34ster Brief das Studium der Theologie betreffend.

Ueber den Beweis der Göttlichkeit der Lehre Jesu aus seinen Wundern vergleiche man noch: Planks Einleitung in die theologische Wissenschaften Erster Theil. Apologetik Kap. 3. Seiler: der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthums, durch Gründe der Geschichte und praktischen Vernunft bestätigt. 1795. Abth. 1 – 3. Vergl. Ueber die Beschaffenheit, Zwecke und Wirkungen der bewundernswürdigen Thaten Jesu und seiner Apostel. Leipzig 1810. Vogels Aufsätze theologischen Inhalts, St. 1. 1796. Bogue Versuch über das göttliche Ansehen des Neuen Testaments, aus dem Englischen übersetzt von M. Blumhardt. Basel 1808. S. 126—139.

§. 9.

Göttlichkeit der Lehre der Apostel.

Jesus, der nie anders, als unter göttlichem Einfluß, sprach, (§. 6. 7. 8.) gab allen Aposteln, die er gewählt hatte 1), mit alleiniger Ausnahme des Verräthers Judas 2), den Auftrag, die Lehre, welche er selbst zu predigen angefangen hatte, weiter fortzupflanzen und zu verbreiten 3). Von diesem Geschäft erwartete er nicht blos deßwegen alles Gute 4), weil die Apostel, als seine Gefährten 5), seine Lehre kennen gelernt, und seine Wunder gesehen hatten 6); sondern er verließ sich vorzüglich auf die Wirksamkeit Gottes, (Joh. 17, 11—15.) der seine Leitung und Sorgfalt durch anderweitige Hülfe ersetzen, und ihnen nach ihrem Tode statt ihres bisherigen Freundes und Lehrers einen andern Beistand geben würde, welcher sie nie verlassen, (Joh. 14,

16 f.) sondern sie zu ihrem Lehramt nach allen Theilen tüchtig machen sollte. (Ap.G. 1, 8. Luc. 24, 48 f.) Dieser Zweck schloß die eigene Thätigkeit der Apostel bei den Geschäften ihres Lehramts nicht aus 7), sondern er erforderte nur Verbindung (Joh. 15, 26 f vergl. Ap.G. 15, 28.) der von ihrem unzertrennlichen höheren Beistande zu erwartenden Belehrungen mit dem, was sie nach eigener Kenntniß und Uebung richtig würden vortragen können. Nach der Versicherung Jesu sollte der wahrhaftige Geist (το πνευμα της αληθειας Joh. 14, 17), der mit ihm und seinem Vater auf das vollkommenste übereinstimmte 8), die Apostel in Zukunft an alle Reden Jesu, die ihnen etwa entfallen wären, erinnern, so oft sie dieser Erinnerung bei Verwaltung ihres Amts bedürften 9); er sollte ihnen alles, was sie entweder nicht recht gefaßt hatten, oder (Joh. 16, 12.) überall nicht wußten und doch zu wissen nöthig hatten, auch die verborgensten und künftigen Dinge, deren Kenntniß ihnen nicht wohl durch eine Wirkung der ordentlichen Vorsehung mitgetheilt werden konnte 10), nicht ausgenommen 11), ins Licht setzen oder bekannt machen 12). Woraus von selbst folgt, daß, wenn ihr unsichtbarer beständiger Lehrer (παρακλητος) 13) gewisse Vorträge ihrer eigenen, schon früher erworbenen, Kenntniß und Uebung etwa überlassen, und dabei nichts zu erinnern haben würde, diese Vorträge eben damit von dem wahrhaftigen Geist gebilliget werden. Der zuverlässigen Erklärung Jesu zufolge haben wir demnach die ganze Lehre seiner Apostel als Lehre des wahrhaftigen Geistes, unter dessen beständiger Leitung sie in ihrem Lehramt stunden, anzusehen 14), und daher auch der apostolischen Lehre göttliches Ansehen — 15) dessen Verwerfung nicht ungestraft bleiben könne (Marc. 16, 15. vgl. 6. 11), einzuräumen 16). Und es ist nicht zu besorgen, die Apostel möchten diejenige Aussprüche Jesu, welche sich auf sie selbst bezogen, nicht treu genug aufgefaßt und ihrem Gedächtnis eingeprägt haben, da sich ih-

nen schon beym Anfang ihres Lehramts so viele Veranlassungen darboten, sich diese Aussprüche zu vergegenwärtigen und mit ihrer eigenen Erfahrung zu vergleichen.

Anmerk. 1. Marc. 3, 13—19. vergl. Apostelgesch. 1, 2—13.

Anmerk. 2. Jesus sprach in seinen letzten Anreden an die Jünger immer mit Einschränkung, so lange Judas dabei war (Joh. 13, 10. 17—19.); sobald aber dieser weggegangen war, äusserte er uneingeschränktes Zutrauen, und gab allgemeine Verheissungen: gewiß war also unter allen Aposteln Judas der einzige, auf welchen die Vollmacht, die er seinen Jüngern beim Abschied gab, nicht angewendet werden sollte. S. über den Zweck Johannis S. 210 ff. Flatts Magaz. St. 7. Abh. 2.

Anmerk. 3. Joh. 17, 18. 20. 20, 21. Matth. 28, 16—20. Luc. 24, 47 f. Ap.G. 1, 8. 10, 42. Marc. 16, 14. 15. (Die Aechtheit der letzteren Stelle ist Diss. I. in LL. N. T. historicorum aliquot locos Opusc. acad. Vol. III. p 50 ss. vertheidiget. Ueber die Aechtheit des Schlusses des Evangeliums Marci vergl. noch Paulus Kommentar Th. III. S. 885 ff. Eichhorn Einleit. in das N. Test. Th. I. S. 576—579. Hugs Einleitung Th. II. S. 192—196. Kuinoel Commentarius in Marcum et Lucam p. 188 ss. (In der letzteren Schrift findet man auch die Literatur dieser Untersuchung, so wie die wichtigsten Gründe für und wider die Aechtheit dieser Stelle zusammengestellt. Vgl. auch Thieß Neuen kritischen Kommentar über das N. Test. Th. II. S. 222 ff. Zu den in diesen beiden Schriften angeführten Schriftstellern ist noch hinzuzufügen Gratz (Neuer Versuch, die Entstehung der drey ersten Evangelien zu erklären Tübingen 1812), welcher die Aechtheit dieses Abschnitts S. 52 ff. bestreitet.)

Anmerk. 4. Joh. 15, 16. 17, 15. 20.

Anmerk. 5. Marc. 3, 14. ἐποιησε δωδεκα, ἱνα ὠσι μετ' αὐτου. Joh. 15, 27. vgl. Ap.G. 1, 21 f.

Anmerk. 6. Joh. 15, 27. 17, 6—8. 14. Luc. 24, 45—48. Ap.G. 1, 2. 3. 21. 22. 10, 39. 41.

Anmerk. 7. Matth. 13, 52. 10, 27. Es gab allerdings Fälle, wo die Apostel ohne alle Vorbereitung sprechen sollten (Luc. 21, 14.), und der höhere Beistand, der die Vorbereitung überflüssig machen sollte, (v. 15.) etwas mehr als blosse Unerschrockenheit und Geistesgegenwart bewirken mußte, bey welcher ein vorangegangenes Nachdenken über den zu haltenden Vortrag nicht unnöthig, sondern für den Werth und die Wirksamkeit der Rede nur um so vortheilhafter gewesen wäre. Es gab Fälle, wo der höhere Beistand Christi (v. 15.) oder (vergl. Joh. 16, 13—15.) des göttlichen Geistes (Luc. 12, 12.) den Aposteln ihre Aeußerungen, oder das, was sie vortragen sollten, in dem Zeitpunkte des Vortrags (ἐν αὐτῃ τῃ ὥρᾳ) an die Hand gab (v. 12. Matth. 10, 19. Marc. 13, 11.), und also freilich alles vorläufige Sorgen und alles eigene Meditiren vergeblich machte (v. 11.). Aber die in den angeführten Stellen enthaltene Verheissung bestimmt ausdrücklich den Fall der Verantwortung vor Gericht, wo die Umstände einen Beistand erfordern konnten, der nicht sogleich bei allen anderen Amtsgeschäften der Apostel erforderlich war. Indeß folgt aus der erwähnten Verheissung wenigstens soviel, daß der Geist Gottes da, wo es die Umstände der Zeit und des Orts erforderten, den Aposteln das eingegeben habe, was sie sprechen sollten. Nun aber konnten auch, ausser der gerichtlichen Verantwortung Fälle bei den Aposteln eintreten, in welchen sie eines solchen Beistands bei ihrem Lehramte bedurften; und andere Stellen (Joh. 14, 26. 16, 12—15.) bestätigen es, daß die Apostel in solchen Fällen wirklich eben sowohl, als vor Gericht, zur Erwartung des benöthigten höheren Einflusses und Beistands berechtiget wurden. Trat aber bei den Aposteln im Fall des Bedürfnisses jedesmal eine göttliche Belehrung oder Zurechtweisung ein, so schließt man nun auch

mit Recht daraus, daß jenes Bedürfniß nicht statt gefunden habe, so oft sie bei ihrem Unterricht sich selbst überlassen wurden, daß folglich auch ihre eigenen Gedanken und Worte den Absichten ihres göttlichen Lehrers vollkommen entsprochen haben. — Mithin wurde die Wahrheit und Gewißheit derjenigen Belehrungen, bei deren Vortrag die Apostel sich selbst überlassen blieben, eben dadurch von Gott bestätiget, daß keine höhere Zurechtweisung bei ihnen eintrat *).

Note zu dieser Anmerkung.

*) Ap.G. 23, 5. könnte auf den Apostel Paulus der Verdacht fallen, daß er bei seiner Vertheidigung vor dem Jüdischen Synedrium seine Zuflucht zu einer Lüge genommen habe. Allein Michaelis (Anmerkungen zu der Apostelgeschichte S. 419—422. Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes S. 52 f.) hat aus dem Josephus bewiesen, daß Ananias damals nicht wirklicher Hoherpriester gewesen, sondern früher schon abgesetzt worden, und gerade in dem Zeitpunkt, wo eigentlich gar kein Hoherpriester da war, eigenmächtig die Hohenpriesterliche Rolle gespielt haben müsse. Dieß wußte nun entweder Paulus, der wenige Tage vorher in Jerusalem angekommen war, wirklich nicht, oder er wußte es, und wollte mit den Worten: οὐκ ἤδειν, ὅτι ἐστιν ἀρχιερεύς einen feinen Wink geben, daß Ananias nicht wirklicher Hoherpriester sey. Vergl. auch Heß Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. 3te Aufl. 1809—1811. Band 2. S. 411 ff.

Anmerk. 8. Joh. 14, 17. (πνευμα της ἀληθειας) 16, 13—15. 1 Cor. 2, 10. 11.

Anmerk. 9. Joh. 14, 26. (ὑπομνησει ὑμας παντα, ἃ εἰπον ὑμιν.)

Anmerk 10. Daß diejenige Erklärung der Stellen Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. 13—16, welche die Verheissungen einer beständigen Einwirkung des Geistes auf die Apostel blos von einer gewöhnlichen und ordentlichen Mitwirkung der göttlichen Vorsehung bei der stuffenweisen Er-

weiterung ihrer Einsichten versteht, überhaupt mit dem Zweck seiner Verheissungen nicht zusammenstimme, ist in der Abhandlung: Ueber den Inspirationsbegriff (Magazin Stück 2. N. 1. S. 19—23) gezeigt. („Nur in der Verheissung eines ausserordentlichen göttlichen Beistandes und der Mittheilung einer höheren Kraft konnten die Schüler Jesu in ihrer Lage einen Beruhigungsgrund finden. — Und in der Form der Aeusserungen Jesu deckt sich seine Absicht auf, seine Jünger und Apostel zu ausserordentlichen Erwartungen zu erheben.")

Anmerk. 11. Joh. 16, 13. τα ἐρχομενα ἀναγγελει ὑμιν.

Anmerk. 12. Joh. 14, 26. διδαξει ΠΑΝΤΑ. 16, 13. ὁδηγησει ὑμας εἰς ΠΑΣΑΝ ἀληθειαν.

Anmerk. 13. Daß παρακλητος Joh. 14, 26. ein solcher Beistand sey, der lehrt und erinnert, beweisen die Prädikate, διδαξει und ὑπομνησει a. a. O. Die Uebereinstimmung dieser Bedeutung mit dem Sprachgebrauch ist gezeigt in: Loesner Observv. ex Philone bei Joh. 14, 16. Vollborth Programm über παρακλητος Göttingen 1786. S. 13 ff. Ernesti Opuscula phil. crit. p. 215 s. Leidner Ausgabe a). Indessen sind wir nicht dagegen, wenn man mit Knapp (in dem Programm De Spiritu Sancto et Christo Paracletis, item de varia potestate vocabulorum παρακαλειν, παρακλησις, παρακλητος. Halle 1790. Scripta varii argumenti, maximam partem exegetici Hal. 1805. N. IV.) lieber die weitere Bedeutung des Worts παρακλητος: Beistand, Helfer, (patronus, curator, adjutor) annehmen will. Denn die Sache selbst spricht dafür, daß derjenige, welcher die Apostel bei der Führung ihres Amts b) unterstützen sollte, ihnen als Lehrer der Wahrheit (πνευμα της ἀληθειας Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13) beistehen mußte. Der Beruf der Apostel war es ja, die Lehre Christi (Matth. 28, 20) seiner Absicht (Joh. 17,

18. 20) und seinem Sinn (16, 13—15) gemäß vorzutragen und auszubreiten. Durch Lehren und Erinnern (16, 13 f. 14, 26) mußte es also jener Beistand bewirken, daß der Lehrvortrag der Apostel der Absicht Christi entsprach, folglich eben so untrüglich, als seine eigene Lehre, war. (Joh. 13, 20. Matth. 16, 19.) Diese Untrüglichkeit der apostolischen Lehre könnte nicht ohne die Voraussetzung behauptet werden, daß jener göttliche Beistand theils in Fällen, in welchen sie die Aussprüche Christi nicht ganz richtig gefaßt, oder nicht ganz getreu aufbewahrt hatten c), theils da, wo sie in Hinsicht auf solche Lehren, welche von Christo in seinem Unterricht absichtlich übergangen worden waren, von den Aposteln aber dennoch nach seinem Tode vorgetragen werden sollten (Joh. 16, 12), sich in Unwissenheit oder Irrthum befanden, ihr Erinnerer und Lehrer gewesen sey d). Die Lehre der Apostel kann dem heiligen Geist e), und eben damit (Joh. 16, 13—15) Christo selbst nur dann mit Sicherheit beigelegt werden, wenn man annimmt, der göttliche Helfer, welcher ihre Lehre durch Wunder beglaubigte f), habe es durch seinen ausserordentlichen Beistand bewirkt, daß die apostolische Lehre den Glauben, welchen ihr der Geist der Wahrheit durch Wunder verschaffen wollte g), auch wirklich verdiente h). In Eichhorns Bibliothek (Bd. 4. S. 290 ff.) wird behauptet, παρακλητος bedeute die Lehre Christi selbst, und die erweiterte Einsicht dieser Lehre, welche die Apostel nach der Auferstehung und Himmelfahrt Christi erlangt haben. Allein dieser Erklärung steht entgegen, daß παρακλητος theils von Christus selbst, der die Lehre vortrug (Joh. 16, 13—15), theils von den Aposteln, welche nach dem Tod Christi eine erweiterte Einsicht seiner Lehre erlangten, auf eine Art unterschieden wird (Matth. 10, 20. Joh. 15, 26. 27.), auf welche die Lehre Christi von Christo und den Aposteln nicht unterschieden werden könnte. Denn auch zugegeben, der Ausdruck: ἀλλος παρακλητος Joh. 14, 16. könne insofern einen Gegensatz gegen Jesum, als persönlichen

Lehrer, oder gegen die mündliche Lehre Jesu machen, insofern darunter zwar der nemliche, aber erweiterte und (durch Jesu Auferstehung und Himmelfahrt) bestätigte Lehrbegriff Jesu verstanden wurde: so müßte es doch ungereimt auffallen, wenn Jesus Joh. 16, 13—15. seinen Jüngern weitläufig beweisen sollte, daß die (durch seine Auferstehung und Himmelfahrt) erweiterte Lehre, deren Hauptinhalt er ihnen selbst vorgetragen, von seiner Lehre nicht verschieden, daß sie keine andere Lehre sey, als seine eigene (ὁ παρακλητος ὃ λαλησει ἀφ' ἑαυτυ, ἀλλ' ὁσα ἀν ἀκυσῃ, λαλησει), daß sie ihm zur Ehre gereichen werde, weil es seine eigene Lehre sey (ἐκεινος ἐμε δοξασει, ὁτι ἐκ τυ ἐμυ ληψεται). Dagegen haben die angeführten Worte einen guten Sinn, wenn unter παρακλητος ein neuer unsichtbarer Lehrer, der an die Stelle Jesu Christi, des sichtbaren Lehrers der Apostel, treten sollte, verstanden wird: denn in diesem Fall hatte Christus allerdings Ursache, seine Jünger darauf aufmerksam zu machen, daß dieser neue Beistand mit ihm selbst in der engsten Verbindung stehe, und ihnen folglich nur solche Belehrungen mittheilen werde, die mit dem Unterricht ihres bisherigen persönlichen Lehrers aufs genaueste übereinstimmen. In der Stelle Matth. 10, 20. aber werden die Apostel, welche sprachen, und die Sache Christi vertheidigten (v. 19. Luc. 12, 11. 21, 14.), von dem Geist ihres Vaters, der durch sie sprach, unterschieden (οὐ γαρ ὑμεις ἐστε οἱ λαλυντες, ἀλλα το πνευμα τυ πατρος ὑμων, το λαλυν ἐν ὑμιν). Dieser Unterschied könnte nicht wohl gemacht werden, wenn die Apostel selbst allein die Sprechenden seyn sollten, und πνευμα λαλουν ἐν αὐτοις nichts anders wäre, als die erweiterte Einsicht der Apostel in die Lehre Christi. Ueberdieß sieht man nicht ein, wie Christus (Matth. 10, 19. Marc. 13, 11. Luc. 21, 14.) sie auf den Fall einer Vertheidigung aller Vorbereitung auf ihren Vortrag hätte überheben können, wenn er ihnen nicht auf den Zeitpunkt selbst, worin sie zu reden haben würden, eine höhere Belehrung versprochen hätte. Denn

so vollkommen auch ihre Einsicht in die Lehre Jesu (nach seiner Auferstehung) seyn mochte, so hätte doch ein vor jedem Falle der Verantwortung mit Rücksicht auf die vorliegenden Umstände, erneuertes Nachdenken über Jesu Lehre der Vertheidigung der Wahrheit selbst zu Statten kommen müssen. Wie hätte endlich Christus Joh. 15, 26. 27. das Zeugniß des παρακλητος, den der Vater senden werde, von dem Zeugniß der Apostel, welches sie vermöge der in seinem Umgang erlangten Kenntnisse von seiner Lehre ablegen würden, unterscheiden können, wenn παρακλητος nichts anders bedeuten sollte, als die von den Aposteln nach dem Tod Christi (Joh. 16, 7.) vollständiger erkannte Lehre Jesu? (ὁ παρακλητος, ὁν ἐγω πεμψω ὑμιν παρα τυ πατρος — ἐκεινος μαρτυρησει περι ἐμυ· Και ὑμεις δε μαρτυρειτε, ὁτι ἀπ' ἀρχης μετ' ἐμυ ἐστε. Daß die eigene Thätigkeit der Apostel bei ihrem Lehramte durch den ihnen ertheilten besonderen göttlichen Beistand (παρακλητον) nicht ausgeschlossen werde, wie in Eichhorns Bibl. a. a. O. S. 300. besorgt wird, ist bereits oben erinnert. Vergl. auch §. 11.

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Die Beweise für die Bedeutung des Worts: παρακλητος: Lehrer, Erinnerer, in den angeführten Schriften sind theils von der Bedeutung der Worte: παρακαλειν (Tit. 1, 9. 2, 15.) παρακλησις (1 Thess. 3, 2.); theils aus einigen Stellen des Philo, vorzüglich de mundi opificio T. I. p. 5. (ed. Mangey), wo es heißt: ἐδενι παρακλητῳ, μονῳ δ' ἀυτῳ χρησαμενος ὁ θεος ἐγνω (Nemine monente, sed suo ipsius consilio Deus decrevit), theils von dem ebräischen מליץ (interpres) für welches in zwei Stellen der chaldäischen Uebersetzung פרקליט (παρακλητος) selbst gesetzt ist, hergenommen.

Ueber die verschiedenen Erklärungen des Ausdrucks παρακλητος siehe das angeführte Programm von Knapp und Kuinoel (Comment. in Joh. 14, 16).

b) Joh. 15, 26 f. 16, 8 ff. Ap.G. 1, 8. Luc. 24, 48 f.

c) Vergl. Planks Einleitung in die theologischen Wissenschaften Th. I. S. 367.

d) Joh. 15, 26. 16, 13—15. vgl. I Cor. 2, 8—13. §. 10.

e) Joh. 16, 8. Matth. 10, 20. vgl. Anm. 14. Joh. 15, 26 f. vgl. Ap.G. 15, 28.

f) Joh. 14, 12. Röm. 15, 19. I Cor. 12, 11. §. 10.

g) I Joh. 5, 6. „Die Wundergaben des Geistes bezeugen, daß die Lehre, welche der Geist bekannt macht, wahrhaftig sey" (Ueber den Zweck Joh. S. 227).

h) Siehe Tübinger gel. Anz. Jahrg. 1794. N. 170. 131—134. „Das grosse Wunder einer durch Jesum ertheilten göttlichen und eben wegen ihres Ursprungs untrüglichen Lehre hätte an dem gröstен Theil der Christen ihres Zwecks verfehlt, wenn Gott nicht durch übernatürliche Einwirkung auf die Seelen der Apostel, die allerdings erfordert wurde, dafür gesorgt hätte, daß die Lehre der Apostel wirklich die unverfälschte Lehre Jesu gewesen wäre."

Anmerk. 14. Matth. 10, 20. Die Worte: ἐ γαρ ὑμεις ἐστε (nicht ἐσεσθε vgl. auch Marc. 13, 11.) — λαλων ἐν ὑμιν können sich nicht wohl blos auf die Zeit der Vertheidigung vor Gericht beziehen (denn v. 19 wird ja schon gesagt, daß ihnen in diesem Zeitpunkt das, was sie reden sollen, werde eingegeben werden): sie scheinen sich vielmehr auf die ganze Lehre zu beziehen, und von der im 19ten Vers enthaltenen Verheissung den Grund anzugeben. „Ihr, meine Apostel, (scheint Jesus sagen zu wollen) lehret ja überhaupt nicht sowohl *) durch

*) οὐ drückt eine comparative Negation aus, wie Philipp. 2, 21. Col. 3, 23. (siehe Opuscul. acad. Vol. I. p. 331. Vol. II. p. 201. Observv. p. 251 s.)

euch selbst, als durch den heiligen Geist: folglich, wenn ihr eure Lehre zu vertheidigen habt, dürfet ihr nicht darum bekümmert seyn, sondern ihr könnet getrost dem heiligen Geist das Geschäft überlassen, seine eigene Lehre durch euch zu vertheidigen, und euch die Vertheidigung in den Mund zu legen." — Auch Petrus spricht 1 Brief 1, 12. von den Predigern des Evangeliums (εὐαγγελισαμενοι), die nicht sowohl selbst, als durch den heiligen Geist, der vom Himmel gesandt worden, d. i. unter einem solchen Beistand des heiligen Geistes gelehrt haben, vermöge dessen die Lehre dem heiligen Geiste selbst, als Urheber derselben zugeschrieben werden konnte Joh. 16, 8.

Anmerk. 15. Matth. 16, 19. Joh. 13, 20. In der ersten Stelle räumt Christus dem Apostel Petrus (und eben so Matth. 18, 18. auch den übrigen Aposteln) die Aufsicht über die Kirche (κλεις της βασιλειας των ὐρανων summam potestatem regni coelestis sc. in terra vergl. Es. 22, 22.) und die Vollmacht ein, Gesetze zu geben (δησαι και λυσαι), welche göttliches Ansehen haben sollen. (S. Diss. de notione regni coelestis p. 32 sq. Opusc. academ. Vol. I. p. 290 sq. vergl. Kuinoel Comment. in Matth. ad h. l.) Die zweite Stelle hat den Sinn: „Wer meinen Gesandten Glauben schenkt, der schenkt mir Glauben; und wer mir Glauben schenkt, schenkt dem Glauben, der mich gesandt hat." λαμβανειν ist nemlich eben so viel, als πιστευειν (5, 43. vergl. mit 44. 46 f. 38.) Einem glauben, ihn nicht verwerfen, seine Worte annehmen (12, 48.), ihnen Gehör geben, Matth. 10, 40. vergl. mit Luc. 10, 16. (δεχεσθαι, μη δεχεσθαι — ἀκουειν, ἀθετειν.) *) Zu diesen beiden Stellen kann man noch folgende zwei hinzusetzen: 1 Br. Joh. 4, 6. „Wir (ich und andere Apostel) sind nicht von der Welt, sondern von Gott. Wer Gott kennet, höret uns" (Ueber den Zweck Joh. S. 394.) — 1 Petri 1, 23. wo die Wirksamkeit und

*) Vergl. den Verf. über Joh. 13, 20 (Magazin St. 7. S. 67 ff.).

Unvergänglichkeit der apostolischen Lehre (vgl. v. 23. mit v. 25. λογος ζωντος θεϱ — ῥημα εὐαγγελισθεν εἰς ὑμας) von ihrem göttlichen Ursprung (v. 23. vgl. v. 12.) hergeleitet wird.

Anmerk. 16. Die Stelle Gal. 2, 11 ff. begründet keinen Einwurf gegen das göttliche Ansehen der Apostel. Denn Paulus tadelt nicht die Lehre, sondern eine Handlung des Petrus (v. 14.). Die Judenchristen von Jerusalem (v. 12.), deren Verfahren vom Apostel Jacobus selbst mißbilliget wurde (Ap. Gesch. 15, 24.), konnten nemlich von der Handlungsweise des Petrus einen Mißbrauch zum Nachtheil einer Lehre machen, die Petrus eben so gut, als Paulus für wahr anerkannte (v. 15—16.), wenn er gleich in diesem einzelnen Fall ihr nicht gemäß handelte. *)

Note zu dieser Anmerkung.

*) Petrus und Paulus hatten beide den Grundsatz anerkannt, daß wegen der Erfüllung des Gesetzes niemand für gerecht erklärt werden könne, sondern daß man es durch das Zutrauen auf Jesum werden müsse: beide hatten auch aus diesem Grundsatz gefolgert, daß diejenigen, die an Christum glauben, und dadurch ihrer Seligkeit gewiß seyen, an die zur Bewirkung der δικαιωσις und Seligkeit so unwirksamen Ceremonien nicht mehr gebunden seyen vgl. Ap. G. 15, 8—11. Das Zurückziehen des Petrus von den Heidenchristen bei der Ankunft der Judenchristen aus Jerusalem (Gal. 2, 12.) war eine Verstellung (ὑποκϱισις), nicht Folge einer veränderten Ueberzeugung; denn Petrus vertheidigte sich nicht gegen den öffentlichen Widerspruch Pauli (v. 11, 14 ff.). Aber die Eiferer für das Gesetz, die von Jerusalem nach Antiochien kamen, konnten das Verfahren des Petrus so auslegen, als ob er die unbeschnittenen Heiden nicht für seine christlichen Mitbrüder erkennte, und damit ihre Lehre, die den Heidenchristen Beschneidung und Levitisches Gesetz aufzwang, beschönigen: sie konnten die Folgerung daraus ziehen, der Grundsatz selbst: daß man

nicht durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes, also auch nicht durch Beobachtung seines ceremoniellen Theils, sondern blos durch Vertrauen auf Christum für gerecht erklärt werden könne, müsse ein schädlicher und irriger Grundsatz seyn. Siehe die Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu im Brief an die Ebräer S. 458—461 und Michaelis Anmerkungen zu Gal. 2, 12 ff. (Die entgegengesetzte Darstellung dieses Streits zwischen Petrus und Paulus, seines Gewichts und seiner Folgen, welche auch in mehreren neueren Schriften, z. B. in den katholischen Briefen von Augusti Th. I. S. 167 ff., in Schmidts historisch-kritischer Einleitung in das N. T. Th. I. S. 193 f. gegeben worden, ist nicht historisch begründet. Vergl. Tüb. gel. Anz. J. 1802. S. 815 f. Jahr 1807. S. 204. Heß Geschichte und Schriften der Apostel Jesu Th. II. S. 312 f.

§. 10.

Auktorität des Apostels Paulus.

Paulus macht auf das nemliche Ansehen, wie die übrigen Apostel, Anspruch 1). Denn er behauptet, daß er von Christo selbst 2) zu seinem Gesandten 3) gewählt worden, daß er durch göttliche Kraft zu seinem Amte tüchtig gemacht worden 4), daß die Lehren des Christenthums, auf die weder er selbst, noch irgend ein menschlicher Verstand durch eigenes Nachdenken hätte kommen können 5), ihm durch keinen Menschen, selbst nicht durch einen früheren Apostel 6), sondern durch die allmächtige Wirksamkeit Gottes 7), geoffenbart worden 8), daß endlich die Eingebung 9) des göttlichen Geistes sich selbst auf den Ausdruck und auf die Leitung beim Vortrag der geoffenbarten Wahrheit erstreckt habe 10). Dieser Geist, der dem Apostel Paulus unbekannte Wahrheiten entdeckte, leistete ihm, laut seiner eigenen Behauptung, den nemlichen Beistand in seinem ganzen Lehramt, wie den übrigen Aposteln 11). Er lehrte also nicht nur das, was eigentlich zu den geoffenbarten Lehren gehörte 12) unter

ter göttlichem Einfluß 13): sondern auch dasjenige, was ihm auf anderen Wegen bekannt wurde, und was er, vermöge der auf anderen Wegen erlangten Kenntnisse, erzählte 14), gebot 15) und anrieth 16), war dem Sinn Christi, der ihm durch den Geist bekannt war, gemäß 17); es konnte mit Recht dem Herrn oder dem Geist des Herrn zugeschrieben werden 18); es erhielt Ansehen 19) und Glaubwürdigkeit 20) durch den, der als der beständige Lehrer den Apostel abgehalten haben würde, dieß oder jenes überhaupt, oder es gerade so und nicht anders vorzutragen, wenn er seinen Vortrag nicht gebilliget hätte. Daher sagt der Apostel auch im Allgemeinen, Christus lehre durch ihn 21), und seine Lehre sey nicht als eine menschliche, sondern als göttliche Lehre anzusehen und festzuhalten 22). Für die Zuverlässigkeit jener inneren Erfahrungen und Empfindungen, welche Paulus erzählt, bürgen theils die erweisliche Glaubwürdigkeit 23) der Geschichte seines Berufs zu dem Amt eines Apostels, das einen besondern göttlichen Einfluß erforderte, (§. 9.) theils seine Wunder 24), deren Wirklichkeit so unwidersprechlich war, daß er sich darauf zur Beglaubigung (§. 8.) seines apostolischen Ansehens 25) und seiner Lehre 26) selbst vor seinen Gegnern berufen durfte 27). Daher trugen auch die übrigen Apostel kein Bedenken, ihn als Mitapostel zu betrachten 28).

Anmerk. 1. 1 Cor. 9, 1. 5. 2 Cor. 11, 5. 12, 11. οὐδεν ὑστερησα των ὑπερλιαν ἀποστολων).

Anmerk. 2. Gal. 1, 1. (ἀποστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρωπων, οὐδε δι' ἀνθρωπου, ἀλλα δια Ιησου Χριστου) Röm. 1, 1. 5. 1 Cor. 1, 17. 1 Tim. 1, 11. 12. Ap. Gesch. 26, 15—18. 22, 10—15.

Anmerk. 3. 2 Cor. 5, 20. (ὑπερ Χριστου πρεσβευομεν) vergl. mit Joh. 17, 18.

Anmerk. 4. 2 Cor. 3, 5. 6. (ὁ θεος ἱκανωσεν ἡμας διακονους καινης διαθηκης.)

Anmerk. 5. 1 Cor. 2, 7. (λαλυμεν θευ σοφιαν ἐν μυστηριῳ) 9, 11. Epheſ. 3, 9. 10. (μυστηριον, ἀποκεκρυμμενον ἀπο των αἰωνων ἐν τῳ θεῳ.)

Anmerk. 6. Gal. 1, 11. 12. 17. Da Paulus nicht von den übrigen Apoſtel lernen, ſondern eben ſo wie ſie, (Ap. Geſch. 1, 21 f. §. 9.) das bezeugen ſollte, was er geſehen und gehört hatte (Ap. Geſch. 22, 14. 15. 26, 16. 1 Cor. 9, 1.), ſo offenbarte Chriſtus dieſem ſeinem Geſandten vieles vom Himmel herab, was er den übrigen Apoſteln während ſeines Aufenthalts auf Erden eröffnet hatte. Hierauf zielt das Futurum ὀφθησομαι Ap. G. 26, 16. Ein Beiſpiel davon findet man 1 Cor. 11, 23., wo Paulus ſagt, daß er über die Einſetzung des heiligen Abendmahls vom Herrn belehrt worden ſey (ἐγω παρελαβον ἀπο τυ κυριυ). Uebrigens erhellt aus der Stelle Ap. G. 26, 16., wo Chriſtus dem Paulus ſagt, daß er ein Zeuge deſſen ſeyn ſoll, was er geſehen habe, und was er in Zukunft ihm noch zeigen werde (ὡν τε εἰδες, ὡν τε ὀφθησομαι σοι), daß die Präterita in der Stelle Apoſtelg. 22, 15. ἐση μαρτυς — ὡν ἑωρακας καὶ ἠκουσας ſich nicht blos auf die vergangene, ſondern auch auf die künftige Zeit beziehen. (Vgl. Joh. 4, 38. ἀπεσταλκα.) *)

Anmerk. 7. 2 Cor. 4, 6. ὁ θεος ὁ εἰπων ἐκ σκοτυς φως λαμψαι, (sc. ἐστιν) **) ὁς ἐλαμψεν ἐν ταις καρδιαις ἡμων (Die Worte: ὁ θεος — λαμψαι vgl. 1 B. Moſ. 1, 2 f. weiſen auf die Allmacht Gottes hin, wie in der Schrift: Ueber den Zweck Joh. S. 494 bemerkt iſt).

*) In Diss. I. in L. L. N. T. historicorum aliquot locos Anm. 50. Opusc. Vol. III. p. 30. iſt bemerkt, daß die Aoriſti oft die gegenwärtige und künftige Zeit ſammt der verfloſſenen andeuten. Vigerus de graecae dictionis idiotismis. S. 204 ff.

**) Daß hier ἐστι zu ſuppliren ſey, iſt in der Diſſertation: Notitiae historicae epp. ad Corinthios interpretationi inservientes Not. 190 bemerkt.

Anmerk. 8. Gal. 1, 12. (το ευαγγελιον — παρελαβον — δι' αποκαλυψεως Ιησυ Χριστυ) 16. 1 Cor. 2, 10. (ημιν απεκαλυψεν ο θεος δια τυ πνευματος αυτυ) 12. Epheſ. 3, 2 f. (κατα αποκαλυψιν εγνωρισε μοι sc. ο θεος το μυστηριον) v. 5.

Anmerk. 9. 2 Cor. 5, 19. θεμενος εν ημιν τον λογον της καταλλαγης „Er gab uns ein *) die Lehre von der Verſöhnung mit Gott durch Chriſtum" (θεμενος hängt von dem weiter oben geſetzten ην ab, und muß mit den Worten θεος ην καταλλασσων, nicht mit den nachfolgenden: μη — αυτων verbunden werden. (S. Abh. über den Zweck des Todes Jeſu S. 409 f. Anm. *)

Anmerk. 10. 1 Cor. 2, 13. In der Diſſertation: Notitiae historicae in epp ad Corinth. not. 45. (Opusc. acad. Vol. II. p. 267—270.) iſt gezeigt, daß Paulus von 1 Cor. 1, 17. — 2, 16. die Lehre ſelbſt von dem Vortrag der Lehre deutlich unterſcheide, und eben daher einen Beſtätigungsgrund für die Göttlichkeit ſeiner Lehre nehme, daß ſein Vortrag, ohne allen Schmuck einer künſtlichen Beredtſamkeit (ουκ εν πειθοις σοφιας λογοις v. 4.) ſo wirkſam geweſen ſey, was man dem Einfluß des πνευμα αγιον zu danken habe.

Anmerk. 11. 1 Cor. 2, 12. ελαβομεν το πνευμα το εκ θευ — 7, 40. δοκω καγω πνευμα θευ εχειν. vgl. 9, 1—3. 2 Cor. 12, 11.

Anmerk. 12. Hieher gehört das, was Paulus von Chriſtus, als der Urſache unſerer Seligkeit lehrte, 2 Cor. 2, 17. ως εκ θευ εν Χριστω λαλυμεν „Deo nos mode-

*) Kypke über Apoſtg. 19, 21. bemerkt, daß der Ausdruck: τιθεσθαι εν καρδια (φρεσι) τινος am häufigſten von fremder Eingebung gebraucht werde. (Daß der Satz: και θεμενος — καταλλαγης ſich auf die Apoſtel allein beziehen müſſe, iſt in D. Gablers Programm (novae curae in locum Paullinum 2 Cor. V, 14—21. Part. III. p. 13) bemerkt, welcher übrigens die Worte: θεμενος εν ημιν ſo erklärt: imposuit h. e. demandavit nobis.)

rante de Christo praecipimus.“ Als geoffenbart werden jene Lehren von Christo auch 2 Cor. 4, 6. 1 Cor. 2, 7 ff. vgl. v. 1. (μαρτυριον θευ) beschrieben.*) Unter die Gegenstände einer göttlichen Offenbarung im engeren Sinn (d. h. einer solchen, welche den Menschen über Dinge belehrt, die der Mensch für sich selbst nicht entdecken oder erreichen kann), gehören auch verborgene zukünftige Dinge (Joh. 16, 13.), deren Kenntniß dem Apostel Paulus mitgetheilt wurde. 1 Thess. 4, 15 ff. vergl. 1 Cor. 15, 51.

Anmerk. 13. 2 Cor. 5, 20. ὡς τυ θευ παρακαλυντος δι ἡμων. 2 Cor. 2, 17. ἐκ θευ λαλυμεν — (ἐκ bezeichnet den Urheber einer Sache, wie z. B. Joh. 10, 32. vgl. mit 14, 10. (πολλα καλα ἐργα ἐκ τυ πατρος — ὁ πατηρ ποιει τα ἐργα) vgl. auch 5, 19 f. Eben diese Bedeutung hat ἐκ auch 1 Cor. 1, 30. ἐξ αὐτυ (θευ) „Deo efficiente“ S. die Dissert. über die Briefe an die Corinthier Anmerk. 189. 22.). 1 Thess. 4, 15. sagt Paulus: τυτο λεγομεν ὑμιν ἐν λογῳ κυριυ.

Anmerk. 14. So erzählt er 2 Cor. 11, 22. — 12, 18. seine eigene Geschichte, die er folglich aus eigener Erinnerung wußte.

Anmerk. 15. So enthält die Stelle 1 Thess. 4, 3—7. Vorschriften, welche schon durch Vernunft und Gewissen einleuchtend sind.

Anmerk. 16. 1 Cor. 7, 12. 25. 40. 2 Cor. 8, 8. 10. unterscheidet er seine eigene Rathschläge von Befehlen des Herrn — ἐγω λεγω, οὐχ' ὁ κυριος — ἐπιταγην κυριυ οὐκ ἐχω, γνωμην δε διδωμι — κατα την ἐμην γνωμην — οὐ κατ' ἐπιταγην λεγω — γνωμην ἐν τυτω διδωμι — (vergl. Kypke über die Bedeutung von γνωμην διδωμι bei 1 Cor. 7, 25).

Anmerk. 17. 1 Cor. 2, 16. ἡμεις δε νυν Χριςυ ἐχομεν

*) Vergl. Meyers Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs (Altona 1801) S. 344 ff.

vgl. mit v. 12. ἐλαβομεν το πνευμα το ἐκ θεϑ. vgl. auch Joh. 16, 13—15. (ἐκ τϑ ἐμϑ λημψεται sc. πνευμα.).

Anmerk. 18. 2 Cor. 12, 19. ἐν Χριϛῳ λαλϑμεν „juvante ac moderante Domino.“ So werden diese Worte in der (Anm. 13) angeführten Dissertation Anm. 152. erklärt, nach der Bedeutung, welche ἐν auch 1 Cor. 12, 3. Matth. 22, 43. hat. Eben daselbst wird auch die Stelle 2 Cor. 11, 16. 17. in welcher die Worte vorkommen: ὁ λαλω, οὐ λαλω κατα τον κυριον, ὡλλ' ὡς ἐν ἀφροσυνῃ, so erklärt: „Wenn ihr es ja nicht von euch erhalten könnet, mich in eurer Meinung von der Thorheit der Ruhmredigkeit frey zu sprechen, so lasset mich nur thöricht sprechen. Möge ich dafür angesehen werden, daß ich in Beziehung auf das, was ich zu meinem eigenen Ruhm sage, mit Unverstand, nicht unter dem Einfluß Christi, spreche“ (οὐ λαλω stünde nach einem bekannten Sprachgebrauch für οὐ δοκω λαλειν S. Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes p. 14. n. 2.). Die ἀφροσυνη, welche sich Paulus beilegt, wäre nach dieser Erklärung, nicht nach seinem eigenen Urtheil, sondern blos nach dem Urtheil seiner Gegner eine ἀφροσυνη (Unverstand). Diese Erklärung ist deßwegen die wahrscheinlichere, weil er v. 16. sagt: „Noch einmal schreibe ich euch, es halte mich niemand für unverständig“ und 12, 19. versichert, daß er κατενωπιον τϑ θεϑ ἐν Χριϛῳ spreche. Wollte man aber, dieser beiden Gründe ungeachtet, doch annehmen, Paulus lege sich selbst eine wirkliche Abweichung von dem, was schicklich wäre, (ἀφροσυνην) bey, und erkläre eben damit selbst, daß er hier nicht unter dem Einfluß des Herrn spreche, so bewiese doch gerade diese Stelle, daß Paulus sonst gewöhnlich unter der Leitung des Herrn gesprochen habe, weil er es für nöthig fand, diesen ausserordentlichen Fall als eine Ausnahme anzuführen, und diese Ausnahme ganz bestimmt auf das, was er in dieser Stelle zu seinem Ruhme sagt, einzuschränken. — Noch gehören hierher die Stellen 1 Thess. 4, 2. (δια τϑ κυριϑ Ἰησϑ) 1 Cor. 7, 40. (δοκω κἀγω πνευμα θεϑ ἐχειν.)

Anmerk. 19. 1 Thess. 4, 8. — 2 Cor. 2, 9. 10, 6. In den beiden letzteren Stellen fordert Paulus Gehorsam (ὑπακοην) gegen seine Anordnungen als gegen höhere Befehle.

Anmerk. 20. 1 Cor. 7, 25. „Wenn ich gleich nicht unter der Auktorität des Herrn gebiete, so ertheile ich doch meinen Rath als ein solcher, dem der Herr die Gnade erwiesen hat, zuverlässig zu seyn — mit anderen Worten: als ein solcher, dem der Herr, seiner Unwürdigkeit ungeachtet, doch die Gnade erzeigt hat (vergl. 1 Tim. 1, 13.), ihn für einen so zuverlässigen Menschen zu halten, daß er ihm das Amt eines Apostels anvertrauen könnte (1 Tim. 1, 12. Apostg. 9, 15.), und welcher vermöge dieser Erwartung des Herrn, und durch seinen Beistand (vergl. 1 Tim. 1, 12. die Worte τῳ ἐνδυναμωσαντι με Χριστω) auch wirklich zuverlässig, d. i. ein glaubwürdiger und wahrhaftiger Lehrer ist, ein Lehrer ἐν πιστει και ἀληθειᾳ (1 Tim. 2, 7. d. h. (πιστος και ἀληθης), welcher mithin auch keinen Rath ertheilt, der nicht vom Herrn gebilliget wäre."

Anmerk. 21. 2 Cor. 13, 3. (τϰ ἐν ἐμοι λαλωντος Χριστϰ). Auch Ebr. 1, 1. 12, 25. (vergl. mit 2, 3.) erklärt Paulus seine Lehre für die Lehre des Sohnes Gottes, deren Verächter eben wegen der grossen Würde ihres Urhebers sich den schwersten Strafen aussetzen (2, 3. 12, 25).

Anmerk. 22. 1 Thess. 2, 13. (λογον ἀκοης παρ' ἡμων — ἐδεξαθε οὐ λογον ἀνθρωπων, ἀλλα, καθως ἐστιν ἀληθως, λογον θεϰ). 2 Thess. 2, 15. 2 Tim. 3, 14.

Anmerk. 23. Die Erwählung Pauli zu einem Apostel durch eine unmittelbare Erscheinung Christi (1 Cor. 15, 8. 9. Apostelg. 22, 10. 14 f. 26, 15—20.) war mit einer so auffallenden Veränderung öffentlicher Begebenheiten verknüpft, daß nothwendig die Aufmerksamkeit des Synedriums von Jerusalem und anderer auf die Ursache einer so grossen Veränderung hingezogen werden mußte. (Paulus war nemlich in Jerusalem sehr bekannt, ein eifriger Pharisäer, und

ein wichtiges vorzüglich thätiges Werkzeug des Synedriums zur Verfolgung der Christen Ap.G. 22, 3—5. 19. 20. 26, 4. 5. 10. 11. 9, 13. Er hatte gerade seine Reise nach Damascus, auf welcher sein Uebergang zum Christenthum und seine Wahl zum Apostel erfolgte, unter der Auktorität des Hohenpriesters und des Synedriums, in der Absicht unternommen, Christen aufzusuchen, und gefangen nach Jerusalem zu führen. Ap.G. 9, 1—3. 21. 22, 5. 6. 26, 12. 13. Das Synedrium mußte also von seiner Bekehrung wissen (Ap.G. 22, 5.). In Damascus und in den Gemeinden von Judäa erregte auch wirklich diese schnelle Veränderung eine allgemeine Verwunderung (Ap.G. 9, 21. Gal. 1, 23.) Würde nun Paulus in Jerusalem selbst, von wo aus er unter öffentlicher Auktorität mit seinen Reisegefährten den Weg nach Damascus machte, vor einer gegen ihn aufgebrachten Volksmenge die himmlische Erscheinung, die er auf dieser Reise gehabt hatte, zu erzählen (Ap.G. 22.), und sich auf das Synedrium, auf dessen Befehl er nach Damascus geschickt worden, zu berufen, (22, 5.) gewagt haben, wenn es nicht notorisch (vergl. auch Ap.G. 26, 26. mit v. 9 ff.) gewesen wäre, daß ihm auf jener Reise etwas ausserordentliches begegnet sey, wenn nicht seine Reisegefährten hätten bezeugen müssen, daß er mit einem male blind geworden sey, und von ihnen habe geführt werden müssen (22, 9. 11.) — er, an dessen wirklich erfolgter Wiederherstellung (vgl. v. 13.) der Augenschein nicht zweifeln ließ. S. Michaelis Anm. zu Ap.G. 9, 7. und die oben schon angef. Zuschrift an eine Freundin ꝛc. S. 256 ff.

(Ueber die Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus finden sich verschiedenartige Ansichten und Bemerkungen in folgenden neueren Schriften und Abhandlungen: Eckermanns theologische Beiträge B. II. St. 1. S. 1 ff. — Ammon de repentina Pauli ad doctrinam Christianam conversione (Opusc. theol. Erlang. 1793). Eichhorns allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur Band 6. St. 1. S. 1 ff. (Ueber die Nachricht von der Bekehrung

des Apostels Paulus zum Christenthum) Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu B. I. S. 715 ff. Hensler die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums Kiel 1803 (Anfang S. 83 ff.). Schmidt Einleitung in das N. T. Th. I. S. 187 ff. (vgl. Tübinger gel. Anzeigen 1807. S. 203). Haselaar Dissert. exegetica de nonnullis Actuum apostolicorum et epp. Paulinarum ad historiam Pauli pertinentibus locis 1806 (vergl. Haller Lit. Zeit. 1809. N. 90.) Cludius Uransichten des Christenthums Altona 1808. S 134 ff. Heinrichs N. T. perpetua annotatione illustratum Acta Apostol. P. I. ad Act. IX. Jesu Universalreligion Leipzig 1811. S. 44 ff. — Gegen die kühne Hypothese des Verfassers der Geschichte des grossen Propheten von Nazareth, daß Jesus dem Apostel Paulus nicht vom Himmel herab, sondern als ein noch auf der Erde lebender Mensch erschienen sey, vergleiche die Erinnerungen in der Anzeige der Schriften: Jesus der Auferstandene. Nachtrag zur natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazareth Tüb. gel. Anz. J. 1803. S. 93 f. Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhang mit der natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazareth B. I. 1807. Tüb. gel. Anz. J. 1808. S. 315.)

Anmerk. 24. Apostelgesch. 13, 9—12. 14, 8—11. 19, 11. 12. 28, 3—10. Vergl. Röm. 15, 18. 19.

Anmerk. 25. 2 Cor. 12, 12. (τα σημεια τυ ἀποστολυ κατειργαδη ἐν ὑμιν.)

Anmerk. 26. Ap. G. 14, 3. τῳ κυριῳ, τῳ μαρτυρυντι τῳ λογῳ της χαριτος αὐτυ, διδοντι σημεια και τερατα γενεσθαι δια των χειρων αὐτων. Ein ähnlicher Ausdruck wird Marc. 16, 20. von den übrigen Aposteln (v. 14.) gebraucht. Thaten, welche offenbar nicht in der Macht von Menschen stunden, bewiesen die Wahrheit dessen, was die Apostel von sich aussagten, daß sie sich nicht selbst überlassen seyen, sondern wirklich unter dem höheren

Einfluß stehen, dem sie, wie ihre Lehre (§. 9. 10.), so auch die augenscheinlich erfolgenden Wunderthaten, in Uebereinstimmung mit der eigenen Erklärung Jesu (Joh. 14, 12—14.) zuschrieben. Ap.G. 3, 12. 13. 16. 4, 7—10. 24. 30. 9, 34. 40. (Petrus betete, und erklärte also damit, daß er das Wunder von Gott erwarte) 13, 11. (χειρ κυριε ἐπι σε) 14, 10—15. (vgl. mit 8—14.) vgl. Ebr. 2, 4. Röm. 15, 18 f. Ap.G. 19, 11. 1 Joh. 5, 6. (S. oben §. 9.)

Anmerk. 27. 2 Cor. 12, 12. Gal. 3, 5. vgl. Ebr. 2, 3. 4. Hieher gehören noch die ausserordentlichen Geistesgaben (1 Cor. 12, 8—10.), welche den Corinthiern durch die Vermittelung des Apostels Paulus zu Theil wurden, und von welchen er im ersten Brief an die Corinthier (Kap. 14.) weitläufig spricht, ohne einen Widerspruch von Seiten der Gegner zu befürchten.

Note zur 27sten Anmerkung.

Vergl. die Abhandlung des Verfs. über die Geistesgaben der Korinthischen Christen in Paulus Neuem Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur Th. III. Num. IX. In dieser Abhandlung wird theils der übernatürliche Ursprung, theils die Zweckmässigkeit dieser Geistesgaben vertheidiget gegen Eichhorns Bibliothek der biblischen Litteratur Band 2. B. 757 ff. gegen Paulus über die fremden Sprachen der ersten Christen in eben demselben Repertorium Th. I. N. VI. Th. II. Num. VIII. und eine Abhandlung in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion Heft XIV. Ueber die eigenthümliche Zweckmässigkeit dieser Art von Wundern wird insbesondere S. 346 ff. folgendes bemerkt: 1) das Wunder der Mittheilung gewisser Geistesgaben hatte seinen besondern Nutzen für die Bestätigung des apostolischen Ansehens, weil es nicht so schnell vorübergehend war, wie die übrigen Wunder, und ein Apostel durch dieses Mittel auch in seiner Abwesenheit wirken konnte. 2) Die unverdächtige

Beschaffenheit der apostolischen Wunder wurde dadurch einleuchtender, wenn Menschen aus der Mitte einer Gemeinde durch die Apostel in den Stand gesetzt wurden, ähnliche Wunder zu verrichten. 3) Auch in den Gegenden, wo nie ein Apostel gewesen war, konnte das apostolische Ansehen durch Wunder bestätiget werden, wenn Einwohner solcher Gegenden die, anderswo durch einen Apostel erhaltenen, ausserordentlichen Gaben mit nach Hause brachten. 4) Der unmittelbare Einfluß des Geistes Gottes auf die Kenntnisse und Vorträge der Apostel wurde vermittelst der ähnlichen Erfahrungen derjenigen Glieder der Gemeinden, welche namentlich irgend eine Art von prophetischen Gaben hatten, um so glaubwürdiger.

Anmerk. 28. Gal. 2, 6—9. (Ἰακωβος και Κηφας και Ἰωαννης — δεξιας ἐδωκαν ἐμοι κοινωνιας) vergl. 2 Petri 3, 15.

Note zu dieser Anmerkung.

Ueber die göttliche Sendung Pauli vergl. man auch Kleuker über die Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. II. Band Riga 1794. §. 565—598.

§. 11.

Theopneustie der apostolischen Schriften des Neuen Testaments.

Wenn die Lehre der Apostel (§. 9. 10.) göttliches Ansehen hat, so müssen auch ihre Schriften göttliches Ansehen haben. Denn einmal bringt es der Sprachgebrauch mit sich, daß die Worte λαλειν 1), παρακαλειν 2), und andere ähnliche bei §. 9. 10. angeführte Ausdrücke eben so gut vom schriftlichen 3), als vom mündlichen Unterricht gelten. Ueberdieß erhellt aus der Natur der Sache selbst klar genug, daß zwischen dem schriftlichen und mündlichen Unterricht nur der einzige Unterschied 4) statt fand, daß der erstere von längerer Dauer und insofern

noch von ausgebreiteterer Wichtigkeit war, als der andere; und es läßt sich gar nicht absehen, warum die Apostel gerade beim Schreiben diejenige Einsicht verlassen haben sollte, welche sie aus den vorherigen Belehrungen Christi oder des Geistes, der nach seinem Tode vom Himmel gesandt wurde, geschöpft hatten 5), oder warum gerade zu der Zeit, wo sie schrieben, der beständige Aufseher, welcher sie sonst bei ihrem Lehramt leitete, ihnen seinen Beistand entzogen haben sollte 6). Endlich lesen wir aber auch ausdrücklich, daß sie, wo nicht auf ausdrücklichen Befehl 7), doch wenigstens unter besonderem Einfluß des Herrn 8), geschrieben haben. Wenn z. B. Paulus 2 Cor. 11, 17. (vergl. §. 10. Anmerk. 18.) seinen Lesern ausdrücklich schreibt, er wolle es einstweilen gestatten, daß man seinem Brief in so weit, als er sich darin gewisser Dinge rühme (ἐν ταυτῃ τῃ ὑποστασει της καυχησεως 2 Cor. 11, 12.) kein göttliches Ansehen beilege, so schließt diese Einschränkung offenbar die Voraussetzung in sich, daß der Apostel seinen schriftlichen Unterricht in der Regel als Belehrung des Herrn angesehen wissen wollte 9).

Anmerk. 1. Matth. 10, 20. vergl. 1 Corinth. 2, 13. 2 Cor. 2, 17. 13, 3.

Anmerk. 2. 2 Cor. 5, 20. ὡς τȣ θεȣ παρακαλȣντος δι' ἡμων.

Anmerk. 3. 2 Cor. 11, 17. 12, 19. Ap.G. 26, 22. 2 Petri 1, 21. vgl. mit v. 20. In allen diesen Stellen wird das Wort λαλειν vom schriftlichen Unterricht gebraucht. Ebr. 13, 22. (τȣ λογȣ της παρακλησεως) 2 Cor. 10, 11. (τῳ λογῳ δι ἐπιστολων) Ap.Gesch. 15, 15. (οἱ λογοι των προφητων).

Anmerk. 4. 2 Thess. 2, 15. Paulus legt gleiche Wichtigkeit auf die παραδοσεις δια λογȣ und δια ἐπιστολης.

Anmerk. 5. Daß dieß nicht statt gefunden habe, sieht man aus 1 Joh. 1, 1—3. Diese Worte beziehen sich auf das, was Johannes in seinem Evangelium als Augen- und Ohrenzeuge der Geschichte Jesu schriftlich vorgelegt hatte. (S. über den Zweck Johannis S. 384—387.) Siehe auch Ephes. 3, 3. 4. 2 Petri 3, 15.

Anmerk. 6. Das Gegentheil sieht man aus den Worten 1 Cor. 7, 40., wo Paulus sagt, er gebe den v. 25 ff. schriftlich ertheilten Rath als ein Mann, der eben so, wie die übrigen Apostel, unter der Leitung des Geistes Gottes stehe.

Anmerk. 7. Nach Offenb. 1, 11. bekam der Apostel Johannes ausdrücklichen Befehl von Christo, was er gesehen und gehört hatte, niederzuschreiben (so wie es im Alten Testament beim Propheten Jeremias der Fall war Jerem. Kap. 36.); und am Ende des Buchs erklärt Christus selbst die ganze Schrift für sein Werk. Apoc. 22, 18—20. (Neue Apologie der Offenb. Joh. S. 361 ff.) Aber auch das, was die Apostel nicht auf ausdrücklichen Befehl des Herrn schrieben, schrieben sie wenigstens nicht ohne Auftrag Christi, sondern kraft ihres Amts, das ihnen im Allgemeinen übertragen war. Röm. 1, 5. 6. 15, 15. 16.

Anmerk. 8. Was für ein besonderer Einfluß hier zu verstehen sey, ist schon oben (§. 9. 10.) bemerkt worden. Die Apostel, sie mochten mündlich oder schriftlich lehren, dachten allerdings selbst, und trugen ihre Gedanken selbst vor. Aber ihre Belehrungen sind nicht sowohl für ihre eigene Belehrungen, als für Belehrungen Gottes selbst anzusehen (vergl. §. 9. Anm. 18. §. 10.). Denn der Inhalt ihrer Belehrungen war ihnen grossentheils, wo nicht gerade in dem Zeitpunkt des mündlichen oder schriftlichen Vortrags derselben, doch wenigstens vorher, entweder von Christo, so lange er auf Erden mit ihnen umgieng, oder von dem Geist Gottes mitgetheilt worden. Auch hatte dieser beständige Beistand über jeden einzelnen mündlichen

und schriftlichen Vortrag der Apostel eine solche Aufsicht, daß er da, wo ihr Gedächtniß sie verließ, ihnen zu Hülfe kam (Joh. 14, 26.), sie belehrte, wo Irrthum oder Unwissenheit bei ihnen statt fand Joh. 14, 26. 16, 13.), und es auf diese Art verhütete, daß sie nichts ausliessen, was der Geist Gottes von ihnen gesagt wissen wollte, daß sie die vom Herrn empfangenen Belehrungen nicht unrichtig vortrugen, oder in ihren Vortrag Irrthümer einmischten, wodurch die Glaubwürdigkeit ihrer sämmtlichen Belehrungen hätte verlieren, und ihr göttliches Ansehen zweifelhaft werden können. Ein Beispiel einer Wahrheit, die der sprechende Apostel selbst noch nicht gefaßt hatte, unter Leitung des Geistes aber dennoch (vgl. 1 Petri 1, 10—12.) vortrug, findet man Ap.G. 2, 39. Der Geist Gottes bezeichnete nemlich durch τοις εκ μακραν, an welchen die gegebene Verheissung durch Jesum Christum (v. 38.) erfüllt werden soll, die Heiden: Petrus selbst aber wurde erst später, Ap. 10, 20. 28. 29. 34 f. davon vollkommen überzeugt, daß auch die Heiden an den durch Christum erworbenen Wohlthaten Antheil haben sollen. (Man vergl. Bengels Gnomon über diese Stelle.) *) Daß den Aposteln, welche zuverlässige Lehrer seyn sollten, auf deren Aussprüche sich ihre Zuhörer und Leser, als auf göttliche Aussprüche, müßten verlassen können (1 Thess. 2, 13. 4, 8.), auch beim Vortrag solcher Lehren, die ihnen schon zu einer andern Zeit geoffenbart, oder auf einem andern Wege bekannt worden waren, ein leitender Einfluß des Geistes in vielen Fällen wenigstens nöthig seyn konnte, um ihrer Bestimmung durch einen richtigen Vortrag der Wahrheit zu entsprechen, sieht man an dem Beispiel jener Tyrischen Propheten Ap.G. 21, 4. Die Erinnerung, welche sie dem Apostel Paulus δια πνευματος gaben, daß er nicht nach Jerusalem gehen soll, enthielt zwar (implicite) etwas Wahres, daß nemlich in Jerusalem die Gefangennehmung auf ihn warte (20, 23. 21, 11.): aber gerade durch die Beimischung des

*) Vergl. auch Heinrichs Acta Apostol. T. I. p. 125.

Wunsches, und des Raths, der von ihnen selbst herrührte, wurde das Wahre, das sie aus göttlicher Offenbarung wußten, entstellt. Ihr Rath widersprach dem, was Paulus von sich selbst 20, 22. sagt: daß er vom Geist getrieben nach Jerusalem reise (δεδεμενος τω πνευματι per Spiritum cogor et quasi vinculis constringor, ut non possim non Hierosolymam proficisci. S. Kypkes Observat. sacr. über diese Stelle.) *) Jene Tyrischen Propheten waren also Propheten von der Art, welchen hin und wieder von Gott etwas geoffenbart wurde, ohne daß übrigens der Geist Gottes sie fortdauernd leitete und erinnerte — es waren Propheten, dergleichen Paulus 1 Cor. 14, 29. 30. (vgl. 12, 10.) bezeichnet. **). Daß nun die Apostel nicht eben so Gefahr liefen, die göttlichen Eingebungen zu verfälschen, verhinderte der Geist Gottes, ihr unzertrennlicher Beistand, indem er sie z. B. vom Gebrauch solcher Ausdrücke, die von einem eigenen unzuverlässigen Zusatz zu den göttlichen Belehrungen herrührten, abhielt: indem er Zweifel gegen eigene Gedanken von der Art bei ihnen erregte, und sie auf diese Art aufforderte, einen anderen Ausdruck zu suchen, welcher zwar ihrer eigenen Art zu denken und zu sprechen angemessen war, aber zugleich auch mit der Wahrheit und mit der Absicht des göttlichen Geistes genauer übereinstimmte. Man sieht daraus, daß auch bei dem Vortrag von unmittelbar göttlichen Belehrungen allerdings der einem jeden Apostel eigenthümlichen Art zu denken und sich auszudrücken, etwas überlassen werden konnte, wenn gleich der göttliche Geist falsche Begriffe und die davon abhängenden falschen Ausdrücke aus ihrem Unterricht entfernte. Uebrigens ist es klar, daß es in Absicht auf die Glaubwürdigkeit der apostolischen Belehrungen gleichgültig ist, ob man annimmt, daß der Geist Gottes die Apostel, indem sie lehrten oder schrieben, nach dem jedesmaligen Bedürfnisse geleitet und unterstützt, oder ihnen das, was sie sagen sollten, wörtlich eingegeben habe. Hingegen läßt sich die letztere Annahme mit der Schreibart und der ganzen Einrichtung der apostolischen Schriften nicht gut

vereinigen. Man vergleiche Töllner über die göttliche Eingebung der heiligen Schrift §. 59—65. Crusius Theologia prophetica Th. I. §. 42. Num. 17—20. Köppen: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit Th. II. S. 397. (2te Aufl. S. 542.) Roos Beweis, daß die ganze Bibel von Gott eingegeben sey. S. 139. 100 f. Plauks Einleitung in die theologischen Wissenschaften Th. 1. S. 404—409.

Noten zur achten Anmerkung.

*) Vergl. Mori Versio et explicatio Actuum apostolicorum ed. Dindorf p. 520. „Paulum sic interpretatum esse apparet, parare se molestiis animum debere, non autem propter molestias plane effugere locum“ Heß (Geschichte und Schriften der Apostel Jesu B. 2. 1810. S. 386. Anmerk. 5.) schränkt den warnenden Rath jener Tyrischen Propheten Ap.G. 21, 4. nur auf einen Reiseaufschub von wenigen Tagen ein.

**) In der schon angeführten Abhandlung des Verfs. von den Geistesgaben der Korinthischen Christen in Paulus Neuem Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur Th. III. S. 331—334. wird bemerkt, daß die Gabe der διακρισις πνευματων, welche 1 Cor. 14, 29. 12, 10. erwähnt wird, eben darin bestanden habe, zu beurtheilen, ob die Propheten in ihrem Vortrag (λαλουντες 14, 29.) genau bei dem Inhalt der ihnen widerfahrnen Offenbarung geblieben seyen, oder ob sie etwas beigemischt haben, was dem Sinn des Geistes, von welchem sie eine Offenbarung erhalten hatten, und welcher während ihres Vortrags in den διακρινουσι wirksam war, nicht gemäß sey. Der διακρινων unterschied die Gaben der Propheten (πνευματα) — das, was eigentlich προφητεια war — von den fremden Zusätzen, welche etwa hinzugekommen seyn mochten. So wurde die Sache selbst, welche Gott einem Propheten von der Art geoffenbart hatte, vermittelst der διακρισεων πνευματων dennoch in ihrer Lauterkeit bekannt. Die Apostel unterschieden sich von

diesen προφηταις durch die Vereinigung mehrerer Gaben in Einer Person, (1 Cor. 14, 6.) und durch die Untrüglichkeit im Vortrage der erhaltenen Einsichten.

Anmerk. 9. Man vergleiche noch 2 Cor. 7, 9—11. den Ausdruck κατα θεον — κατα zeigt den Urheber der Traurigkeit (den der die Traurigkeit bewirkt hat) an. (Vergl. die Dissert. in Epp. ad Corinth. S. 93. Opusc. academ. Vol. II. S. 350.) — Nun nennt Paulus v. 8. sich selbst als den Urheber ihrer Traurigkeit (ἐγω ἐλυπησα ὑμας); folglich behauptet er, daß er auf göttlichen Antrieb (auctore Deo) sie in Betrübniß versetzt habe.

§. 12.

Göttliches Ansehen der Schriften des Marcus und Lucas.

Für die historische Glaubwürdigkeit der Schriften des Marcus und Lucas, auf welche das, was (§. 9—11.) von der höheren Leitung der Apostel gesagt worden, nicht anwendbar ist, gelten die §. 5. angeführten Gründe: aber es scheint, man dürfe ihnen mit Recht auch göttliches Ansehen beilegen. Denn 1) das Evangelium Marci wurde von dem Apostel Petrus, unter dessen Leitung es geschrieben worden (§. 5. Anm. 2.), das historische Werk des Lucas aber, welches in zwei Theile zerfällt, von denen einer sich vorzüglich mit Paulus beschäftiget, von diesem Apostel ohne Zweifel gelesen und gebilliget 2). Endlich wollte auch der Apostel Johannes, daß die Evangelien des Marcus und Lucas nebst dem seinigen und dem apostolischen 3) Evangelium des Matthäus in den Händen der Christen seyn, und die ersteren in Verbindung mit den letzteren von ihnen gebraucht 4) werden sollen.

Anmerk. 1. Die Billigung eines Apostels mußte einer nicht-apostolischen Schrift göttliches Ansehen geben.

geben. Matth. 16, 19. vgl. Töllner in der angeführten Schrift §. 10.

Anmerk. 2. Ueber den Zweck Johannis S. 273. Da das Datum des Evangeliums Lucä und der Apostelgeschichte in die Zeit der Gefangenschaft des Apostels Paulus zu Rom, und des Aufenthalts Lucä bei ihm, fällt, so ist es sehr glaublich, daß Paulus diese beiden Schriften werde gelesen und gebilliget haben. Vgl. oben §. 5. Anmerk. 2. 6.

Anmerk. 3. Diejenigen, welche daran zweifeln (Michaelis Dogmatik S. 104. 125. Uebersetzung des N. Test. Th. 1. Vorr. S. 33.), ob selbst die apostolischen Evangelien, insofern sie Begebenheiten erzählen, ein göttliches Ansehen haben, dürfen sich wenigstens nicht auf Joh 14, 26. berufen: ὁ παρακλητος ὑπομνησει ὑμας παντα, ἁ ἐιπον ὑμιν. Denn wenn Christus in dieser Verheissung seiner Reden ausdrücklich erwähnt, so geschah dieß nicht, als ob er die Thaten und Begebenheiten hätte ausschliessen wollen; sondern er wollte vielmehr dadurch die Lehre des παρακλητος, des künftigen unzertrennlichen Beistands der Jünger, mit seiner Lehre in Verbindung setzen; er wollte zu verstehen geben, daß seine Lehre die Grundlage von dem künftigen Unterricht des Geistes seyn, und dieser mit jener auf das genaueste zusammenstimmen werde (16, 13—15.). Ueberdieß sollte ja der παρακλητος nach eben dieser Stelle die Apostel alles lehren, was sie zu ihrer Amtsführung nöthig hatten (διδαξει παντα); er lehrte sie also gewiß auch die Geschichte Jesu, so weit sie ihnen einerseits nicht genau genug bekannt war, und in soweit andererseits ihr Lehramt, welches durch diesen beständigen Aufseher unterstützt werden sollte, den Vortrag der Geschichte Jesu erforderte. Daß aber die Geschichte Jesu einen sehr wichtigen Theil der apostolischen Lehre ausmache a), davon gibt das Evangelium Johannis einen sehr auffallenden Beweis; denn es führt aus den Thaten Jesu einen historischen Beweis für die Lehre der Apostel b), und ist überhaupt nicht blos eine historische, sondern wirklich eine dogmatisch-

polemische c) Schrift. Endlich wird ja von Jesu und seinen Aposteln dem ganzen Alten Testament, welches grossentheils historisch ist, und welchem gewiß die apostolischen Schriften nicht nachstehen, (Matth. 11, 9 — 11 2 Tim. 3, 14. 15.) göttliches Ansehen zugeschrieben. (§. 13.)

Noten zur dritten Anmerkung.

a) 1 Cor. 15, 3—7. vgl. § 5. Anm. 6. Heß Bibliothek der heiligen Geschichte in den Aufsätzen: Wichtigkeit des biblischen Geschichtstudiums, und: Revision des biblischen Geschichtstudiums S. 213 f. 98. 111 f. 236 f. 246 ff.

b) Ueber den Zweck Johannis §. 1. 7. 72—74. Bei dem Evangelium Johannis war der Beweis der Lehre: daß Jesus sey Christus, der Sohn Gottes, die nächste Absicht (20, 31.) Er wählte daher aus der grossen Reihe der Wunder Jesu die merkwürdigsten für diesen Zweck aus, welche sich durch Publicität, und durch eine damit verbundene ausdrückliche Erklärung ihrer Absicht, Jesu Behauptungen von sich selbst zu bestätigen, vor manchen andern auszeichneten. Gleich am Anfange des Evangeliums wird der Lehrpunkt, zu dessen Befestigung die nachfolgenden Erzählungen gesammelt sind, bestimmt. Und der erste Brief Johannis, der eigentlich den zweiten Theil des Evangeliums ausmacht, entwickelt die Folgerungen aus dem im Evangelium geführten Beweise.

(Auf verschiedene Art wird der dogmatische Zweck des Evangeliums Johannis in folgenden Schriften dargestellt: Hänleins Einleitung in das N. T. Th. II. 2te Hälfte. S. 414—418. Herder von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannis Evangelium Riga 1797 Paulus de consilio ac fine Joanni Apostolo in scribendis suis evangelicis Commentariis proposito (Introduct. in N. T. capp. selectt. N. III. §. II — XXII.) Schmidts Einleitung in das N. Test. Theil I. S. 153 ff. Wegscheiders Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evan-

gelium Johannis, Göttingen 1806. S. 246 ff. Hug Einleitung in das N. T. Th. II. S. 133 ff. Eichhorns Einl. in das N. T. Band II. S. 184 ff. Nach Herders (a. a. O. Abschn. I.) Ansicht, mit welcher einige der angeführten Schriften, namentlich Eichhorns Einleitung (S. 188.) der Hauptsache nach zusammentreffen, „wollte Johannes den Begriff des Messias, der in den drei ersten Evangelien als Jüdischer Messias dargestellt wird, erweitern: er hob aus der Palästinensischen Evangeliensage seinen Christus als Heiland der Welt hervor, er zeigte, in welchem Verstand er Sohn Gottes — Quelle der ewigen Seligkeit sey, und machte dadurch das alte historische Evangelium praktisch" — vergl. Kleukers Briefe an eine christliche Freundin über die Herderische Schrift: Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannis Evangelium. Münster und Leipzig 1802.)

c) In dem ersten Kapitel des ersten Abschnitts der genannten Schrift über den Zweck Johannis ist §. 3 — 19. gezeigt, daß das Evangelium gegen Johannis-Jünger und Cerinthianer geschrieben sey *). Im zweiten Kapitel eben dieses Abschnitts wird der historische Zweck dieses Evangeliums entwickelt.

Anmerk. 4. Daß Johannes bei seinem Evangelium die drey übrigen vor Augen gehabt, und in Verbindung mit dem seinigen habe gebraucht wissen wollen, ist in der Schrift über den Zweck des Evangeliums Johannis behauptet wor-

*) Vgl. Hug Einleitung in das N. T. Th. II. S. 136 ff. Flatt Dissert. qua variae de Antichristis et Pseudoprophetis in prima Joannis epistola notatis sententiae modesto examini subjiciuntur. Tub. 1809. p. 36 ss. Die Literatur der Schriften und Abhandlungen über den polemischen Zweck des Evangeliums Johannis geben Hänleins Einleitung Th. II. 2te Hälfte S. 425—438. Wegscheiders Einleitung in das Evangelium des Johannes S. 202—237. Eichhorns Einleitung in das N. T. B. 2. S. 189—211.

den a), und wird auch jetzt noch von mir behauptet*). Der in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens (Heft XIV. S. 10.), und im Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen und christlichen Bibelkanons Th. II. S. 192. dagegen erhobene Zweifel ist in der Dissertation über die Veranlassung und Absicht der katholischen Briefe (Anmerk. 125.) beantwortet. Ja man kann selbst eine Stelle aus dem Evangelium Johannis anführen, in welcher wirklich ein Scheinwiderspruch zwischen den übrigen Evangelien gehoben ist b).

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Der in der oben genannten Schrift §. 52. 53. 70. 71. für diese Behauptung geführte Beweis ist der Hauptsache nach folgender: Zwar ist es eine falsche Sage, die sich beim Eusebius (3, 24.) und bei Hieronymus (De viris illustribus

*) Mit der Annahme, daß Johannes die drey übrigen Evangelien bei dem seinigen voraussetze, stimmen überein: Michaelis, (Einleitung in das N. Test. 4te Ausg. §. 161.) Griesinger (Einleitung in die Schriften des N. B. S. 86 f.) Hug (Einleitung in die Schriften des N. T. Th. II. S. 144—154). Nach Paulus (Commentar über das Evang. Joh. Th. I. S. 252.) setzte Johannes wenigstens das Evangelium des Lukas; nach Eichhorn (Einleitung in das N. T. B. 2. §. 159) das Urevangelium voraus. Auch Wegscheider (Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evang. Joh. S. 244 f.) räumt ein, daß Johannes die 3 übrigen Evangelien oder ihre Urquelle gekannt, und bei dem seinigen als seinen Lesern bekannt vorausgesetzt habe, jedoch mit der Einschränkung, der Evangelist habe sich blos nach dunklen Reminiscenzen auf die übrigen Evangelien bezogen, und keine Ergänzung derselben ausdrücklich beabsichtiget. Als eine kühne Vermuthung stellt Schmidt (Historisch-kritische Einleitung in das N. T. Th. I. S. 146.) die Hypothese auf, Johannes habe vielleicht das aus Asien in das Abendland gebrachte Evangelium Marcions vervollständigen wollen, weil die meisten Erzählungen, die Johannes mit den 3 andern Evangelisten gemeinschaftlich hat, gerade in Marcions Evangelium, und oft blos in diesem, sich nicht gefunden haben.

s. v. Joannes) findet, daß Johannes ausdrücklich die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas gebilliget und ihre Wahrheit bestätiget habe (ἀποδέχασθαι αὐτα, ἀληθειαν αὐτοις ἐπιμαρτυρησαντα); aber

1) schon aus der innern Einrichtung seines Evangeliums sieht man, daß er gewisse andere Evangelien voraussetzt — und zwar spricht schon eben diese innere Einrichtung dafür, daß es gerade unsere drey Evangelien gewesen seyen, die er vor Augen hatte. α) Er nimmt manches als bekannt an, was sich gerade in den drey übrigen Evangelien findet, und in dem seinigen nicht erzählt wird, wie z. B. 3, 24. die Gefangennehmung Johannis des Täufers: 12, 14. (vgl. v. 16.) die Art und Weise, wie Jesus das Eselin bekommen, Kap. 20, 1. 2. setzt er voraus, daß ein Stein vor dem Grab Jesu gewesen, und ausser der Maria Magdalena (v. 1.) noch mehrere Weiber (οὐκ οἰδαμεν v. 2.) beim Grabe gewesen seyen. Andere Beispiele führt Michaelis zum Beweis der nemlichen Behauptung in der Einleitung in das N. Test. IVte Ausg. II. Th. §. 161. an, z. B. 1, 32—34. (hier wird die Geschichte der Taufe Jesu vorausgesetzt) 6, 1. 15, 20. β) Er übergeht Geschichten der drei anderen Evangelien, die zu seinem polemischen Zweck sehr brauchbar gewesen wären z. B. die Erklärung Jesu gegen die Johannisjünger Matth. 11, 2 ff. — die Wunder beim Tod Jesu Matth. 27, 45. 51 ff. die übernatürliche Empfängniß Jesu nach Lucas und Matthäus — die Himmelfahrt Christi, von welcher doch Joh. 6, 62. 20, 17. die Rede ist — Michaelis (a. a. O.) führt unter den von Johannes ausgelassenen Begebenheiten noch folgende an: die Enthauptung seines Lehrers, Johannis des Täufers, die Auswahl der zwölf Apostel, die Geschichte der Verklärung Jesu, die Einsetzung des Abendmahls. — Bei anderen Erzählungen übergeht er einzelne bedeutende Umstände, die von anderen angeführt werden, z. B. die wundervolle Heilung des Ohrs von dem Knecht des Hohenpriesters Luc. 22, 51. (vgl. Joh. 18, 10.) — den letzten Ausruf Jesu Luc. 23, 16. und die starke Stimme, womit er ihn von

sich gab, Marc. 15, 37. — Wo er Erzählungen, die sich in den übrigen Evangelisten finden, um des Zusammenhangs willen nicht übergehen konnte, faßt er sie kurz. Vergl. Joh. 18, 39. 40. mit Luc. 23, 17—23. und Marc. 15, 6—14. γ) Er liefert in seinem Evangelium Beiträge, wodurch die übrigen ergänzt werden z. B. 18, 10. (der Nahme Malchus) v. 15. vgl. mit v 24., (welcher der Zeitordnung nach vor v. 15. fällt, daher auch ἀπεστειλε. v. 24. übersetzt werden muß: miserat). — Ueberhaupt gehören hieher die meisten Reden und Begebenheiten Jesu. Vergl. Griesinger, Hug, Eichhorn*) an den a. O.

2) Da man nun aus dem Irenäus weiß, daß die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas von den Gemeinden in Kleinasien, wo sich Johannes bis an sein Ende aufgehalten, und sein Evangelium geschrieben hat, neben dem letzteren frühe schon gebraucht worden, so ist es aus diesen Gründen höchst wahrscheinlich, daß Johannes gerade diese drei, und keine andere, bei seinem Evangelium vorausgesetzt habe: denn andere Evangelien, die er etwa bei dem seinigen als bekannt vorausgesetzt haben könnte, würden eben deswegen ihr Ansehen in den Kleinasiatischen Gemeinden nicht so schnell verloren haben.

3) Die drey Evangelien konnten bei der Ausgabe des Evangeliums Johannis längst in Asien bekannt seyn: die Herausgabe der beiden ersteren, des Marcus und Matthäus, fällt wahrscheinlich in die Zeit Apostelgesch. 11, 12. mithin in eine Zeit, nach welcher Johannes sich noch in Jerusalem aufhielt (Galat. 2, 9. vgl. mit Apostelgesch. 15.). Und eben so konnte das Evangelium des Lucas vorher schon längst in Asien bekannt seyn. S. §. 5. Anm. 6.

4) Hatte aber Johannes die drei früheren Evangelien

*) Die Einwürfe, welche der Rec. des 2ten Bandes der Eichhorn'schen Einleitung in das N. T. in der Haller Lit. Zeit. J. 1811. N. 185. S. 539 ff. der Annahme, daß Johannes bei seinem Evangelium andere Evangelien vorausgesetzt habe, entgegenstellt, sind zum Theil schon in Wegscheiders Einleitung S. 242. angeführt.

auf die N. 1. angegebene Art bei dem seinigen vorausgesetzt, so darf dieß mit Recht als eine stillschweigende Billigung derselben, und namentlich der zwey nicht-apostolischen des Marcus und Lucas, angesehen werden, welche eben so gut, als eine ausdrückliche Genehmigung, galt.

b) Der Einwurf, welcher in den genannten Schriften (von Korrodi) *) gegen die Behauptung, daß Johannes die drei ersten Evangelien vor sich gehabt habe, gemacht wird, ist dieser: Es liesse sich mit sehr viel Grund vermuthen, daß, wenn er die anderen Evangelien als bekannt vorausgesetzt, und von ihnen Notiz genommen hätte, er viele der scheinbaren Widersprüche, die sich in ihnen finden, aufgeklärt haben würde." Dagegen gilt die allgemeine Bemerkung in der Dissertat. de epistol. catholic. occasione et consilio Not. 125. „Solche Umstände, die der Leser hinzudenken muß, um Scheinwidersprüche zu vereinigen, waren einem Geschichtschreiber, der als Augenzeuge dieser Begebenheiten erzählte, so bekannt und geläufig, daß er da, wo etwa der Leser Scheinwidersprüche zu finden glaubt, an keine dachte." In der Stelle Joh. 18, 25. vereiniget aber Johannes wirklich den Matthäus 26, 71. (ἀλλη παιδισκη) Marcus 14, 69. (ἡ παιδισκη — παλιν die nemliche Magd) und Lucas 22, 58. (ἀλλος) durch die Bemerkung, es haben mehrere zusammen den Petrus angegriffen (ἐιπον αὐτῳ). S. Ueber den Zweck Johannis S. 240. Michaelis Anmerkungen über Joh. 18, 25.

§. 13.

Göttliches Ansehen der Schriften des Alten Bundes.

Aus dem nemlichen Grund, aus welchem wir den

*) Siehe auch Hänleins Einleit. Th. 2. Hälfte 2. S. 424 f. Wegscheider a. a. O. S. 239 f. (vergl. Tüb. gel. Anz. J. 1807. St. 21. S. 162 f.) Schmidt Einl. Th. 1. S. 142 ff. (vgl. Tüb. gel. Anz. J. 1807. St. 25. S. 200.)

Schriften des Marcus und Lucas göttliches Ansehen zuschreiben (§. 12.) legen wir auch den Schriften 1) des Alten Bundes göttliche Auktorität bei, weil nemlich diese eben so, wie jene, von göttlich beglaubigten Männern gebilliget worden sind. Denn vorausgesetzt, was §. 6—11. erwiesen worden, daß die Belehrungen Jesu und seiner Apostel durchaus göttliches Ansehen haben, muß man alle ihre Aussprüche überhaupt, namentlich also auch ihre Erklärungen über das alte Testament 2) unbedingt für wahr annehmen. Jesus und die Apostel erklären aber nicht nur Gott für den Urheber des Mosaischen Gesetzes 3), sondern sie halten auch andere Theile der Mosaischen Schriften für glaubwürdig 4), selbst die Erzählungen solcher Begebenheiten nicht ausgenommen, die sich vor der Geburt Mosis ereigneten 5), und nehmen an, daß Mosis Bücher auf besondere Veranstaltung 6) und unter besonderer Leitung 7) Gottes geschrieben worden seyen. Sie behaupten, daß theils in den Mosaischen Schriften 8), theils in den heiligen Büchern der Juden überhaupt 9) göttliche Vorhersagungen 10), nicht menschliche Muthmassungen und Dichtungen 11), und eben darum 12) höchst zuverlässige Weissagungen 13) enthalten seyen. Aber ausser den Weissagungen, welche in diesen Schriften enthalten sind, (Luc. 16, 16. Matth. 11, 13.) nehmen sie endlich auch den übrigen Inhalt dieser Schriften, namentlich ihre sämmtlichen moralischen Lehren 14), die darin enthaltenen Erzählungen 15), mit Einem Wort, das ganze Alte Testament, sein Inhalt mag weissagend, oder belehrend, oder erzählend seyn, für unwidersprechlich wahr 16), und selbst bis auf den Ausdruck 17) zuverläßig an 18). Und zwar gründen sie diese Glaubwürdigkeit des Alten Bundes auf seine Göttlichkeit 19).

Erste Anmerkung.

Da man aus den Erklärungen Jesu und seiner Apostel sieht, daß sie auch Schriften göttliches Ansehen beigelegt

haben, so muß man es um so mehr für unwahrscheinlich halten, daß die Verheissungen Jesu und die eigenen Aussagen der Apostel (§. 9. 10.) von dem göttlichen Einfluß auf ihren Unterricht sich, mit Ausschliessung ihrer Schriften und Briefe, blos auf ihre mündlichen Belehrungen bezogen haben sollten. Ja selbst schon in dem Zeitalter der Apostel wurden die Schriften des Neuen Testaments eben so hoch geachtet, als die Alttestamentlichen Schriften. So führt Jacobus 2, 8. ein Evangelium, a) und 4, 5. eine Paulinische Schrift unter dem Titel: ἡ γραφη b) an; und Polycarp rechnete den Brief Pauli an die Epheser eben so wie die Psalmen, zur heiligen Schrift. c)

Noten zur ersten Anmerkung.

a) In der Dissertation über den Brief Jacobi Anmerk. 62. (Opusc. academ. Vol. II. p. 25.) wird bemerkt, daß Jacobus 2, 8. die Stelle Matth. 22, 39. vgl. mit v. 36. im Sinn habe. Auch in andern Stellen scheint er das Evangelium Matthäi vor Augen gehabt zu haben. Man vergleiche Jacobi 2, 13. mit Matth. 25, 41—45. 34—40. Jacobi 1, 22. mit Matth. 7, 24 ff. Jac. 3, 11. 12. mit Matth. 7, 15 ff. Jac. 5, 10. mit Matth. 5, 12. Jac. 5, 12. mit Matth. 5, 34—37.

b) Jacob. 4, 5. wird wahrscheinlich die Stelle Gal. 5, 17 ff. mit dem Ausdruck: ἡ γραφη λεγει citirt: v. 6. unmittelbar darauf eine andere Stelle aus dem Alten Testament, Sprüchw. 3, 34. mit der Formel: ὁτι λεγει (worzu aus v. 5. ἡ γραφη supplirt werden muß). Mithin werden der Brief Pauli an die Galater und die Sprüchwörter als zur γραφη gehörig, oder als heilige Schriften angesehen. Siehe die Dissert. über die katholischen Briefe Anm. 48. — Daß es aber wahrscheinlich die Stelle Gal. 5, 17 (vgl. mit v. 20. 21.) sey, welche Jac. 4, 5. citirt wird, zeigt §. III. der angeführten Dissertation. Es läßt sich nemlich nicht nur keine Stelle des Alten Testaments angeben, welche Jacobus hier vor Augen gehabt haben könnte, sondern sein Citat stimmt auch wirklich mit

Gal. 5, 17 ff. sehr gut überein. Denn wenn gleich die Worte: το πνευμα επιθυμει κατα της σαρκος von Jacobus so ausgedrückt werden: προς φθονον ἐποθει το πνευμα, so nennt doch Paulus in der obigen Stelle nicht nur v. 20. φθονοι (Neid) ausdrücklich unter den ἐργοις της σαρκος (v. 19.); sondern die ganze Stelle geht auch von einer Ermahnung zur brüderlichen Liebe v. 13.) und von Tadel des Neids (v. 15.) aus. (Die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle siehe in Pott epp. cathol. Fasc. I. Excurs. III. p. 247—270. C. C. Flatt Sylloge Observv. in epist. Jacobi catholicam. Tub. 1806. p. 35—42.)

c) Die Stelle aus Polykarps Brief an die Philipper (§. XII.) ist folgende: ut his scripturis dictum est: Irascimini, et nolite peccare. Et sol non occidat super iracundiam vestram. Die Worte: irascimini — peccare sind aus Ps 4, 5. die letzteren Worte: et sol — vestram aus Ephes. 4, 26. genommen, beide aber unter dem gemeinschaftlichen Nahmen scripturae angeführt — Daß der Brief Polycarps zwar §. 13. am Ende einen unächten Zusatz habe, den auch Eusebius nicht gelesen zu haben scheint, aber deßwegen doch nicht für ganz unächt zu halten sey, ist in der Neuen Apologie der Offenbarung S. 179. bemerkt. Vgl. Schmidts Kirchengesch. 1. Thl. S. 213.

Zweite Anmerkung.

Diejenigen, welche bei den Erklärungen Jesu und der Apostel über das Alte Testament, eben so, wie bei anderen ihrer Aussprüche, eine Accommodation (Bequemung) nach der falschen Meinung ihrer Zuhörer, welche sehr hohe Begriffe von den heiligen Schriften der Juden gehabt haben, annehmen, setzen nicht nur etwas sehr willkührliches voraus, sondern verletzen auch allgemein geltende Gesetze der Auslegung, und stossen das Ansehen und die Glaubwürdigkeit um, welche wir Jesu und seinen Aposteln einräumen müssen. a) Im gegenwärtigen Fall tritt noch

her besondere Grund gegen eine solche Accommodation ein, daß Jesus selbst in Gesprächen mit seinen Aposteln, z. B. Matth. 26, 24. 31. Luc. 22, 37. 24, 44—47., ja sogar im Gebet zu seinem himmlischen Vater, wie Joh. 17, 12. und Paulus theils gegen seinen vertrautesten Timotheus, den er selbst seinen gleichgesinnten Freund (σοψυχον Phil. 2, 20—22.) nennt, theils gegen heftige Gegner des Judenthums b) sich eben so, wie sonst, über das Alte Testament erklären. S. 2 Tim. 3, 15. 16. 1 Cor. 9, 8—10. 10, 1—11. 14, 21. 34. 15, 3. 4. 25—27. Vergl. Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik herausgegeben von Berger 1801. S. 60 f.

Noten zur zweiten Anmerkung.

a) Die Hauptgründe gegen die Accommodationstheorie, oder gegen die Annahme, daß Jesus und seine Apostel sich in ihrem Vortrag nach den falschen Meinungen ihrer Zeitgenossen bequemt haben, findet man in folgenden Schriften: Des Verfassers Dissertation de sensu historico (Ueber den localen und temporellen Sinn) 1778. §. IX—XXI. Opusc. Academ. Vol. I. Num. I. Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu im Brief an die Hebräer §. 10. Man vergl. auch die Vorrede zu diesem Lehrbuch — Vertraute Briefe die Religion betreffend Brief 5. S. 159 ff. 3te Ausgabe. Hauff Bemerkungen über die Lehrart Jesu 1798. 2te Auflage. Heringa über die Lehrart Jesu und seiner Apostel, Offenbach 1792. Schrift und Vernunft für denkende Christen von D. Baumgarten — Crusius Th. I. S. 204 ff. Planks Einleitung in die theologische Wissenschaften Th. I. S. 401 f. Geß Briefe über einige theologische Zeit-Materien, besonders über den Accommodations-Grundsatz 1797. Lang über die Principien der Beurtheilung des Lokalen und Temporellen in der christlichen Religionslehre in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. 7. S. 1—67. St. 8. S. 90—140. Meyers Beitrag zur endlichen Entscheidung der Frage: Inwiefern haben die Lehren und Vorschriften des

Neuen Testaments blos eine locale und temporelle Bestimmung, und inwiefern sind dieselben von einem allgemeinen und stets gültigen Ansehen? Hannover 1806. (Diese Schrift hat übrigens vieles Schwankende und unbestimmte, vgl. Tüb. gel. Anz. 1807. St. 7. S. 49 ff.) Tzschirners Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers 1. B. 2. St. Leipzig 1810. (in der Fortsetzung der beurtheilenden Darstellung der dogmatischen Systeme, welche in der protestantischen Kirche gefunden werden S. 13 ff.) — Mit vielen Einschränkungen ist in den neuesten Zeiten das Accommodations-Princip vertheidiget worden, ausführlich und mit einer Deduktion aus moralischen Principien von D. Vogel im zweiten Stück der Aufsätze theologischen Inhalts Nürnberg und Altorf 1799. S. 54 ff., und im Lehrbuch der christlichen Moral 1803. §. 198. (vgl. damit Tüb. gel. Anz. 1800. S. 803 f. J. 1805. S. 702 f. Tüb. Magazin St. 8. S. 120—128. St. 13. S. 64 ff.): kürzer von D. Schott in der Zeitschrift für Prediger zur Belebung der Religiosität durch das Predigtamt, Band 2. Heft 1. 1811. N. 3. (Ansichten über das Verhältniß des Rationalismus zu dem Supernaturalismus) S. 96 ff.

Die Hauptgründe gegen die Accommodation Jesu und der Apostel, welche in den obigen Schriften angegeben werden, sind folgende:

1) Der moralische Charakter Jesu und seiner Apostel gestattet eine solche Accommodation nicht.

2) Das durch Wunder beglaubigte Ansehen Jesu und seiner Apostel verträgt sich eben so wenig mit der Annahme, daß sie falsche Meinungen unter dem Schein der Wahrheit vorgetragen haben.

3) Es giebt gar kein sicheres Kriterium, wodurch man die Lehren, welche sie mit eigener Ueberzeugung vorgetragen haben, von denjenigen unterscheiden könnte, bei welchen sie sich nach jüdischen Irrthümern bequemt haben sollen; die Schrift unterscheidet nirgends das Lokale und Temporelle vom Allgemeingültigen: der Gebrauch der ganzen christli-

chen Offenbarung würde also durch die Accommodationstheorie unsicher.

4) Die Uebereinstimmung der positiven Lehren Jesu und seiner Apostel, die man gewöhnlich auf Accommodation zurückführt, mit Jüdischen Ideen, welche zur Zeit Jesu und der Apostel allgemein geherrscht haben sollen, ist in vielen Fällen nicht einmal historisch erweislich. Die Rabbinischen Schriften, auf welche man sich beruft, sind jünger, als das Zeitalter Jesu und der Apostel; die Werke des Philo und Josephus enthalten nicht durchaus solche Ideen, die gerade unter den Juden in Palästina gangbar waren. Auch weichen die Vorstellungen, welche man in diesen und manchen apokryphischen Schriften findet, auf eine mannichfache Art von den positiven Lehren des N. T. ab. Wenn aber auch gewisse Lehren Jesu und seiner Apostel mit Jüdischen Volksvorstellungen zusammenstimmten, so folgt daraus noch nicht, daß sie irrig seyn mußten. Solche Lehren konnten, insofern sie wahr und richtig waren, der Aufnahme Jesu würdig seyn. Und die göttliche Vorsehung kann durch frühere Spuren und Keime die dem Christenthum eigene positive Lehren vorbereitet haben.

5) Die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer solchen Accommodation bei Jesu und seinen Aposteln läßt sich nicht erweisen.

b) In der Dissertation über die Briefe an die Corinthier §. 9. ist bemerkt, daß diese beiden Briefe, und besonders der erste, vorzüglich an denjenigen Theil der Corinthischen Gemeinde gerichtet gewesen sey, der die Paulinische und Apollonische (1 Cor. 3, 4.) und eben deswegen die nicht-judaizirende Parthey ausmachte.

Dritte Anmerkung.

Matth. 15, 4. Marc. 7, 9. 10. 13. 1 Cor. 9, 8 f. In der letzteren Stelle sind die Worte: κατα ἀνθρωπον λαλω, und ὁ νομος ταυτα λεγει einander entgegengesetzt. „Die Gebote des Mosaischen Gesetzes (will Paulus sagen)

sind keine menschliche Gebote." (So steht auch Gal. 1, 11. κατα ἀνθρωπον einer höheren Offenbarung v. 12. entgegen. *) — Eben dieß Mosaische Gesetz wird Ebr. 9, 8. dem πνευμα ἁγιον zugeschrieben (vergl. die Erklärung des Briefs an die Hebräer bei dieser Stelle Anmerk. t) Damit steht die Stelle Ebr. 2, 2. wo das Mosaische Gesetz ὁ δι' ἀγγελων λαληθεις λογος genannt wird, nicht im Widerspruch: denn Gott hätte ja durch die Engel gesprochen. Siehe Anmerkung q) bei diesem Vers.

Vierte Anmerkung.

Matth. 22, 31 f. (2 B. Mos. 3, 6.) Joh. 3, 14. (4 B. Mos. 21, 8. 9.) 1 Cor. 10, 1—11. (Erzählungen aus der Mosaischen Geschichte im 2ten und 4ten Buch Mosis.)

Fünfte Anmerkung.

Matth. 19, 4—6. (Die Erzählung von der Schöpfung des Mannes und Weibes 1 B. Mos. 2.) Ap. Gesch. 3, 25. (wo die dem Abraham gegebene Verheissung 1 B. Mos. 12, 3. angeführt wird). Röm. 4, 2—24. vom Glauben Abrahams (1 B. Mos. 15, 17). 1 Tim. 2, 13. 14. (wo die Geschichte des Sündenfalls 1 Mos. 3. erwähnt wird). 1 Cor. 11, 8. 9. (die Schöpfungsgeschichte des Mannes und Weibes). 1 Petri 3, 20. 2 Petri 2, 5—7. (die Geschichte Noahs, der Stadt Sodom, und Loths 1 B. Mos. 6—8. 19.) Ebr. 6, 13 f. (1 Mos. 22, 16.) Ebr. 11, 3—22. (1 Mos. 1. 4—6. 12. 21. 22. 27. 47. 48. 50.)

Sechste Anmerkung.

Gal. 3, 8. „προιδουσα ἡ γραφη, ὁτι ἐκ πιστεως δικαιοι τα ἐθνη ὁ θεος." „Der Urheber der hl. Schrift, welcher vorhersahe, daß Gott (er selbst) die Heiden durch den Glauben für gerecht erkläre, hat dem Abraham die

*) Kypke bei 1 Cor. 12, 8. hat durch mehrere Beispiele die Bedeutung von κατα: per, besonders in dem Ausdruck κατα θεον, erwiesen.

Verheissung gegeben: durch dich sollen all Völker beglückt werden." *) Daß die Schriften des Alten Testaments durch besonderen göttlichen Einfluß veranstaltet worden, erhellt auch aus den Stellen Röm. 4, 23 f. 1 Cor. 10, 11.

Siebente Anmerkung.

Gal. 3, 16. Paulus legt hier ein besonderes Gewicht auf den Gebrauch des Singulars bei dem Wort σπερμα. Statt des ebräischen זֶרַע hätte nemlich ein Pluralis, etwa זְרָעִים gebraucht werden können: aber die göttliche Weissagung gebrauchte den Singular זֶרַע, weil die Wohlthaten, die von Abrahams Nachkommenschaft auf alle Völker der Erde ausfliessen sollten, von einem Einzigen Menschen abhiengen. (S. Commentatio de protevangelio 1789. S. 19. Anmerk. 5. Opusc. academica Vol. II. S. 431.) — Gal. 4, 21. Paulus behandelt hier eine Geschichte aus den Büchern Mosis (1 Buch Mos. 21.) allegorisch, unter der Voraussetzung, daß der allegorische Sinn neben dem buchstäblich-historischen wirklicher Sinn des ersten Buchs Mosis gewesen sey, und also Gott bei der veranstalteten Erzählung dieser Begebenheit die Absicht gehabt habe, von einem entfernteren Theil des viel umfassenden Planes, welchen er mit der Geschichte Abrahams auszuführen anfieng, eine symbolische Weissagung zu geben. (Siehe Einleitung in den Brief an die Hebräer S. LXIX.) Ein ähnliches Beispiel findet sich Ebr. 7. vergl. die Anmerkung o) zu Ebr. 7, 3.

*) γραφη (scriptura) bezeichnet hier den Urheber der heil. Schrift, nach dem bekannten Tropus, nach welchem die Wirkung für die Ursache gesetzt wird. (Observv. p. 15.) ὁ θεος am Ende steht statt des Pronomens αὐτος, so wie im Hebräischen statt des Pronomens das Nomen bisweilen doppelt gesetzt wird. (Observv. §. XXIII. vergl. auch 1 Cor. 1, 21. und die Stelle Arrians, welche Raphelius bei 2 Tim. 1, 18. anführt) Der Urheber der heil. Schrift ist also, laut dieser Stelle, der nemliche, welcher dem Abraham jene Verheissung gegeben hat, nemlich Gott 1 Buch Mos. 12, 1. 3. 18, 17. 18.

Achte Anmerkung.

Joh. 5, 39. vgl. mit v. 46. 47. Nach dem Zusammenhang bezieht sich nemlich der Ausdruck: τας γραφας v. 39. auf die Mosaischen Schriften (vgl. Sextro Expositio sermonis Iesu Ioh. V, 39. coll. v. 46. 47. Helmstädt 1792. S. 29 f.) Joh. 19, 36. (2 Buch Mos. 12, 46.) In der Anmerkung a) zu Ebr. 10, 7. wird gegen Rau (in der Untersuchung über die Typologie S. 166 ff. vergl. Kuinoel Comment. in Johannem 1812. p. 675.) gezeigt, daß es in dieser Stelle allerdings Absicht des Johannes gewesen sey, den Umstand, daß dem gekreuzigten Jesu die Beine nicht gebrochen worden, als eine Erfüllung der Schrift an ihm vorzustellen. Demnach war auch jenes mosaische Gesetz wegen des Passahlamms eine von dem Urheber dieses Gesetzes (von Gott) abgezweckte Abbildung des Todes Jesu. Und gesetzt auch, daß Moses selbst den Sinn dieser sinnbildlichen Weissagung nicht eingesehen hätte, so war es genug, wenn der Geist Gottes zur Zeit der Erfüllung, auf welche es damit abgesehen war, durch einen neueren Gesandten diesen Sinn authentisch erklärte.

Neunte Anmerkung.

Matth. 11, 13. Ap.G. 26, 22. 23. Der Ausdruck: ὁ νομος και οἱ προφηται και Μωϋσης in diesen Stellen bezeichnet das ganze Alte Testament vgl. §. 14. Anmerk. 2. Ap.Gesch. 13, 29. (ἁπαντα τα περι αὐτυ γεγραμμενα) vgl. v. 32—35.

Zehnte Anmerkung.

Seine eigene Muthmassungen und Einfälle Gott zuschreiben, diß sahen auch die Alten als ein Merkmal eines falschen Propheten, als etwas der Würde eines wahren Propheten und Gesandten Gottes widersprechendes an. (Jer. 23, 16. 21. 25 ff.)

An-

Anmerk. 11. Ap. Gesch. 3, 18. 21. (θεος — προκατηγγειλε (ἐλαλησε) δια στοματος παντων των (ἁγιων) προφητων αὐτε) 1 Petri 1, 10—12. το ἐν αὐτοις (προφηταις) πνευμα Χριστε προμαρτυρομενον. 2 Petri 1, 21. (ὑπο πνευματος ἁγιε φερομενοι ἐλαλησαν ἁγιοι θεε ἀνθρωποι.) vergl. Ebr. 10, 15. Matth. 1, 22. 22, 43. Röm. 1, 2.

Anmerk. 12. Ap. Gesch. 2, 30 f. προφητης ὑπαρχων, weil David ein Prophet war. vgl. 2 Petri 1, 20. 21. πασα προφητεια γραφης, ἰδιας ἐπιλυσεως οὐ γινεται· οὐ γαρ ꝛc. „Die Weissagungen der Schrift kann deßwegen niemand ungültig machen (dissolvere, irritum reddere) weil sie nicht durch den Willen der Menschen, sondern durch den heiligen Geist gegeben worden sind."

Note zur zwölften Anmerkung.

Daß die angegebene Erklärung der Worte: πασα — ἰδιας ἐπιλυσεως οὐ γινεται wahrscheinlicher sey, als die gewöhnlichen, und nicht wohl so erklärt werden können: „Die Weissagungen der Schrift können nicht von Menschen erklärt werden" (ἐπιλυσις interpretatio) *) wird in der Dissertation über die catholischen Briefe S. 27. 28. (Opusc. academicor. Vol. II. p. 392 f.) aus folgenden Gründen behauptet: 1) der im 21sten Vers ange-

*) Die verschiedenen Modifikationen dieser Erklärung sind folgende: 1) Keine Weissagung kann von den Propheten selbst erklärt werden. (Knapp scripta varii argumenti p. 21.) 2) Prophetische Schriften dürfen von den Lesern nicht willkührlich, wie gewöhnliche Schriften, gedeutet werden — es bedarf Geist, um die Belehrungen des göttlichen Geistes zu verstehen. (Stolz Anm. zu dieser Stelle.) 3) Keine Weissagung kann (von den Menschen) aus sich selbst (ohne Vergleichung des Erfolgs) erklärt werden. Griesbach Comment. ad locum 2 Petri 1, 16—21. P. II. p. 4ss. Morus Praelect. in Jacobi et Petri epistolas p. 207 f.) Schott N. T. vers. lat.) Verschiedene andere Erklärungen dieser Stelle siehe in Pott Epp. cathol. Vol. II. p. 206 f.

gegebene Grund paßte nach der letzteren Erklärung nicht zu der Behauptung v. 20. Denn aus der göttlichen Eingebung der Weissagungen folgt nicht, daß sie von Menschen nicht erklärt werden können. 2) Es ist überhaupt nicht richtig, daß keine Weissagung von irgend einem Menschen vor ihrer Erfüllung habe enträthselt werden können. 3) Die Ellipse bei dem Wort ἰδιας wäre hart, wenn man ἀνθρωπων oder προφητων suppliren müßte. Besser ist es daher, diese Worte so zu erklären: „Glaubet gewiß, daß keine Weissagung der Schrift durch euer Gutdünken und durch euern Spott (vergl. 3, 2. 3.) umgestossen werden kann." ἰδιας steht für ἰδιας ὑμων, wie 2 Petri 3, 17. 1 Petri 3, 1. Die Grundbedeutung von ἐπιλυσις ist eigentlich dissolutio, und die Bedeutung: explicatio erst aus dieser abgeleitet. — Ueber die Weissagungen des Alten Testaments vergleiche man auch Seiler: De vaticiniorum caussis atque finibus Opusc. theol. I. 1793. S. 1 ff. Die Weissagung und ihre Erfüllung in ihren Gründen aus der heil. Schrift dargestellt 1794. Jahn Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes II. Th. 2. Abschnitt 2te Auflage Wien 1803. S. 323—400. Ewald die Religionslehren der Bibel, aus dem Standpunkt unserer geistigen Bedürfnisse betrachtet. B. I. 1812. S. 228 ff. 248 ff. Mehrere Schriften über die Weissagungen des Alten Testaments überhaupt und über einzelne Weissagungen findet man angeführt in Becks Commentarii historici decretorum religionis Christianae Lipsiae 1801. S. 75—82.

Anmerk. 13. Luc. 24, 25—27. 44—46. 22, 37. Matth. 26, 54. Apostelg. 2, 24—31. Die Weissagungen des Alten Testaments mußten an Christo erfüllt werden (ἐδει τελεσθηναι, πληρωθηναι) eben, weil sie höchst zuverlässig waren.

Anmerk. 14. Matth. 5, 17—19. Ὁ νομος και οἱ προφηται bezeichnet hier den moralischen Inhalt des Alten Testaments, so wie der nemliche Ausdruck in ei-

ner andern Stelle Luc. 16, 16. (Matth. 11, 13.) auch nur einen Theil des Alten Testaments, nemlich den prophetischen Inhalt desselben, bezeichnet. Zum historischen Inhalt des Alten Testaments passen die Worte: ἕως ἂν πάντα γένηται v. 18. nicht: an den prophetischen Inhalt aber kann man wegen des ganzen Zusammenhangs mit dem nachfolgenden nicht denken. Eben so bezeichnet der Ausdruck: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, auch noch in ein paar anderen Stellen des Matthäus: 7, 12. 22, 40. den moralischen Inhalt des Alten Testaments. Siehe Dissert. I. in LL. N. T. historicorum aliquot locos S. 19. 20.

Anmerk. 15. Matth. 12, 3. 4. 42. Luc. 4, 25—27. Röm. 11, 2—4. Ap. Gesch. 13, 20—22. Ebr. 11, 30—34. (In diesen Stellen werden Erzählungen aus den Büchern Samuels, der Könige, des Josua, und der Richter angeführt.)

Anmerk. 16. Das Gegentheil von Wahrheit ist: umgestossen werden können (δύνασθαι λυθῆναι Joh. 10, 35.) *) was Christus in der angeführten Stelle in Rücksicht auf das ganze Alte Testament eben so für unmöglich erklärt, wie es 2 Petri 1, 20. namentlich in Rücksicht auf die Weissagungen des Alten Testaments für unmöglich erklärt wird.

Note zu dieser Anmerkung.

*) Kypke bei Joh. 10, 35. erweist die Bedeutung von λύειν irritum reddere mit einigen Beispielen aus Profan-Scribenten, und setzt am Ende hinzu: „solvitur verbum Dei, si falsum reprehenditur.“

Anmerk. 17. Joh. 10, 34—36. (wo die Behauptung Jesu, daß die Schrift nicht für ungültig erklärt werden könne, sich auf den Ausdruck: θεοί ἐστε, bezieht) „Ihr lasset es gelten, daß obrigkeitliche Personen (in dem Sinn, in welchem es die Schrift behauptet) Götter seyen, weil es einmal die Schrift gesagt hat; solltet ihr nun

nicht auch glauben, (v. 37. 38.) daß ich (in dem Sinn, in welchem ich es v. 25. 29. 30. behauptet habe) Gottes Sohn, oder mit dem Vater aufs innigste verbunden sey, da ich doch kraft meiner Werke (v. 37 f.) ein viel gröſſerer Prophet bin, als der im Namen Gottes redende Verfasser des 82sten Psalmes." Der Zusammenhang leitet auf eine Vergleichung zwischen dem Ansehen der älteren Propheten (namentlich des Verfassers des 82sten Psalms), das doch schon zum Glauben an ihre Aussprüche verbinde (v. 35.), und zwischen dem Ansehen des höchsten Gesandten Gottes (v. 36.) (Ueber den Zweck Johannis S. 468 f.) Siehe auch Roos Beweis, daß die ganze Bibel von Gott eingegeben sey S. 74. — Hieher gehört noch die Stelle Matth. 8, 17. vgl. über diese Stelle §. 8. Anmerk. 4. — Beweise von dem Nachdruck, der im Neuen Testament auf einzelne Ausdrücke in alttestamentlichen Stellen gelegt wird, geben folgende Stellen: 1 Cor. 15, 27. Ebr. 2, 7—9. 4, 3. (vgl. im Commentar Anm. h.) 6. (Anm. l.) 5. 6. (Anm. l.) 7, 17. (Anm. y.) 8, 13. Matth. 1, 22. (s. Lowths Vorlesungen über den Esajas, herausgegeben von Koppe, Tom. II. S. 136—138.

Anmerk. 18. Luc. 16, 29—31. (ἐχουσι Μωϋσεα και τους προφητας· ἀκουσατωσαν αὐτων.) Ap. G. 24, 14. 2 Timoth. 3, 14. 15.

Anmerk. 19. 2 Timoth. 3, 16. πασα γραφη θεοπνευστος και ὠφελιμος etc. Wenn man den Ausdruck θεοπνευστος zum Prädikat zieht, so kann man entweder so übersetzen: Die ganze Schrift (das ganze Alte Testament) ist von Gott eingegeben: und in dieser Bedeutung kommt γραφη ohne Artikel 2 Petri 1, 20. vor. — Oder man kann übersetzen: Alle Schriften (nemlich in der ganzen Sammlung der unmittelbar vorher v. 15. genannten ἱερων γραμματων) d. h. alle einzelne Theile des Alten Testaments sind von Gott eingegeben. Denn da die Bücher des A. B. nicht blos ἡ γραφη, sondern zuweilen αἱ γραφαι (in der mehreren Zahl) heissen, z. B.

Joh. 5, 39. Matth. 21, 42. 26, 54. Röm. 15, 4. 1 Cor. 15, 3. 4. so kann der Singularis: γραφη, auch einen einzelnen Theil des Alten Testaments bezeichnen, so wie er Joh. 19, 37. eine einzelne Stelle des Alten Testaments bedeutet. In beiden Fällen kommt der Satz heraus: daß das ganze Alte Testament Theopneust sey. Zieht man aber das Wort θεοπνευστος zum Subjekt, und übersetzt so: Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung u. s. w. so konnte Paulus diesen allgemeinen Satz in keiner anderen Absicht aufstellen, als, um es zu bestätigen, daß die v. 15. genannten ἱερα γραμματα, welche Timotheus von Jugend auf kannte, (Ap.G. 16, 1. vgl. 2 Tim. 1, 5.) d. h. die heiligen Schriften der Juden, welche diesen Namen führten a), nützlich seyen zur Belehrung u. s. w.; oder daß sie, wie es im 15ten Vers ausgedrückt wird, in Beziehung auf b) die Seligkeit, welche man durch c) das Vertrauen auf Jesum erlange, einen Menschen weise machen können (δυναμενα σοφισαι) d). Auch nach der letzteren Uebersetzung also setzt Paulus voraus, daß die ἱερα γραμματα θεοπνευστα seyen, und deßwegen (v. 16.) auch im Stande seyen, σοφισαι εἰς σωτηριαν e). Was die Erklärung des Worts θεοπνευστος

a) Krebs und Lösner in den Observationen aus dem Josephus und Philo bei dieser Stelle beweisen, daß die Alttestamentlichen Schriften den Nahmen ἱερα γραμματα führten.

b) εἰς σωτηριαν — εἰς in Beziehung auf (quod attinet ad). Eben diese Bedeutung hat es auch Ephes. 3, 16. Col. 4, 11. 2 Petri 1, 8. (Dissert. de sensu vocis πληρωμα Not. 28.) Siehe Vigerus de idiotismis linguae Graecae ed. Zeune p. 575. wo bemerkt ist, daß es auch in Profan-Scribenten bisweilen statt κατα stehe. Vergl. Schleusners Lexicon beim Wort εἰς Num. 17.)

c) σωτηριαν δια πιστεως statt: σωτηριαν την δια πιστεως.

d) Siehe Töllner über die göttliche Eingebung der heiligen Schrift S. 220 ff. und Jac. Cappellus über 2 Tim. 3, 16.

e) Vgl. Heinrichs N. Test. Vol. VII. epp. Pauli ad Timotheum, Titum et Philemonem complectens p. 173 s.

selbst betrifft, so kann man es entweder von dem gewöhnlichen Ausdruck: πνευμα θεϰ ableiten, und γραφη θεοπνευστος in dem Sinn nehmen: Schriften, die durch den Geist Gottes (ἐν πνευματι θεϰ) geschrieben sind f). Eben so heißt bey Philo (De legatione p. 1022. ed. Francof.) der Ausdruck: θεοχρηστα λογια so viel, als: λογια ἐν χρησμῳ θεϰ edita, göttliche Orakelsprüche. — Will man aber in dem Wort θεοπνευστος πνευστος aktive nehmen, und es nach der Analogie mit ἀπνευστος (einer, der nicht athmet), erklären, so müßte es übersetzt werden: spirans Deum (plenus Deo) — Schriften, aus welchen die Gottheit athmet, die voll von der Gottheit sind. g) Nach beiden Erklärungen wird von Paulus Gott ein gewisser Antheil an den heiligen Schriften der Juden zugeschrieben. Was für ein Antheil aber Gott zugeschrieben werde, erhellt aus dem Zusammenhang. Paulus ermahnt den Timotheus unmittelbar vorher, er solle, wenn gleich andere von der Wahrheit abweichen (πλανωντες ϰαι πλανωμενοι v. 13.) an dem festhalten (μενειν) h) was er gelernt, und von dessen Wahrheit er überzeugt worden sey (ἐμαθε ϰαι ἐπιστωθη v. 14.) i). Paulus giebt v. 14. 15. zwei Gründe an, auf welche sich die Ueberzeugung des Timotheus von der Wahrheit der christlichen Lehre, die er von Paulus gelernt

f) Vergl. 2 Petri 1, 21. Morus Epitome theol. Christ. ed. 2. p. 31. Heinrichs l. c. p. 171.

g) Kypke macht bei Ap. G. 9, 1. die Bemerkung: id spirare aliquis dicitur, quo plenus est, et quasi turget.

h) μενειν (ἐν λογῳ) eine Lehre festhalten, beobachten, vgl. Joh. 8, 31. μενειν ἐν λογῳ mit v. 51. τηρειν τον λογον. S. auch Kypke bei Joh. 8, 31. und die Stellen aus Josephus und Philo, welche von Krebs und Lösner bei Gal. 3, 10. (wo ἐμμενειν eben diese Bedeutung hat) angeführt sind. Vorzüglich gehört hieher Joseph. contra Apionem l. 1. §. 8. πασι συμφυτον ἐστιν ἐυθυς ἐϰ της πρωτης γενεσεως Ἰουδαιοις, το νομιζειν αὐτα (τα γραμματα ἡμων) θεϰ δογματα, ϰαι τϰτοις ἐμμενειν.

i) πιστεσθαι eine feste Ueberzeugung von einer Sache erlangen, vgl. Scultet's und Lösners Anmerkung über diese Stelle.

hatte, gründete. „Halte fest an dem, was du gelernt hast, und von dessen Wahrheit du überzeugt worden bist 1) Weil du weißt, von wem du es gelernt hast, εἰδως παρα τινος ἐμαθες. 2) Weil du von Kindheit an mit den heiligen Schriften (des Alten Testaments) bekannt bist (ὁτι ἀπο βρεφους τα ἱερα γραμματα οἰδας). k) Der erstere Grund der Ueberzeugung des Timotheus von der Wahrheit der Lehre, in welcher ihn Paulus unterrichtet hatte, liegt also in der Person Pauli, seines Lehrers (2 Tim. 1, 13.), oder in dem göttlichen Ansehen des Apostels Paulus (§. 10.), von welchem Timotheus so gewiß, als irgend Jemand überzeugt seyn konnte, da er als Vertrauter des Apostels (2 Tim. 3, 10 f.) die Beschaffenheit seiner Wunder, und seinen Charakter aufs genaueste kennen, und am lebhaftesten überzeugt seyn mußte, daß sich von diesem Mann nichts weniger erwarten lasse, als daß er sich das Ansehen eines göttlichen Gesandten wider besseres Wissen anmaße, oder blos einbilde. Der zweite Grund, auf welchen Paulus die Ueberzeugung des Timotheus von der Wahrheit seiner Lehre: daß man nur durch das Vertrauen auf Jesum selig werden könne, baut, ist seine Bekanntschaft mit den heiligen Schriften der Juden: diese konnten nach der Versicherung des Apostels dem Timotheus selbst, und durch ihn, als einen Lehrer, auch andern eine heilsame Ueberzeugung von jener Lehre des Christenthums gewähren (σοφισαι). Aber diese zwei verschiedene Ueberzeugungsgründe, von denen der eine aus dem göttlichen Ansehen Pauli, der andere aus der Bekanntschaft mit dem Alten Testament hergenommen ist, und durch welche Timotheus zum Festhalten an der Paulinischen Lehre

k) Das erstemal steckt weil im Participium εἰδως, das zweitemal wird es durch ὁτι ausgedrückt. Einen ähnlichen Uebergang von einer Construktion auf eine andere findet man auch in anderen Stellen. Joh. 2, 24. 25. διο το — και ὁτι. Ap. Gesch. 14, 22. παρακαλουντες ἐμμενειν τῃ πιστει, και ὁτ Ebr. 2, 17. ἱνα — γενηται — εἰς το ἱλασκεσθαι vgl. auch Lu 3, 21. 1 Cor. 7, 26.

bestimmt werden sollte, hätten von dem Apostel nicht neben einander gestellt werden können, wenn nach seiner Meinung das Alte Testament nicht eben so gut göttliche Auktorität, wie er selbst, gehabt hätte. — Gesetzt, Paulus hätte, zwar nicht öffentlich, aber doch unter seinen Vertrauten, den Satz aufgestellt, daß die heiligen Schriften der Juden durchaus kein göttliches Ansehen haben; oder gesetzt, er hätte, gegen die Meinung der Juden, nur einen Theil des Alten Testaments für göttlich erklärt: wie hätte er den Timotheus bei der Ermahnung, seine Lehre festzuhalten, auf die Uebereinstimmung des Alten Testaments mit derselben, als auf einen früheren (ἀπο βρεφους) und von seinem eignen göttlichen Ansehen unabhängigen Ueberzeugungsgrund hinweisen können? Gerade Timotheus hätte ja vermöge seiner vertrauten Bekanntschaft mit des Apostels Denkungsart am besten wissen müssen, daß Paulus die von Jugend auf für die heil. Bücher der Juden gefaßte Hochachtung des Timotheus mißbillige, und nur gewissen, durch seine apostolische Auktorität erst ausgezeichneten Theilen, ein Ansehen einräume, was sie bei seinen Schülern nur vermöge dieser seiner neuen Bestimmung, nicht als Theile der heil. Bücher der Juden haben sollten. Timotheus hätte am besten wissen müssen, daß Paulus den ihm vorgelegten Ueberzeugungsgrund selbst für keinen sichern, von der Auktorität des Apostels verschiedenen, Ueberzeugungsgrund ansehe. Nach der Erklärung des Apostels Paulus sind die Schriften des Alten Testaments in so weit theopneuste (von Gott eingegebene) Schriften, daß ihnen göttliche Auktorität, und um ihrer göttlichen Auktorität willen Glaubwürdigkeit zukommt, Gott mag nun den Verfassern des Alten Testaments unbekannte Wahrheiten geoffenbart, oder sie beim Schreiben geleitet (vgl. §. 11.), oder auch die Schriften gewisser Verfasser der Alttestamentlichen Bücher durch einen göttlichen Gesandten gebilliget haben (§. 12.). Und dieß ist eben der Begriff von Theopneustie, welcher in dem Zeitalter des Timotheus allen Juden schon von der frühe-

sten Kindheit an eingeprägt wurde. Denn nach dem Zeugniß des Josephus (Contra Apionem L. I. §. 8.) war es allen Juden gleichsam von Geburt an schon eingepflanzt, ihre heiligen (22) Bücher für göttliche Belehrungen (δεῦ δογματα) anzusehen. (vgl. Note h.) Nach der Versicherung eben dieses Geschichtschreibers hielten sie keine andere Schrift in dem Grad für glaubwürdig, wie ihre heiligen Schriften. Davon giebt Josephus selbst diesen Grund an, daß die übrigen Schriften, die sich nicht im Jüdischen Canon finden (die apokryphischen), die zuverlässige Aufeinanderfolge der Propheten nicht für sich haben (d. h. daß eine ununterbrochene Reihe von Propheten aus der Zeit, in welcher die apokryphischen Schriften des A. Test. geschrieben worden, nicht mehr erweislich sey). l) Man mußte nemlich gewiß wissen, daß eine Schrift, welche auf jenen hohen Grad von Glaubwürdigkeit Anspruch machen sollte, von einem Propheten, m) d. h. unter göttlichem Einfluß geschrieben, oder von Gott gebilliget worden sey, und eben deßwegen göttliche Auktorität habe (δογματα δεῦ enthalte).

Was endlich den mannichfachen Nutzen betrifft, welchen Paulus v. 16. 17. von dem Alten Testament rühmt, so muß man wohl vor Augen haben, daß hier nicht von jedem Christen, sondern von einem Lehrer, der im Stande seyn will, seinem Lehramt in allen Stücken Genüge zu leisten, (τῳ τῦ δεῦ ἀνθρωπῳ) n) gefordert wird, daß er eine vollständige Kenntniß aller Schriften des Alten Testa-

l) Josephus contra Apionem L. I. §. 8.

m) Nach Morus (Epitome theologiae Christianae S. 21 f.) gehört zum Begriff eines Propheten: Auf göttlichen Befehl das vortragen, was ihm von Gott geoffenbart worden.

n) Siehe Löbner bei v. 17. Fleischmann in der Erklärung des ersten Briefs an den Timotheus bei 1 Tim. 6, 11. Anmerk. 44. Zachariä biblische Theologie Th. 1. S. 22 f. Wegscheider der erste Brief des Apostels Paulus an den Timotheus. Göttingen 1810. S. 182.

ments, und die Fähigkeit besitze, sie zur Befestigung und Belebung der Ueberzeugung von der apostolischen Lehre, daß Vertrauen auf Jesum die Bedingung unserer Seligkeit sey, anzuwenden. Und wirklich war auch ein christlicher Lehrer, je mehr er mit dem Alten Testament vertraut war, desto eher im Stande, einerseits die besser denkenden Juden von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen (vergl. Apostelg. 17, 11.) und andererseits die christliche Lehre gegen hartnäckige Juden desto besser zu vertheidigen (Ap. G. 28, 28. Tit. 1, 10 ff.). Beides, διδασκαλια und ἐλεγχος (Belehrung und Widerlegung der Gegner) machte in dem Zeitalter des Timotheus ein Hauptgeschäft christlicher Lehrer aus. Ueberhaupt aber dient die Bekanntschaft mit dem Alten Testament zu einer vollständigen Einsicht und festeren Ueberzeugung von der Lehre Jesu und der Apostel. Auch noch heut zu Tage kann unser Glaube an Jesum und unsere Ueberzeugung von der göttlichen Sendung der Apostel durch die Schriften des Alten Testaments befestiget und bestätiget werden, wenn gleich unser Glaube an die Göttlichkeit des Alten Testaments selbst vornehmlich auf dem Glauben an die göttliche Auktorität Jesu und seiner Apostel beruhet. Es muß nehmlich dem Christen immer höchst merkwürdig seyn, in den Schriften des Alten Bundes, die wenigstens gewiß weit über das Zeitalter Christi und seiner Apostel hinaufreichen, und von den Juden, mithin von Menschen, die großentheils Feinde des Christenthums waren, allgemein als heilige und göttliche Schriften angesehen wurden, eine solche Geschichte, solche Belehrungen und solche Anordnungen zu finden, die mit der spätern Geschichte und Lehre Jesu in einem bewundernswürdigen Zusammenhang stehen, und in der Ferne schon eine bestimmte Beziehung darauf hatten. Doch nicht allein die Lehre von der Person und Bestimmung Christi, sondern auch viele andere Lehren des Christenthums können aus dem Alten Testament vorzüglich gut erläutert werden: ja einige Lehren werden im N. Test. aus dem Alten voraus-

gesetzt, o) und daher mehr berührt, als umständlich ausgeführt. Besonders stellt die Geschichte des Jüdischen Volks, welche im Alten Testament von Anfang an erzählt, und eine lange Reihe von Jahren hindurch fortgeführt wird, einen höchst merkwürdigen Schauplatz der Vorsehung Gottes dar. Hier wird Gottes Theilnahme an den menschlichen Angelegenheiten durch ausdrückliche Erklärungen der Propheten über die göttlichen Absichten bei gewissen Ereignissen, und durch auffallende Wirkungen der göttlichen Oberherrschaft anschaulich. (vgl. Heß Bibliothek der heiligen Geschichte Th. II. S. 17 ff.) Auf diese Art befördert das A. T. durch mannichfache Belehrungen (διδασκαλιων v. 16.) den Glauben an Jesum und seine Lehre. Und eben so wirkt es endlich auch theils durch Vorschriften und Ermahnungen von mannichfacher Art, theils durch Beispiele und das öfters zugleich bemerkte Urtheil Gottes über gewisse Handlungen (1 Cor. 10, 5—11. Ebr. 3, 15. — 4, 11.) auf Ablegung der Sünden, welche mit dem Glauben an Jesu streiten (ἐπανορθωσις v. 16.) und auf eine mit diesem Glauben zusammenhängende moralische Besserung (παιδειαν την ἐν δικαιοσυνῃ) hin.

Ueber den moralischen Gebrauch der Alttestamentlichen Schriften findet man einige auserlesene Bemerkungen in Reinhards Schrift De vi, qua parvae res afficiunt animum, in doctrina de moribus diligentius explicanda, Viteberg. 1789. (Ueber den Werth der Kleinigkeiten in der Moral. Mit Zusätzen des Verf. und Anmerkungen von Eck. Berlin 1793.) p) Von der Wichtigkeit

o) Vergl. Schott Epitome Theologiae Christianae dogmaticae Lips. 1811. Praef. p. XIV. Comp. §. 36—73.

p) Ueber den moralischen Gebrauch des A. Testaments sind noch folgende Schriften zu vergleichen: Bergers praktische Einleitung in das A. Test. Th. 1. 1799. Th. 2. 1800. Th. 3. 1806 (von Augusti). Die moralischen Beispiele der Schriften des Alten Testaments, exegetisch, philosophisch und praktisch bearbeitet von C. R. 1. Th. 1799. 2. Th. 1800. Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu, Th. 1. Göt-

des Alten Testaments in andern Hinsichten ist in Wizenmanns Geschichte Jesu nach dem Matthäus betrachtet Num. 1. S. 3 ff. manches treffende gesagt. Mehreres über den gesammten Inhalt und Werth des Alten Testaments findet man in folgenden Schriften: Heß vom Reiche Gottes — Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu — Ueber die Wichtigkeit und Annehmlichkeit des biblischen Geschichtstudiums (Bibliothek der heiligen Geschichte Th. 1. S. 78 ff.) Köppen: Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit Erster Theil zweiter Abschnitt Kap. 2. 3. S. 133 ff. (Zweite Aufl. S. 194 ff.) Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion Num. XVI. Th. III. S. 109 ff. Zweite Ausgabe. Jahn Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes Theil I. Zweite Aufl. Wien 1802. S. 6—20. Ewald die Religionslehren der Bibel B. I. Abschnitt 1—4. besonders S. 392 ff.

Note zu dieser Anmerkung.

Der Einwurf Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (S. 176 ff.): daß die Mosaische Religion eigentlich den Charakter einer Religion gar nicht an sich trage, weil 1) alle ihre Gebote blos äussere Handlungen betreffen, und sich nicht auf die moralische Gesinnung beziehen; 2) weil sie nur irdische Belohnungen und Strafen verheisse und drohe, nicht aber auf ein künftiges Leben hinweise, 3) weil sie alle übrige Menschen von der Gemeinschaft der Jüdischen Kirche ausschliesse — ist beantwortet in Eckermanns Beiträgen 4. Band Stück 2. S. 88—119. Ständlins Geschichte der Sittenlehre Jesu Th. 1. S. 128—189. und in der Abhandlung des Uebersetzers: Etwas zur Apologie der Mosaischen Religion in Rücksicht auf die von Kant dagegen erhobenen Einwürfe in Flatts Ma-

tingen 1799. S. 72—356. Ebendess. Geschichte der philosophischen, ebräischen und christlichen Moral. Hannover 1805. Bauer biblische Moral des A. Test. 2 Theile, Leipzig 1803.

gazin III. Stück S. 76—132. in welcher zugleich auf mehreres, was in älteren und neueren Schriften für und wider die Mosaische Religion gesagt worden, Rücksicht genommen wird. Man vergleiche auch Toblers theologische Aufsätze und Andachtsblätter Zürich 1796. Num. 1. und Bergers praktische Einleitung ins Alte Testament Th. 1. Ewald in der angeführten Schrift S. 201 ff. 212 ff.

§. 14.

Beweis, daß zur Zeit Jesu und der Apostel die heiligen Bücher der Juden die nemlichen waren, aus welchen jetzt unser Altes Testament besteht.

Welche Schriften aber namentlich zur Zeit Jesu und der Apostel die Nahmen: ἱερα γραμματα 1), oder νομος και οἱ προφηται, oder νομος allein 2), oder ἡ γραφη 3) geführt haben, und unter dieser Benennung von Jesu und seinen Aposteln als Schriften von göttlichem Ansehen bestätiget worden seyen, dieß läßt sich größtentheils 4) aus dem Zeugniß des Neuen Testaments selbst bestimmen. Denn ausser den Büchern Mosis 5), denen (§. 13.) im Neuen Testament namentlich göttliche Auktorität beigelegt wird, was selbst auch schon der Ausdruck: ὁ νομος και οἱ προφηται beweisen kann, werden im N. Test. ausdrücklich folgende Bücher unter die bei den Juden heilige und göttliche Schriften gezählt:

Das Buch Josua und das Buch der Richter Ebr. 11, 30—34. (vgl. mit Josua 6, 2. Richter 6. 4. 15. 11. 14.) Apostelgesch. 13, 20. (μετα ταυτα — ἑως κριτας) 6).

Die Bücher Samuels Matth. 12, 3 f. vgl. mit 1 Sam. 21. Ebr. 1, 5. vgl. mit 2 Sam. 7, 14. 7)

Die Bücher der Könige Röm. 11, 2. vgl. mit 1 Buch der Könige 19. 8)

Daniel Matth. 24, 15. vgl. mit Dan. 9, 27. Ebr. 11, 33. 34. vgl. mit Dan. 6. 3.

Das Buch Hiob 1 Cor. 3, 19. vgl. mit Hiob 5, 13. 9)

Esajas Luc. 4, 16 ff. vgl. mit Esaj. 61, 1. 58, 6. Apostelgesch. 8, 30—35. vgl. mit Esaj. 53. Joh. 6, 45. vgl. mit Esaj. 54, 13. 12, 41. vgl. mit Esaj. 6, 10. 1 Cor. 14, 21. vgl. mit Esaj. 28, 11. Röm. 3, 15—19. vgl. mit Esaj. 59, 7. 8. Röm. 10, 11—21. vgl. mit Es. 28, 16. 52, 7. 53, 1. 65, 1. 2. 1 Petri 2, 6. vgl. mit Es. 28, 16.

Jeremias Ebr. 10, 15. vgl. mit Jerem. 31, 33 f.

Hoseas Röm. 9, 25. vgl. mit Hos. 2, 25.

Joel Apostelgesch. 2, 16. vgl. mit Joel 3, 1 f.

Amos Apostelg. 7, 42. vgl. mit Amos 5, 25. Ap. G. 15, 15. vgl. mit Amos 9, 11.

Jonas Matth. 12, 39—41. vgl. mit Jon. 2, 1.

Michas Joh. 7, 42. (vgl. mit Matth. 2, 5.) vgl. mit Mich. 5, 1.

Habacuc Apostgesch. 13, 40. vgl. mit Habacuc 1, 5.

Zacharias Matth. 21, 4. vgl. mit Zachar. 9, 9. Joh. 19, 37. vgl. mit Zach. 12, 10.

Malachias Marc. 1, 2. vgl. mit Malach. 3, 1.

Das Buch der Psalmen Luc. 20, 42. (Δαυιδ λεγει ἐν βιβλῳ ψαλμων) Apostelg. 1, 20. (γεγραπται ἐν βιβλῳ ψαλμων.) Matth. 21, 42. (vgl. mit Ps. 118, 22.) ἐν ταις γραφαις. — Luc. 24, 44. heissen sie ψαλμοι, und werden v. 45. unter den γραφαις begriffen. — Joh. 13, 18. (vgl. mit Ps. 41, 10.) ἱνα πληρωθῃ ἡ γραφη — Röm. 3, 10—14. (vgl. mit Ps. 14, 1 f. 5, 10. 140, 4. 10, 7.) v. 18. 19. (vgl. mit Ps. 36, 2. 107, 42.)

Die Sprüchwörter Salomonis Jacob. 4, 6. vgl. mit Proverb. 3, 34. 10)

Zu diesen im N. Test. namentlich angeführten Schriften darf man den Ezechiel und die 4 nicht genannten kleinen Propheten hinzusetzen, weil es schon vor der Zeit Jesu *) üblich war, den Ezechiel mit dem Esajas und Jeremias zum Buch der Propheten (βιβλος των προφητων) zu rechnen 11), und eben so auch zwölf kleine Propheten zu zählen 12).

Daß aber auch die übrigen, bisher nicht einzeln genannten Schriften, welche wir mit den Juden noch zum Canon des Alten Testaments rechnen, schon in dem Zeitalter Jesu und der Apostel zu den heiligen Schriften der Juden gezählt worden seyen, dieß bezeugt ihr Zeitgenosse Josephus. Er sagt nemlich im ersten Buch seiner Schrift gegen den Apion (§. 8.), 13) daß 22 Bücher, die er eben so, wie Lucas (24, 44.) in drei Hauptclassen abtheilt, von allen 14) Juden für heilige und göttliche Schriften gehalten worden seyen. Will man nun die vom Josephus angegebene Anzahl von 22 Büchern nach der bei den alten Juden 15) gewöhnlichen Art zu rechnen, herausbringen, so werden, um die Zahl voll zu machen, über die bereits oben genannten Bücher gerade noch so viele erfordert, als die Juden heutzutage neben den oben genannten in ihrem Canon haben: und Josephus selbst führt die meisten von diesen noch hinzukommenden Schriften 16) in anderen Stellen als heilige Schriften an 17).

Daß endlich die Schriften des Alten Testaments in eben der Gestalt, in welcher wir sie heutzutage haben, schon von Jesu und den Aposteln vorgefunden, und als Schriften von göttlichem Ansehen bestätiget worden seyen, daß sie mithin seit der Zeit Jesu und der Apostel keine wesentliche Veränderung erlitten haben, dieß beweisen schon die Stellen des Alten Testaments,

*) Daß dieß schon im ersten Jahrhundert geschehen sey, beweist die Stelle, die Eichhorn (a. a. O. S. 113.) aus Josephus (Antiqq. X. c. 5. §. 1.) anführt.

die im Neuen Testament oder von Philo und Josephus angeführt werden, und in der Hauptsache mit unserem gegenwärtigen Text übereinstimmen. Ueberdieß gelten für die Integrität des Alten Testaments die nemlichen Gründe, welche oben (§. 4.) für die Integrität des Neuen Testaments angeführt worden 18).

Erste Anmerkung.

ἱερα γραμματα heissen die Schriften des Alten Testaments 2 Tim. 3, 15. ὁ νομος και οἱ προφηται Ap. Gesch. 24, 14. Luc. 16, 29. 31. Matth. 5, 17. vgl. auch Ap. Gesch. 28, 23. 13, 15. Röm. 3, 21. Matth. 7, 12. 22, 40. Hieher gehören noch folgende Bemerkungen aus der Abhandlung des Verfassers über die älteste Eintheilung der Schriften des Alten Bundes (in Paulus Neuem Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur Th. II. Num. 6. S. 239 ff.) Auch Josephus (De Maccabaeis c. 18.) gebraucht den Ausdruck: ὁ νομος και οἱ προφηται, und führt unmittelbar darauf eine Stelle aus den Psalmen (Ps. 34, 20.) und eine andere aus den Sprüchwörtern (3, 18.) beide also aus der dritten Classe (den sogenannten Hagiographen) an. Diese Redensart könnte eine Ellipse seyn, statt: ὁ νομος και οἱ προφηται, και τα λοιπα των βιβλιων (mit dem letzteren Ausdruck beschrieb man gewöhnlich die dritte Classe). Sie könnte aber auch daher entsprungen seyn, weil die Verfasser aller Schriften, die neben den Mosaischen in den Kanon aufgenommen waren, προφηται (im weiteren Sinn) hiessen. In diesem Sinn nimmt offenbar Petrus den Ausdruck προφηται Apostelg. 3, 24. wo er gewiß von den προφηταις, οἱ ἐλαλησαν και κατηγγειλαν τας ἡμερας ταυτας (die Zeiten Christi) die Verfasser der Psalmen, aus welchen er Ap. G. 2, 30 f. selbst Weissagungen auf Christum anführt, nicht ausschliessen wollte.

In einem noch weiteren Sinne schließt der Ausdruck: οἱ προφηται auch den Moses selbst und die Mosaischen Schriften, mithin das ganze Alte Testament in sich. Z. B.

Apo-

Apostelgesch. 3, 18. 21., wo denn v. 22. unmittelbar darauf Moses, und v. 24. οἱ προφηται ἀπο Σαμυηλ και των καθεξης genannt werden. Eben so muß man Matth. 26, 56. Luc. 18, 31. 24, 25. unter προφηταις die ganze Sammlung heiliger Schriften, sofern sie Prophezeihungen enthält, verstehen.

Zweite Anmerkung.

Das Wort νομος wird synecdochisch für das ganze Alte Testament gesetzt in folgenden Stellen: Matth. 5, 18. Luc. 16, 17. Joh. 10, 34., wo die Stelle Ps. 82, 6. als eine im νομος aufgezeichnete Stelle angeführt wird. Röm. 3, 19., wo ebenfalls von mehreren aus den Psalmen angeführten Stellen (11—18.) gesagt wird: ὁσα ὁ νομος λεγει.

Anmerk. 3. Joh. 10, 35. heißt die Sammlung von Schriften, die v. 34. νομος genannt wird, γραφη.

Anmerk. 4. Wenigstens alle diejenigen Bücher des Alten Testaments, die für den Beweis christlicher Lehren nicht wohl entbehrlich sind, und sogar noch viel mehrere Bücher, als man zu diesem Zweck nöthig hat, werden im N. Test., namentlich unter die heiligen Schriften der Juden gezählt. Uebrigens gilt hier das Zeugniß der Antilegomenen des Neuen Testaments auch für solche, die ihre Aechtheit bezweifeln, eben sowohl, als das Zeugniß der Homologumenen, weil die Verfasser der Antilegomenen, sie möchten auch seyn, welche sie wollten, wenigstens in dem apostolischen, oder in dem an das apostolische nächst angrenzenden Zeitalter geschrieben haben, folglich eben so gut, als die Verfasser der allgemein für ächt anerkannten Schriften des N. T., oder eben so gut, als ein Josephus und Philo, ein Zeugniß davon ablegen konnten, was für Schriften man damals unter die heiligen Bücher der Juden gerechnet habe.

Anmerk. 5. Von den fünf Büchern Mosis, von welchen auch Josephus (contra Apionem L. I. § 8.) diese Zahl angiebt, wird jedes einzeln im N. Test. angeführt; und zwar

das erste Buch Mosis Röm. 4, 3. 17 f. (1 B. Mos. 15, 6. 5. 17, 5.) Gal. 3, 8. (1 B. Mos. 12, 3.) 4, 21 ff. (1 B. Mos. 21, 2. 9. vgl. mit 16, 15.)

Das zweite Buch Mosis Marc. 12, 26. (2 B. Mos. 3. 6.) Röm. 9, 15. 17. (2 B. Mos. 33, 19. 9, 16.)

Das dritte Buch Luc. 2, 24. (3 B. Mos. 12, 8.) Röm. 10, 5. (3 B. Mos. 18, 5.)

Das vierte Joh. 3, 14. (4 B. Mos. 21, 8. 9.) 1 Cor. 10, 8—11. (4 B. Mos. 25, 1. 9. 21, 4 f. 14, 2. 36.)

Das fünfte Matth. 19, 7 f. (5 Buch Mos. 24, 1.) Matth. 22, 24. (5 B. Mos. 25, 5.) Ap. Gesch. 3, 22. (5 B. Mos. 18, 15.) Röm. 10, 19. (5 B. Mos. 32, 21.)

Eichhorn (Einleitung ins Alte Testament 1 Theil S. 89. 2te Ausgabe) bemerkt, daß Philo alle 5 Bücher Mosis in sehr erhabenen Ausdrücken citire *).

*) Ueber die Aechtheit des Pentatevchs, die dagegen erhobenen Einwürfe und die verschiedenen Vermuthungen über die Art und das Zeitalter seiner Entstehung siehe auffer Eichhorns Einleitung in das A. T. Th. II. §. 405—415. und Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes Th. II. Abschn. I. Wien 1803. S. 15—95. noch folgende Schriften: Griesinger über den Pentatevch Stuttgardt 1806. S. 31—43. Tübinger gel. Anzeigen J. 1806. St. 85 f. S. 675—688. (Beurtheilung der von Vater im 3ten Theil seines Commentars über den Pentatevch aufgestellten Hypothese) Ebendas. J. 1808. St. 38 f. S. 304. 306 ff. (Beurtheilung von De Watte's kritischem Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung) Weber Versuch einer Geschichte der Schreibkunst. Göttingen 1807. N. I. II. Ueber die Literatur dieser Untersuchung siehe Augusti Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins A. Test. Jena 1806. S. 128 ff.

Anmerk. 6. In der ersteren Stelle werden mitten unter andern Geschichten des Alten Testaments Erzählungen aus dem Buch Josua und dem Buch der Richter angeführt. (Erst vom zweiten Komma des 35sten Verses an folgen andere nicht aus den kanonischen Schriften des Alten Testaments genommene Beispiele (s. die Anmerk. k) zu Ebr. 11, 35.) Man vergl. mit jener Stelle Sirach 46, 1—15. Josephus setzt das Buch Josua ausdrücklich unter die heil. Schriften (Antiq. Lib. V. c. 1. §. 17.); das Buch der Richter aber hat er im 5ten Buch seiner Archäologie oder s. Antiquitatum lud. stark gebraucht. Siehe Eichhorns Einl. 1. Thl. S. 115 f.

Anmerk. 7. Matth. 12, 3. 4 wird die aus dem ersten Buch Samuels angeführte Stelle mit einer anderen aus 4 B. Mos. 28, 9. 10. in Verbindung gesetzt (v. 5.) Ebr. 1, 5. steht unmittelbar neben der Stelle 2 Sam. 7, 14. eine andere aus Psalm 2, 7. Sirach 46, 16—47. 11. sind Erzählungen aus den beiden Büchern Samuels erwähnt. — Philo citirt das erste Buch Samuels unter dem bei griechischen Juden gewöhnlichen Nahmen des ersten Buchs der Könige, mit der Formel: ὡς ὁ ἱερος λογος φησιν (De Temulentia opp. T. I. p. 379. ed. Mangey). Josephus führt die beiden Bücher Samuels im 5ten bis 7ten Buch seiner Alterthümer häufig an.

Anmerk. 8. Mit dem ersten Buch der Könige, (welches Paulus in der angeführten Stelle zur γραφη rechnet) wird Luc. 4, 25—27. das zweite Buch der Könige in Einem Zusammenhang angeführt. V. 27. findet sich nemlich ein Citat aus 2 B. der Kön. 5, 14. und v. 25. 26. aus 1 Bch. der Kön. 17, 1. 9. 18, 44. Josephus (Antiquit. L. IX. c. 2. §. 2.) benennt die Bücher der Könige und das erste Buch Mosis mit dem gleichen Nahmen: ἱεραι βιβλοι.

Anmerk. 9. In der Stelle 1 Cor. 3, 19. wird das Buch Hiob neben die Psalmen (v. 20.) gestellt, und auf

die nemliche Art citirt. Was den Daniel betrifft, so hat das Neue Testament nicht blos den zweiten (prophetischen) Theil dieses Buchs (Matth. 24.) vor Augen, sondern auch der erste (historische) Theil wird Ebr. 11, 34. an einem Ort angeführt, wo Paulus aus lauter Schriften, die zu den heiligen Büchern der Juden gehörten, seine Beispiele nimmt. (Die Worte: ἔφραξαν ϛοματα λεοντων, ἔσβεσαν δυναμιν πυρος beziehen sich nemlich auf Dan. 6, 22. 3, 15 ff. und nach diesen Worten wird noch im Anfang des 35sten Verses ἔλαβον — αὑτων eine Begebenheit aus 2 Könige 4, 21 ff. also aus einem kanonischen Buch des Alten Testaments erwähnt.) Auch Josephus fand in seinem Exemplar des Daniels, oder unter den heiligen Schriften, zu welchen er das Buch Daniel ausdrücklich zählt, den historischen Theil dieses Buchs eben so wohl, als den prophetischen vor. Siehe Antiq. Iud. L. X. Cap. 10. 11. — Cap. 10. §. 4. sagt er ausdrücklich: „το βιβλιον Δανιηλȣ, εὑρησει και τȣτο ἐν τοις ἱεροις γραμμασιν ‘) — Und gerade der historische Theil des Buchs Daniels gab Anlaß, daß es von den ältesten Juden zu dem historischen oder zu dem ersten Theil der sogenannten prophetischen Schriften (των προφητων) gezählt wurde.

Note zur neunten Anmerkung.

In der Abhandlung über die älteste Eintheilung der Bücher des alten Bundes ist folgendes darüber bemerkt: „In manchen Verzeichnissen findet man den Daniel den eigentlich prophetischen Schriften beigezählt; *) aber in den ältesten Zeiten wurde das Buch nach den ersten Kapiteln beurtheilt, und also in den historischen Theil der zweiten Classe oder der Propheten gesetzt. Daher läßt es sich erklären, warum Sirach 48, 22—49, 10. von allen Propheten Daniel allein nicht genannt ist. Siehe auch Stäudlins neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten Num. III. IV. **)

*) Siehe Jahns Einleitung Th. II. Abschn. I. S. 631.

**) Zu Anmerk. 5—9. vergleiche Cammerers theologische und

Anmerk. 10. Josephus (in der Schrift von den Maccabäern K. 18.) führt unter den Stellen aus den heiligen Schriften (ἐκ τȣ νομȣ και των προφητων) auch Eine aus den Sprüchwörtern Salomons 3, 18. an. S. Anm. 1. und Neues Repert. S. 239. Note 28.

Anmerk. 11. S. die angeführte Abhandlung über die älteste Eintheilung der Bücher des Alten Bundes (a. a. O. S. 232 ff.) „Zu der zweiten Classe der canonischen Schriften des Alten Testaments, welche οἱ προφηται im engeren Sinn (vgl. Anm. 1.) hiessen, gehörten theils die historischen Schriften des Alten Testaments, welche sich mit dem Buch Josua unmittelbar an die 5 Bücher Mosis anschlossen, theils die eigentlich prophetischen Schriften, οἱ προφηται im engsten Sinn. Diese scheinen Apostelgesch. 13, 40. in den Worten: το ειρημενον ἐν τοις προφηταις und 7, 42. durch den Ausdruck: βιβλος των προφητων bezeichnet zu seyn. Vgl. auch Joh. 6, 45. Und diese Sammlung von prophetischen Schriften im engsten Sinn hatte wieder zwei Theile, von welchen Esajas, Jeremias und Ezechiel, welche im Buch Sirach 48, 22. 49, 6. 8. nach einander angeführt werden, den einen und die 12 kleinen Propheten (οἱ δωδεκα προφηται) den andern Theil ausmachten.

Anmerk. 12. Die Benennung: οἱ δωδεκα προφηται findet sich vor den Zeiten Jesu und der Apostel, Sirach 49, 10. in dem gleichzeitigen Josephus (Antiq. L. X. c. 2. §. 2.) und nach dem Zeitalter Jesu und der Apostel im Eusebius (Kirchengesch. 4, 26.).

kritische Versuche N. I. §. 5—12. wo die Citate aus dem A. Test., die sich im N. Test., in Josephus und Philo finden, angeführt und mit Bemerkungen begleitet werden. — Alle alttestamentliche Stellen, die im N. Test. citirt oder angedeutet werden, sind nachgewiesen in den Ausgaben des N. Test. von D. Knapp (im Anh. S. 767 ff.) und von D. Schott (in der lateinischen Uebersetzung bei jeder einzelnen Stelle).

Anmerk. 13. Die ganze Stelle aus dem Josephus (Contra Apionem L. I. §. 7. 8.) ist folgende: μητε τε ὑπογραφειν ἀυτεξσιε πασιν ὀντος, μητε τινος ἐν τοις γραφομενοις ἐνεσης διαφωνιας, ἀλλα μονον των προφητων τα μεν ἀνωτατω και παλαιοτατα. κατα την ἐπιπνοιαν την ἀπο τε θεε μαθοντων, τα δε καθ' ἑαυτες, ὡς ἐγενετο, σαφως συγγραφοντων, ὀυ μυριαδες βιβλιων ἐισι παρ' ἡμων ἀσυμφωνων και μαχομενων· δυο δε μονα προς τοις ἑικοσι βιβλια, τε παντος ἐχοντα χρονε την διαγραφην, τα δικαιως πεπιστευμενα (θεια ed. Havercamp.). Και τετων πεντε μεν ἐστι Μωϋσεως, ἁ τες γενομενες περιεχει, και την ἀπ' ἀνθρωπογονιας παραδοσιν, μεχρι της ἀυτε τελευτης — ἀπο δε της Μωϋσεως τελευτης, μεχρι της Ἀρταξερξε τε μετα Ξερξην Περσων βασιλεως ἀρχης, ὁι μετα Μωϋσην προφηται τα κατ' ἀυτες πραχθεντα συνεγραψαν, ἐν τρισι καιδεκα βιβλιοις. Αἱ δε λοιπαι τεσσαρες ὑμνες εἰς τον θεον, και τοις ἀνθρωποις ὑποθηκας τε βιε περιεχεσιν. (Da es nicht in der Willkühr eines jeden stund, zu schreiben, und in unsern Schriften sich keine Widersprüche finden, sondern allein die Propheten von den frühesten und ältesten Begebenheiten durch göttliche Eingebung belehrt worden sind, die Geschichte ihrer Zeit aber treu und zuverlässig aufgezeichnet haben: so giebt es bei uns keine Menge von Schriften, die mit einander in Widerspruch stehen. Wir haben blos 22 Schriften, welche die ganze Geschichte in sich fassen, und den gegründetsten Anspruch auf Glauben machen. Unter diesen 22 sind 5 Bücher des Mosis, welche den Ursprung des Menschengeschlechts und die ganze Geschichte vom Ursprung der Menschen an bis zum Tod Mosis beschrieben. — Von dem Tod Mosis an bis auf die Regierung des Persischen Königs Artaxerxes, der auf den Xerxes folgte, haben die Propheten nach Moses die Begebenheiten ihrer Zeit in 13 Büchern aufgezeichnet. Die übrigen 4 Bücher enthalten Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen). Eine ähnliche Eintheilung findet sich schon in der Vorrede zum Buch Sirach,

wo die drey Hauptklassen der Alttestamentlichen Schriften so benannt sind: 1) νομος, 2) οἱ προφηται, 3) οἱ ἀλλοι οἱ κατ' αὐτους ἠκολουθηκοτες d. h. solche, welche, wie die Propheten, auf den (zuerst genannten) νομος gefolgt sind (Siehe die angef. Abhandlung S. 230 f.). Die dritte Classe nennt der Verf. dieser Vorr. v. 2. auch ἀλλα πατρια βιβλια und v. 6. τα λοιπα των βιβλιων. Endlich auch Philo (De vita contemplativa p. 893. ed. Francof.) theilt die heiligen Schriften (τα ἱερωτατα γραμματα) ein 1) in νομους — Mosaische Schriften, 2) λογια θεσπισθεντα δια προφητων (prophetische Orakelsprüche) — (Beide Ausdrücke sind synekdochisch) — 3) ὑμνους και τα ἀλλα, οἱς ἐπιστημη, και εὐσεβεια συναυξονται και τελειουνται (Loblieder und andere Bücher, wodurch Weisheit und Gottesfurcht befördert und vervollkommnet wird). Dieselbige Eintheilung ist es ohne Zweifel auch, welche Luc. 24, 44. in den Worten ausgedrückt ist: παντα τα γεγραμμενα 1) ἐν τῳ νομῳ Μωϋσεως και 2) προφηταις, και 3) ψαλμοις — ψαλμοι, als das erste Buch der dritten Hauptclasse, steht synekdochisch für die ganze dritte Classe. Siehe die angef. Abhandlung a. a. O. S. 225 f. 229 ff. 246 f.

Anmerk. 14. Wenn es öffentlich bekannt gewesen wäre, daß die Alexandrinische Juden mehr, und die Sadducäer weniger, als 22 Bücher für göttliche Schriften gehalten haben, wie hätte Josephus (a. a. O.) schreiben können: „Niemand hat es je gewagt, zu diesen (22 heiligen National-Schriften) etwas hinzuzusetzen, oder wegzunehmen, oder zu verändern. Denn der Glaube an die Göttlichkeit dieser Schriften ist allen Juden gleichsam von Geburt an schon eingepflanzt."

Note zur 14ten Anmerkung.

Daß

1) der Kanon der Aegyptischen Juden keine apokryphischen Schriften enthalten habe, und von dem Palästi-

nensischen nicht verschieden gewesen sey, sucht Eichhorn (Einleitung Th. I. §. 21—26.) aus folgenden Gründen wahrscheinlich zu machen.

a) Die Aegyptischen Juden stunden mit den Palästinensischen immer in einiger Verbindung, beide wetteiferten, in allem einander gleich zu seyn.

b) Jesus Sirach und Philo umschreiben ihre alten heiligen Bücher der Hauptsache nach eben so, wie Josephus und das N. Test. durch: „Gesetz, Propheten und andere Schriften" (vergl. Anmerk. 12.)

c) Jesus Sirach unterscheidet die Sittensprüche seines Großvaters, dieses jetzt sogenannte Apokryphon, genau von dem Gesetz, den Propheten und den anderen Schriften (d. h. von den heiligen Büchern der Juden). Siehe die Vorrede des Jesus Sirach.

d) Philo kannte die apokryphischen Schriften des Alten Testaments (denn er borgt Redensarten aus ihnen); aber er citirt auch nicht Einmal ein Einziges, noch viel weniger allegorisirt er über sie, oder beweist seine Sätze aus ihnen.

Man vergleiche die Recension der Schrift: Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons Halle 1792 (in welcher S. 155—184. die Verschiedenheit des hellenistischen Kanons vom palästinensischen behauptet wird) in Eichhorns Bibliothek der biblischen Litteratur Band 4. S. 252—276. und Bauers Entwurf einer Einleitung in die Schriften des Alten Testaments Nürnb. 1794. S. 53—60.

(Jahn Einleitung 2te Aufl. Th. I. §. 25. S. 132 ff. setzt den angeführten Gründen für die Identität des Aegyptischen mit dem Palästinensischen Kanon folgendes entgegen: 1) Die Aegyptischen Juden behaupteten ihre Unabhängigkeit von den Palästinensischen, und stunden mit diesen in einer lockeren Religionsgemeinschaft; 2) Jesus Sirach und Philo konnten die Apokryphen zur dritten Classe der Hagiographen rechnen, ohne eine eigene vierte Classe für sie zu machen. 3) Philo führt auch mehrere Bücher des Alten

Test. gar nicht, einige wenigstens nicht mit dem Beisatz der Göttlichkeit an. — Aus diesen Gegengründen folgert er jedoch blos die Möglichkeit, daß die Apokryphen des A. T. in dem Kanon der Aegyptischen Juden gewesen seyn könnten. Die ganze Untersuchung neigt sich zu dem Resultat hin, daß die Apokryphen des A. T. als deuterokanonische Bücher angesehen worden seyn möchten. — Die Gründe, welche Augusti (Einleit. S. 73.) für die Behauptung, daß der Aegyptische Kanon die Apokryphen enthalten habe, sind größtentheils aus Corrodis Beleuchtung des Bibelkanons a. a. O. geschöpft.)

2) Daß die Sadducäer ausser den 5 Büchern Mosis alle übrigen Schriften des Alten Testaments verworfen haben, ist eine Aeusserung von Kirchenvätern, welche einige neuere Kritiker für wahrscheinlich fanden, weil Jesus Matth. 22, 31 f. den Sadducäern die Auferstehung aus dem zweiten Buch Mosis zu beweisen suchte *). Eichhorn widerlegt diese Meinung (Einleitung ins Alte Test. S. 96 f.) mit folgenden Gründen:

a) Die Sekte der Sadducäer entstund zu einer Zeit, wo der jüdische Kanon schon geschlossen war. Und es konnte ihnen nicht schwer fallen, ihre Lehrmeinungen eben so gut mit allen Schriften des A. Test. zu vereinigen, als mit den Büchern Mosis.

b) Josephus (Antiq. L. XIII. c. 18.) sagt von ihnen blos dieß, daß sie sich an das geschriebene Gesetz

*) Diese Meinung wird von Corrodi (a. a. O. S. 110. vgl. auch Paulus Comment. über das N. Test. Th. I. S. 196 f. Th. III. S. 298. Zusätze S. 149. 151 f.) so modificirt: „Die Sadducäer haben wohl nur dem Pentatevch einen hohen Werth beigelegt: sie scheinen den Inhalt der übrigen Bücher nur insoferne geachtet zu haben, als er mit dem Pentatevch übereinstimmte, und sich darauf gründete.“ Uebrigens wird a. a. O. das Urtheil hinzugefügt: „Aber der Widerspruch der Sadducäer ist sehr unbedeutend, und beweist an sich nichts wider die historische Glaubwürdigkeit der 22 kanonischen Bücher.“

allein gehalten, und die Tradition verworfen haben, er erwähnt aber nirgends, daß sich die Sadducäer von den Pharisäern durch die Verwerfung aller Schriften des Alten Testaments ausser den Büchern Mosis, unterschieden haben.

c) Wie hätten die Sadducäer die Hoheprieſter-Würde bekleiden können, wenn sie in einem so wichtigen Punkt vom Glauben der Nation abgewichen wären?

Vergl. auch Güldenapfel Dissert. Josephi Archaeologi de Sadducaeorum canone sententiam exhibens. Jen. 1804.

Anmerk. 15. Es war Gewohnheit der Juden, das Buch Richter und Ruth, die beiden Bücher Samuelis, die beiden Bücher der Könige, die beiden Bücher der Chronik, Esra und Nehemia, Jeremias und die Klagelieder, und endlich die 12 kleinen Propheten für Ein Buch zu rechnen. S. Eichhorns Einleitung ins A. Test. S. 107 f. 123 ff. (wo die Stelle des Origenes vom Kanon des A. Test. aus Eusebius K. G. 6, 25. angeführt wird).

Anmerk. 16. Eine Ausnahme hievon machen der Prediger Salomos und das Hohelied, die man aber in den Canon des Alten Testaments setzen muß, um die 4 Bücher (λοιπαι τεσσαρες Jos. contra Apion. I. 8. vgl. Anm. 13.), welche Josephus ausdrücklich zur dritten Hauptclasse rechnet, herauszubringen *). Uebrigens setzt Michae-

*) Daß Josephus alle historische Bücher in die zweite Classe der 13 prophetischen Bücher gesetzt habe, ist als gewiß anzunehmen. Wahrscheinlich ist die Versetzung mehrerer historischen Schriften in die dritte Classe erst später eingeführt worden. Denn auch Philo beschreibt die Bücher der dritten Classe eben so, wie Josephus als Schriften, welche (a parte potiori) Loblieder auf Gott und moralische Lehren enthalten. Und wenn man doch einmal mehrere historische Bücher mit den eigentlich prophetischen in Eine Classe (die zweyte) setzte, wie es bei den Büchern Josua, der Richter, Samuels und der Könige unstreitig der Fall ist: was war na-

lis (Dogmatik 2te Ausg. S. 112.) an die Stelle des Hohenlieds den Hiob, welchen er aus der Reihe der 13 Bücher von der zweiten Classe herausrückt, und an dessen Stelle das Buch Ruth setzt, das er nicht für Eines mit dem Buch der Richter, sondern als ein eigenes Buch zählt. — Durch einen andern Vorschlag entfernt Cammerer (Theologische und kritische Versuche N. I. §. 14—19.) das Hohelied und den Prediger aus dem Kanon *). Er will nemlich den Esra und Nehemia; den Jeremias und die Klaglieder als 4 besondere Bücher zählen, und die Klaglieder und den Hiob statt des Predigers und Hohenlieds in die dritte Classe setzen. Allein weder die Trennung des Buchs Ruth vom Buch der Richter, noch des Esra und Nehemia, des Jeremias und der Klaglieder stimmt mit der nach dem Zeugniß des Origenes von den Juden angenommenen Rechnungsweise (Anm. 15.) zusammen. Eben so unwahrscheinlich ist die Annahme, daß das Buch Hiob nicht in die zweite Classe, von welcher die

türlicher, als daß man auch die übrigen historischen Schriften, Ruth, Esther, Esra, Nehemia, Chronika, unter die prophetischen zählte, und blos denjenigen Büchern, die weder historisch noch prophetisch waren, eine eigene Classe anwies? (Repertor. a. a. O. S. 227 f.)

*) Neben diesem Vorschlag wird zu Gunsten der Annahme, daß der Prediger und das Hohelied zur Zeit des Josephus nicht in den Kanon gehört haben, in der angeführten Schrift (§. 18.) auch die Vermuthung geltend gemacht, es scheinen nach der Zeit des Josephus einige Bücher aus dem Kanon verlohren gegangen zu seyn. Aus Joseph. Antiqq. X. c. 11. §. 7. wo von βιβλιοις Δανιηλ die Rede ist, wird nemlich geschlossen, daß es damals ausser dem noch vorhandenen Buch Daniels andere Schriften Daniels gegeben habe. Dagegen aber wird in den Tüb. gel. Anz. J. 1794. St. 74. S. 590 erinnert, daß Josephus a. a. O. offenbar von den noch jetzt vorhandenen Aufsätzen Daniels, die er in mehrere Theile (βιβλια) theilte, spreche, weil alles das, was er unmittelbar darauf aus diesen βιβλιοις Δανιηλ anführt, sich noch jetzt in unserm Daniel findet. Vergl. Bertholdt Daniel. Erlangen 1806. Einleitung S. 86 f.

historischen Bücher einen Theil ausmachten, sondern in die dritte gesetzt worden sey: denn das ganze Alterthum hielt den Inhalt des Buchs Hiob für eine wahre Geschichte. Josephus selbst erwähnt zwar des Buchs Hiob nicht, vermuthlich weil er in der Jüdischen Geschichte keine bestimmte Veranlassung hatte, es anzuführen; aber er fand es ohne allen Zweifel unter den heiligen Büchern seiner Nation, unter welche es im N. Test. gerechnet wird (Anmerk. 9.), vor, und stellte es aus dem angegebenen Grund in die zweite Classe. (Eichhorn Th. I. S. 118 f.) Vielleicht machte das Buch Hiob von dem historischen Theil der zweiten Classe, gleichsam als Anhang den Beschluß, weil es zwar als Geschichte, aber nicht als Israelitische Geschichte betrachtet wurde. (Repertor. a. a. O. S. 232.)

Note zu Anmerkung 16.

Nach dem Bisherigen ist der Kanon des Josephus folgender: Erste Classe 5 Bücher Mosis. Zweite Classe 1) Josua, 2) Richter und Ruth, 3) 2 Bücher Samuelis, 4) 2 Bücher der Könige, 5) 2 Bücher der Chronik, 6) Daniel, 7) Esras und Nehemias, 8) Esther, 9) Hiob, 10) Jesajas, 11) Jeremias und die Klaglieder, 12) Ezechiel, 13) die 12 kleinen Propheten. — Dritte Classe: 1) Psalmen, 2) Sprüchwörter, 3) Prediger, 4) Hohes Lied.

Anmerk. 17. Unter die im N. Test. nicht namentlich angeführten Bücher des Alten Testaments, von welchen Josephus einen schriftstellerischen Gebrauch macht, gehören das Buch Ruth, die beiden Bücher Chronika, Esra, Nehemia, Esther und die Klaglieder Jeremiä.

Note zu dieser Anmerkung.

Eichhorn in der Einleitung ins A. Test. (Theil 1. §. 47.) führt die Stellen an, in welchen Josephus diese

letztgenannten Schriften citirt, oder einen schriftstellerischen Gebrauch von ihnen macht. — Ueberhaupt (a. a. O. S. 110 f.) stund jedes Buch im Canon des Josephus, von welchem sich erweisen läßt, daß es Josephus gekannt habe, und daß es nicht nach Artaxerxes geschrieben sey. Denn alle Bücher bis auf den Artaxerxes waren nach der oben (Anmerk. 13.) angeführten Stelle des Josephus Contra Apionem L. I. §. 8. von Propheten geschrieben, und eben deßwegen göttliche Schriften. Er schloß nemlich den Kanon des A. Test. mit dem Artaxerxes Longimanus, weil er das Buch Esther, welches seiner Meinung nach (Antiq. L. XI. c. 6. §. 1.) in die Regierung des Artaxerxes fiel, für das jüngste unter allen Büchern des Alten Testaments hielt. (Eichhorn a. a. O. S. 104 ff.)

Anmerk. 18. Ueber die Aechtheit und Integrität des Alten Testaments vergl. Griesinger über die Authentie der Alttestamentlichen Schriften, Stuttgart 1804. Jahn Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. Th. I. §. 6—14. S. 31—66.

§. 15.

Die Behauptungen der heiligen Schrift haben wir bei unseren Urtheilen als entscheidenden Bestimmungsgrund anzusehen.

Aus dem bisher (§. 11—13.) geführten Beweis für die göttliche Auktorität und Glaubwürdigkeit der Schriften des Alten (§. 14.) und Neuen (§. 1—11.) Testaments 1) in Rücksicht auf Lehre, Weissagungen und Geschichte folgt von selbst, daß wir alle darinn enthaltene Belehrungen und Vorschriften, die von ihren Verfassern entweder selbst gegeben, oder als göttliche Belehrungen und Vorschriften angeführt werden 2), wirklich als solche 3) anzusehen, und ihre Erzählungen für durchaus zuverlässig 4) zu halten haben. Mit einem Wort: die in der heiligen Schrift gefällten Urtheile, sobald es nur ausge-

macht ist, daß sie wirklich darinn gefällt werden 5), müssen wir als Richtschnur (Norm) unserer Urtheile ansehen 6).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Um nichts vorauszusetzen, was bei einer ängstlich genauen Prüfung des Christenthums noch als zweifelhaft erscheinen möchte, werde ich die dogmatischen Beweise, die ich aus den Antilegomenen des N. Test., oder was selten geschehen wird (§. XIV. 4te Anmerk.), aus denjenigen Büchern des Alten Testaments, die im Neuen nicht namentlich als göttliche Schriften angeführt werden (§. XIV. Anmerk. 15. 16.), hin und wieder nehme, oder deren Beweiskraft sich nicht blos auf die historische Glaubwürdigkeit, sondern auf das göttliche Ansehen des Marcus und Lucas gründen müßte, nicht leicht allein gebrauchen.

Anmerk. 2. Dieser Fall tritt ein, theils wenn Gott selbst redend eingeführt wird, wie es von den Propheten des Alten Bundes häufig geschieht, theils wenn Reden eines göttlichen Gesandten angeführt werden, z. B. eines Engels Gottes, oder auch eines Menschen, dessen göttliche Sendung der theopneyste Schriftsteller selbst, oder eine andere Person behauptet, deren göttliches Ansehen erweislich ist. So wird die göttliche Sendung und Glaubwürdigkeit des Täufers Johannes (Joh. 1, 31.), nicht blos von Lucas, sondern auch von einem Apostel, dem Johannes, und von Christo selbst bestätiget. Siehe die Stellen Luc. 3, 2. 7, 29. 30. Joh. 1, 6. Matth. 11, 9—14. Matth. 21, 25—35. Joh. 5, 32—35.

Anmerk. 3. Was unter gewissen Einschränkungen geboten ist, gilt, in so weit es geboten ist. Und wenn man behauptet, daß gewisse Menschen nicht zur Befolgung solcher Vorschriften verpflichtet seyen, (oder daß sie nicht für alle Menschen unter allen Umständen gelten) so werden sie damit von der Reihe der göttlichen Gebote

nicht ausgeschlossen. Sie gelten für einen Theil der Menschen nicht, weil der Gesetzgeber sie auf diesen Theil der Menschen nicht ausdehnen wollte, nicht aber, weil das Gesetz einen anderen Urheber hat, als den allgemeinen Herrn der Welt. Siehe Köppen die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit Theil 1. S. 457 ff. (Zweite Auflage S. 562 ff.)

Note zur dritten Anmerkung.

In der angeführten Stelle ist bemerkt, daß alle specielle Gesetze Gottes blos individuelle Anwendungen allgemeiner göttlicher Gebote seyen, und daß sie eben deßwegen nicht allgemeingültig seyn konnten, weil sie sich auf zufällige Umstände der Zeit, des Orts und der Personen gründeten. Man vergleiche die Programme von Nitzsch über die lokalen und temporellen Vorschriften der christlichen Sittenlehre, welche unter dem Titel: De judicandis morum praeceptis in Novo Testamento a communi omnium hominum ac temporum usu alienis, zu Wittenberg 1791—1800 herausgekommen sind. Siehe Tübinger gel. Anzeigen Jahrg. 99. Stück 101. Jahrg. 1801. St. 21.

Anmerk. 4. Bei den Erzählungen der heiligen Schrift muß man zwischen historischer Wahrheit und Wahrheit überhaupt unterscheiden. Alle Erzählungen der Bibel sind historisch wahr, aber nicht alle sind in jeder Rücksicht wahr: das letztere ist nur dann der Fall, wenn die Billigung der Schrift selbst hinzukommt. (Es ist also historisch wahr, wenn die Schrift erzählt, daß dieser oder jener Mensch so oder anders gedacht und gesprochen habe: aber diesen Urtheilen und Reden kommt deswegen nicht an und für sich Wahrheit zu, wenn sie nicht ausdrücklich von der Schrift selbst bestätiget werden. Siehe die Dissertation De sensu historico §. 10.)

Anmerk. 5. Es ist ausgemacht, daß in einer Stelle der heiligen Schrift ein gewisses Urtheil gefällt werde, so-

bald die Lesart und die Erklärung *) bei dieser Stelle richtig ist. Um daher dem Vortrag der christlichen Glaubenslehren die möglichste Ueberzeugungskraft zu geben, werden in diesem Lehrbuch solche Beweise, die von einer verschiedenen Lesart abhängen, entweder ganz vermieden, oder in dem Fall, wenn die Lesart, auf welcher ein Beweis beruht, nach den Gesetzen der Kritik überwiegende Gründe für sich hat, wenigstens in Verbindung mit anderen Stellen gebraucht.

Note zur 5ten Anmerkung.

*) Ueber die historische Erklärung des N. Test. siehe Dissertatio de sensu historico 1778. Keil de historica librorum sacrorum interpretatione ejusque necessitate Lips. 1788. Ebendess. Lehrbuch der Hermeneutik des N. Test. Leipzig 1810. Vorrede S. VIII ff. §. 5. Ebendess. Vertheidigung der grammatisch-historischen Interpretation des N. T. in den Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Keil und Tzschirner St. I. Leipzig 1812. N. IV. S. 47 ff.

Die sogenannte moralische Schriftauslegung, welche von Kant (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 150—153. und: Streit der Facultäten S. 49—56.) empfohlen worden, besteht in einer solchen Erklärung der Bibel, welche, mit Beiseitsetzung der Gesetze einer grammatischen und historischen Auslegung, denjenigen Schriftstellen einen moralischen Sinn unterlegt, die nach der grammatischen Interpretation nichts enthalten, was aus der praktischen Vernunft hergeleitet werden könnte. Es wird nichts weiter darzu erfordert, als daß es möglich seyn muß, einen moralischen Sinn in die Worte dieser oder jener Schriftstelle hineinzulegen, er mag auch noch so gezwungen seyn, als er will. Die verschiedenen Schriften und Abhandlungen über die Kantische Interpretation sind, zum Theil mit Angabe der Gründe und Gegengründe angeführt in dem Versuch einer historisch-kritischen

Dar-

Darstellung des Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie 1796. 97. Erster Theil S. 101 ff. Zweiter Theil S. 12 ff. und von Schmid in der Schrift: Ueber christliche Religion ꝛc. Jena 1797. S. 420—476. Die Hauptgründe, welche von Rössel t, Rosenmüller, dem Verfasser dieses Lehrbuchs (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre § 17.) und Anderen dieser moralischen Interpretation entgegengestellt worden, sind folgende:

1) Eine solche Interpretation verdient den Nahmen einer Auslegung gar nicht: denn man fragt nicht darnach, was, nach der Aussage der Bibel selbst, die Verfasser der heiligen Schriften gelehrt haben, sondern man läßt sie das gesagt haben, was sie nach der Ansicht des moralischen Auslegers gesagt haben sollten.

2) Die Voraussetzung, von welcher man bei dieser Art von Auslegung ausgeht, „daß nemlich der grammatische Sinn einer biblischen Stelle nicht angenommen werden könne, oder wenigstens für die Moralität von keinem Nutzen sey, sobald er einen Satz enthalte, welchen die sich selbst überlassene Vernunft nicht zu erfinden und zu erweisen vermöge", ist unrichtig.

3) Man bedarf einer solchen Auslegung gar nicht: denn a) die Bibel enthält Materialien genug zu einem vollständigen Unterricht in der Religion und Moral durch unmittelbare und mittelbare Anwendung ihres Inhalts auf die moralischen Bedürfnisse der Menschen. b) Es giebt zwar allerdings Stellen der Bibel, welche schwer zu erklären sind, was auch bei dem hohen Alter und der eigenen Sprache der heiligen Schriften nicht befremdend seyn kann: aber der größte Theil solcher Stellen betrifft nicht eigentlich die Lehre selbst; und wenn dieß auch bei einigen der Fall ist, so sind die Lehren, auf welche sie sich beziehen, gewöhnlich in anderen deutlicheren Stellen enthalten.

4) Da bei dieser Erklärungsart schon die bloße Mög-

lichkeit, einen moralischen Satz mit den Worten einer Schriftstelle auszudrücken, dazu berechtiget, diesen Satz in die Schriftstelle hineinzulegen, so müßte beinahe jede Schriftstelle einer vielfachen Deutung fähig seyn — gerade so, wie bei der ausgedehntesten mystisch-allegorischen Erklärungsart, die man längst verworfen hat — und daraus könnte nichts anders, als Verwirrung im Religions-Unterricht, Mißtrauen gegen die Bibel, und Zweifel an ihrer Auktorität (welche durch die moralische Interpretation bei dem grössern Theil der Menschen gerade unterstützt werden soll) entspringen.

5) Es ist nicht abzusehen, wie diese Auslegungsart von christlichen Religionslehrern ohne Betrug und Unredlichkeit angewendet werden könne.

Anmerk. 6. Wenn also das Daseyn und die Eigenschaften Gottes einmal erwiesen sind (§. 17—26.), welche vorausgesetzt werden, wenn ein göttliches Zeugniß und die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses angenommen wird, so ist die Untersuchung über den Inhalt der christlichen Lehre eine historische Untersuchung. Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der heil. Schrift gelehrt wird, hängt von dem Ansehen ihres Zeugnisses ab. Und wenn gleich hiebei die Uebereinstimmung anderer Gründe (aus der Vernunft und Erfahrung) für die Lehren der heiligen Schrift mit dem göttlichen Zeugniß erwünscht ist, so ist es doch nicht nothwendig, daß jede Lehre durch nothwendige Vernunftgesetze oder durch Gründe, die aus der Natur der Sache selbst hergenommen sind, bestätiget werde. Denn auch beim Mangel solcher Gründe handeln wir doch vernünftig, wenn wir diese oder jene Lehre blos auf die Auktorität der Schrift annehmen, und zwar eben so vernünftig, als jeder, der auf die Aussage glaubwürdiger Zeugen das annimmt, was er aus anderen Gründen nicht erweisen kann. *) Auch fällt dabei der Gebrauch der Vernunft nicht weg: denn wir gebrauchen die Vernunft, einmal, um die Aechtheit, den Inhalt und die Auktorität

der Zeugnisse zu prüfen: wir gebrauchen sie also hier gerade so, wie bei jeder historischen Untersuchung. Ueberdieß dient aber auch die Vernunft zur Vergleichung und Verbindung der Lehren, die wir auf dem historischen Weg kennen gelernt haben, theils unter einander selbst, theils mit anderen Sätzen. Man vergl. Köppen Theil II. S. 553 ff. 608 ff. (2te Aufl. S. 584 ff. 628 ff.) Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion Num. VIII. Theil II. S. 5 ff. Döderleins Institutio theologi Christiani (Prolegomena Cap. III. Sect. III. besonders §. 53. 56.) **).

Noten zu dieser Anmerkung.

*) Ueber die Vernunftmässigkeit eines Glaubens an solche Lehren, die nicht aus Gründen der Vernunft selbst erwiesen werden können, deren Wahrheit also auf blosse Auktorität, mithin auf historische Gründe gebaut wird, siehe Annotationes ad philosophicam Kantii de religione doctrinam §. I. II. VII. XV.

Einwürfe gegen die moralische und intellektuelle Möglichkeit positiver, d. h. aus der Vernunft allein nicht erkennbarer Lehren einer Offenbarung, die sich in Fichte's Kritik aller Offenbarung, in der Schrift: Ueber die Religion als Wissenschaft 1795, und in anderen Schriften finden, sind beantwortet in folgenden Abhandlungen: Bemerkungen über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung von Süskind, als Anhang zu der deutschen Uebersetzung der Annot. ad Kantii philosophicam de religione doctrinam S. 166—222. — Wie ist der absolut-göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar? in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück I. Num. II. S. 74—78. — Ueber das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung von Süskind, Flatts Mag. Stück 2. S. 95—109. Vergl. auch die Recension der Schrift: Neue Erklärung

des höchstwichtigen Paulinischen Gegensatzes Buchstabe und Geist. 1799. in den Tübinger gel. Anzeigen 1799. St. 94. — und Stäudlins Dogmatik und Dogmengeschichte §. 42. (Dritte Ausgabe. Göttingen 1809. §. 22. S. 104 f. Tzschirners Memorabilien B. I. St. 2. S. 123 ff.)

**) Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Schrift vergl. auch Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik §. 28. Augusti System der christlichen Dogmatik. Leipzig 1809. S. 104 f.

§. 16.

Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schrift aus eigener innerer Erfahrung.

Wer keine religiöse Gesinnung hat, den kann schon die Furcht, von der christlichen Lehre bestraft zu werden (Joh. 7, 7. 3, 19 f.) zum voraus dagegen abgeneigt machen. Wer sich aber bestrebt, sein Leben dem Willen Gottes gemäß und zur Ehre Gottes einzurichten 1), der wird die Lehren des Christenthums schon aus dem Grunde nicht geradezu und ohne alle Prüfung von sich weisen 2), weil sich ihm wenigstens die Hoffnung zeigt, den Willen Gottes genauer kennen zu lernen. Er wird bereitwillig seyn, das Christenthum näher kennen zu lernen und zu prüfen, weil er hoffen darf, daß es, wenn es anders wirklich göttlichen Ursprungs ist, seinen Eifer im Guten billigen und unterstützen werde (Joh. 3, 21.). Und in dieser Erwartung wird er sich nicht täuschen. Denn je genauer er die christliche Lehre kennen lernt und befolgt, desto mehr wird er die Erfahrung an sich selbst machen, daß er in der Erkenntniß beseligender d. h. beruhigender und bessernder Wahrheit fortschreite. Und so wird er sich durch eigene Erfahrung von der Göttlichkeit der Lehre des Christenthums (Joh. 7, 17.) oder von der Wahrheit dessen, was die ersten Lehrer des Christenthums von seinem Ursprunge bezeugt haben (v. 16.), überzeugen. Zwar

trage ich billig Bedenken, aus dem wohlthätigen Einfluß des Inhalts der christlichen Lehre auf das Gemüth allein schon auf eine ausserordentliche und absichtliche Veranstaltung Gottes bei der Bekanntmachung des Christenthums 3) zu schliessen; denn ich befürchte, diesen Beweis nicht einleuchtend genug machen zu können 4); indessen ist es doch unläugbar, daß die Glaubwürdigkeit der Aussagen Jesu und der Apostel, auf welchen eigentlich das göttliche Ansehen der christlichen Lehre und der heil. Schrift überhaupt beruht, durch folgende zwei Gründe sehr unterstützt, und in hohem Maaße wahrscheinlich wird 5): Einmal erfährt man bei einer gewissenhaften Behandlung der christlichen Lehre gerade solche Wirkungen, welche eine Lehre, die göttlich seyn soll, hervorbringen muß: sie leistet gerade das, was von einer göttlichen Offenbarung erwartet wird 6). Zweitens muß die christliche Lehre bei gewissenhafter Behandlung ein Gefühl der innigsten Hochachtung für die Einsichten und die religiöse Gesinnung derjenigen Menschen erwecken 7), durch welche diese göttliche Lehre zuerst bekannt gemacht worden ist. Wer einmal durch vertrautere Bekanntschaft mit dem Christenthum dieses Gefühl der Hochachtung in sich belebt hat 8), dem muß sich der Gedanke aufdringen, daß eine solche Lehre nicht wohl von Menschen, die größtentheils ohne alle gelehrte Bildung waren, (Joh. 7, 15. Ap.Gesch. 4, 13.) herrühren könne: er muß eben deßwegen ihre eigene Aussage, daß sie durch göttlichen Beistand beim Vortrag dieser Lehre unterstützt worden seyen, um so glaublicher finden. Oder er wird es doch wenigstens nicht von sich erhalten können, Männern, die so weit über die scharfsinnigsten und besten Lehrer ihrer Zeit erhaben waren, den Grad von Schwärmerey oder Irreligiosität 9) beizumessen, den man ihnen beimessen müßte, wenn sie einen göttlichen Einfluß blos sich eingebildet oder fälschlich vorgegeben hätten.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Joh. 3, 21. ὁ ποιων a) την ἀληθειαν — ἐν θεῳ ἐστιν ἐιργασμενα (τα ἐργα αὐτκ) „Wer sich bestrebt, rechtschaffen zu seyn b), der handelt mit Rücksicht auf Gott, um Gottes willen, d. h. nach dem Willen Gottes, zur Ehre Gottes, mit Einem Wort: er handelt religiös." c)

Noten zur ersten Anmerkung.

a) ποιειν (exercere, colere עָשָׂה) wird auch sonst von Ausübung oder Aeußerung einer Eigenschaft gebraucht Luc. 1, 72. 51. 1 Buch Mos. 24, 12. wie in der Dissertation de sensu vocis δικαιος Anm. 36. bemerkt ist.

b) ἀληθεια Rechtschaffenheit, vgl. 1 Cor. 13, 6. wo dieser Ausdruck dem Wort ἀδικια entgegengesetzt ist. Vgl. auch Spr. 28, 6.

c) ἐργαζεσθαι τα ἐργα ἐν θεῳ kann bedeuten 1) mit Rücksicht auf Gott vergl. ἐν Matth. 23, 30. Luc. 16, 10. 12. 2 Cor. 8, 18. 2) Wegen Matth. 6, 7. 12, 5. (ἐν τῳ ἱερῳ um des Tempels willen. Siehe Dissert. I. in librorum N. T. aliquot loca S. 34.) — [ἐν θεῳ kann auch statt des bloßen Dativs θεῳ stehen, (vergl. Schleusners Lexicon bei der Präpos. ἐν Num. 24—27.) wie 2 Cor. 5, 11. (ἐν ταις συνειδησεσιν, welche Worte dem bloßen Dativ θεῳ correspondiren) 8, 1. (ἐν ταις ἐκκλησιαις statt ἐκκλησιαις) Ap. Gesch. 4, 12. (δεδομενον ἐν ἀνθρωποις statt ἀνθρωποις); und der Dativ hat dann eben die Bedeutungen a) in Rücksicht auf ꝛc. 1 Cor. 14, 20. (τῃ κακια) 2 Cor. 11, 6. (τῳ λογῳ, τῃ γνωσει) Röm. 6, 20. (τῃ δικαιοσυνῃ) 1 Cor. 9, 21. b) Wegen bezeichnet der Dativ z. B. Röm. 14, 6. (κυριῳ) 1 Cor. 9, 22. (τοις πασι) vgl. die Stellen aus dem Euripides, welche Kypke bei der Stelle 2 Cor. 10, 12. (p. 266.) anführt.] 3) Nach dem Willen Gottes, vgl. Kypke bei Röm. 14, 7. 4) Zur Ehre Gottes, vgl. 2 Cor. 5, 13. (Eben diese Bedeutung hat auch die Präposition εἰς, wie Kypke

bei Luc. 12, 21. von dem Ausdruck: εἰς θεον erwiesen hat. Vergl. Schleusner bei der Präp. εἰς N. 24.) Siehe auch Kuinoel Comment. ad Joh. III, 21.

Anmerk. 2. Vergl. die Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu im Brief an die Ebräer S. 684 f.

Anmerk. 3. Eben die Ueberzeugung von einer ausserordentlichen Veranstaltung Gottes bey der Bekanntmachung des Christenthums versteht Jesus, wenn er Joh. 7, 17. behauptet, diejenige, welche sich bestreben, den göttlichen Willen zu erfüllen, werden es anerkennen, daß er seine Lehre nicht aus sich selbst (ἐξ ἑαυτε) geschöpft habe, daß sie nicht sowohl seine Lehre, als Lehre Gottes (v. 16. vgl. §. 6.) d. h. daß sie im engeren Sinne göttlich sey. Diejenige, welche die Wahrheit der Lehre Jesu aus ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft ableiten, und ihr blos in sofern göttlichen Ursprung beilegen, sofern alle Wahrheit von Gott stammt, berufen sich nicht blos fälschlich auf die eigene Aussprüche Jesu, der die Göttlichkeit seiner Lehre in einem ganz andern Sinn behauptet (Joh. 7, 17.); sondern sie verrücken auch den Standpunkt der ganzen Untersuchung. Wenn man nemlich in der Dogmatik den göttlichen Ursprung und das göttliche Ansehen der Lehre Christi untersucht, so handelt es sich nicht um die Wahrheit gewisser Lehren Christi, die aus Gründen der Vernunft eingesehen und erwiesen werden kann; sondern es handelt sich von einem besondern Beistand Gottes, der Jesu vor allen andern Lehrern zu Theil geworden seyn soll: es handelt sich von einem solchen Einfluß Gottes auf Jesum, der eine von inneren Gründen unabhängige Glaubwürdigkeit seiner Lehre begründet. Nicht davon ist die Frage, ob wir der Lehre Jesu nur unter der Bedingung Glauben beimessen dürfen, unter welcher man den Aussprüchen jedes andern Lehrers Glauben beimißt, d. h. wenn wir ihre Wahrheit aus inneren Gründen erkennen, sondern davon: ob Jesus auch in solchen Fällen Glauben verdiene, in wel-

chen wir keinem andern Lehrer, der nicht unter einem besondern göttlichen Einfluß steht, Glauben schenken, d. h. in solchen Fällen, in welchen die Wahrheit der Lehre nicht aus inneren Gründen, nicht unabhängig von der Auktorität des Lehrers erkennbar ist. (Vergl. Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre Anmerk. 339.) Es ist vergebens, von einer Offenbarung zu sprechen, wenn man nur eine solche Offenbarung versteht, welche Christo auch von den Naturalisten eingeräumt wird, und die man eben so gut dem Coran, und jeder falschen Offenbarung, ja jedem Lehrer überhaupt zugestehen kann, d. h. wenn man Lehren, deren Wahrheit aus inneren Gründen erkennbar ist, aus dem Grunde göttlich nennt, weil jede Wahrheit von Gott, dem Urheber unserer Vernunft, herrührt. Nicht von einer blos mittelbaren, sondern von einer unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung ist die Frage: diese muß man entweder behaupten, oder geradezu läugnen. Denn sie wird nur versteckt geläugnet, wenn man zwar den Nahmen Offenbarung beibehält, aber nur eine mittelbare und natürliche Offenbarung, die auch von den Naturalisten nicht geläugnet wird, einräumt. Nicht darüber wird gestritten: ob der Inhalt der christlichen Religion sich aus der Vernunft erkennen und erweisen lasse, sondern ob der Ursprung des Christenthums in dem Sinn göttlich sey, daß man aus der Göttlichkeit desselben auf seine Wahrheit schliessen dürfe, sein Inhalt möge aus der Vernunft als wahr erkennbar seyn oder nicht. (S. Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 217.) Der Inhalt der christlichen Lehre könnte wahr, und doch nicht göttlich geoffenbart seyn (S. Bemerkungen über Kants Rel. Lehre Anm. 95); umgekehrt aber kann er göttlich geoffenbart seyn, ohne daß die menschliche Vernunft seine Wahrheit für sich selbst (aus innern Gründen) zu erkennen vermag. Siehe Planks Einleitung in die theologischen Wissenschaften Th. I. S. 241 f. 287. 293. 468 ff. Tübinger gel. Anzeigen J. 1794. St. 17. S. 130 f. 135 f. Süskind: In welchem

Sinn hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? Tübingen 1802. §. 1—6.

Anmerk. 4. Ueber den Beweis für die Göttlichkeit der biblischen Lehre aus der eigenen inneren Erfahrung von ihrem wohlthätigen Einfluß vergleiche man Köppen a. a. O. Th. II. S. 285 f 287 ff. (2te Aufl. S. 305—316.) Er wird S. 307 f. auf folgenden Grund gebaut: „Die so heilsamen, zur Gesundheit der Seele, zur Beruhigung, zur freudigen Hoffnung, zur Stärke im Guten so wirksamen Lehren, deren Wirkungen aber nur empfunden werden können, kann Niemand geben, als Gott, weil nur er die mannigfaltigen Mängel und Krankheiten der Seele, die vielen Bedürfnisse des menschlichen Geistes genau kennet, und dagegen die dienlichsten und wirksamsten Heilsmittel aufzufinden und zu veranstalten, Einsicht und Kraft genug besitzt."

Anmerk. 5. So wie wir beim Beweis für die Wahrheit der Aussagen Jesu und seiner Apostel von der Göttlichkeit ihrer Sendung und Lehre die Wunder zu Hülfe nehmen (§. 8. 10. 36.), so kann jeder zum Behuf seiner eigenen individuellen Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit jenes Zeugnisses Jesu und seiner Apostel seine eigene Erfahrung zu Hülfe nehmen. Die durch den Gebrauch der christlichen Lehre unter der Mitwirkung des heiligen Geistes hervorgebrachte Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums nennt man gewöhnlich das innere Zeugniß des heil. Geistes (S. Morus Epitome theol. Christ. S. 40 f. 2te Ausgabe). Aber hier darf die Mitwirkung Gottes beim pflichtmässigen Gebrauch der Lehre des Christenthums noch nicht vorausgesetzt werden: denn hier ist ja noch vom Beweis der Göttlichkeit der heiligen Schrift, aus welcher die Lehre vom Beistand des heiligen Geistes erst erwiesen werden muß (§. 115.) die Rede. Vergl. Schott epitome theologiae christianae dogmaticae. p. 10.

Anmerk. 6. Daß die Wirkungen der christlichen Lehre so beschaffen sind, wie man von einer göttlichen Lehre erwarten kann, begegnet wenigstens einem Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit der Aussage Jesu und seiner Apostel von der Göttlichkeit ihrer Lehre, sie sind ein negativer Beweis *) für dieses Zeugniß. Freilich kann man, jener Erfahrung ungeachtet, in diesen oder jenen Theilen der christlichen Lehre noch manche Schwierigkeit finden. Wer aber die Lehre des Christenthums mit Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit geprüft hat, muß auch schon die Erfahrung gemacht haben, daß bei manchen christlichen Lehren Schwierigkeiten, welche anfangs bedeutend schienen, sich durch fortgesetztes Nachdenken gelöst haben: er muß also auch daraus den Schluß ziehen, daß das, was etwa gegenwärtig der Einsicht des Nachdenkenden unerreichbar ist, deswegen noch nicht falsch und ungereimt sey. Und diese Bescheidenheit, welche beim Gebrauch der christlichen Lehre, und bei dem gewissenhaften Bestreben, sie zu befolgen, in dem Maas zunimmt, in welchem das Gefühl ihrer Vortrefflichkeit stärker und lebendiger wird, wird von selbst der Voreiligkeit begegnen, womit man das Zeugniß von der Göttlichkeit seiner Lehre, deren wohlthätigen Einfluß man aus Erfahrung kennen gelernt hat, blos wegen des Unbegreiflichen, welches noch darin übrig bleibt, sogleich verwirft. Ueberdieß wird uns die Ueberzeugung von dem wohlthätigen Einfluß der christlichen Lehre eine unbefangene Prüfung dieser Lehre und der Gründe für ihre Wahrheit zu einer desto wichtigeren Angelegenheit machen; sie wird es uns folglich nicht gestatten, die Wahrheit des Christenthums unentschieden zu lassen, oder bei der Prüfung der Beweise partheyisch zu verfahren, oder unbillige Forderungen zu machen.

*) Ein zu grosses Gewicht wird auf diesen Beweis gelegt in Brenners Versuch einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung als Einleitung in die Theologie. Bamberg und Würzburg 1810. Th. II. S. 155. ff.

Anmerk. 7. Dies hängt mit dem Beweis zusammen, der oben (§. 7.) aus dem Charakter Jesu für die Göttlichkeit seiner Lehre geführt worden.

Anmerk. 8. Die Natur dieses Beweises bringt es mit sich, daß er nur auf die Ueberzeugung derjenigen wirken kann, welche die Kraft und die Wirkungen des Christenthums aus eigener Erfahrung kennen gelernt haben. S. Köppen a. a. O. S. 286 f. (2te Aufl. S. 309 f.) Vergl. Planks Einleitung Th. I. Abschnitt 3. Kap. 3.

Anmerk. 9. 1 Thess. 2, 3 f. 1 Cor. 15, 15. vergl. §. 8. Anmerk. 7.

Note.

Mit dem Inhalt dieses §. verdient auch verglichen zu werden Bogue Versuch über das göttliche Ansehen des N. T. aus dem Englischen übersetzt von Blumhardt Basel 1808. Kap. 1. 2. wo ein Beweis für das göttliche Ansehen des neuen Testaments aus innern Gründen geführt wird.

Zweites Buch.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Von dem Begriff von Gott und der Realität dieses Begriffs.

§. 17.

Schon das Gewissen weist auf Gott hin.

Der Mensch schreibt sich selbst auf Antrieb seiner Natur, gewisse Gesetze seines Handelns vor, welche mit so grosser Macht über ihn gebieten 1), daß er, bei einer angestellten Musterung 2) und Prüfung seiner Handlungen nach der Richtschnur seiner inneren Gebote, sich auch dann, wenn er einsam und entfernt von allen sichtbaren Richtern seiner Thaten ist 3), vor sich selbst anklagt und entschuldiget, gleich als ob er sich vor einem Richter zu verantworten hätte (Röm. 2, 14—16. 1, 32.) 4). Es liegt demnach schon in der natürlichen Einrichtung unseres Geistes, uns vor einem unsichtbaren Richter zu scheuen, der das Böse mit Unglück bestraft, das Gute mit Wohlseyn belohnt 5).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Röm. 2, 14. Im vorhergehenden 12ten und 13ten Vers sagt Paulus: die Juden, wenn sie gleich ein geschriebenes göttliches Gesetz haben, seyen doch deßwegen Gott noch nicht wohlgefällig: sie werden vielmehr, sobald sie das Gesetz nicht beobachten, durch den Ausspruch

des Gesetzes selbst verurtheilt (ὁσοι ἐν νομῳ ἡμαρτον, διὰ νομου κριθησονται v. 12.); nun beweist er a) im 14ten Vers den ersten Satz des 12ten Verses, „daß man auch ohne ein geschriebenes göttliches Gesetz sündigen, und sich der Strafe schuldig machen könne" (ὁσοι ἀνομως ἡμαρτον, ἀνομως και ἀπολουνται). Die Heiden (sagt er nemlich v. 14.), ob sie gleich kein geschriebenes göttliches Gesetz haben, sind sich selbst ein göttliches Gesetz, oder sie haben in sich selbst eine Art von göttlichem Gesetz; denn, auch ohne ein geschriebenes Gesetz thun sie, auf bloßen Antrieb ihrer Natur, das, was sonst ein Gesetz thut: sie gebieten und verbieten sich selbst, sie erkennen sich selbst Belohnungen und Strafen zu. vgl. Röm. 1, 32. Gal. 3, 12. Daß aber bei den Heiden die Natur wirklich die Stelle eines geschriebenen Gesetzes, dessen sie entbehren, vertrete (φυσει τα του νομου ποιειν), oder daß in ihnen sich diejenige Wirksamkeit, die sonst dem äusseren Gesetz zukommt (το ἐργον του νομου) b), d. h. das gebietende Ansehen und die Macht eines Gesetzes von Natur schon äussere, sieht man daraus, daß das Gewissen der Heiden mit der Wirksamkeit eines äusseren Gesetzes völlig zusammen stimmt (συμμαρτυρουσης c) αὐτων της συνειδησεως sc. αὐτῳ d) (τῳ ἐργῳ του νομου) das heißt e) daraus, daß ihre Gefühle sie selbst anklagen oder entschuldigen. Aus dem sogenannten nachfolgenden Gewissen beweist demnach der Apostel, daß im Innern des Menschen eben das vorgehe, was das äussere Gesetz thut, d. h. daß ein inneres Gesetz dem Menschen gebiete, und ihm bei der Uebertretung seiner Gebote Strafen drohe.

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Im 13ten und 14ten Vers steht γαρ. Das erstere zeigt an, daß im 13ten Vers der Grund von dem angegeben wird, was im zweiten Comma des 12ten Verses behauptet worden: das zweite γαρ aber zeigt an, daß im 14. Vers das erste Comma des 12ten bewiesen werde. Oder, der 13te und 14te Vers zusammen enthalten den Be-

Beweis des ganzen 12ten Verses; und dieser Beweis wird durch ein doppeltes γαρ angedeutet. Für das eine γαρ könnte dann gesetzt werden δε (autem), wie aus der Vergleichung der Stelle Matth. 6, 32. mit Luc. 12, 30. erhellt. Eben so kommt dieß doppelte γαρ Phil. 3, 18. 20. vor, wo sich beides auf die Ermahnung v. 17. bezieht. Siehe die Dissertation über den Brief an die Philipper III. 20. Anm. n. (Opusc. acad. Vol. I. p. 349 f.) über den Brief an die Colosser III. 25. Anmerk. 61. (Opusc. acad. Vol. II. p. 202.) *)

b) Man vergleiche über den Ausdruck: το ἐργον τȣ νομȣ Cleß Lehre des heil. Apostels Paulus vom Gesetz S. 35.

c) συμμαρτυρειν Mit etwas zusammenstimmen, (etwas bestätigen) vgl. Röm. 8, 16. Ebr. 10, 15.

d) Die Ellipse des Pronomens ἀυτος ist in der Dissertation über einige Stellen aus den kleineren Briefen Pauli 1792 Anmerk. 41. mit Beispielen von anderen Stellen belegt.

e) και μεταξυ ꝛc. dieses και ist das sogenannte και ἐξηγητικον (welches anzeigt, daß der Satz, dem es vorangeht, nur eine Erläuterung oder ein anderer Ausdruck des vorhergehenden Satzes sey), welches übersetzt werden kann durch: nemlich — oder (nempe, sive). So kommt es Marci 15, 1. in den Worten: και ὁλον το συνεδριον („Die Hohenpriester, und Aelteste und Schriftgelehrte,

*) Dieser Sprachgebrauch verdient, wie man von selbst sieht, deswegen bemerkt zu werden, weil sich sonst in allen Sprachen die Conjunction denn (enim, γαρ) gewöhnlich nur auf einen unmittelbar vorhergehenden nicht auf einen entfernteren Satz bezieht, und man demnach erwarten sollte, daß, wenn γαρ zweimal hinter einander vorkommt, das zweite sich auf das erste beziehe, oder den Beweis von einem Beweis andeute, nicht aber, daß das zweite γαρ eben so, wie das erste einen Beweisgrund des nemlichen vorhergegangenen Satzes anzeige.

das heißt (oder: mit Einem Wort) das ganze Synedrium") vor. Joh. 8, 32. — „so werdet ihr meine ächten Schüler seyn; nemlich (καὶ) ihr werdet die Wahrheit auf eine solche Art erkennen lernen, daß sie euch frei macht." (Siehe Dissert. I. in LL. N. T. histor. aliquot loca Anmerk. 145. Opusc. Acad. Vol. III. p. 88. und Index s. v. καὶ p. 374. — Stellen des A. Test., in welchen das ebräische ו eben diese Bedeutung hat, sind angeführt in den Observ. ad analog. et syntaxin ebr. p. 241.

Anmerk. 2. Da es dem Menschen so natürlich ist, die Reihe seiner geschehenen Handlungen wieder zu durchlaufen (relegere), so ist es nicht unglaublich, daß das Wort Religion wirklich von relegere abzuleiten sey, *) und sich ursprünglich auf diejenige Wirksamkeit unseres Gewissens beziehe, vermöge der wir unseren Lebenslauf in der Erinnerung noch einmal durchlaufen. Durch die mit der Zurückrufung dessen, was wir gethan haben, verbundenen Gefühle des Gewissens leitet uns wenigstens die Natur auf eine höhere Macht, von der wir abhängen, und eben damit auf die Anerkennung und Verehrung einer Gottheit. Im Gewissen ist demnach der Ursprung der Religion zu suchen. **)

Noten zur zweiten Anmerkung.

*) Cicero (de Natura Deorum II. 28.) sagt: „Qui omnia, quae ad cultum pertinerent, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi." Gellius (Noct. Attic. IV. 9.) führt aus einem sehr alten Gedicht folgenden Vers an:

„Relegentem esse oportet, religiosum nefas" (Religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat. Terentius Varro (de lingua lat. Lib. V. p. 68. ed. Bip.) und nach ihm Lactantius (Instit. div. 4, 28.) leitet hingegen das Wort religio von religare, oder, wie er sich ausdrückt, a vinculo pietatis, quo Deo obstricti et reli-

gati sumus, her. (Ueber eine dritte Ableitung von relinquere siehe Clodius Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Leipzig 1808. S. 11. Anmerk. 6.

**) Mit dieser Ableitung der Religion hängt die bekannte Erklärung ihres Ursprungs, nach welcher sich Religion durch Furcht und Schrecken entwickelt, zusammen. Vgl. Meiners allgemeine kritische Geschichte der Religionen Band I. S. 19 ff.

Anmerk. 3. Dies scheint in der angeführten Stelle Röm. 2, 15. durch die Worte: μεταξυ ἀλληλων ausgedrückt zu werden. „Die Gedanken und Gefühle der Heiden (scheint Paulus sagen zu wollen) entschuldigen oder klagen sie a) (die Heiden) selbst wegen verborgener Dinge (τα κρυπτα των ἀνθρωπων v. 16.) unter einander allein an, d. h. ohne daß jemand von aussen diese Gefühle in ihnen weckte." (vergl. Matth. 18, 15.) Koppe (im Commentar über den Brief an die Römer S. 54.) erklärt diese Stelle so: „Ihre eigenen Grundsätze sollen einst sie anklagen oder auch vertheidigen" u. s. w. ἀλληλων nimmt er für ἑαυτων und μεταξυ für ἐπειτα (postea). Allein der Sprachgebrauch erlaubt es nicht, ἀλληλων statt ἑαυτων in der Bedeutung: eigen zu setzen, wenn gleich umgekehrt ἑαυτων für ἀλληλων stehen könnte, wie z. B. Ephes. 4, 32. (χαριζομενοι ἑαυτοις) ἑαυτοις für ἀλληλοις steht. Und μεταξυ hat zwar die von Koppe angenommene Bedeutung: nachher, wirklich, z. B. Ap. Gesch. 13, 42. b): allein hier zeigt der Genitiv ἀλληλων an, daß μεταξυ als Präposition, nicht als Adverbium zu nehmen sey, und folglich auch nicht mit den nachfolgenden Worten: ἐν ἡμερᾳ, wie Koppe es thut, verbunden werden könne.*)

*) Eine andere Erklärung der Worte: μεταξυ ἀλληλων ist: inter se, vicissim, alternis vicibus (Grotius Wetstein) Schott (Vers. lat. N. T.): sententiae (de pravo et honesto) consuetudine mutua utentes.

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Hier muß wieder supplirt werden: ἀυτῳ vgl. Anmerk. 1. d)

b) Kypke hat in der Anmerk. zu Ap. Gesch. 13, 42. diese Bedeutung von μεταξυ mit Stellen aus dem Plutarch, und Krebs mit Stellen aus dem Josephus erwiesen. Vgl. Schleusners Lexicon bei diesem Wort Num. 3).

Anmerk. 4. Wer die Lehre des Evangeliums kennt, daß Gott beschlossen habe, die verborgenen Handlungen der Menschen vor ein Gericht zu ziehen, das durch Jesum Christum gehalten werden soll, der entdeckt die Ursache jener wunderbaren innern Wirksamkeit. Eben wegen des zukünftigen Zeitpunktes (ἐν ἡμερᾳ propter tempus) *) des göttlichen Gerichts, eben deswegen weil wir Gott von unseren Gesinnungen und Handlungen Rechenschaft geben müssen, hat Gott selbst jene Wirksamkeit in unser Gewissen gelegt, die v. 15. beschrieben ist. Läge nicht das Gefühl der Abhängigkeit von einem unsichtbaren Richter in uns, so würden wir uns mit dem Gedanken beruhigen, wir selbst haben ja unsere Entschließungen gefaßt, und es könne uns niemand wegen derselben bestrafen. Und daß wir selbst das Gute nicht belohnen, und das Böse nicht bestrafen können, davon überzeugt einen jeden das Gefühl seiner eigenen Schwäche, und sein Unvermögen, die äusseren Umstände nach seinem Willen zu lenken.

Anmerk. 5. Siehe Kants Critik der Urtheilskraft §. 86. Anmerk. S. 416 ff. Die Stelle, die vorzüglich hieher gehört, ist folgende: „Setzet den Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. — Er sehe sich in dieser Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in

*) Wegen der Bedeutung von ἐν vergl. §. 16. Anmerk. 1. a)

sich ein Bedürfniß, hiemit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet, und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte." Vgl. Jacobi leichter und überzeugender Beweis von Gott und von der Wahrheit der christlichen Religion S. 15 ff., besonders aber von eben diesem Verfasser den Versuch eines Beweises eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode. (Sämmtliche Schriften Th. II. Nr. III. IV. S. 441 ff.)

§. 18.

Physikotheologischer und moralischer Beweis für das Daseyn Gottes *). Verbindung beider mit einander.

Wenn wir Gott gleich nicht mit unsern leiblichen Augen sehen können, so ist er doch für das Auge unseres Geistes nicht unsichtbar (τα ἀορατα ἀυτȣ νοȣμενά καθοραται Röm. 1, 20.). Denn seit der Erschaffung der Welt offenbart sich ihr unsichtbarer Urheber durch seine Werke (Röm. 1, 20.) Je weiter man in der Nachforschung vorrückt, desto mehrere und auffallendere Spuren 1) von Ordnung und Zweckmäßigkeit entdeckt man in derselben. 2) Und fürwahr die hartnäckige Zweifel-

*) Ueber die Beweise für das Daseyn Gottes überhaupt vergl. Jakob über die Beweise für das Daseyn Gottes 2te Aufl. Liebau 1798 und: Ammon brevis argumentationum pro summi numinis existentia recognitio (Nova opuscula academica Goett. 1803. Num. XI. XII.) vergl. über die Literatur derselben Stäudlins Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte 3te Aufl. 1809. S. 185—191. Augusti System der christlichen Dogmatik. Leipzig 1809. S. 111—117.

sucht dessen, der darüber nicht entscheiden wollte, ob diese Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur von einem vernünftigen nach Zwecken wirkenden Wesen, oder von einem blinden Mechanismus herrühre, könnte in den Augen dessen, der sich uns durch die Natur geoffenbart hat, keine Entschuldigung finden (Röm. 1, 20. εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους vgl. 2 Thess. 1, 8.). Denn wenn wir gleich die Unmöglichkeit eines blinden Mechanismus nicht strenge zu beweisen im Stande sind 3), so können doch wir Menschen, deren Vorzug vor anderen Geschöpfen gerade in der Vernunft, und in dem Vermögen, nach Zwecken zu handeln, besteht, unmöglich annehmen, daß die Ursache der Welt und unserer eigenen Vernunft nichts Vernunftähnliches, sondern etwas Unvernünftiges sey: ja wir könnten diese Annahme unmöglich mit dem Gefühl unserer eigenen Würde vereinigen. (Ap. Gesch. 17, 28 f. Psalm 94, 8—10.) Hingegen stimmt die Annahme eines vernünftigen Urhebers der Welt, von der wir selbst einen Theil ausmachen, um so mehr mit unserer Natur zusammen, weil sich uns in unserem Inneren schon ein natürliches Gefühl der Scheue vor einem unsichtbaren Richter unserer Handlungen und Absichten (aus welchen wir handeln) aufdringt, welchen wir uns als ein vernünftiges Wesen denken müssen, wenn wir gegen unser innerstes Bewußtseyn jenes Gefühl, das uns auf einen solchen Richter hinweist, nicht für ein täuschendes Gefühl halten wollen. Da nun eben dieß Gefühl uns unvermeidlich auf den Gedanken leitet, daß wir von einem vernünftigen Wesen abhängig seyen, so wäre es offenbar eine unentschuldbare und mit jenem Gefühl selbst streitende Hartnäckigkeit des Unglaubens, wenn wir, statt die Ursache der zweckmässigen Natur-Einrichtung in einem höheren vernünftigen Wesen zu suchen, der Muthmassung, daß sie durch einen blinden Mechanismus hervorgebracht seyn könnte, Raum geben wollten. Unsere Vernunft ist doch einmal genöthiget, die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur aus

der Voraussetzung, daß sie einen vernünftigen Urheber habe, zu erklären 4): ein inneres Gefühl des Gewissens dringt uns, die wir selbst einen Theil der Welt ausmachen, den Glauben an unsere Abhängigkeit von einem übermenschlichen vernünftigen Wesen auf. Wie sollten wir es, dieser Gründe ungeachtet, von uns erhalten können, unter ganz willkührlicher Voraussetzung einer von der unseren verschiedenen Vernunft 5), auf den Glauben an ein Wesen Verzicht zu thun, auf welches wir das lebhafte Dankgefühl, das sich uns beim Genuß der Wohlthaten der Natur aufdringt, beziehen 6), und von dem wir zugleich allein die Vollziehung dessen erwarten können, was uns unser Gewissen beim Rechtthun hoffen, und beim Uebelthun fürchten lehrt 7)? (Ebr. 11, 6. Röm. 2, 6 – 10.) Denn wäre der Richter und Herr unserer moralischen Natur nicht zugleich Herr der ganzen übrigen Natur, bei deren zweckmässigen Einrichtung der höchste Zweck ohnehin nur als ein solcher gedacht werden kann, der sich auf moralisch-vernünftige Wesen bezieht 8), so müßten wir es ja immer für möglich halten, daß ein moralischer Richter (der mit dem Urheber der Natur nicht eins wäre) durch die Einrichtung der äusseren Natur an der Vollziehung der Verheissungen und Drohungen 9), die er durch unser Gewissen in unserem Inneren angekündiget, gehindert würde. Ja es läßt sich nicht einmal denken, wie der Gehorsam gegen das Gesetz, den unsere Vernunft von uns verlangt, mit unserer Glückseligkeit, die von unserer Natur eben so stark gefordert wird, und welche nach dem Ausspruch unserer Vernunft mit dem Gehorsam gegen das Gesetz selbst in der genauesten Verbindung steht (§. 17.) bei der Erfüllung schwerer Pflichten 10) in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, wenn man nicht annimmt, daß die ganze übrige Natur eben so gut, als wir selbst, einem moralischen Weltregenten unterworfen sey 11). Sollen wir also mit uns selbst nicht im Widerspruch seyn 12): soll nicht das unvertilgbare Verlan-

gen unserer Natur nach Glückseligkeit 13) mit dem Gesetz, dessen Heiligkeit und gebietendes Ansehen wir nur in der blinden Wuth einer Leidenschaft verläugnen konnten, in manchen Fällen streiten (1 Cor. 15, 32.) so müssen wir diejenige Voraussetzung, aus der sich theils das innere Gefühl der Ehrfurcht vor einem Richter unserer Gesinnungen und Handlungen, theils die Ordnung und Zweckmässigkeit in der äusseren Welt am leichtesten erklären läßt, d. h. wir müssen das Daseyn eines moralischen Urhebers und Regenten der Welt annehmen 14). Und es wäre fürwahr eine verkehrte Weisheit, wenn wir im Unglauben so hartnäckig seyn und lieber zu der grundlosen und unvernünftigen Hypothese: „wir werden vielleicht von unserer eigenen Natur und von der Natur ausser uns getäuscht 15)," unsere Zuflucht nehmen, als uns an eine Voraussetzung halten wollten, welche allein mit unserer eigenen Natur sowohl als mit der Natur der uns umgebenden Dinge zusammenstimmt.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Diese Erfahrung lehrt uns, daß Ordnung und Zweckmässigkeit wirklich vorhanden sey, und sie läßt uns erwarten, daß wir sie auch da, wo sie etwa zu einer gewissen Zeit vermißt worden, noch werden entdecken können. Sie lehrt uns demnach diejenige Bescheidenheit, die nicht sogleich bedeutende Zweifelsgründe zu finden glaubt, wo sich in der Einrichtung der Natur scheinbare Widersprüche mit der Weisheit des Welturhebers zeigen (Kants Critik der Urtheilskraft §. 85. 87. S. 400 ff. 421.), sondern vielmehr aus der anerkannten Vortrefflichkeit, die sich uns in der bekannten Natur darbietet, die Erwartung schöpft, daß dasjenige, was wir noch nicht genau kennen, eben so vortrefflich seyn werde. Vgl. §. 22. Anmerk. 1. und Kants Critik der praktischen Vernunft S. 251. („Man kann gar wohl einräumen, daß, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntniß darbieten, Weisheit, Gütigkeit hervorleuchtet, in allen übri-

gen es eben so seyn werde, und es also vernünftig sey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen.")

Anmerk. 2. Siehe Kants Critik der Urtheilskraft §. 63—67. S. 275 ff. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6te Ausgabe. Werenfels Opuscula Theil II. S. 255 ff. vgl. auch Dahlenburgs Philosophie der Religion und Natur 3 Bände 1797. 98. und den neuesten Beitrag zum physikotheologischen Beweis in der Schrift: Pyrrho und Philalethes oder: Leitet die Scepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Sulzbach 1812.

Note zur zweiten Anmerkung.

Die Hauptmomente des physisch-theologischen Beweises, so wie sie von Kant (Critik der reinen Vernunft 653 f. 2te Aufl.) kurz zusammengefaßt werden, sind folgende:

α) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannichfaltigkeit sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs.

β) Diese zweckmässige Anordnung hängt den Dingen der Welt nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so viele sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden.

γ) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht blos als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freyheit die Ursache der Welt seyn muß.

δ) Die Einheit dieser Ursache läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, schliessen; und zwar an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit

Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit.

Anmerk. 3. Kants Critik der Urtheilskraft §. 73—78. S. 324 ff. S. 328. „Es müßte die Unmöglichkeit der Zweck-Einheit in der Materie durch den blossen Mechanism derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unseres Erkenntnißvermögens wir auf keinerley Weise in der Materie ein Prinzip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Produkte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache." Vergl. Garve's nachgelassene Abhandlung über das Daseyn Gottes (aus dem Vten Theil seiner Versuche über verschiedene Gegenstände ꝛc. besonders abgedruckt) 1802. 6ter Abschnitt.

Anmerk. 4. Vergl. Critik der Urtheilskraft in der (N. 3.) angeführten Stelle. Noch gehören hieher folgende Stellen: Critik der reinen Vernunft 2te Aufl. Vorrede S. XXXIII.: „Die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, mußte den Glauben an einen großen und weisen Welturheber, die sich aufs Publikum verbreitende Ueberzeugung, sofern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken." — Critik der reinen Vernunft S. 651 f. „Dieser Beweis (der physikotheologische) verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. — Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und un-

ter ihren Händen immer wachsende (obzwar nur empirische) Beweisgründe, immer gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." In dem Aufsatz: Was heißt: sich im Denken orientiren? Berl. Monatschrift 1786: „Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade allenthalben antrifft, wenigstens kein verständlicher Grund angeben, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine erste verständige Ursache nicht beweisen können; so bleibt doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darinn, daß die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft." Vergl. Garve in der angef. Abhandlung, 7ter Abschnitt.

Anmerk. 5. Critik der Urtheilskraft §. 75. S. 332. ff. „Wir Menschen können uns nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen die Zweckmässigkeit der Naturdinge gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und die Welt überhaupt als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen." Vergl. Vogels Abhandlung: Theoretisch-praktischer Beweis des Daseyns Gottes (Neues theolog. Journal von Gabler, Jahrg. 1799. B. I. S. 22 f. vgl. J. 1800. Band 2. S. 34 ff. Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück XII. S. 151 ff.

Anmerk. 6. Critik der Urtheilskraft §. 86. Anmerk. S. 411. „Wenn sich ein Mensch in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern Genusse seines Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniß, irgend jemand dafür dankbar zu seyn." Vergl. §. 91. S. 472.

Anmerk. 7. Diese Furcht und Hoffnung, welche in unserer moralischen Natur so tief gegründet ist, müßten wir gegen die laute Stimme unseres Gewissens für trüglich oder ungewiß halten, wenn wir nicht annehmen wollten, daß die Einrichtung der ganzen übrigen Natur mit den Drohungen und Verheissungen unseres Gewissens zusammenstimme. (Siehe Critik der Urtheilskraft §. 87. S. 414 ff. 429 f. 433 f.). Auf der andern Seite muß es uns vorkommen, die Zweckmäßigkeit der Natur selbst habe keinen Zweck, wenn nicht ihr höchster Zweck am Ende ein moralischer ist. (Ebendas. §. 86. S. 405 ff.) Unsere eigene Natur fordert uns also zu dem Glauben auf, daß wir sammt der ganzen Natur einem moralischen Regenten unterworfen seyen. Wer mithin aus dem Grunde keinen moralisch-vernünftigen Urheber der Welt annehmen wollte, weil er ihn nicht mit Augen sehen, und sein Daseyn nicht durch zwingende Gründe beweisen kann, sondern blos glauben muß, der würde wenigstens seiner moralischen Natur widersprechen. Er würde eben so unentschuldbar seyn, als derjenige, der ein Unglück, das er hätte voraussehen und durch zweckmässige Maasregeln abwenden können, deßwegen leidet, weil er auch bei der größten Wahrscheinlichkeit nicht glauben wollte, daß ihm eine Gefahr drohe, sondern der den strengsten Beweis verlangte, daß die Gefahr nothwendig eintreffen müsse.

Anmerk. 8. 1 Buch Mos. 1, 26 ff. Matth. 6, 26. 30. 10, 30 f. 1 Cor. 3, 21 f. Röm. 8, 19. 21. In diesen Stellen liegt der Satz: daß vernünftige Wesen Endzweck der Schöpfung seyen.

Anmerk. 9. Critik der Urtheilskraft §. 91. S. 457.

Anmerk. 10. Matth. 5, 10 f. 1 Petri 3, 14. 2 Thess. 1, 4. 1 Cor. 15, 30. 31. In allen diesen Stellen ist von der Erfüllung solcher Pflichten die Rede, die mit grossen Aufopferungen verknüpft sind.

Anmerk. 11. Matth. 5, 10 f. 2 Thess. 1, 5—7. (Die Vergeltung, von welcher in diesen beiden Stellen die Rede ist, setzt einen moralischen Weltregenten voraus.) Siehe Jacob über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes, und eben desselben: Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Boeck de limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate Sect. II. Tübing. 1791. Hauff Dialogus: an sint officia, ad quae hominem natura obligatum esse demonstrari nequeat seposita animorum immortalitate?

Anmerk. 12. Flatts Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral N. II. in dem Beitrag zur Untersuchung der Frage: In welchem Verhältniß steht die Hoffnung der künftigen Glückseligkeit, welche Jesu Lehre verheißt, zur Tugend S. 99 ff. Annotationes ad Kantii philosophicam de religione doctrinam §. X. XI. Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück 7. S. 93. Stück 12. S. 158 ff.

Anmerk. 13. Kants Critik der praktischen Vernunft S. 45. „Glücklich zu seyn ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens." Vergl. Brastberger in der Schrift: Ueber den Grund unseres Glaubens an Gott, und unserer Erkenntniß von ihm. Stuttg. 1802. Anhang I. Ueber den Streit des Purismus und Eudämonismus in der Sittenlehre S. 110 ff.

Anmerk. 14. Versuch einer Critik aller Offenbarung

§. 2. (2te Aufl. §. 3.) Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. X.

Note zur 14ten Anmerkung.

Ueber den moralischen Glaubensgrund für das Daseyn Gottes vergleiche man noch folgende Schriften: Kern die Lehre von Gott nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie. Ulm 1796. §. 71 ff. Stäudlins Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, Band III. Num. 2. Brastberger über den Grund unseres Glaubens an Gott. S. 19—48.

(Diesem aus dem sogenannten Postulat der Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit hergeleiteten Grund des Glaubens an das Daseyn Gottes ist in neueren Zeiten eine der alten Stoischen Behauptung ähnliche Idee von Selbstbelohnung der Tugend entgegengesetzt worden. Eckermann (Theol. Beiträge 3ter Band 1 Stück S. 82 ff.) hat zu zeigen gesucht, daß die Tugend für sich selbst immer einen hinreichenden Grad von Zufriedenheit mit sich führe. Und Abicht (Lehre von Belohnungen und Strafen. Erlangen 1796. Erster Theil) hat eine Theorie von Belohnungen und Strafen auf den Satz gegründet: daß Belohnung der Tugend nur die mit dem Bewußtseyn der selbsterworbenen Würde verbundene Freude; Strafe nichts anders, als das unangenehme Gefühl sey, das aus dem Bewußtseyn der selbstverschuldeten Unwürde entspringe. Man vergleiche, was gegen diese Theorie, und gegen die daraus fliessende Folge, daß die Idee von Belohnungen und Strafen der Tugend und des Lasters nicht nothwendig auf die Annahme eines moralischen Weltregenten führe, gesagt worden in der Abhandlung: Prüfung einer neuen Theorie über Belohnungen und Strafen in Flatts Magazin St. 2. Num. VI.)

Eine etwas andere Wendung, welche man diesem moralischen Beweis für das Daseyn Gottes in neueren Zeiten gegeben hat, ist diese: Soll ich hoffen können, daß das Gute, dessen Realisirung mein Gewissen

(oder meine Vernunft) fordert, gelinge, so muß ich an einen moralischen Weltregenten, d. i. an eine Gottheit glauben. Siehe Stäudlins Beiträge a. a. O. III. Bd. Num. 2. Fichte's und Forbergs Abhandlungen im Phil. Journal 1798. 1 Heft. — Fichte's Appellation an das Publikum — Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus 1799 — Briefe über Kants, Forbergs und Fichte's Religionslehre in Flatts Mag. St. 5. Brief 2. 3. Auf eine ähnliche Art gründet Schmidt (Lehrbuch der christlichen Dogmatik, Giessen 1800) den Glauben an das Daseyn Gottes (§. 39 ff.), so wie die Religion überhaupt (§. 1 ff.) auf die Forderungen des Gewissens oder des sittlichen Triebes. „Beim moralischen Handeln, welches das Gewissen fordert, stehen dem Menschen Hindernisse im Wege, welche seine Kraft zu besiegen zu schwach ist. Sollen sie dennoch besiegt werden, so muß er eine Macht annehmen, durch welche die Einrichtung getroffen ist, daß dieß sicher geschieht, d. h. einen moralischen Welturheber und Regenten, oder eine Gottheit." Eben so in der neuen Christlichen Religionslehre (Giessen 1808.) S. 8. §. 6. „Das religiöse Gefühl ist Gefühl der Gewißheit, daß der Mensch den Forderungen des sittlichen Triebes entsprechen könne." Vgl. S. 43. §. 12.

Fichte geht zwar von dem nemlichen Grundsatz aus: daß auf das Gelingen des Guten von dem handelnden vernünftigen Wesen gerechnet werden müsse, nimmt aber dabey blos eine moralische Weltordnung an, ohne sie von einem moralischen Weltregenten abzuleiten (Siehe die Abhandlung im philos. Journal a. a. O. und die Appellation an das Publikum). — Man vergleiche, was dagegen gesagt worden in einer Reihe von Schriften und Abhandlungen, unter denen hier nur folgende genannt werden mögen. Heusinger über das idealistisch-atheistische System Fichte's Dresden 1799. Jacobi an Fichte Hamburg 1799. Ueber Fichte's Lehre von Gott und der göttlichen Weltregierung in Flatts Ma-

gazin 5 St. Num. 1. — Briefe über Kants, Forbergs und Fichte's Religionstheorie, eine unpartheyische Prüfung derselben. Ebend. St. 6. N. 6. S. auch Köppen über Offenb. in Beziehung auf Kants und Fichte's Philosophie 2te Aufl. 1802. S. 127 ff. Vergl. die Anzeige der 21 Schriften für und wider die Fichtesche Gotteslehre in Gabelers Neuem theol. Journal Band 5. Stück 3. S. 217—240. St. 4. S. 366—392. *) Forberg baut seinen sceptischen Atheismus auf den Grundsatz: „Die Religion, sofern sie als Pflicht gefordert werden kann, besteht blos darinn: so zu handeln, als ob es eine moralische Weltregierung, und einen moralischen Weltregenten gäbe: mit der Annahme, daß es eine moralische Weltordnung und eine Gottheit gebe, kann man's halten, wie man will: darüber läßt sich nichts ausmachen." Vergl. was dagegen in den genannten Briefen über Kants, Forbergs und Fichte's Religionstheorie Flatts Magaz. St. 5. 6. und in der Recension der Apologie von Forberg (Tübingen gel. Anz. 1800 Stück 42. 44.) gesagt worden.

Anmerk. 15. Brastbergers Untersuchungen über Kants Critik der reinen Vernunft — Ueber die Critik der praktischen Vernunft, besonders S. 212—219. — Ueber den Grund unseres Glaubens an Gott und unserer Erkenntniß von ihm S. 84—99., wo die subjective Nothwendigkeit an das Daseyn einer Gottheit zu glauben, ausführlich dargelegt und aus mehreren Gründen, welche in unserer Natur liegen, hergeleitet wird. Das Resultat dieser Untersuchung ist in folgender Stelle (S. 92—94. Anmerk.) enthalten: „Wir finden uns selbst und alles andere ausser uns, soweit nur immer unsere Beobachtung reicht,

*) Ueber Fichte's neuere Lehre von Gott in seiner Anweisung zum seligen Leben 1806 siehe Fries: Fichte's und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg 1807. S. 7—22.

reicht, in den mannichfaltigsten Verhältnissen und Beziehungen zu einander, und in einem solchen regelmässigen Zusammenhang, der die Idee einer absichtlichen Anordnung nach allgemeinen Gesetzen und zu vernünftigen Zwecken, oder einer physischen und moralischen Welt unausbleiblich herbeiführt und in uns erweckt. Eine solche Ordnung aber können wir vernünftiger Weise schlechterdings nur von einem die Dinge und Begebenheiten überschauenden und ordnenden Verstande, von einer nach Zwecken wählenden und wirkenden Vernunft herleiten; folglich müssen wir den letzten absoluten Grund von allem in einer vernünftig-moralischen Intelligenz suchen. — Wenn gleich durch diese Argumentation nur die Nothwendigkeit des Denkens und Vorstellens einer wirklich vorhandenen Gottheit bewiesen wird und bewiesen werden kann, weil kein Beweis möglich ist, der die Nothwendigkeit einer Sache selbst, unabhängig von unserm Denken und Vorstellen, darzuthun im Stande wäre: so können wir uns doch damit vollkommen zufrieden stellen. Wir sind dadurch zu einem vernünftigen Glauben an Gott vollkommen berechtiget, denn zuletzt bleibt uns nur noch die Wahl übrig, entweder anzunehmen: Es ist ein Gott; oder zu denken und zu urtheilen: Alles, was uns nur immer erscheint, ja wir selbst und unser ganzes Denken, Vorstellen und Seyn, ist ein leeres unbegreifliches Gaukelspiel, ein im grundlosen Nichts schwebendes Nichts." Vergl. Ebend. S. 141—143. In Vogels theoretisch-praktischem Beweis vom objectiven Daseyn Gottes (Gablers neues theolog. Journal Jahrg. 1799. Band I. S. 19—34. 109—154. J. 1800. B. 2. S. 17—54.) wird folgende Idee ausgeführt: „Der (subjectiven, theoretischen und praktischen) Vernunftnothwendigkeit zufolge behauptet der Mensch das objective Daseyn Gottes; und dieses objective Daseyn Gottes ist den Menschen so gewiß, als das objective Daseyn der sinnlichen Objecte, weil er von dem letztern gleichfalls nur durch die Vernunftnothwendigkeit gewiß ist, die für ihn das einzige Criterium der Wahrheit ist." — Eine

ähnliche Deduction des Glaubens an das Daseyn Gottes giebt die Abhandlung (von Süskind): Ueber die Gründe des Glaubens an eine Gottheit, als ausserweltliche und für sich bestehende Intelligenz ꝛc. im Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück 12. §. XXIII—XXXVIII. (S. 89—113.) und §. XLVII—LVIII. (S. 150—163); ihr Ideengang ist im Allgemeinen folgender: „Die Annahme, daß uns unsere Vernunft nicht täusche, ist zwar eine unbeweisbare, aber gleichwohl für den vernünftigen Menschen, als solchen, nothwendige Voraussetzung. Die reinen Aussprüche dieser Vernunft, d. h. diejenigen, welche in der wesentlichen Einrichtung und Thätigkeit unserer Vernunft gegründet sind, haben daher eine unwidersprechliche Zuverlässigkeit und Wahrheit. Und sie gelten nicht blos für Erscheinungen, sondern auch für Dinge an sich, welche den Erscheinungen zum Grunde liegen, und selbst für übersinnliche Dinge an sich, sofern die Vernunft uns nöthiget, durch ihre wesentlichen und allgemeinen Grundsätze auch auf diese zu schliessen, oder jene Grundsätze auch auf diese anzuwenden. Das Unternehmen, zu beweisen, daß die Gesetze der Vernunft für Dinge an sich nicht gelten, wäre ein Unternehmen, zu beweisen, daß die Vernunft uns täusche: es wäre eben deßwegen ein sich selbst widersprechendes Unternehmen; denn es müßte ja den Beweis durch Vernunft führen, mithin die Gültigkeit der Vernunft, die doch eben bestritten werden soll, voraussetzen. Zu diesen reinen Aussprüchen der Vernunft gehören theils theoretische, der Grundsatz der Einheit und des Widerspruchs, der Grundsatz der Causalität, der Zweckmässigkeit, der Grundsatz, daß die Reihe des bedingten eine absolut erste Ursache haben müsse, und der Grundsatz: alles, was ist, ist entweder Substanz oder Accidens — theils praktische, nach welcher die Vernunft bei allen vernünftigen Menschen bestimmt, was unbedingt gut sey. Blos die Gültigkeit der letzteren anzunehmen, und dabei die der ersteren zu läugnen oder zu bezweifeln, wäre widerspre-

chend; denn es ist dieselbe Vernunft, welche dort über das, was an sich gut, hier über das, was wahr sey, entscheidet. Ein mit sich selbst übereinstimmender d. h. vernünftiger Glaube an die Gültigkeit der practischen Vernunftgesetze ist also nicht möglich ohne den Glauben an die Gültigkeit auch der theoretischen Aussprüche derselben Vernunft. Durch jene theoretischen und practischen Grundsätze der Vernunft aber, welche zugleich für die realistische Ansicht von der Existenz unserer selbst und der objectiven Welt entscheiden, wird der Vernunftglaube an eine Gottheit, als ausserweltliche und für sich bestehende Intelligenz, als einen von der Welt verschiedenen, intelligenten und heiligen Welturheber begründet.

Note.

Die Gotteslehre des Systems der absoluten Identität ist von dem Urheber desselben in folgenden Schriften dargestellt worden: Schellings Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, Berlin 1802. Zeitschrift für speculative Physik Bd. 2. Heft 2. Jena 1801. Neue Zeitschrift für speculative Physik B. 1. St. 1. St. 2. Tübingen 1803. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Tübingen 1803. Philosophie und Religion, Tübingen 1804. — Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806. Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (in den philosophischen Schriften Bd. 1. Landshut 1809. S. 399—511.) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi ꝛc. Tübingen 1812.

Nach der Darstellung der Gotteslehre in den beiden letztern Schriften ist Gott dasjenige Wesen, das sich aus

einem in Gott selbst liegenden Grund seiner Existenz (aus einer Natur in Gott) oder aus einem Princip, welches zwar nicht intelligent, nicht sittlich, nicht vollkommen ist, aber doch Intelligenz, Sittlichkeit, Vollkommenheit im Keim verschlossen in sich enthält, (welches nur potentia, nur implicite intelligent, sittlich, vollkommen ist) durch eine Reihe von Schöpfungen (Selbstoffenbarungen Gottes), durch welche die Natur verklärt und vergeistiget wird, zum allervollkommensten persönlichen Wesen (Deus explicitus, Deus sensu eminenti) evolvirt. Oder: Gott ist die aus der ursprünglichen absoluten Indifferenz des Idealen und Realen sich evolvirende absolute Identität des Idealen und Realen. (Die absolute Indifferenz, der Urgrund oder Ungrund, ist weder ideal noch real, theilt sich aber in die beiden gleich ewigen Principien des Idealen und Realen; und aus der Vereinigung beider (durch die Unterordnung des Realen unter das Ideale, durch die Transmutation des Realen in das Ideale) geht die absolute Identität hervor, oder wird Gott.)

Die Einwürfe gegen diese Gotteslehre sind vorzüglich folgende:

1) Das Daseyn Gottes wird durch diese Theorie nicht begründet.

2) Das Daseyn Gottes wird durch dieses System nicht im mindesten begreiflicher oder verständlicher, als durch die gewöhnliche Theorie, nach welcher das allervollkommenste Wesen, als solches, uranfänglich existirt.

3) Die Idee Gottes (das Absolute) wird unter Formen und Gesetze gebracht, welche nur für endliche Dinge, für die Erscheinungswelt gelten. (Gott wird als Naturwesen construirt.)

4) Gott wird bei seiner Selbstoffenbarung eigentlich der Macht eines höchsten Schicksals (einem ersten, höchsten und selbständigen Gesetz) unterworfen.

5) Die Behauptung: „Gott konnte nicht von Anbeginn an als das allervollkommenste Wesen existiren," ist unerweislich. Sie stützt sich

a) auf den allgemeinen Grund: das Unvollkommenere kann nicht aus dem Vollkommeneren, sondern umgekehrt muß immer das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen (Non fumus ex fulgore, sed fulgor ex fumo) — Allein, wenn dieser Grundsatz auch ein allgemeines Naturgesetz wäre, so dürfte es darum nicht auf das Verhältnis des Schöpfers zur Welt angewendet werden;

b) auf den besondern Grund: „Wenn Gott von Anbeginn an im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit gewesen wäre, so hätte er keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt, durch welche er, unfähig eine höhere Stuffe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen geworden wäre" — allein nach der Behauptung des Urhebers dieses Systems selbst ist Liebe der Grund der Weltschöpfung, und die Schöpfung ist eine Herablassung Gottes. Und eben dieß gilt auch unter der gewöhnlichen Voraussetzung, daß Gott von Anbeginn an als das allervollkommenste Wesen existirt habe. Auch konnte der Schöpfer durch die Weltschöpfung an Vollkommenheit nichts verlieren, wenn man sich die Schöpfung als eine unbegreifliche Wirkung der Allmacht Gottes, ohne Theilung seines Wesens mit den Geschöpfen, denkt.

Dagegen führt die Idee, daß Gott sich aus einem Princip, welches an sich nicht sittlich und nicht intelligent ist, zum actu vollkommensten Wesen evolvire, unauflösliche Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten mit sich.

a) Wenn Gott erst am Ende der Zeit zum vollkommensten Wesen verklärt wird, so ist weder die Schöpfung noch Regierung der Welt Werk der allervollkommensten Weisheit, Güte, Heiligkeit —

b) Diese Evolution Gottes müßte eine Evolution aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit seyn, da doch das Endliche vom Unendlichen toto genere verschieden ist.

6) Die Immanenz aller Dinge in Gott, welche dieses System behauptet, hebt die Individualität und Substanzialität der Geschöpfe auf, widerspricht der Erkenntniß, daß getheilte Substanzen neben einander in der Welt bestehen, und führt auf Identifikation und Vermischung der Geschöpfe mit dem Schöpfer.

Die Idee einer absoluten Ursache der Welt ist die höchste unsers Geistes; nur in ihr kann die ewige Einheit aller Dinge gedacht werden. (In und durch muß genau unterschieden werden, um die Idee der Gottheit scharf bestimmt auszusprechen.)

7) Dieses System hebt die Freiheit des menschlichen Willens auf, (denn Freiheit verträgt sich nicht mit der Immanenz in Gott) und eben damit

8) das moralisch Gute und Böse. Man sehe folgende Schriften und Abhandlungen:

Süskind über die Gründe des Glaubens an eine Gottheit, als ausserweltliche und für sich bestehende Intelligenz, in Beziehung auf das neueste System der absoluten Identität. (Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück 11. S. 143 ff. St. 12. S. 24 ff.) Besonders aber Ebendesselben, Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen (die sich auf die neueste Darstellung dieser Lehren in den oben genannten zwey letzten Schriften bezieht, und in welcher die meisten der angeführten Einwürfe entwickelt werden). Vogel über die Schellingische Religionslehre (in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur Band 5. S. 1—49.) Stäudlins Lehrbuch der Dogmatik, 3te Ausg. S. 179 ff. Fries über Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt. Heidelberg 1807. S. 23 ff. Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811. S. 116 ff. (gegen diese Schrift ist das Denkmal von Schelling gerichtet).

Fries von deutscher Philosophie Art und Kunst, Heidelberg 1812. S. 54 ff.

Ueber den von Jacobi angenommenen unmittelbaren (durch innere Offenbarung gegebenen) Vernunftglauben an Gott siehe Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipzig 1786. Ebendess. Ueber Idealismus und Realismus, Breslau 1787. Ebendesselben Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799. und die Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811. Köppens Darstellung des wahren Wesens der Philosophie, Nürnberg 1810. §. 1—3. 8 f. 11 f. 19. Vergl. Fries von deutscher Philosophie Art und Kunst, S. 38 ff. Weiß von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipzig 1812. Beilage I. S. 179 ff.

§. 19.

Bestätigung des Beweises für das Daseyn Gottes aus den Wundern Jesu und der Apostel.

Aber der angegebene Weg, zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gelangen, ist von der Art, daß man sich gewiß nicht wundern darf, wenn Gott die Entwicklung der feineren moralischen Gefühle, welche bei der Ueberzeugung auf jenem Wege vorausgesetzt wird, durch andere auffallende Beweise seines Daseyns unterstützt hat 1). Solche Beweise sind nun wirklich die Wunder 2) Jesu und seiner Apostel 3), deren Glaubwürdigkeit und Beweiskraft oben (§. 5. 8. 10. am Ende) erwiesen worden. Jene Wunder sind Wirkungen, welche nicht von Menschen durch eigene Einsicht und Kraft hervorgebracht werden konnten, sondern nothwendig eine unsichtbare Ursache voraussetzen. Und zwar muß diese unsichtbare Ursache eine vernünftige gewesen seyn, da nicht blos wir gewisse Absichten bei diesen Wundern entdecken 4), sondern die Geschichte selbst, und die ausdrückliche

Erklärung derer, welche diese Wunder verrichtet haben, bestimmte Zwecke derselben angiebt 5). Nun war diese vernünftige Ursache, für deren übermenschliche Macht schon die Beschaffenheit jener Wunder selbst spricht 6), nach der Behauptung Jesu und der Apostel Gott, oder der Schöpfer und Herr der Natur (denn diesen Begriff von Gott legten Jesus und die Apostel aus dem Alten Testament, dessen Auktorität sie anerkannten, zum Grunde. Siehe §. 20.) Aber wir haben keinen Grund, eine andere Ursache jener Wunder zu erdichten, als diejenige, welche von Jesu und seinen Aposteln angegeben worden ist, um so mehr, da schon die (§. 18.) angegebenen Gründe des Glaubens an das Daseyn Gottes ihre Behauptung glaublich machen. Gott hat also durch die Wunder Jesu und seiner Apostel seine Wirksamkeit geoffenbart, (Ap. Gesch. 14, 9—11. vergl. mit v. 15.) und die übrigen Beweise seines Daseyns bestätiget (Ebend. v. 17.). Dieser Beweis für das Daseyn Gottes, in Verbindung mit den obigen (§. 18.) gebraucht, verliert auch in dem Fall nicht alles Gewicht, wenn man die willkührliche Voraussetzung annehmen wollte, daß irgend ein anderes Wesen die Wunder Jesu und der Apostel bewirkt habe. Denn unter dieser Voraussetzung müßte man annehmen, daß jenes andere Wesen, welches in jedem Fall ein vernünftiges und übermenschliches Wesen gewesen seyn muß, die Wunder und die Lehre (§. 8. 6.) Jesu und der Apostel dem Schöpfer und Herrn der Natur zugeschrieben habe. Der Glaube an das Daseyn Gottes hätte also in diesem Fall wenigstens die Stimme eines höheren Wesens für sich — es wäre nicht blos Eigenthum der menschlichen Schwäche, einen vernünftigen Welt-Urheber anzuerkennen.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Köppen die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit Th. 1. S. 39 f. (2. Aufl. S. 41 ff.)

Hier wird gezeigt, daß die Offenbarung Gottes durch die Natur eine übernatürliche Offenbarung der unsichtbaren Größe und Macht Gottes gar nicht überflüssig gemacht habe *).

Anmerk. 2. Man sehe über diesen Beweis für das Daseyn Gottes Michaelis Dogmatik §. 24. S. 146 f. und Flatts Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral. N. 1. Bemerkungen über den aus der Bibel, besonders aus der Lehre und Geschichte Jesu hergenommenen Ueberzeugungs-Grund vom Daseyn Gottes S. 7 ff.

Anmerk. 3. Die Wunder Jesu und der Apostel werden deswegen bei diesem Beweis zum Grunde gelegt, weil die Glaubwürdigkeit der Wunder des Alten Testaments erst durch die Auktorität Jesu und seiner Apostel bewiesen worden (§. 13.). Wer übrigens die Gründe des Glaubens an das Daseyn Gottes, die in unserer eigenen Natur liegen, genauer betrachtet, der wird nicht überflüssig und unglaublich finden, was im Alten Testament erzählt wird, daß Gott selbst (durch unmittelbaren Einfluß) nicht nur bei den ersten Menschen, sondern auch bei ihren späteren Nachkommen jene edleren Gefühle, die den Glauben an das Daseyn Gottes, als des höchsten Vergelters alles Guten, (Ebr. 11, 6.) hervorbringen, auf mannichfache Art belebt und geweckt, und ihnen gleichsam verständlich und einleuchtend gemacht habe a). Auf diese Art belehrte Gott einzelne Menschen, welche diese Belehrungen weiter verbreiten sollten und konnten, (1 Bch. Mos. 18, 19.) ausdrücklich davon, daß er Schöpfer des Weltalls sey, (1 Bch. Mos. 1.) daß man ihm gehorsam seyn müsse, um glücklich zu werden. Beispiele davon findet man 1 Buch Mos. 2, 17. 3, 8 ff. 4, 6 f. 6, 3. 15, 1. 17, 1. Er ge-

*) Ueber die Frage: Sind Beweise für das objektive Daseyn Gottes im populären und praktischen Religions-Unterricht nothwendig? siehe Bauers Abhandlung in Flatts Magazin Stück 6. Num. V.

wöhnte sie durch eigene Erfahrung von der Erfüllung seiner Verheissungen und Drohungen an den Glauben an ihn b). Hieher gehören: die Verheissung eines leiblichen Nachkommens, die Gott dem Abraham gegeben 1 Buch Mos. 15, 4—6. 17, 15 ff. vergl. mit Kap. 21. — Die Verheissung des Landes Kanaan 1 B. Mos. 15, 7 ff. 2 B. Mos. 3, 6 ff. 6, 2—8. Die Drohung der Sündfluth und ihre Erfüllung 1 B. Mos. 6, 7. Besonders wurde es durch die öffentlichen Wunder, welche Gott unter den Israeliten und den fremden Völkern, unter denen sie wohnten, that, den nächsten Augen- und Ohrenzeugen derselben einleuchtend, daß es einen unsichtbaren Herrn der Natur gebe (2 B. Mos. 9, 29.), c) der demnach auch im Stande seyn müsse, die Belohnungen und Strafen, die ihr Gewissen ahndete, zu seiner Zeit zu vollziehen. Man sehe die Erklärungen Gottes über solche Wunder, 2 B. Mos. 7, 5. 8, 6. 18. 9, 14. 5 B. Mos. 4, 32—39. Daniel 2—6. 2 B. Mos. 9, 16. Josua 2, 11. 4, 23. 24. Durch Thatsachen wurde also der Glaube an das Daseyn Gottes, als Schöpfers und Regenten der Welt, den uns schon unsere eigene Natur aufdringt, bestätiget. Und wenn gleich nicht alle Menschen solche ausserordentliche Wirkungen Gottes selbst erfuhren, und auch nicht erfahren konnten, ohne daß sie von ihrer Wirksamkeit etwas verlohren hätten, d) so konnte doch die Kenntniß derselben durch Tradition sich auf die Nachkommenschaft fortpflanzen 2 Buch Mos. 10, 2.) und bei mancherley Veranlassungen auch unter fremde Völker verbreiten. Siehe z. B. 2 Buch der Könige 5, 2—15. Ja diese Thatsachen konnten selbst bei solchen, die nur durch unsichere Sagen, oder gar nicht davon benachrichtigt wurden, doch zur Beförderung der Erkenntniß Gottes sehr viel beitragen. Denn die Idee von Gott, die durch diese mannichfaltigen Offenbarungen der göttlichen Wirksamkeit zuerst unter den Augenzeugen solcher Thatsachen, und durch sie auch unter andern Familien oder Völkern, mit denen sie in Berührung kamen, verbreitet wurde, kam dadurch überhaupt in Umlauf. Sobald aber die Idee von Gott dem Menschen

einmal von aussen gegeben wird, so werden ihm, auch ohne neue äussere Beweise für das Daseyn Gottes, in allen Fällen die Aussagen seines eigenen Gewissens und die Belehrungen der ganzen äusseren Natur verständlicher (vergl. Ps. 19, 2—4.). Und wir dürfen gar nicht daran zweifeln, daß die göttliche Vorsehung, deren Fürsorge sich auch auf die Zeit des Daseyns und den Wohnungsort der Menschen erstreckt (Ap.Gesch. 17, 26.), dafür sorge, daß solche Menschen, denen die Kenntniß von Gott in höherem Maas zu Theil geworden, mit anderen, welche hierin weiter zurückgeblieben sind, in Verbindung kommen, und diesen somit die Gelegenheit eröffnet wird, Gott bei ihren einsichtsvolleren Mitmenschen zu suchen (ζητειν τον θεον Ap.G. 17, 27.) Denn wenn gleich der Gott, dem wir alles verdanken, sich den Heiden durch die innere und äussere Natur geoffenbart hat (οὐκ ἀμαρτυρον ἑαυτον ἀφηκεν Ap.Gesch. 14, 17. — οὐ μακραν ἀπο ἑνος ἑκαστ ἡμων ὑπαρχει 17, 27.) so sind es doch bei ihnen nur dunkle Gefühle und Ahndungen von einem wohlthätigen Schöpfer der Natur und von einem gerechten Richter, die durch deutliche und bestimmte Belehrungen von Gott, welche sie von andern Menschen, die unter ihnen selbst oder in ihrer Nähe leben, erhalten, erst entwickelt werden. So konnten die Athenienser Ap.Gesch. 17. vor der Ankunft des Apostels Paulus bei den Juden, die unter der Herrschaft der Römer überall freye Religions-Uebung hatten, über göttliche Dinge Belehrung suchen, und erhielten sie zum Theil auch wirklich (Ap.Gesch. 17, 17.). Ich übergehe hier die früheren, gezwungenen und freiwilligen, Wanderungen des Jüdischen Volks, die Wanderungen der ältesten Gottesverehrer, die neueren Reisen von Christen, welche mit Heiden in mannichfaltigem Verkehr stunden und noch jetzt stehen. Man sehe Köppen über den Nutzen, den die Bibel in der Welt gestiftet hat a. a. O. 2. Theil S. 309 ff. (zweite Auflage S. 330 ff.) Baumgarten — Crusius Schrift und Vernunft für denkende Christen. Th. I. S. 54 ff.

Noten zur dritten Anmerkung.

a) Siehe Heß Bibliothek der heil. Geschichte 2r Theil in der Abhandlung: Naturlehre der heil. Schrift von Gott nach ihrem Verhältnisse zu der eben darin enthaltenen Offenbarungslehre S. 119—149. De Marées Gottesvertheidigung über die Zulassung des Bösen. Th. 1. S. 115 ff.

b) Ebr. 11, 1. 2. 7—19. vgl. die 5 Programme von Morus über die an Thatsachen der Erfahrung angeknüpfte Religionskenntniß. Dissert. theologicae et philologicae Vol. II. N. I—V.

c) Siehe Köppen angef. Schrift Th. II. S. 180 ff. (2te Aufl. S. 194 ff.)

d) S Köppen Ebend. Th. I. S. 47 ff. (2te Aufl. S. 58 ff.) „Wenn solche ausserordentliche Thaten unter allen Völkern, zu allen Zeiten, oder oft wiederholt geschähen: so würde es sehr zweifelhaft werden, ob sie nicht auch Wirkungen der Natur und ihrer verborgenen Kräfte wären. Sie würden zu gewöhnlich, zu alltäglich werden, wie die Naturwerke in der Welt, und zu wenig Eindruck machen. Dann erreichten sie ihre Absicht nicht, dienten nicht zu einer wahren Offenbarung der Gottheit."

Anmerk. 4. Daß die Natur zu gewissen Zwecken zusammenstimme, und von ihrem Urheber absichtlich zu diesen Zwecken eingerichtet worden sey, dieß ist keine Thatsache der unmittelbaren Beobachtung, sondern eine unseren Denkgesetzen gemässe Voraussetzung, die wir annehmen. Siehe Kants Critik der Urtheilskraft §. 75. S. 332.

Anmerk. 5. Joh. 11, 41 f. 14, 10. 10, 32. 37 f. 5, 17—30. 36. 17, 1. 5. vgl. Ap Gesch. 2, 32—36. (Siehe das Programm über 1 Timoth. 3, 16. p. 16.) vergl. §. 8. Anmerk. 2. §. 10. Anm. 25—27.

Anmerk. 6. Daß die Ursache der Wunder Jesu und seiner Apostel einem Wesen zugeschrieben werden müsse, wel-

ches nicht nur ausgezeichnet große Einsicht und Macht, sondern auch Wohlthätigkeit und Liebe zum moralisch-Guten besaß, dieß läßt sich schon aus der Beschaffenheit der Wunder selbst (§. 8.) und aus dem moralischen Inhalt der Lehre, welche durch diese Wunder bestätiget wurde, schliessen. Vgl. Flatts Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral S. 38 f. 43 ff.

§. 20.

Gott ist Schöpfer und Regent der Welt.

Der biblische Begriff von Gott, dessen Realität bisher (§. 17—19.) erwiesen worden, ist: Schöpfer und Regent der Welt. Jerem. 10, 10—16. (v. 12. עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם v. 16. יוֹצֵר הַכֹּל הוּא) Ps. 96, 5. 146, 6. עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּם Es. 42, 5. 44, 24. 45, 12. 18. 66, 2. Matth. 19, 4 (ὁ ποιησας απ' ἀρχης) *) 11, 25. (κυριος τȣ ȣρανȣ και της γης) Ap Gesch. 14, 15. (θεος ζων, ὃς ἐποιησε τον ȣρανον και την γην, και την θαλασσαν, και παντα τα ἐν αὐτοις) 17, 24. Röm. 1, 19. 20. 25. 11, 36. (ἐξ αὐτȣ, και δι' αὐτȣ, και εἰς αὐτον τα παντα) 1 Cor. 8, 5. 6. (εἰς θεος, ἐξ ȣ τα παντα) vgl. Ebr. 2, 10. Offenb. 4, 11. (συ ἐκτισας τα παντα, και δια το θελημα σȣ ἠσαν) 10, 6. 14, 7.

Anmerkung. *) Marcus in der Parallelstelle (10, 6.) sagt statt: ὁ ποιησας, ὁ θεος. Lösner (in der Anmerk. zu Matth. 19, 4.) führt eine Stelle aus Philo (de opificio mundi) an, in welcher Gott ὁ ποιων, und ein paar andere, in welchen er ὁ γεννησας genannt wird.

§. 21.

Macht Gottes.

Aus der Größe des Weltalls, von welchem uns ein Theil umgiebt, und von welchem wir selbst einen Theil

ausmachen, schliessen wir auf die grosse Macht 1) seines unsichtbaren Urhebers. Röm. 1, 20. Jerem. 27, 5. 51, 15. Es. 40, 26. Psalm 147, 4 f. Hiob 40, 9 f. Kap. 41. Daß aber Gottes Macht auch in der erschaffenen Welt das hervorzubringen vermöge 2), was wir von dem Lauf der Dinge und der Wirksamkeit natürlicher Ursachen nicht erwarten dürfen, dieß müssen wir aus dem Grunde annehmen, weil uns Vernunft und Gewissen zu der Erwartung berechtigen 3), daß die nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge so häufig vermißte Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen, dereinst aufs vollkommenste werde realisirt werden 4). Thatsachen, welche diese allmächtige Einwirkung Gottes auf die Natur beweisen, sind die biblischen Wunder, unter welchen 5) wir auch hier (vergl. §. 19. Anmerk. 3.) nur diejenige zum Beweis anführen wollen, welche zur Zeit Jesu und in der nächst darauf folgenden Zeit geschahen.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Kant (Critik der Urtheilskraft §. 91. 85. S. 469 f. 395.) bemerkt, daß, streng genommen, der physicotheologische Beweis zwar auf einen sehr mächtigen, aber doch nicht auf einen allmächtigen Urheber der Natur schließen lasse, weil wir nach unserer eingeschränkten Weltkenntniß, doch immer nur einen Theil des Ganzen kennen (vgl. Critik der prakt. Vern. S. 251.)

Anmerk. 2. Luk. 1, 34—37. (ὅτι ἀδυνατον παρα τῳ θεῳ παν ῥημα) 1B. Mos. 18, 11—14. (הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר) Röm. 4, 18—21. (ὁ ἐπηγγελται sc. ὁ θεος, δυνατος ἐστι και ποιησαι) Zachar. 8, 6.

Anmerk. 3. S. Kants Critik der Urtheilskraft §. 86. Anmerk. §. 88. Anm. vgl. dieses Lehrbuch §. 17. 18.

Anmerk. 4. Vgl. §. 35. Wenn aus dieser Erwartung auch nicht nothwendig die Allmacht Gottes folgt,

wenn man also nicht mit Kant (Critik der Urtheilskraft §. 86. S. 409. Critik der praktischen Vernunft S. 252.) schließen darf: „Wir müssen das höchste Wesen als allmächtig denken, damit es die ganze Natur dem höchsten moralischen Zwecke angemessen machen könne," so führt sie doch auf die Idee einer erhabenen und alle unsere Einsicht übersteigenden Macht der Gottheit. Ephes. 3, 20. (ὁ δυναμενος ὑπερ παντα ποιησαι ὑπερεκπερισσου ὡν αιτουμεν) Psalm 145, 3. Siehe Flatts Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes S. 74 f.

Anmerk. 5. Diese Wunder werden im Neuen Testament als Beweise der göttlichen Macht betrachtet. Joh. 11, 4. 40. (δοξα τυ θευ) *) Ephes. 1, 19. 20. Ap. Gesch. 10, 38. vgl. Luc. 9, 43. 5. 17. Eben so auch die im Alten Testament erzählten Wunder 2 Buch Mos. 9, 16. 15, 6. 7. 11. 12. 5 Buch Mos. 11, 2 ff. Psalm 77, 14 ff. 135, 5 ff. besonders v. 9. Ueber die ganze Reihe der Alt- und Neutestamentlichen Wunder, als Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes, giebt Köppen in der angef. Schrift Th. 1. S. 180 ff. (2te Aufl. S. 215 ff.) einen allgemeinen Ueberblick. Die zwei Beweise der Macht Gottes, die aus der Erschaffung der Welt und aus den Wundern hergenommen sind, setzt auch die Schrift mit einander in Verbindung. S. Psalm 136, 4 ff. Jerem. 32, 17. 19. 20.

§. 22.

Intellektuelle Eigenschaften Gottes.

Die unbegreifliche 1) Grösse der Einsicht Gottes leuchtet aus der weisen Einrichtung der Welt zu grossen

*) Ueber die hier angenommene Bedeutung von δοξα (כָּבוֹד): Macht, Wunderkraft vergl. Boltens Bericht des Johannes von Jesu dem Messias bey Joh. 1, 14. Anmerk. 14) und: Kuinoel Comment. in Evangelium Johannis p. 113.

und erhabenen Zwecken hervor 2). Aber auch in der erschaffenen Welt, die Gott schon deswegen, weil sie sein Werk ist, aufs genaueste kennen muß (Esaj. 29, 16. Ps. 33, 15.), kann ihm nichts von allem, was ist oder geschieht, selbst das geringste 3) oder verborgenste 4) nicht ausgenommen, unbekannt seyn 5). Dieß müssen wir nothwendig annehmen 6), wenn unsere Erwartung, daß er, als unser Richter, einst das Urtheil an uns vollziehen werde, das unser Gewissen uns ankündiget (Röm. 2, 15. 16. vgl. §. 17.) gegründet seyn soll 7). Denn wie könnte er ein gerechter Richter seyn, ohne den ganzen Lebenswandel und die ganze Beschaffenheit des Herzens 8), ja ohne selbst die ganze äussere Lage eines jeden Menschen, welche auf die richtige Schätzung seines moralischen Werths einen so grossen Einfluß hat, auf das genaueste zu kennen? Eben jene Vorherverkündigung eines bevorstehenden Gerichts (vergl. §. 24. Anm. 8. §. 17. Num. 4.) schließt eine Vorherbestimmung dessen, was Gott erst in Zukunft wirken wird, ein. Daß aber diese Vorhersehung Gottes (Apostelg. 15, 8. γνωστα απ' αἰωνος ἐστι τω θεω παντα τα ἐργα αὐτου) von dem weitesten Umfang sey, und sich auf diejenigen Plane Gottes erstrecke, welche einen gewissen Zustand und eine gewisse Handlungsweise der Geschöpfe voraussetzen 9), daß also Gott auch die künftigen Ereignisse in der Welt und die freien Handlungen seiner Geschöpfe vorher wisse 10), dieß können wir schon aus der Einrichtung der Welt selbst schliessen 11); dieß beweisen aber auch die Vorhersagungen zufälliger künftiger Dinge 12), denen der Erfolg entsprochen hat. Namentlich gehören hieher die erfüllten Weissagungen Jesu, welche er, ohne Zweifel durch Einwirkung der Gottheit, unter deren Einfluß er überhaupt stund, nicht nur in dem engen Kreise seiner Freunde 13), sondern auch öffentlich 14) aussprach, und deren sich selbst seine Feinde wohl erinnerten 15).

An-

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Auch bei solchen Dingen, deren zweckmäßige Einrichtung wir einsehen, können wir doch nicht alle Mittel, deren sich die göttliche Weisheit zur Erreichung ihrer schönen Zwecke bedient hat, ergründen; wir können in das Innere, selbst solcher Gegenstände, die uns die größte Bewunderung abnöthigen, nicht dringen, und die Kräfte, wodurch alle diese Zwecke erreicht werden, nicht durchschauen. (Hiob 38. 39.) Daher müssen wir in unsern Urtheilen bescheiden seyn, (Hiob 40, 1—5. 42, 1—6.) und erkennen, daß Gottes Einsicht für unsere Einsicht unerreichbar sey. Es. 40, 13. 14. 28 55, 8. 9. Röm 11, 33 f. Psalm 139, 6. Thörichte Anmaßung wäre es demnach auch, wenn man sich eine vollständige Kenntniß des unbegreiflichen Gottes (Matth. 11, 27. 1 Cor. 2, 11.) herausnehmen, und keine göttlichen Geheimnisse (1 Cor. 2, 10. 7. Ephes. 3, 9.) anerkennen, oder wenn man da, wo wir keine guten Absichten Gottes entdecken können, sogleich die Wirklichkeit von Absichten, die der Gottheit würdig seyen, läugnen wollte *). Man hat vielmehr um so mehr Ursache, auch da, wo die Zwecke Gottes für unsre Einsicht unerreichbar sind (Röm. 11, 33.), doch die besten Absichten zu vermuthen, weil die Erfahrung in der Folge so oft die Richtigkeit dieser Ueberzeugung bestätiget. Vergl. §. XVIII. Anm. 1. Siehe Jacobi's Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes bei den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft und in der Offenbarung antreffen. N. XII. §. 19 ff. Th. II. S. 228 ff. 3te Ausg.

*) Vergl. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berliner Monatsschrift 1791. September S. 213 ff. „Die höchste Weisheit Gottes kann aus dem, was die Erfahrung von dieser Welt lehrt, schlechterdings nicht bewiesen werden, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit sagen kann, es sey überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich."

Anmerk. 2. Psalm 104, 24. 147, 4 f. Es. 40, 28. Sprüchw. 3, 19. 20. Jerem. 51, 15. S. Jacobi in der angef. Schrift N. I. §. 2. Theil I. S. 3 ff.

Anmerk. 3. Matth. 10, 29. 30. (ὑμων και αἱ τριχες της κεφαλης πασαι ἠριθμημεναι εἰσι) Psalm 56, 9.

Anmerk. 4. Psalm 139, 7—16. Esaj. 29, 15 f. Jerem. 16, 17. 23. 24. Matth. 6, 4. 6. 8. Psalm 10, 14. 17. 38, 10. Daniel 2, 22.

Anmerk. 5. 1 Joh. 3, 20. (ὁ θεος της καρδιας ἡμων, και γινωσκει παντα.) Ebr. 4, 13. (οὐκ ἐστι κτισις ἀφανης ἐνωπιον αὐτου).

Anmerk. 6. Kant Critik der Urtheilskraft §. 86. „Die Gottheit müssen wir uns in Beziehung auf das höchste unter ihrer Herrschaft allein mögliche Gut (die Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen) als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sey." (Crit. der prakt. Vern. S. 252. „Gott muß allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen.")

Anmerk. 7. Psalm 7, 9. 10. Jerem. 17, 10. Prov. 24, 12. Matth. 6, 4. 6. 1 Cor. 4, 5. In allen diesen Stellen ist der Satz enthalten: „daß Gott nach der genauesten Kenntniß des menschlichen Herzens belohne und strafe.

Anmerk. 8. Ps. 139, 1—12. Luc. 16, 15. Ap. Gesch. 1, 24. Röm. 8, 27. „Gott kennt das Herz, (καρδιογνωστης — ὁ ἐρευνων τας καρδιας) und Leben des Menschen aufs genaueste." Vergl. 1 Joh. 3, 20. (μειζων ἐστιν ὁ θεος της καρδιας ἡμων) *).

*) Siehe Mori praelect. exeg. in tres Joannis epistolas Lips. 1796. p. 42 s. Gegen die von Noesselt (Interpre-

Anmerk. 9. 1 Petri 1, 20. 1 Cor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Epheſ. 1, 4 f. Der Plan Gottes zur Beſeligung der Menſchen durch Jeſum, den er laut der angeführten Stellen von Ewigkeit her gemacht hat, ſetzt voraus die Vorherſehung der freyen Handlungen und der ganzen Lage der Menſchen. Namentlich muß Gott, wie Jacobi (a. a. O. Num. VII. §. 22. 1 Th. S. 311.) bemerkt, den Fall des Menſchengeſchlechts vorausgeſehen haben. Eben dieſe Vorherſehung Gottes beweist die Stelle Offenb. 17, 8. (ὧν οὐ γεγραπται τα ὀνοματα ἐπι το βιβλιον της ζωης ἀπο καταβολης κοσμου — die Gott von Ewigkeit her nicht unter die Seligen gezählt hat) vgl. 13, 8.

Anmerk. 10. Pſ. 139, 2. 16. Jerem. 1, 5. Gal. 1, 15. Gott hatte den Paulus von Mutterleib an zum Apoſtel der Heiden beſtimmt, weil er vorausſah, daß er dem himmliſchen Ruf folgen würde (Ap. Geſch. 26, 19. οὐκ ἀπειθης ἐγενομην τῃ οὐρανιῳ ὀπτασια).

Gott hat demnach nicht blos die genaueſte Kenntniß von ſich ſelbſt *) (Matth. 11, 27. 1 Cor. 2, 10. 11.) und von allem dem, was wirklich iſt oder war, ſondern er kennt auch das Mögliche, ſowohl das, was einſt geſchehen wird, als das, was nie geſchieht. (Siehe §. 30. Anmerk. 10.)

Anmerk. 11. Siehe Jacobi a. a. O. Num. XII. §. 13—18. Th. II. S. 209 ff. Hier werden einige Einrichtungen der Natur angeführt, die mit zufälligen Ereigniſſen höchſt zweckmäßig zuſammenſtimmen; z. B. das Verhältniß der beiden menſchlichen Geſchlechter in Rückſicht auf Zahl.

tatio grammatica loci 1 Joh. III, 19—22.) gegebene Erklärung der Worte: „Gottes Herz iſt zum Verzeihen geneigter" wird in den Tüb. gel. Anzeigen J. 1806. St. 25. S. 97 f. erinnert, daß ſie nicht in den Zuſammenhang paſſe.

*) Die Kenntniß Gottes von ſich ſelbſt wird scientia Dei necessaria oder naturalis genannt.

Anmerk. 12. Die göttliche Eigenschaft, welche man das Vorherwissen (Präscienz) nennt, wird beschrieben als etwas dem höchsten Gott Eigenthümliches in folgenden Stellen: Es. 41, 22 ff. 42, 8. 9. 43, 9 ff. 44, 6 ff. 45, 19 ff. 46, 9 ff. 48, 3 ff. „Offenbar (heißt es in Heß Bibliothek der heil. Geschichte Th. II. S. 223., wo die Stellen aus dem Esajas angeführt sind) setzte Jesajas dem lügenhaften Orakelwesen des Heidenthums, die Aussprüche des Gottes Israels als etwas ächtes, wahres und durch historischen Erfolg beglaubigtes entgegen, wenn er die Götter der Heiden auffordert, ihre Wahrhaftigkeit und ihr Vorherwissen zukünftiger Dinge auf gleiche Weise zu legitimiren, wie der Gott Israels es thue."

Mehrere Beweise von der Präscienz Gottes hat Köppen in der angef. Schrift Th. 1. S. 210 ff. (2te Auflage S. 300 ff.) vorzüglich aus dem Alten Testament, gesammelt. Vgl. auch Michaelis Dogmatik §. 12.

Anmerk. 13. Marc. 13, 3 ff. weissagt Jesus seinen Jüngern die Zerstörung Jerusalems *), Matth. 20, 17—19. seinen Tod und seine Auferstehung **) — Matth. 26, 34. die Verläugnung Petri. Marci 11, 1—6. sagt er ihnen voraus, daß sie ein angebundenes Füllen einer Eselin

*) Das prophetische dieser Weissagung wird vertheidiget von Ewald (Die Religionslehren der Bibel, aus dem Standpunkt unserer geistigen Bedürfnisse betrachtet, Band II. Stuttgart und Tübingen 1812. S. 279 ff. vergl. auch des Herausgebers Dissertation: Observv. ad Matth. XXIV. XXV. Tub. 1811. Not. 17. p. 17.

**) Ueber die Weissagungen Jesu von seinem Tode und seiner Auferstehung siehe, ausser den schon oben (§. 8. Anmerk. 6.) angeführten Schriften, Ewald a. a. O. S. 270 ff. Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. 12. S. 1—14. und des Herausgebers Symbb. ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in evangelio Joanneo. Tub. 1807. P. I. p. 1—14. Ueber die Weissagungen Jesu vergl. auch Heß Lehre, Thaten und Schicksale Jesu. Neue Ausgabe. Zürich 1806. 2te Hälfte. S. 472—499.

antreffen, und ohne Weigerung erhalten werden. Marci 14, 13—16. sagt er ihnen vorher, daß sie in der Person eines Mannes, der gerade damals einen Wasserkrug tragen werde, den Wegweiser zu dem Hause finden werden, worin man ihm die Passahfeyer gestatten werde *).

Anmerk. 14. Luc. 19, 41 ff. kündiget Jesus vor einem großen Volkshaufen die Zerstörung Jerusalems an. (Matth. 22, 7. vgl. mit 21, 46.) — Eben so im Tempel vor den Ohren der Hohenpriester und Aeltesten des Volks die selbstverschuldete Ausschliessung der Juden aus der christlichen Kirche und die Aufnahme der Heiden Matth 21, 43. (vgl. v. 23.) — Matth. 23, 34 ff. die Mishandlung der Boten des Evangeliums durch die Juden, und die Folgen dieser Mißhandlung — Matth. 21, 37 ff. sein eigenes Schicksal, das die Jüdische Nation über ihn herbeiführen werde — Luc. 13, 33. seine eigene Hinrichtung in Jerusalem (vor den Ohren der Pharisäer v. 31.) — Joh. 2, 19—22. seinen Tod und seine Auferstehung (vor den im Tempel versammelten Juden v. 14. vergl. oben S. 159.) Joh. 10, 11—18. seinen Tod und die künftige Ausbreitung seiner Lehre unter andern Völkern.

*) Wenn man mit andern Erklärern (Gabler im neuesten theologischen Journal 1799. B. I. S. 455—471. Paulus Kommentar Th. III. S. 524. Kuinoel Comment in Matth. p. 671. Stolz Anmerk. zu Matth. 26, 18. vgl. die Leidensgeschichte Jesu, exegetisch und archäologisch bearbeitet. Stuttgart 1809. S. 38 f.) annimmt, Jesus habe alles dieß vorher mit dem Hausvater, der selbst zu seinen Anhängern gehörte, in der Absicht heimlich verabredet, damit Judas den Ort, wo er das Paschamahl feyern wollte, nicht zu früh erfahre, und ihn noch vor der Passahfeyer überfalle, so dient diese Erzählung zum Beweis, daß Jesus die Schritte seiner Feinde und seines Verräthers Judas bestimmt vorher gewußt habe. Vergl. Heß Lebensgeschichte Jesu, Band II. S. 317. „Jesus hatte eine gewisse Person im Auge, die er gerade jetzt nicht nennen wollte; er bediente sich aber dieser Gelegenheit, den Jüngern zu zeigen, wie vollkommen er mit dem Gange, den seine Angelegenheiten jetzt nehmen würden, bekannt sey".

Anmerk. 15. Ap. Gesch. 6, 14. Matth. 27, 63 f. 40. 26, 61. Vgl. Magazin für christl. Dogmatik und Moral, Stück 9. S. 200. f Heß Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn, 2te Hälfte. Zürich 1806. S. 516.

§. 23.

Güte Gottes.

Daß Gott gegen seine Geschöpfe 1), vorzüglich gegen seine vernünftigen Geschöpfe 2), deren moralische Natur den Endzweck der Schöpfung ausmacht (§. 18. Anm. 7.), gütig sey, davon wird sich ein Mensch, der sich mit offener und sorgenfreyer Seele den Eindrücken und Gefühlen überläßt, welche die Betrachtung der Natur in ihm weckt 3), um so leichter überzeugen, je natürlicher es uns ist, von dem, der den Trieb der elterlichen Liebe in uns gelegt hat, Liebe gegen seine Geschöpfe zu erwarten 4). Und in dieser Ueberzeugung dürfen wir uns durch die mannichfachen Beschwerden des menschlichen Lebens, mit denen wir zu kämpfen haben, nicht wankend machen lassen. Denn sie bahnen uns laut der Erfahrung oft den Weg zu wichtigen Wohlthaten 5), und namentlich zu der allerwichtigsten, daß wir durch strengere Erziehungs-Mittel, welche sich mit der väterlichen Liebe Gottes gar wohl reimen 6), Fortschritte in der geistigen (moralischen) Vollkommenheit machen 7), oder gegen den moralischen Regenten, dem wir laut der Stimme unserer Natur unterworfen sind, aber welchen man häufig in glücklichen Umständen nicht so achtet, wie man ihn achten sollte 8), ehrfurchtsvoller 9) und eben damit ruhiger, und in der Zukunft seliger werden 10). Zwar treffen auch solche Menschen, die sich der ganzen göttlichen Erziehung unterwerfen 11), Leiden, deren Vortheile wir nicht sogleich entdecken. Aber unser himmlischer Vater sieht vermöge seiner alle unsere Einsichten weit übersteigenden Einsicht (§. 22. Anmerk. 1.) auch solche Vortheile (ζων, συμ-

φερον Ebr. 12, 9. 10.) der Leiden, die seinen Kindern verborgen sind 12), und erst spät 13) eintreten 14).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Ps. 145, 9. 104, 31. 10—14. 16—22. 25. 27 f. 136, 25. 147, 8 f. Luc. 12, 24. 6.

Anmerk. 2. Luc. 12, 7. 24. Matth. 6, 26. (ποσῳ μαλλον ὑμεις διαφερετε των πετεινων) 30.

Anmerk. 3. Ps. 136, 5—9. 104, 1—24. Jerem. 5, 24. Ap. Gesch. 14, 17. 17, 25. (διδες πασι ζωην και πνοην και τα παντα) 28. 1 Timoth. 4, 3 f. 6, 17. (θεος παρεχων ἡμιν παντα πλουσιως εις ἀπολαυσιν.)

Anmerk. 4. Matth. 7, 9—11. Psalm 103, 13. (כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים רִחַם יְהוָה עַל יְרֵאָיו) Es. 49, 15. Luc. 15, 11 ff. (In der Parabel vom verlornen Sohn, in welcher Jesus den zur Verzeihung geneigten Gott unter dem Bilde eines Vaters im Verhältniß gegen sein verirrtes Kind darstellt). *)

Anmerk. 5. 1 Buch Mos. 45, 5—13. 50—20. der letzteren Stelle sagt Joseph zu seinen Brüdern אַ תֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חָשָׁבָהּ לְטוֹבָה׃

Anmerk. 6. Sprüchw. 3, 12. vgl. mit Ebr. 12, 5—9. (ὀν ἀγαπᾳ κυριος, παιδευει).

Anmerk. 7. Röm. 5, 3 f. (ἡ θλιψις ὑπομονην κατεργαζεται, ἡ δε ὑπομονη δοκιμην, ἡ δε δοκιμη ἐλπιδα) Ebr. 12, 10. 11. (πασα παιδεια — ὑστερον καρπον εἰρηνικον τοις δι' 'αὐτης γεγυμνασμενοις αποδιδωσι δικαιοσυνης.)

*) Ueber die Bedeutung und Unterscheidung derjenigen Benennungen, durch welche verschiedene Modificationen oder Aeusserungen der göttlichen Liebe bezeichnet werden; Gnade, Barmherzigkeit, Geduld, Langmuth, siehe Schott Epitome theologiae Christianae dogmaticae. Lips. 1811. p. 47 s.

Anmerk. 8. Luc. 8, 14. (ὑπο — πλουτυ και ἡδονων τυ βιυ συμπνιγονται.)

Anmerk. 9. Es. 26, 16. (יְהוָה בַּצַּר פָּקְדוּךָ)

Anmerk. 10. Röm. 2, 14. 15. 16. 6—10.

Anmerk. 11. Menschen, die sich der göttlichen Erziehung durchaus nicht unterwerfen, werden beschrieben Röm. 2, 4 f. Amos 4, 6 ff.

Anmerk. 12. 2 Cor. 4, 17. 18. (μη σκοπουντων ἡμων τα βλεπομενα, ἀλλα τα μη βλεπομενα) Röm. 8, 24 f.

Anmerk. 13. Röm 8, 17—23. Coloss. 3, 3 f. 2 Thess. 1, 4—10. Erst im künftigen Leben werden die Vortheile solcher Leiden sichtbar werden. Matth. 5, 12. (ὁ μισθος ὑμων πολυς ἐν τοις ὐρανοις.)

Anmerk. 14. Von der Zulassung des moralischen Uebels ist §. 39. Anmerk. 4. die Rede: hier nur von der Zulassung des physischen Uebels.

§. 24.

Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes.

Selbst vermöge seiner Liebe rächt Gott das Unrecht, welches Menschen, die ihm alle gleich werth sind, einander zufügen 1). Vermöge seiner Liebe 2) sucht er das Ansehen der Gesetze zu erhalten, die er den Menschen aus Liebe auferlegt hat, weil seine Weisheit diese Gesetze heilsam fand 3). Und die Stimme unseres Gewissens (Röm. 2, 14 f. 1, 32. vergl. §. 17.), die in unseren moralischen Anlagen so tief gegründete Idee einer Vergeltung überzeugt uns davon, daß unser Verhalten einen sehr wichtigen Einfluß auf unsere Glückseligkeit habe 4), daß Gott, von dem wir abhängen, mit der größten Unpartheylichkeit 5) es den Guten gut 6), den Bösen übel 7) gehen

lasse 8), und daß das Maas seiner Belohnungen und Strafen dem Maas unserer Treue und Untreue genau angemessen sey 9). In Rücksicht auf diesen zweyfachen richterlichen Akt 10) schreiben wir Gott Gerechtigkeit 11) zu, und schliessen aus dieser Eigenschaft 12), daß er, dessen ernstlicher Wille es ist, daß wir heilig seyn, selbst das Urbild der Heiligkeit 13) sey, daß er selbst das Gute, das er durch Verheissungen und Belohnungen befördert, liebe, und das Böse, das er durch Drohungen und Strafen zu hindern sucht, hasse 14).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. 2 Thess. 1, 6. 7. 1 Petri 2, 23. Ps. 10. Luc. 18, 7. (ὁ δε θεος ου μη ποιησει ἐκδικησιν των ἐκλεκτων αὐτυ των βοωντων προς αὐτον ἡμερας και νυκτος; — λεγω ὑμιν, ὁτι ποιησει ἐν ταχει) Matth. 18, 32 ff. vgl. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, 2te Ausg. §. 6. 8.

Anmerk. 2. Vgl. Michaelis a. a. O. §. 8. S. 40 ff.

Anmerk. 3. Esaj. 48, 17. 18. Ps. 119, 144. Röm. 7, 12. (ἡ ἐντολη ἁγαθη) 8, 6 f.

Anmerk. 4. Malach. 3, 13—18. 1 Buch Mos. 18, 25. „Es ist ein Unterschied zwischen dem Schicksal der Guten und Bösen."

Anmerk. 5. Röm. 2, 11. (ουκ ἐςι προσωπολημψια παρα τω θεω) 1 Petri 1, 17. Coloss. 3, 25. 4, 1. Ephes. 6, 8. 9.

Anmerk 6. Röm. 2, 13. 10, 5. Gal. 3, 12. (ὁ ποιησας αὐτα sc. τα τυ νομυ, ζησεται ἐν αὐτοις) Ephes. 6, 8. Matth. 19, 17. vgl. Ebr. 11, 6. (ὁ θεος τοις ἐκζητησιν αὐτον μισθαποδοτης γινεται).

Anmerk. 7. Mal. 2, 17. Röm. 1, 18. 2, 2 f. 12. Col. 3, 25. (ὁ ἀδικων κομιειται, ὁ ἠδικησε) Ebr. 10, 29–31. 12, 29. (ὁ θεος ἡμων πυρ καταναλισκον) — Wenn gleich die göttlichen Strafen (Luc 21, 23. vgl. mit v. 22. Röm. 2, 5.) und die göttliche Strafgerechtigkeit selbst der Zorn Gottes (ὀργη) a) genannt werden, und ihre Strenge unter furchtbaren Bildern dargestellt wird: so kannten doch die Verfasser der Bibel, und namentlich auch die Verfasser des Alten Testaments die göttliche Güte und Gnade wohl. Siehe die Stellen 2 B. Mos. 34, 6. 5 B. Mos. 4, 31. (יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת) Ps. 145, 8. Ps. 103, 8–14. 130, 4 ff. (עִמְּךָ הַסְלִיחָה) Joel 2, 13. Klaglieder 3, 33. Ja, da sie selbst wußten, daß Gott nicht wie ein Mensch zürne, (Hos. 11, 9. vgl. §. 26. Anm. 5.) so ist es um so billiger, daß kein Philosoph ihre anthropopathischen Ausdrücke rüge, da selbst die reinsten Ausdrücke, die von Gott und seinen Eigenschaften und Wirkungen gebraucht werden, immer noch anthropopathisch sind b).

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Kypke bei Röm. 2, 5. sagt: ὀργη non iram divinam, neque etiam qualescunque hujus irae effectus, sed poenam designat, quam Deus ut justus judex infligit. (Er führt Stellen aus dem Demosthenes, Aeschines und Dionysius Halicarn. an, in welchen ὀργη ebenfalls Strafe bedeutet, und in ein paar Stellen sogar Strafe des Gesetzes.) In der angeführten Stelle Röm. 2, 5. wird ὀργη selbst auch durch ἀποκαλυψις της δικαιοκρισιας (Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit) erklärt. vgl. Ebr. 3, 11. und Joh. van Voorst über die göttlichen Strafen, in den Schriften der Hager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion, 1794. S. 56 ff. Vgl. auch Schleusners Lexicon ὀργη Num. 3.

b) Siehe Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion Num. X. 2r Theil S. 87 ff. Kants

Critik der Urtheilskraft §. 88. S. 430 f. Prolegomena S. 171 ff. Critik der praktischen Vernunft S. 276 ff. (vergl. Flatt Observ. ad comparandam Kantianam disciplinam cum Christiana doctrina pertinentes §. VI.) Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, S. 127. (2te Aufl. S. 189 f.) Tieftrunks Censur des protestantischen Lehrbegriffs. Dritter Theil. Einleit. Ueber symbolische Erkenntniß in Beziehung auf Religion — Vgl. Briefe über Kants, Fichte's und Forbergs Religionstheorie in Flatts Magazin St. 5. S. 217 ff. Siehe auch Jacobi von den göttlichen Dingen S. 182. vgl. mit Weiß über den lebendigen Gott. S. 23 ff. 220 ff. Ewald Religionslehren der Bibel, B. I. S. 6. 79. — In allen diesen Schriften ist von der symbolischen Erkenntniß Gottes oder von der Erkenntniß Gottes nach der Analogie, und von den anthropopathischen Benennungen der Eigenschaften und Wirkungen Gottes, welche sich auf diese Erkenntnißart gründen, die Rede. Analogisch (symbolisch) und namentlich anthropomorphisch*) ist nemlich unsere Erkenntniß von Gott, sofern wir uns das göttliche Wesen (die göttlichen Eigenschaften und Wirkungen) nach der Aehnlichkeit mit menschlichen Eigenschaften und Wirkungen denken, weil wir nicht wissen, was Gott an sich ist, wie Gott an sich wirkt und handelt (vgl. Reinhards Dogmatik S. 93.). Hieher gehört denn das, was sonst in den dogmatischen Compendien von dem dreyfachen Weg, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, via negationis, via eminentiae, via causalitatis gesagt wird. Siehe Reinhards Dogmatik S. 92.**) Fich-

*) Die Ausdrücke: anthropomorphisch, anthropopathisch, werden in verschiedener Bedeutung gebraucht. Siehe Reinhards System der christlichen Moral §. 108. Num. 2.) Schott Epitome Theologiae Christianae dogmaticae p. 36. Not. a.) Schmidt (christliche Religionslehre, Giessen 1808. S. 45.) bemerkt sehr richtig den Unterschied zwischen Anthropomorphismus der Vorstellung und der Sprache.

**) Stäudlin (Lehrbuch der Dogmatik, 3te Ausgabe S. 198.

te's Einwurf (Ueber den Grund unseres Glaubens an Gott S. 16 f.): „Die symbolische Erkenntniß Gottes seye widersprechend, weil man sich ein uneingeschränktes Wesen nur unter solchen Prädikaten denke, welche eingeschränkten und endlichen Wesen zukommen" ist schon durch das, was in mehreren der angeführten Schriften über die symbolische Erkenntniß Gottes gesagt wird, namentlich aber in den Briefen über Fichte's Religionstheorie in Flatts Mag. St. 6. S. 206 ff. (vgl. St. 5. S. 229 ff.) beantwortet. Noch verdient hier aus Brastbergers Schrift über den Grund unseres Glaubens an Gott (1802) eine Stelle (S. 104 – 107.) angeführt zu werden, deren Resultat folgendes ist: „Es ist wahr, die Eigenschaften, die ich Gott beilege, sind Beschaffenheiten, die ich in und an mir selber finde, nur ohne die Einschränkungen und besondern Bestimmungen gedacht, die sie bei mir haben und haben müssen; es ist wahr, daß wir durch die Weglassung dieser Einschränkungen und besonderen Bestimmungen nur unbestimmte Gattungs-Begriffe erhalten, die als solche nie wirklich vorhanden seyn können; es ist endlich wahr, daß wir der Gottheit lauter endliche eingeschränkte Eigenschaften beilegen müssen, sobald wir jene unbestimmte Beschaffenheiten (Gattungsbegriffe) näher bestimmen wollen. Aber dessen ungeachtet ist unsere Erkenntniß von Gott weder leer noch widersprechend. Denn indem ich ihm menschliche Eigenschaften (z. B. Verstand und Willen) mit Weglassung der eigenthümlichen Einschränkungen unserer endlichen Kräfte (unseres endlichen Verstandes und unseres endlichen Willens) beilege; so drücke ich damit nur so viel aus: „Wenn ich das Vermögen hätte, ihn unmittelbar zu erkennen, so müßten lauter solche Beschaffenheiten in ihm angetroffen werden, wodurch das alles möglich und wirklich wird, was durch meine Kräfte und Eigenschaften möglich und wirklich seyn müßte, wenn sie jemals von al-

Not. y.): „daß man Gott auf dem Wege der Verneinung, Causalität und Erhebung erkenne, wie die Scholastiker sagten, war ganz richtig; nur war es noch nicht genug gesagt".

len Schranken befreit, und bis zum Grenzenlosen erweitert werden könnten. Diese Erkenntniß Gottes ist zwar bei weitem nicht so bestimmt und vollständig, wie ich sie mir selbst wünschen möchte, aber sie ist doch dazu, worzu ich überhaupt den Glauben an Gott bedarf, vollkommen hinreichend."

Ueber den falschen und nachtheiligen Anthropomorphismus siehe Reinhards System der christlichen Moral 1 Th. 108. N. 2.) — Ueber den Gebrauch des Anthropomorphismus im Religions-Unterricht siehe Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer 2te Sammlung Brief 10. Tellers Neues Magazin für Prediger 2 B. 2 St.

Anmerk. 8. Röm. 2, 6—10. 2 Cor. 5, 10. (vgl. Ebr. 10, 38. Diese 3 Stellen sprechen vom künftigen gerechten Gericht Gottes. Wenn im gegenwärtigen Leben Glück und Unglück öfters nicht mit dem moralischen Werth des Menschen im Verhältniß zu stehen scheint (Ps. 37. 73, 3 ff.), so folgt daraus noch nicht, daß die in unserer Seele so tief liegende Idee, daß das Schicksal eines jeden Menschen seinem moralischen Werth angemessen seyn soll, uns täusche. Oft sehen wir, daß das Schicksal der Menschen sich wendet (Ps. 37, 35 f.). Ist aber dieß nicht der Fall, so wird der nachdenkende Mensch von moralischem Gefühl endlich, wenn er sich das Räthsel der Disharmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit in der Welt nicht mehr anders zu lösen weiß, auf die Erwartung eines künftigen göttlichen Gerichts geleitet 2 Thess. 1, 5—7. a) Uebrigens lassen sich Ursachen entdecken, warum einerseits in der gegenwärtigen Welt, in dieser Pflanzschule der Guten, die immer noch unvollkommene Zöglinge des himmlischen Erziehers nicht von allen Beschwerden des Erziehungsstandes frey sind (§. 23.), und warum andererseits die Bösen, deren noch künftige Besserung Gott zum Theil voraussieht, und die er, wie es seiner väterlichen Güte würdig ist, überhaupt auch durch Wohlthaten zu gewinnen sucht, nicht plötzlich vertilgt werden. Ja diese Schonung Gottes

ist selbst auch für ihre besseren Zeitgenossen, die nicht nur wegen ihrer eigenen Sünden und wegen ihrer geringen Fortschritte in der moralischen Vollkommenheit selbst einer ähnlichen Nachsicht bedürfen, sondern auch mit den übrigen Menschen in verschiedenen Verhältnissen stehen, auf mannichfache Art vortheilhaft b).

Noten zur achten Anmerkung.

a) Vergl. die Abhandlung: Etwas zur Apologie der Mosaischen Religion in Flatts Magazin, St. 3. S. 121—125.

b) Jacobi (Ueber die weisen Absichten Gottes ꝛc. N. XIII. §. 30—40. Theil III. S. 51 ff.) führt einige Gründe an, warum Gottes Weisheit und Güte es in manchen Fällen nicht für gut finden könne, die Bösen in der gegenwärtigen Welt zu strafen, oder gar sogleich auszurotten.

Anmerk. 9. Luc. 19, 16—19. 24—26. 2 Cor. 9, 6. Matth. 11, 22. 24. Luc. 47. 48. In allen diesen Stellen ist der Satz enthalten: der Grad der künftigen Seligkeit oder Unseligkeit wird nach dem Maas der Treue oder Untreue bey verschiedenen Menschen verschieden seyn.

Anmerk. 10. 2 Tim. 4, 8. (ἀποκειται μοι ὁ της δικαιοσυνης στεφανος, ὁν ἀποδωσει μοι — ὁ δικαιος κριτης vgl. Dissert. de sensu vocis δικαιος Not. 9.) Psalm 7, 12. Offenb. 16, 5—7. 19, 2. (ἀληθιναι και δικαιαι αἱ κρισεις αὐτυ)

Anmerk. 11. Psalm 7, 10. 18. 2 Thess. 1, 5—7. Röm. 2, 5. 6. (δικαιοκρισια τυ θευ, ὁς ἀποδωσει ἑκαστω κατα τα ἐργα αὐτυ) Ap. Gesch. 17, 31.

Anmerk. 12. Psalm 5, 5—7. (לֹא אֵל חָפֵץ רֶשַׁע) vgl. Offenb. 15, 3 f.

Anmerk. 13. 1 Petri 1, 15 f. (ἁγιοι γενεσθε, ὁτι ἐγω ἁγιος εἰμι) Ephes. 4, 24. Matth. 5, 45. 48. (ἐσεσθε

τελειοι, ωσπερ ὁ πατηρ ὑμων ὁ ἐν τοις ὐρανοις, τελειος ἐστι) 2 Petri 1, 4.

Anmerk. 14. 1 Joh. 1, 5. (θεος φως ἐστι, και σκοτια ὐκ ἐστιν ἐν ἀυτω ὐδεμια) 5 Buch Mos. 32, 4. Jac. 1, 13.

§. 25.

Geistigkeit Gottes.

Da man eine vernünftige und moralische Kraft einen Geist nennt, so ist Gott ein Geist (Joh. 4, 24.) 1), der bei seinen Verehrern nicht auf den äusseren Dienst, sondern auf eine rechtschaffene Gesinnung (πνευμα και ἀληθειαν v. 23. 24.) sieht. Durch seine geistige Vollkommenheit kann auch der Mensch Gott allein ähnlich seyn 2), nicht durch seinen Körper, nicht durch körperliche Eigenschaften und Wirkungen, welche Gott gar nicht zukommen 3).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Joh. 4, 24. πνευμα ὁ θεος· και τους προσκυνουντας ἀυτον, ἐν πνευματι και ἀληθεια δει προσκυνειν. — ἐν πνευματι και ἀληθεια (ein Hendiadys statt ἐν πνευματι ἀληθινω, oder, wie es Ebr. 10, 22. ausgedrückt ist, ἐν ἀληθινη καρδια) Aehnliche Beispiele findet man angeführt in der Dissert. de sensu vocis πληρωμα Not. 60. (Opusc. Academ. Vol. 1. p. 174 sq.)

Anmerk. 2. Col. 3, 10. (ἐνδυσαμενοι τον νεον ἀνθρωπον, τον ἀνακαινουμενον — κατ' ἐικονα του κτισαντος ἀυτον.) Luc. 6, 35 f. vgl. §. 24.

Anmerk. 3. Röm. 1, 23. 2 Buch Mos. 20, 4. („Du sollst dir kein Bild von Gott machen") *) 1 Tim. 6,

*) Ständlin (Lehrbuch der Dogmatik 3te Ausg. S. 199.) macht die Bemerkung: „Merkwürdig (ist es), daß Gott auch bei den stärksten anthropopathischen Vorstellungen nie unter einem Bilde verehrt werden durfte."

16. ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται — I, 17. ἀφθαρτος, ἀορατος θεος.

§. 26.

Wahrhaftigkeit Gottes.

Die Grösse der göttlichen Einsicht, Macht, Güte und Heiligkeit fordert es 1), daß wir unumschränktes Vertrauen auf Gott setzen, und namentlich seine Erklärungen als höchst zuverlässig annehmen 2). Denn wer Gott nicht unbedingt glaubt, (1 Joh. 5, 10.) ist entweder so thöricht, zu meinen, das, was ihm verborgen ist, seye Gott eben so wenig bekannt, oder er traut dem Urbild der Heiligkeit keine Zuverlässigkeit 3) zu: oder er vergißt der göttlichen Vorhersehung und 4) Macht, und besorgt wohl gar, Gott möchte sich in die Nothwendigkeit gesetzt sehen, auch seinen ernstlichen Entschluß zurückzunehmen, da doch alles dieß nur bei schwachen und wankelmüthigen Menschen, aber nicht bei Gott 5) statt finden kann. Schon die Idee von Vergeltung, die uns auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes leitet (§. 18.) führt uns auch auf einen wahrhaftigen 6) und unveränderlichen 7) Gott, dem wir unbedingten Glauben und unbedingtes Vertrauen schenken dürfen 8). Unsere Erwartung wäre nicht gerechtfertiget, wenn wir voraussetzen könnten, daß Gott uns täuschen, und eine Erwartung in uns rege machen könne, die er nicht erfüllen wollte oder könnte, oder wenn wir einen unbeständigen und veränderlichen Gott annähmen, welcher den moralischen Plan, den er bei der Einrichtung unserer moralischen Natur gemacht und uns durch unser Gewissen angekündiget hätte (§. 17. 18.), aufgeben, und unsere moralische Erwartungen am Ende unerfüllt lassen könnte. Wir nehmen das für unfehlbar an, was uns unsere eigene Natur, oder der Urheber unserer Natur, Gott, ankündiget. Ja die Principien der menschlichen Erkenntniß müßten überhaupt ungewiß werden 9), wenn etwa, wie sich Car-

tesius

tesius ausdrückt, eine Gottheit unsere Natur so eingerichtet hätte, daß wir uns auch bei den evidentesten Wahrheiten täuschten. Wollen wir also nicht an allem zweifeln, so müssen wir annehmen 10), daß der Schöpfer unserer Natur wahrhaftig und zuverlässig sey.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Es. 40, 12—31. Psalm 146, 5 f. 18, 31 ff. 118, 1—9. In diesen Stellen wird das Vertrauen auf Gott, auf seine Macht, Weisheit und Güte gegründet.

Anmerk. 2. Psalm 33, 4. (יָשָׁר דְּבַר־יְהוָה) Joh. 3, 33 f.

Anmerk. 3. 2 Cor. 1, 18. 19. πιϛος ὁ θεος, ὁτι ὁ λογος ἡμων ὁ προς ὑμας οὐκ ἐγενετο ναι και ὀ. („Meine Lehre unter euch, die den wahrhaftigen Gott zum Urheber hat, war nicht veränderlich und unbeständig" vgl. Notit. histor. epp. ad Cor. interp. servientes S. 101 f. Opusc. academ. Vol. 1. S. 360 f.

Anmerk. 4. Esaj. 46, 10 f. Röm. 4, 21. (ὁ ἐπηγγελται δυνατος ἐϛι και ποιησαι.)

Anmerk. 5. Röm. 3, 4. (γενεσθω θεος ἀληθης, πας δε ἀνθρωπος ψευϛης) 1 Sam. 15, 29. „Der unveränderliche Gott Israels trügt nicht, und es gereut ihn nichts: denn er ist kein Mensch, den etwas gereuen könnte." Wenn also in diesem nemlichen Capitel v. 11. von Gott gesagt wird, es habe ihn gereut, (daß er den Saul zum König gemacht habe) so darf man hier an keine menschliche Reue denken. Eben so wenig wollte Moses (1 Buch Mos. 6, 6.) Gott eine menschliche Reue zuschreiben: denn auch er wußte (4 B. Mos. 23, 19.) wohl, daß Gott nicht ein Mensch ist, der lügen, oder den etwas gereuen könnte." Der anthropopathische Ausdruck Reue hat demnach eben so, wie der Ausdruck: Zorn (§. 24. Anm. 7.) einen Gottes würdigen Sinn; er zeigt

an, daß die Menschen, welche sich geändert haben, nach dem unveränderlichen Plan Gottes nicht eben so, wie vorher, behandelt werden können. Vgl. Joel 2, 14. mit v. 12, 13.

Anmerk. 6. Joh. 3, 33. (θεος ἀληθης ἐστι) Tit. 1, 2. ὁ ἀψευδης θεος. — 2 Tim. 2, 13. (εἰ ἀπιστουμεν, ἐκεινος πιστος μενει) Ebr. 6, 18. (ἀδυνατον ψευσασθαι θεον).

Anmerk. 7. 2 B. Mos. 3, 14—17. (אֶהְיֶה אֲשֶׁר) *) (אֶהְיֶה 6, 2—8. (אֲנִי יְהוָה) 5 B. Mos. 7, 8 f. Mal. 3, 6. (אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי) Röm. 11, 29. ἀμεταμελητα τα χαρισματα και ἡ κλησις τυ θευ. Ebr. 6, 17. το ἀμεταθετον της βυλης θευ. Jacobi 1, 17. παρα θεω ὀυκ ἐνι καταλλαγη, ἡ τροπης ἀποσκιασμα.

Note zur 7ten Anmerkung.

*) Michaelis bei dieser Stelle bemerkt, daß sich Gott durch den Nahmen אֶהְיֶה, so wie durch den Nahmen יְהוָה, als den Unveränderlichen (besonders in seinen Verheissungen, seiner Freundschaft und Liebe) beschreibe, der ewig derselbe seyn werde. Vergl. auch Dathe bei 2 Buch Mos. 6, 3.

Anmerk. 8. 1 Thessal. 5, 24. 1 Cor. 1, 9. Ebr. 10, 23.

Anmerk. 9. Vgl. Flatts fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität S. 122 ff. und Michaelis Dogmatik S. 164 f.

Anmerk. 10. Allg. Litt. Zeitung 1792. S. 137. „Die Wahrhaftigkeit Gottes hat für den Naturalisten eben so gut ein Interesse, als für den Bekenner der geoffenbarten Religion. Die Gottheit könnte ja, wenn sie wollte, und es ihr an sich möglich wäre, uns in der Natur eben so sehr täuschen, als in der Schrift, durch immerwährende

Widersprüche und Verwirrungen der Dinge, durch eine uns irre leitende Vernunft."

§. 27.

Folgerung aus der Wahrhaftigkeit Gottes für die Wahrheit der heiligen Schrift.

Wenn es (wie §. 17–19. erwiesen worden) einen Gott giebt, dem Wahrhaftigkeit zukommt, (§. 26.) so dürfen wir uns auf die Aussprüche der heil. Schrift, welche entweder von Gott herrühren, und unter seinem Einfluß gegeben (§. 6. 9. 10. 11. 13.) oder wenigstens von ihm gebilliget worden (§. 9. 12. 13.), welche, mit Einem Wort, göttliches Ansehen für sich haben, (§. 11 —13.) mit Sicherheit verlassen; wir dürfen sie in der Folge bei allen Lehren überhaupt, und namentlich bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften gebrauchen, nicht blos um die Aussprüche unserer Vernunft dadurch zu erläutern, oder die Uebereinstimmung der Schrift mit derselben *) zu zeigen, sondern um Beweise daraus zu nehmen.

Anmerkung.

*) Die schöne Uebereinstimmung der Lehre der Schrift von Gott mit den ausgemachten Vernunftgrundsätzen muß, wenn man besonders die Bibel mit den Religionsmeinungen solcher Philosophen, die aus biblischen Quellen nicht schöpfen konnten, vergleicht (s. Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion N. XV. XVI.) — sie muß wenigstens Achtung gegen die Bücher einflößen, die sich durch ihren religiösen Inhalt so sehr von andern ältern Schriften auszeichnen; sie sollte namentlich dieß bewirken, daß wir das, was sie von einer besondern göttlichen Veranstaltung erzählen, unbefangen lesen und unpartheyisch prüfen, da gerade der Vorzug, den die heil. Schrift in Rücksicht auf die Lehre von Gott vor allen andern Schriften des ganzen Alterthums behauptet, so gut mit der An-

nahme zusammenstimmt, daß ihren Verfassern die Erkenntniß Gottes (auf einem ausserordentlichen Wege) näher gebracht worden sey, als anderen Menschen. Vgl. die Abhandlung: Naturlehre der heil. Schrift von Gott nach ihrem Verhältnisse zu der eben darin enthaltenen Offenbahrungslehre in Heß Bibliothek der heiligen Geschichte Th. II. S. 113 ff. D. Westphal meditationes philos. et theolog. argumenti. Lips. 1790. n. XVII. — Ewald Religionslehren der Bibel Theil I. S. 65. 67. 232–235. Theil II. S. 197–200. („Die vorgeblichen Offenbarungen anderer alten Völker sind durchaus nicht gemacht, um die geistigen Bedürfnisse gebildeter, mit sich selbst bekannter Menschen zu befriedigen. — Sie nehmen auf manche dieser Bedürfnisse gar keine Rücksicht — Sie lassen sich der Vernunft schlechterdings nicht als hinlänglich beglaubiget darstellen, sowohl weil sie manches ganz offenbar Unrichtige enthalten, also wenigstens gewiß mit Fabeln und menschlichen Meinungen vermischt sind, als auch, weil ihnen die positiven Beweise für einen göttlichen Ursprung fehlen." — „Die Schriften, in welchen die Christen eine Gottes-Offenbarung zu finden glauben, enthalten, auch ohne Rücksicht auf ihre Göttlichkeit, viel Interessantes für Kopf und Herz, eine hohe würdige Theodicee. — In keiner Religion wurde alles so an Gott, an Einen Gott geknüpft, wie in der Jüdischen; nirgends war Reinheit so sehr Ziel und Zweck von allem — Keine Religion hatte so auffallende, unverkennbare Beweise von Gottes Einwirkung. Nirgends war Sittlichkeit, Menschlichkeit so innig mit Religion verbunden" — „Der feinsinnigste, vielseitigste, bedürfnißreichste Mensch findet in dem Christenthum gewiß alles, was seinen mannichfaltigen Bedürfnissen entsprechen kann. Er findet es nirgends anders." —)

§. 28.

Einheit Gottes.

Man sieht überall keinen Grund ein, mehrere Götter

anzunehmen, man mag die Werke der Schöpfung betrachten 1), die vielmehr, so weit unsere Beobachtung reicht, in einem so engen Zusammenhang mit einander stehen, daß ihre Abhängigkeit von Einem Schöpfer und Herrn sehr wahrscheinlich wird 2), oder man mag von der Idee einer moralischen Weltregierung ausgehen, die man sich nicht einmal als unter mehrere getheilt vorstellen könnte, wenn man bei diesen mehreren Weltregenten, die man willkührlich voraussetzte, nicht wenigstens die vollkommenste Einheit der Zwecke und der Art, diese Zwecke auszuführen, annehmen wollte 3). Indessen muß uns bei einer so wichtigen Sache, welche auf die ausschliessende Ehrfurcht und Achtung gegen Gott (5 Buch Mos. 6, 5. Marc. 12, 30.) einen so großen Einfluß hat, das Zeugniß Gottes selbst von großer Bedeutung seyn, da dadurch unsere Voraussetzung 4) der Einheit Gottes so bestätiget 5) wird, daß wir nun mit voller Gewißheit behaupten können, es sey nur ein einziger Gott. Wenn der Herr und Schöpfer der Welt von einem andern hervorgebracht und abhängig wäre, oder in Verbindung mit einem andern Wesen die Welt hervorgebracht hätte und regierte, so müßte er gewiß vermöge seiner umfassenden Kenntniß den einen oder den andern kennen. Aber er kennt keinen, der vor ihm gewesen und über ihn erhaben wäre, oder der bei der Schöpfung mitgewirkt hätte 6). Jehova, der Gott der Israeliten, ist der einzige Jehova (5 Buch Mos. 6, 4. Marci 12, 29.) d. h. Jehova, der Schöpfer und Herr der Welt, ist der Einzige, dem der Nahme Jehova zukommt 7): die anbetungs- und preiswürdige Vollkommenheit (כבוד. תהלה), die durch den Namen Jehova bezeichnet wird, kann er mit keinem andern Wesen gemein haben (Esaj. 42, 8.): Gott (dem einzigen Herrscher μονῳ δυναςῃ) gegenüber, giebt es keinen Herrscher, sondern alle Regenten sind der Herrschaft Gottes (τῳ κυριῳ τῶν κυριευοντων 1 Tim. 6, 15.) unterworfen. In Vergleichung mit dem allein weisen (μονῳ σοφῳ Röm. 16, 27.)

ist keiner weise, er mag sich noch so sehr durch Weisheit auszeichnen. In Vergleichung mit Gott ist keiner gut (οὐδεις ἀγαθος, εἰ μη εἱς, ὁ θεος Marc. 10, 18.) 8). Es giebt kein Wesen, dessen Vorzüge nicht in Vergleichung mit den Vorzügen des göttlichen Wesens für nichts zu achten wären; weit gefehlt, daß irgend ein Wesen die göttlichen Vorzüge übertreffen oder erreichen könnte.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Platners Aphorismen, 1r Th. §. 1143. Ausgabe vom Jahr 1784 (in der neuen Ausg. von 1793. §. 959.) „Alles in dem Weltall zeigt die Einartigkeit seiner Anordnung, die Einartigkeit seines Endzwecks, und die Einartigkeit der zu seinem Endzweck angeordneten Mittel. Nichts veranlaßt oder berechtigt den Gedanken verschiedener Systeme, Endzwecke und Mittel. Weiter vermag die Vernunft nicht auszuführen den Beweis der Einheit Gottes." Vgl. Michaelis Dogmatik §. 41. S. 176.

Anmerk. 2. Daß auch dasjenige in der Weltordnung, was mit den göttlichen Eigenschaften zu streiten scheint, sich damit vereinigen lasse, wenn diese Eigenschaften einmal erwiesen sind, ist oben §. 18. Anmerk. 1. §. 23. 24. Anm. 8. gezeigt worden.

Anmerk. 3. Siehe Flatts Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion S. 76. „Die vollkommene Harmonie der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit setzt zwar nicht nothwendig eine absolute numerische Einheit des Urhebers der Welt, aber doch eine vollkommene Einheit der Zwecke voraus."

Anmerk. 4. Was der Voraussetzung der Vernunft*), daß nur Ein Gott sey, an Ueberzeugungskraft fehlt a),

*) Siehe Ewald Religionslehren der Bibel Th. I. S. 12. „Offenbar liegt das Einheitsprincip in unserer Vernunft.

dieß kann nicht wohl auf eine andere Art vollkommen ergänzt werden, als durch die Erklärung Gottes selbst. Daher ist es auch kein Wunder, daß die Einheit Gottes von solchen Menschen, denen die göttliche Offenbarung nicht einmal durch Tradition b) bekannt wurde, gar nicht erkannt, oder doch diese Idee auf mannichfache Art von ihnen verfälscht worden c).

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Jacobi Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion N. XVI. 3. Theil S. 105 ff. „Es hat noch niemand bewiesen (heißt es S. 106.), daß es unmöglich sey, daß mehrere nothwendige und ewige Wesen eine schaffende Kraft haben, und die Welt gemeinschaftlich hervorgebracht haben, und regieren."

b) Ueber die Verbreitung der Lehren des Alten Testaments durch Tradition siehe Köppen a. a. O. Theil II. S. 309–321. (2te Aufl. S. 333–343.)

c) Vgl. Jacobi Abhandlungen ꝛc. Th. II. S. 160 ff. — Daß die Lehre von der Einheit Gottes kein so bedeutender Vorzug der Jüdischen Religion vor den Religionen anderer Völker sey, ist von Kant (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 179.) behauptet worden. Dagegen wird in der Abhandlung: Etwas zur Apologie der Mosaischen Religion ꝛc. in Flatts Mag. Stück 3. S. 131 f. bemerkt, daß die Religions-Geschichte der polytheistischen Völker allerdings das Gegentheil von dieser Behauptung zeige. Vergl. Ewald a. a. O. S. 13. „Der gemeine Menschenverstand wird durch Polytheismus unvermeidlich auf Irrthümer geführt, wie die ganze Menschen-

In allen Wissenschaften sucht sie Ein Prinzip auf. — Sie will Eine Grundursache, Ein Ideal von Vollkommenheit, Einen obersten Gesetzgeber. — Soll sie bei einer Vielheit, als dem Letzten, Absoluten stehen bleiben, so ist sie nicht zur Ruhe gekommen; das angebohrne Vernunftbedürfnis ist nicht befriediget". Vgl. auch Carus Moral- und Religionsphilosophie (nachgelassene Werke, Theil 7. Leipzig 1810. S. 263.)

geschichte zeigt. Die Idee der Gottheit wurde immer unreiner, wenn sie sich nicht zu Monotheismus erhob. Man dachte sich eine Gottheit anders, wie die andere, also nicht alle, als das Ideal sittlicher, und jeder Vollkommenheit; also manche weniger sittlich und vollkommen. Man zog sie herab zu sich, zu menschlichen Leidenschaften ꝛc. da sie durch die Idee der Einheit nicht bestimmt war".

Die Gründe, aus welchen Steger in der Abhandlung: Versuch einer Entwicklung der Meinungen Moses über die Gottheiten der Nicht-Israeliten (Henkes Magazin für Religionsphilosophie ꝛc. B. 4. St. 1. S. 135—157.) zu beweisen sucht, daß Moses keinen Monotheismus gelehrt habe, lassen sich beantworten. Vergl. dagegen über den Monotheismus des A. Test. Stäudlins Lehrbuch der Dogmatik 3te Ausg. S. 199 f. Jahn biblische Archäologie Th. III. §. 14. (wo gezeigt wird, daß Moses nicht einen bloßen Nationalgott gelehrt habe).

Anmerk. 5. Stellen, in welchen die Einheit Gottes behauptet wird, sind folgende: 5 B. Mos 4, 35. (יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ) v. 39. (יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד) 32, 39. (אֲנִי בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד) Esaj. 44, 6. (אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי) 45, 5. 6. 14. 21. 22. 46, 9. Psalm 86, 10. Joh. 17, 3. (μονος ἀληθινος θεος) Joh. 5, 44. (παρα τ μονυ θευ) 1 Cor. 8, 4—6. *) (οὐδεις θεος ἑτερος, ἐι μη εἱς — εἱς θεος ὁ πατηρ, ἐξ ὑ τα παντα) Röm. 3, 29. 30. 1 Tim. 2, 5. vgl. Jacobi 2, 19. 1 Tim. 1, 17. (μονω θεω) Judä v. 25.

Note zur fünften Anmerkung.

*) In der Schrift: Ueber den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis §. 95. ist bemerkt, in den beiden angef. Stellen Joh. 17, 3. und 1 Cor. 8, 4—6. erhelle aus dem Zusammenhang, daß Gott der Vater im Gegensatz gegen die falschen Götter der Heiden der allein wahre Gott heisse. In der ersten Stelle weist der Ausdruck πασα σαρξ v. 2. schon darauf hin: in der 2ten Stelle ist dieser Gegensatz selbst bestimmt angegeben.

Anmerk. 6. Esaj. 44, 8. (אֵין צוּר בַּל־יָדָעְתִּי „Es giebt kein Wesen ausser mir, auf das man unumschränktes Vertrauen setzen könnte, ich kenne keines.") 43, 10. אֲנִי אֲנכִי יְהוָה עֹשֶׂה כֹּל 44, 24. הוּא לְבַדִּי רֹקַע הָאָרֶץ מֵאִתִּי נֹטֶה שָׁמַיִם

Anmerk. 7. 5 Buch Mos. 6, 4. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד Eine sogenannte Ploce d. h. eine solche Redefigur, wo das Subject des Satzes im Prädicat wiederholt wird (wie z. B. Joh 3, 31. eine vorkommt.) — Sie kann erläutert werden durch die Stellen Es. 45, 5. 6. 18. In diesen 3 Versen haben die Worte: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד den Sinn: „Ich (der sich Jehova nennt v. 1. 3. 18.) bin Jehova, und es giebt keinen andern Jehova." Der Nahme Jehova, als Prädikat von Jehova gesetzt, bezeichnet nemlich hier die Grösse Jehova's, vermöge welcher er so grosse Dinge hervorbringen und vorhersagen kann (v. 1—3. 7 f. 19—21), vermöge welcher er Schöpfer des Himmels und der Erde ist (v. 18.), welche ihm allein mit Ausschließung jedes andern, den man ihm an Grösse gleich setzen wollte, zugeschrieben wird. Das Nomen proprium Jehova wird demnach hier in eben dem Sinne gebraucht, wie das Nomen appellativum Gott; und die Worte: „Ich bin Jehova, es giebt keinen andern Jehova, sagen eben das, was im 5ten Vers so ausgedrückt wird: „Es giebt ausser mir keinen Gott, d. h. kein anderer ist das, was ich, der Jehova, bin: keinem kommt der Begriff Gott, oder der Begriff zu, der mir zukommt.

Anmerk. 8. Vgl. Hiob 4, 18. mit 15, 15. (Selbst höhere Geister sind nicht vollkommen rein.)

§. 29.

Absolute Selbstständigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

Da Gott sein Daseyn von keinem andern hat, so hat er das Leben durch sich selbst (ζωην ἐχει ἐν ἑαυτῳ

Joh. 5, 26.) *). Dieses Leben durch sich selbst ist nichts anders, als sein absolut-nothwendiges Seyn 1), vermöge dessen weder ein Aufhören des Lebens 2), oder eine Abnahme der Kraft oder irgend eine Veränderung 3), noch ein Anfang des Daseyns 4) bei ihm möglich ist, vermöge dessen er also mit Einem Wort ewig 5) ist.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. 1 Tim. 6, 16. ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν. Wenn hier Gott allein Unsterblichkeit (ἀθανασια) zugeschrieben wird, so darf man nicht an diejenige Unsterblichkeit denken, die allen geistigen Wesen zukommt: sondern man muß darunter die absolute Nothwendigkeit seines Lebens, d. h. ein solches Leben verstehen, welches nicht nur nicht aufhören wird, sondern welches nothwendig existirt, und eben deswegen, weil es nothwendig existirt, weder aufhören wird, noch angefangen hat zu seyn, mit einem Wort, ein ewiges Leben, ζωη αἰωνιος 1 Joh. 5, 20. 1, 2. vgl. v. 1. Joh. 1, 1—3. **). Weil aber absolute Unsterblichkeit Gott allein eigen ist, so sind die von Gott erschaffenen geistigen Wesen nicht nothwendig unsterblich, sondern, so wie sie zu seyn angefangen haben, so würden sie auch aufhören zu leben, wenn ihr Schöpfer, der sie durch seinen Willen zum Daseyn gebracht hat, irgend einmal nicht mehr wollte, daß sie ihr Daseyn fortsetzen.

Note zu dieser Anmerkung.

**) Daß 1 Joh. 5, 20. 1, 2. der Ausdruck: αἰωνιος in den Worten: ζωη αἰωνιος sich nicht blos auf das Daseyn vorwärts (Unsterblichkeit), sondern auch auf das Daseyn rückwärts (ewige Präexistenz) beziehe, erhellet aus 1 Joh. 1, 1. ὁ ἠν ἀπ' ἀρχης, welches eben so viel ist, als ἐν ἀρχη Joh. 1, 1. d. h. am Anfang der Welt, vor allen Geschöpfen (Joh. 1, 3.) oder von Ewigkeit (Es.

*) Aseitas s. illud attributum Dei, quo Deus rationem, cur est et manet, in se ipso habet (Reinhards Dogmatik S. 102.)

43, 13. LXX.) Siehe den Zweck Johannis S. 385. Anmerk. S. 437 f.

Anmerk. 2. Psalm 102, 25. 27 28. בְּרֹוד דֹורִים שְׁנוֹתֶיךָ אַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתַּמּוּ 5 B Mos. 32, 40. חַי אֲנִי לְעֹלָם Daniel 12, 7. Offenb. 10, 6. (ζων εἰς τὰς αἰωνας των αἰωνων.)

Anmerk. 3. Psalm 102, 27. 28. אַתָּה תַעֲמֹוד - אַתָּה הוּא Eben wegen dieser Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften sind auch die Rathschlüsse Gottes desto gewisser unveränderlich (§. 26.).

Wegen der Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit seines Wesens heißt Gott ἀφθαρτος Röm. 1, 23. 1 Timoth. 1, 17.

Anmerk. 4. Psalm 90, 2. מֵעֹולָם עַד - עֹולָם אַתָּה אֵל

Anmerk. 5. Röm. 1, 20. ἀϊδιος αὐτὸ δυναμις καὶ θειοτης.

§. 30.

Unvergleichbarkeit und Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften.

Sofern auch die größten Vorzüge, wodurch sich andere Wesen auszeichnen, in Vergleichung mit den Eigenschaften Gottes für nichts zu achten sind, heißt Gott der Unvergleichbare (sanctus, ἁγιος קדוש) 1), oder er ist derjenige, der von allen andern Wesen abgesondert 2) ist, der mit keinem andern in Vergleichung kommt 3). Diese Unvergleichbarkeit Gottes, welche sonst von Philosophen und Theologen die Unendlichkeit 4) oder Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens 5) genannt wird, bezieht sich auf seine Heiligkeit 6) und Gerechtigkeit 7), auf seine Macht 8), und überhaupt auf jede Vollkommenheit. Bezieht sie sich auf seine Macht, so heißt sie Allmacht 9): bezieht sie sich auf das Wissen Gottes, so heißt sie Allwissenheit 10). Beides ist in dem Ausdruck Allgegenwart 11) begriffen. Wegen seiner

unendlichen Güte wird endlich der Selige, (ὁ μακαριος θεος 1 Tim. 1, 11. 6, 15.) der keines andern bedarf, (weil er durch sich selbst das Leben hat) sondern von dem alles abhängt 12), der Inbegriff aller Gnade (πασα χαρις 1 Petri 5, 10.) die Liebe selbst (ἀγαπη 1 Joh. 4, 8. 16) 13) genannt.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Es. 6, 3. קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה (צְבָאוֹת Ezech. 28, 23. (הִתְקַדַּשְׁתִּי „Ich habe mich als den Unvergleichbaren gezeigt.") Psalm 22, 4. 99, 3. 5. 9. 111, 9. (Hier steht das Prädikat נוֹרָא neben קָדוֹשׁ so wie Ps. 99, 3.) Offenb. 4, 8. (ἁγιος, ἁγιος, ἁγιος κυριος ὁ θεος ὁ παντοκρατωρ).

Anmerk. 2. 1 Tim. 6, 16. φως οἰκων ἀπροσιτον, ὁν εἰδεν οὐδεις ἀνθρωπων, οὐδε ἰδειν δυναται (קדשׁ heißt, wie bekannt, seiner ursprünglichen Bedeutung nach: „Etwas von andern Dingen absondern.")

Anmerk. 3. 2 B. Mos. 15, 11. (מִי כָמֹכָה יְהוָה Psalm 87, 14. (מִי־אֵל גָּדוֹל כֵּאלֹהִים Esaj. 40, 25. (אֶל־מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה Wem wollt ihr mich vergleichen? יֹאמַר קָדוֹשׁ*) Wem soll ich gleich seyn? spricht der קדושׁ) Ueber diese Unvergleichbarkeit Gottes sehe man noch folgende Stellen: Ps. 86, 8—10. 89, 7—9. 113, 5. 148, 13. Auch Ebr. 12, 10. scheint der Ausdruck ἁγιοτης του θεου die (unvergleichbaren) Vorzüge Gottes überhaupt, seine Seligkeit sowohl, als seine sittliche Vollkommenheit zu bezeichnen (vergl. den Commentar bei dieser Stelle. Anmerk. n.).

Anmerk. 4. Ps. 145, 3. לְגׇדְלָתוֹ אֵין חֵקֶר LXX: της μεγαλωσυνης αὐτου οὐκ ἐστι περας.

Anmerk. 5. Hiob 11, 7—9. wird die Unermeß-

*) Michaelis (Supplem. ad Lex. ebr.) erläutert den Begriff von קָדוֹשׁ treffend durch das Horazische: „Nil habens simile vel secundum".

lichkeit Gottes (nach Höhe, Tiefe, Länge und Breite) dichterisch dargestellt *).

Anmerk. 6. 1 Petri 1, 15. 16. ἁγιοι γενεσθε, ὁτι ἐγω ἁγιος ἐιμι — So wie Gott in Rücksicht auf alle seine Eigenschaften, und namentlich auch in Rücksicht auf seine Heiligkeit durch die Größe und Erhabenheit derselben von allen andern Wesen unterschieden ist, eben so soll dasjenige Volk, das er von andern abgesondert hat, (γενος ἐκλεκτον, ἐθνος ἁγιον 2, 9.) auch sein Leben und seine Gesinnungen von der Denk- und Handlungsart anderer Menschen absondern (3 Buch Mos. 20, 22. 23.), damit sich das Volk Gottes auch durch sein Betragen, nicht blos durch den Genuß der göttlichen Wohlthaten (v. 24.) von andern Völkern unterscheide, oder ein ausgezeichnetes Volk קדוש v. 26.) sey.

Anmerk. 7. Es. 5, 16. (הָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה)

Anmerk. 8. Psalm 17, 14. vgl. mit v. 12. 13. Ps. 98, 1. (זְרוֹעַ קָדְשׁוֹ) 1 Petri 3, 14. 15. („Fürchtet euch nicht vor euren Feinden, sondern erweiset Gott die Ehre, daß ihr ihn für mächtiger und furchtbarer erkennt, als die furchtbarsten Feinde" ἁγιασατε τον θεον ἐν ταις καρδιαις ὑμων) Luc. 1, 49. (ἐποιησε μοι μεγαλεια ὁ δυνατος, και ἁγιον το ὀνομα αὐτου.)

Anmerk. 9. Da Gott keinem andern Wesen unterworfen ist, und ihm überhaupt kein Wesen in irgend einer Vollkommenheit gleich kommt (§. 28.), so kann auch niemand seine über alles erhabene Macht überwältigen oder zurückhalten Es. 43, 13. Joh. 10, 29. Röm. 8, 31. 35 ff. 1 Cor. 15, 27. Folglich ist auch Gott nichts unmöglich 1 B. Mos. 18, 14. Luc. 1, 37. Jerem. 32, 27. Marc. 10, 27. sondern er bringt hervor, was er will. Es. 46, 10 f.

*) Unermeßlichkeit Gottes ist Unbestimmbarkeit der göttlichen Grösse durch ihr Verhältniß zu jedem erkennbaren Maasstab — Unendlichkeit die Unvergleichbarkeit einer jeden göttlichen Realität mit irgend einer endlichen Realität (Carus Religionsphilosophie S. 284).

(אֹמֵר עֲצָתִי תָקוּם וְכָל־חֶפְצִי אֶעֱשֶׂה) Ps. 135, 6. 115, 3. Ephes. 1, 11. (παντα ενεργων τατα την βουλην του θεληματος αὐτου) Und die Macht Gottes ist um so unumschränkter, weil er nicht ein Weltbaumeister ist, dessen Wille bei der Bildung und Regierung der Welt durch die präexistirende Materie eingeschränkt seyn könnte, sondern weil er eigentlicher Schöpfer der Welt ist, der sie der Materie und Form nach durch seinen Willen hervorgebracht hat. Diese Unumschränktheit der Macht Gottes, vermöge welcher alles Schaffen nur von seinem Wollen abhängt, und vermöge welcher er die Welt wirklich durch seinen Willen geschaffen hat, wird beschrieben in folgenden Stellen: Ps. 33, 9. vgl. v. 6. Offenb. 4, 11. Jerem. 23, 17.

Anmerk. 10. Daß Gott (nicht nur das Mögliche, was in der Zukunft wirklich geschieht §. 22. Anm. 10. sondern) auch alles das Mögliche wisse, was nie in der Reihe der Dinge vorkommt — oder daß er scientiam mediam (scientiam simplicis intelligentiae) besitze, lehren folgende Stellen der Schrift: Jerem. 38, 17—20. 1 Sam. 23, 11—13. Matth. 11, 21. 23.

Anmerk. 11. Allgegenwärtig heißt derjenige, dessen Wirksamkeit und Kenntniß sich auf alle Orte erstreckt, oder an keinen Ort gebunden ist. Auf die Allwirksamkeit Gottes beziehen sich folgende Stellen: Amos 9, 2 f. Ap. Gesch. 17, 27. 28. (οὐ μακραν ἀπο ἑνος ἑκαστου ἡμων ὑπαρχει· ἐν αὐτω γαρ ζωμεν και κινουμεθα και ἐσμεν): auf seine Allwissenheit Ps. 139, 6—12. Jerem. 23, 23 f. auf seine Unbeschränktheit durch Raum und Ort überhaupt 1 Kön. 8, 27. (שָׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם אֹל יְכַלְכְּלוּךָ) vgl. Esaj. 66, 1. Joh. 4, 20—24. — In welchem Verhältniß aber die Substanz Gottes zu den Dingen stehe, auf welche er wirkt, oder die er anschaut, dieß können wir freilich nicht begreifen. Und wir dürfen uns auch über diese Unbegreiflichkeit gar nicht wundern, da wir selbst auf die Gegenwart einer menschlichen Seele blos aus ihren Wirkungen, aus den Erscheinungen, die sich an einem gewissen Ort zeigen, schliessen

müssen, ohne die Art und Weise der Gegenwart, welche der uns unbekannten Substanz eines geistigen Wesens zukommt, zu begreifen. Vergl. Michaelis Dogmatik §. 39. S. 174. Reinhards Dogmatik §. 36. S. 115.

Anmerk. 12. Röm. 11, 34—36. (εἰς αὐτον τα παντα) Apostelgesch. 17, 24 f. (οὐ προσδεομενος τινος, αὐτος διδους πασι ζωην και πνοην και τα παντα.)

Da Gott allein ein absolut nothwendiges Leben hat (§. 29. Anm. 1.), so ist das Leben aller übrigen Dinge abhängig; und da es keine nothwendige Ursache des Lebens der Dinge, bei der unsere Vernunft stille stehen muß, ausser Gott giebt, so hängt am Ende alles Leben überhaupt von Gott ab. (Joh. 1, 1. 4.) Er ist aber nicht nur Schöpfer der lebendigen, sondern auch der leblosen, mit Einem Wort, er ist Schöpfer aller Dinge (Anmerk. 9.). Je weniger übrigens Gott anderer Dinge bedarf, und je unumschränktere Macht er über alles, als sein Eigenthum im vollkommensten Sinn *) hat, (Hiob 40, 6—42, 6. Röm. 9, 20 f.) mit desto grösserer Ehrfurcht verehren wir billig seine freye Güte und unverdiente Geduld, Schonung, Langmuth. Siehe §. 24. Anm. 8. 1 Joh. 4, 10. 19. (αὐτος πρωτος ἠγαπησεν ἡμας) Röm. 9, 22. 23. (πολλη μακροθυμια — πλουτος της δοξης ἐπι σκευη ἐλεκς vgl. über diese Stelle die 2te Dissertation über den Brief an die Colosser und Philemon Anmerkung 165.)

Note zur zwölften Anmerkung.

*) Vergl. Michaelis Gedanken über die Lehre von der Sünde und Genugthuung §. 5.

Anmerk. 13. ὁ θεος πασης χαριτος 1 Petri 5, 10. steht eigentlich statt: ὁ θεος, ὁς ἐστι πασα χαρις Deus clementissimus S. Observv. ad analog. et syntaxin ebraicam S. 234. In der zweiten Stelle 1 Joh. 4, 16. vertritt das Substantiv: ἀγαπη die Stelle des Superlativs Deus longe omnium amantissimus S. Ebendas. S. 22 f.

Zweiter Abschnitt.
Von der Schöpfung und Vorsehung.

§. 31.

Gott hat durch seinen Willen alles Existirende der Materie und Form nach hervorgebracht.

Dieser Gott hat, wie schon der oben (§. 20.) aufgestellte Begriff von Gott, dessen weitere Erörterung hier ihren Platz findet, zu erkennen giebt, Himmel und Erde 1), d. h. die Welt 2), oder 3) das Weltall 4), das sichtbare 5) und das unsichtbare, alles lebende (Joh. 1, 4. §. 30. Anm. 12.) und leblose 6) erschaffen, das heißt: er hat durch sein Wollen 7) zum Daseyn gebracht 8), was Nichts war, und erst deswegen, weil Gott gewollt hat, blos durch die Wirksamkeit des göttlichen Willens entstanden ist 9). Auch der schon vorhandene Stoff (1 Buch Mos. 1, 2.), aus welchem diese unsere Erde gebildet wurde 10), (v. 3 ff.) war nicht ewig 11), sondern er ist von Gott mit den übrigen Dingen geschaffen, oder durch seinen Willen hervorgebracht worden.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. 1 Buch Mos. 1, 1. Psalm 121, 2. 102, 26. בָּרָא (עָשָׂה) אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ Da die Erde aus Wasser und festem Land besteht, (1 Buch Mos. 1, 9 f.) so wird statt des Himmels und der Erde auch der Himmel und das Wasser, (oder das Meer) und die Erde (das feste Land) genannt Psalm 146, 6. Ap. G. 14, 15. (ὃς ἐποιησε τον ϑρανον και την ϑαλασσαν

σαν, καὶ παντα τα ἐν αὐτοις, vergl. Offenb. 10, 6. 14, 7. Nehem. 9, 6.

Anmerk. 2. Apostelg. 17, 24. (ὁ ποιησας τον κοσμον)

Anmerk. 3. Col. 1, 16. (τα παντα τα ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐπι γης) Jerem. 10, 11. 12. vgl. mit v. 16. הַכֹּל — תֵּבֵל

Anmerk. 4. 1 Cor. 8, 6. Röm. 11, 36. vgl. Ebräer 2, 10. 3, 4. (ἐξ οὗ τα παντα — δι' οὗ τα παντα — ὁ τα παντα κατασκευασας, θεος)

Anmerk. 5. Col. 1, 16. τα ὁρατα και τα ἀορατα.

Anmerk. 6. Joh. 1, 3. χωρις αὐτου ἐγενετο οὐδε ἑν, ὁ γεγονε.

Note zu dieser Anmerkung.

In der Schrift: Ueber den Zweck Joh. S. 183 f. ist bemerkt, daß man die Worte: χωρις — γεγονεν für einen überflüssigen Zusatz zu den vorhergehenden: παντα δι' αὐτου ἐγενετο halten müßte, wenn sie nicht gegen eine gnostische Parthey gerichtet wären, welche den höchsten Gott blos zum Schöpfer der unsichtbaren Welt machte, die Schöpfung der sichtbaren Welt aber (κοσμος v. 10.) einer anderen, mit Gott unbekannten, Kraft zuschrieb.

Anmerk. 7. Psalm 33, 6. (בִּדְבַר יְהוָה) Vers 9. (הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד) Es. 48, 13. (קֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם יַעַמְדוּ) So wird im Brief an die Hebräer (11, 3.) das Wort ברא 1 Buch Mos. 1, 1. von einem Hervorbringen durch das Wort oder den Willen Gottes (ῥηματι θεου) erklärt, und eben so heißt es Offenb. 4, 11. δια το θελημα σου ἠσαν (τα παντα), καὶ *) ἐκτισθησαν. Die Art der Wirksamkeit Gottes beim Erschaffen und die Natur des schaffenden Willens ist freylich für uns unbegreiflich. (Vergl. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 2te Ausg. S. 400 ff. und Heydenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Th. II. S. 153 ff.)

Aber auch der unvollkommene Begriff von Schöpfung, der wenigstens eine präexistirende Materie und alle äussere Hülfsmittel ausschließt, und das übrigens unerklärliche Werk der Schöpfung Gott allein beilegt, ist für uns wichtig. Vergl. §. 30. Anmerk. 9. 12. *)

Note zu dieser Anmerkung.

„Alle Dinge sind wegen Deines Wollens entstanden, oder sie sind geschaffen worden." και hat diese Bedeutung z. B. Luc. 12, 38. vgl. mit Marc. 13, 35. Jac. 4, 13. (σημερον και αυριον „Heute oder morgen") Siehe die Anmerk. n) zu Ebr. 8, 2. im Commentar über diesen Brief vgl. auch Schleusners Lexicon bei dem Wort και N. 12.

Anmerk. 8. Ebr. 11, 3. εις το μη εκ φαινομενων τα βλεπομενα γεγονεναι. Eben dieß wird 2 Macc. 7, 28. so ausgedrückt: εξ ουκ οντων εποιησεν αυτα (τον ουρανον και την γην) ὁ θεος. φαινομενα ist nemlich soviel, als οντα; denn, weil ausser Gott nichts da war, was sehen oder erkennen konnte, so muß φαινομενα bedeuten: etwas, das ihm (Gott) sichtbar war, und folglich der Sinn dieser seyn: „Gott hat die Welt nicht aus Etwas entstehen lassen (Commentar über den Brief an die Hebräer XI, 3. Anmerk. e).

Anmerk. 9. 1 Buch Mos. 1, 1. „Gott schuf Himmel und Erde am Anfang d. h. da er die Welt schuf, wurde an dem Daseyn dessen, was nicht Gott ist, der Anfang gemacht (S. a. a. O. Anmerk. d) Joh. 1, 1—3. παντα εγενετο — γεγονε. 17, 5. 24. (προ του τον κοσμον ειναι, προ καταβολης κοσμου) Ephes. 1, 4. 1 Petri 1, 20. Ps. 90, 2.

Anmerk. 10. Wenn gleich 1 Buch Mos. 1. die Bildung der Erde aus einer schon vorhandenen

*) Ueber die neueste Theorie des Urhebers der absoluten Identitäts-Philosophie von der Weltschöpfung siehe oben §. 18. am Ende.

Masse (v. 2.) beschrieben wird, so hat man sich doch diese Bildung nicht als eine natürliche Wirkung des vorher schon geschaffenen Stoffs vorzustellen: sondern sie war vielmehr Wirkung eben des schaffenden Willens oder eben der Allmacht, wodurch Gott den Himmel und den Stoff selbst, aus dem unsere Erde gebildet wurde, geschaffen hatte. 1 Buch Mos. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) vergl. mit Ps. 33, 6. (בִּדְבַר־יְהוָה) *)

Note zur zehnten Anmerkung.

*) Siehe die dem Commentar über den Brief an die Hebräer angehängte Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu S. 621 ff. „Was Gott bei der Ausbildung der Erde jedesmal wollte, das stand so, wie ers wollte, im Augenblick da. Der Zwischenraum zwischen der Hervorbringung an dem Anfang des einen Tags und zwischen der nächsten Hervorbringung am Anfange des folgenden Tags, erleichterte blos den Zuschauern (höheren Geistern) die Unterscheidung und Betrachtung der göttlichen Werke. Höheren Geistern, die bei ihrem Werden und bei dem Werden ihrer Welt unmöglich Zuschauer seyn konnten, mußte nemlich die Wahrheit: Gott ist Urheber von allem, was da ist, durch die allmählige Ausbildung der Erde vor ihren Augen am anschaulichsten gemacht werden. Die Erde, die sie vorher öde und leer sahen, (1 Buch Mos. 1, 2.) stund in kurzer Zeit prachtvoll vor ihren Augen da: aber weil sie diese Gestalt nicht auf einmal, sondern in bestimmten Zeitabtheilungen bekam, so konnten sie die vornehmsten Gattungen von Vollkommenheiten, die der allmächtige Wille des Schöpfers der Erde in 6 Tagen, eine nach der andern, gab, um so eher bemerken und übersehen, aber auch durch die Vergleichung jedes folgenden Zustands mit dem nächst vorhergehenden den eigenthümlichen Werth jeder neuen Wirkung des allmächtigen Willens, oder die Zweckmässigkeit jeder neuen Veranstaltung um so deutlicher erkennen, und sich dadurch von der Weisheit aller Einrichtungen Gottes, auch in der übrigen Welt, um so inniger überzeugen. (Siehe a. a. O. S. 620 f. vgl. §. 32. Anmerk. 4.)

Die verschiedenen Vorstellungsarten über die Mosaische Schöpfungsgeschichte mit ihren Gründen und Gegengründen findet man gesammelt in Eichhorns Urgeschichte herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Gabler, 2 Theile in 3 Bänden. Altorf 1790—1793. vgl. (Bauers) Theologie des A. Test. Leipzig 1796. §. 64—66. Sie lassen sich auf folgende zurückführen:

1) Die Mosaische Schöpfungsgeschichte ist eine wahre und wirkliche Geschichte, die mehr oder weniger buchstäblich zu nehmen ist.

2) Sie ist keine wahre und wirkliche Geschichte, sondern

a) ein historischer Mythus *) —

b) Ein Philosophem **) — eine Reflexion eines alten Weisen ***) —

c) Eine Allegorie, Poesie, bildliche Vorstellung ****).

*) Gegen diese Ansicht vergl. die Bemerkungen in Ewalds Religionslehren der Bibel. Theil 1. S. 147 f. — Die Vergleichung der kosmogonischen Traditionen und Mythen anderer Völker (Bauers hebräische Mythologie B. I. Leipzig 1802. S. 67—76. Ewald a. a. O. S. 152 f.), welche übrigens aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte ausgegangen zu seyn scheinen (Ewald a. a. O. S. 134.), fällt sehr zum Vortheil der letzteren aus. (Bauer a. a. O. S. 76.)

**) Ueber diese Ansicht vergl. auch Zieglers Kritik über das Dogma von der Schöpfung (Henke's Mag. für Religionsphilosophie ꝛc. B. 2. St. 1. S. 11 ff.) Bauers hebräische Mythologie B. I. S. 63 ff.

***) Vergl. Ständlins Lehrbuch der Dogmatik, 3te Ausg. S. 213.

****) Vergl. Teller die älteste Theodicee. Jena 1802. Ewald a. a. O. S. 133 ff. Beide nehmen nach Herder an, daß der werdende Tag als Symbol dieser Poesie zum Grunde liege. Die Abtheilung in Tagwerke ist nach Ewald (a. a. O. S. 134 f.) Darstellung des successiven Werdens der Erdgeschöpfe.

Gegen die von Eichhorn (Urgesch. im Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur Th. 4.) aufgestellte Hypothese, daß die Schöpfungsgeschichte eine Dichtung Mosis sey, welche die Absicht gehabt habe, die Feier des Sabbaths oder des siebenten Tages auf eine sinnliche Art zu empfehlen *), wird in der angef. Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu S. 623 f. eingewendet: „Dieser fromme Betrug streitet mit der beglaubigten Auktorität eines göttlichen Gesandten. — Er hätte das Ansehen Mosis in Gefahr gesetzt, und wäre sogar zwecklos gewesen, weil in jedem Fall nur der Glaube an die göttliche Auktorität Mosis dem Gesetz der Sabbathsfeyer in den Augen des Israelitischen Volks das Ansehen eines göttlichen Gesetzes geben konnte."

Ebendaselbst wird noch der gegen die buchstäbliche Erklärung von 1 B. Mos. 1. gemachte Einwurf: wie der Wechsel von Tag und Nacht schon vor dem vierten Tag (in welchem das Verhältniß der Sonne zur Erde festgesetzt wurde) habe Statt finden, und wie am dritten Tag die Gewächse der Erde ohne Sonnenhitze haben hervorgebracht werden können, so beantwortet: „das Licht, welches die Scheidung zwischen Tag und Nacht bewirkte, mußte nicht gerade das Sonnenlicht seyn — und zur Hervorbringung der Gewächse bedurfte die göttliche Allmacht keiner Sonnenhitze."

Anmerk. 11. Hier verdient vorzüglich verglichen zu werden, was von Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion Th. 1. S. 12 ff.) und von Jacobi (vermischte Abhandlungen Zweite Samm-

*) Gabler (Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höheren Kritik. Altorf und Nürnb. 1795.) führt die Hypothese aus: „Die Erzählung 1 Mos. 1—2, 3. sey erst später durch Zusätze und Interpolationen aus einer ursprünglichen Schöpfungs-Hymne in ein Sabbatslied umgewandelt worden. Vergl. die Erinnerungen gegen diese Hypothese in der Göttingischen Bibliothek der theologischen Litteratur B. 2. S. 822 ff.

lung Num. I. §. 1. Num. II S. 1 ff. 26 ff.) gegen die Ewigkeit der Welt gesagt worden. — Wir haben nicht einmal nöthig, zu läugnen, daß unsere Erde zu der Zeit, wo sie mit dem ganzen übrigen Universum (1 B. Mos. 1, 1.) aber aus gewissen Ursachen nur als eine rohe Masse (תֹהוּ וָבֹהוּ 1 B. Mos. 1, 2.) geschaffen wurde, auch sogleich die Gestalt bekommen habe, deren Bildung 1 B. Mos. 1, 3 ff. beschrieben wird. Mit andern Worten: wir können wohl annehmen, daß die Schöpfung der rohen Erde mit dem ganzen Universum ihrer Ausbildung eine unmerklich kurze Zeit vorangegangen sey. Vgl. 1 Buch Mos. 2, 1—4. 2 B. Mos. 20, 11. (wo die Bildung der Erde mit der Schöpfung des ganzen Universums verbunden wird). Denn in Absicht auf den seligen, keines Dings ausser ihm bedürftigen, Gott, ist es gleichgültig, ob man das Daseyn der Welt früher oder später setzt (Jerusalems Betrachtungen Th. II. S. 448 ff.) Was aber die Gründe betrifft, die man aus gewissen Natur-Produkten für ein sehr hohes Alter unserer Erde hernimmt, so beweisen sie deswegen nicht, was sie beweisen sollen, weil sich über die Ursachen dieser Naturprodukte, und über die Zeit, die zu ihrer Hervorbringung erfordert wurde, nichts mit Gewißheit bestimmen läßt, sondern vieles ganz anders bewirkt werden konnte, als diejenige ohne zureichende Gründe voraussetzen, welche die Nothwendigkeit eines hohen Alters der Erde hartnäckig vertheidigen. S. Döderlein Institutio theol. Christ. §. 127. Obs. 1.) Zöllner (Berliner Monatschrift Oct. 1787. N. 2.) Schlegels erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit Th. I. S. 112 ff. Carl Ulyss. von Salis Marschlins Reisen in verschiedene Provinzen des Königreichs Neapel. Th. I. (Allg. Lit. Zeit. 1795. N. 66. S. 522 f.)

§. 32.

Mittelbare Schöpfung.

Auch von allen den Dingen, welche aus andern er-

zeugt werden, ist Gott (mittelbar) als Schöpfer 1) anzusehen, weil er diejenige, aus denen sie sich erzeugen, geschaffen, und alle Naturwesen, die ihr Geschlecht fortzupflanzen fähig sind, eben in der Absicht hervorgebracht hat, daß sie ihres Gleichen zeugen 2). Eben so empfangen die lebenden Wesen alles Gute, das ihnen durch erschaffene Dinge zufließt, im eigentlichen Sinn von Gott 3): denn von ihm haben ja alle Geschöpfe ihre Kräfte, und zwar in der Absicht 4) empfangen, damit sie das Wohlseyn der lebendigen Wesen befördern 5). Für alles Gute, was uns durch die Kräfte und Wirkungen der ganzen Natur zu Theil wird, sind wir also Gott den größten Dank schuldig 6).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Apostelg. 17, 25. αὐτος διδους πασι ζωην v. 28. ἐν αὐτῳ ἐσμεν (durch ihn sind wir zum Daseyn gelangt — Ihm haben wir unser Daseyn zu danken. Siehe Dissert. I. in LL. N. T. historicor. aliquot loca S. 92. Opusc. acad. Vol. III. p. 95. *) 1 Tim. 4, 3 f. (παν κτισμα θεϑ) Matth. 6, 30. τον χορτον τϰ ἀγρϰ — ὁ θεος ἀμφιεννυσιν. vgl. Ebr. 2, 11. (ἐξ ἑνος παντες.) Prediger 12, 1. (בּוֹרְאֶיךָ) Hiob 33, 4. (רוּחַ־אֵל עָשָׂתְנִי) Offenb. 8, 9. (το τριτον των κτιϛματων)

Anmerk. 2. 1 Buch Mos. 1, 28. 22. 11 f. (Gott schuf Menschen, Thiere, Pflanzen in der Absicht, daß sie ihre Gattungen fortpflanzen sollten) 1 B. Mos. 8, 17. 9, 1. (Auch nach der Sündfluth sollten sich Thiere und Menschen nach Gottes Absicht fortpflanzen).

Anmerk. 3. Hos. 2, 21. 22. vgl. Psalm 104, 27. 28. 145, 15 f. (אַתָּה נֹתֵן לָהֶם אֶת־אָכְלָם בְּעִתּוֹ) 147, 8 f. 14. Hiob 38, 41. Jerem. 5, 24. 14, 22. Matth. 5, 45.

*) A. a. O. wird die ganze Stelle: ἐν — ἐσμεν so erklärt: „Ihm haben wir ein frohes Leben (ζωμεν), ihm die Fortdauer unserer Kräfte (κινϰμεϑα), ihm selbst unser Daseyn zu danken.“

(τον ἡλιον αὐτε ἀνατελλει — και βρεχει) 6, 25—33. 1 Tim. 6, 17. Ap.G. 14, 17. (ὀυρανοθεν διδες ὑετες και καιρες καρποφορες, ἐμπιπλων τροφης και ἐυφροσυνης τας καρδιας ἡμων) 17, 25. (διδες τα παντα) v. 28. (ἐν αὐτῳ ζωμεν Siehe Anmerk. 1. *).

Anmerk. 4. Es scheint, Gott habe dabey, daß er die Erde nicht in Einem Augenblick, wie er es ohne Zweifel konnte, sondern in einer gewissen Zeitfolge schuf, die Absicht gehabt, theils den Engeln, die bei der Schöpfung zugegen waren (Hiob 38, 4—7.), durch den Anblick derselben eine anschauliche Vorstellung von der Weisheit seiner Absichten mitzutheilen, theils uns in einer unserer Fassungskraft angemessenen aber doch wahren Erzählung seine Zwecke klar und deutlich vor Augen zu stellen. (vgl. §. 31. Anm. 10. *.)

Anmerk. 5. 1 Buch Mos. 1, 14—17. 29 f. 8, 22. Psalm 104, 10—24. 1 Tim. 4, 3. (βρωματα, ἀ ὁ θεος ἐκτισεν ἐις μεταλημψιν)

Anmerk. 6. 1 Tim. 4, 3 f. 1 Cor. 10, 26. 30 f. Röm. 14, 6. (ὁ ἐσθιων, κυριῳ ἐσθιει, ἐυχαριστει γαρ τῳ θεῳ) 1, 20 f. Ps. 104, 1. 33 ff. 147, 7.

§. 33.

Erhaltung der Welt.

Für die Kräfte der Natur und ihren wohlthätigen Einfluß auf uns sind wir Gott um so mehr Dank schuldig, weil auch die erschaffene Welt nicht von sich selbst, sondern von ihrem Urheber abhängt 1). Denn die Geschöpfe hätten nicht einmal fortdauern und wirksam seyn können, wenn Gott ihre Fortdauer und Wirksamkeit nicht gewollt hätte. (Psalm 104, 29. vergl. §. 29. Anmerk. 1) Durch eben die göttliche Kraft 2), durch welche das Weltall erschaffen worden, wird es auch erhalten 3).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Dem, der alles durch seinen Willen hervorgebracht hat (§. 31.) gehört gewiß alles als Eigenthum im unumschränktesten Sinn an: er ist Herr über das Weltall, wie niemand über irgend etwas Herr seyn kann Psalm 50, 10—12. (לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ). Matth. 11, 25. Apostelg. 17, 24. (ουρανυ και γης κυριος υπαρχων) 1 Cor. 8, 4—6. (εἷς κυριος) *)

Note zur ersten Anmerkung.

*) Daß κυριος hier ein göttlicher Nahme sey, der die Herrschaft Gottes über alles bezeichnet, wird in der Schrift: Ueber den Zweck Johannis S. 463. damit erwiesen, daß 1) v. 5. die Ausdrücke: λεγομενοι θεοι, und θεοι και κυριοι offenbar gleichbedeutend sind; 2) daß es v. 6. heißt: θεος, ἐξ ὑ τα παντα, und: κυριος, δι' ὑ τα παντα — zwey Prädikate, die ebenfalls gleichbedeutend sind, vgl. δια und ἐκ Röm. 3, 30. (Daß in den Briefen Pauli κυριος mit und ohne Artikel sowohl von Gott, als von Christus gebraucht werde, zeigt die Abhandlung in Gablers theologischem Journal J. 1800. B. I. S. 11 ff.)

Anmerk. 2. Ebr. 1, 3. vgl. mit 11, 3. In der ersten Stelle heißt es: φερων τα παντα τω ῥηματι της δυναμεως αυτυ — in der zweiten: νουμεν κατηρτισθαι τυς αἰωνας ῥηματι θυ. In jener wird also die Erhaltung, in dieser die Schöpfung demselbigen ῥημα (derselbigen göttlichen Kraft) zugeschrieben. — Hieher gehört noch die Stelle 2 Petri 3, 5. γη ἐξ ὑδατος και δι' ὑδατος συνεστωσα, τω τυ θυ λογω „Die Erde wurde durch den göttlichen Willen (1 Buch Mos. 1, 9.) aus dem Wasser hervorgebracht (v. 2. 9.), und eben so auch durch den göttlichen Willen, des Wassers (der Sündfluth) ungeachtet a) erhalten. Vgl. Psalm 104, 6—9. Hiob 38, 10. 11. Der Ausdruck συνεστωσα b) hat nemlich hier eine doppelte c) Bedeutung, und bezeichnet, in Verbindung mit der ersten Präposition ἐξ das Hervorbringen und Entstehend, der Erde aus dem Wasser, in Verbindung mit der

zweiten Präposition διὰ aber die Erhaltung e) der Erde, welche auch 2 Petri 3, 7. dem λογος θεου zugeschrieben wird *).

Noten zur zweiten Anmerkung.

a) Vergl. über diese Stelle die Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu S. 526. — Die angenommene Bedeutung von διὰ: ungeachtet, findet sich in den Dissert. de sensu vocis πληρωμα Anmerk. 2. (Opusc. acad. Vol. I. p. 145. vgl. II, 297.) angeführten Stellen: Röm. 2, 27. 4, 11. 1 Tim. 2, 15. — so wie das ebräische ב 5 B. Mos. 1, 32. (בְּדָבָר) Ps. 78, 32. (בְּכָל־זֹאת) die nemliche Bedeutung hat.

b) συνεςωσα statt: συνεςωσα ἦν — (vgl. Opusc. acad. Vol. III. p. 377. Index II. Participium pro verbo finito und Ebr. 6, 17. Anmerk. u) — eine gar häufige Ellipse, welche in den Observv. ad analogiam et syntaxin ebraicam S. 135 f. aus dem ebräischen Sprachgebrauch hergeleitet wird.

c) Beispiele von einer doppelten Bedeutung Eines und desselben Worts, das nur Einmal gesetzt wird, aber in mehr als Einer Verbindung steht, finden sich auch Ebr. 5, 11. (λογος vgl. die Anmerk. zu dieser Stelle im Comment.) und Tit. 2, 6—8. (παρεχομενος s. Dissert. in Epp. Paulli minorum aliquot loca p. 53. Opusc. acad. Vol. III. p. 343. vgl. p. 379. Index II. Significationes ejusdem vocis diversae in eodem contextu, si ponatur semel duntaxat.)

d) Ueber diese Bedeutung von συνιςημι vergl. Kypke bei der Stelle 2 Petri 3, 5. und Schleusners Lexicon bei diesem Wort Num. 4.

*) Auch Morus (Praelectt. in Jacobi et Petri epistolas Lips. 1794. p. 241.), welcher die Worte so erklärt: „die Erde ist aus Wasser mit zusammengesetzt (?), und wird durch das Wasser erhalten," nimmt eine doppelte Bedeutung des Ausdrucks συνεσταναι an. Andere Erklärungen dieser Stelle siehe in Pott epp. cathol. Vol. II. p. 250 ff.

e) Die Bedeutung erhalten hat dieses Wort auch Col. 1, 17. vgl. über die letztere Stelle Dissert. 1. in Epist. ad Coloss. Anmerk. 28. (Opusc. Vol. II. p 133.) und Schleusners Lexicon a. a. O. Num. 5.

Anmerk. 3. Apostelgesch. 17, 25. (αὐτος διδους πασι πνοην — v. 28. κινουμεθα — beide Ausdrücke beziehen sich auf die Fortdauer und Erhaltung der Kräfte. (Vgl. Diss I. in LL. N. T. aliquot loca p. 92. Opusc. Vol. III p. 95.) Col. 1, 17. (τα παντα ἐν αὐτω συνεστηκε) vergl. Ebr. 1, 3. Nehem. 9, 6. (אַתָּה־מְחַיֶּה אֶת־כֻּלָּם)

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Daß die Erhaltung der Welt von der Schöpfung unterschieden werden dürfe, wenn gleich beide in dem Satz begriffen werden: „Die Welt hat den vollständigen Grund ihres Seyns in dem Willen Gottes" wird in Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur J. 1807. S. 431 f. bemerkt. „Derselbe ewige und unveränderliche Akt in Gott wird nemlich durch den Begriff der Schöpfung auf das Entstehen und Werden, durch den Begriff der Erhaltung aber auf die Fortdauer bezogen."

b) Ueber die Frage: ob man sich bei der Erhaltung der Welt eine fortgehende unmittelbare Wirksamkeit Gottes denken müsse? siehe Reinhards Dogmatik §. 61. N. 2. Schott Epitome theologiae Christianae dogmaticae p. 66. Not. c.)

§. 34.

Gott regiert die Welt.

Aber der Herr der Welt regiert 1) sie auch, und lenkt die wechselseitigen Wirkungen der Natur-Ursachen nach seiner Absicht 2). Die Welt besteht theils aus mechanisch-wirkenden, theils aus freyen moralischen Wesen. Da nur die letztere den Endzweck der Schöpfung 3)

ausmachen, so besteht die göttliche Weltregierung darinn, daß Gott theils über die freyen Handlungen aller vernünftigen Wesen die genaueste Aufsicht hat (§. 17.), theils die übrige Welt auf eine mit dem moralischen Endzweck zusammenstimmende Art regiert. (§. 18. Anmerk. 7.)

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Psalm 145, 13. (מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים) 66, 7. (מֹשֵׁל בִּגְבוּרָתוֹ עוֹלָם) 1 Tim. 1, 17. βασιλευς των αἰωνων „Beherrscher der Welten." *) 1 Chron. 29, 11. 12.

Note zur ersten Anmerkung.

*) In der Anm. e) zu Ebr. 1, 2. ist bemerkt, daß βασιλευς αἰωνων hier nicht wohl heissen könne: ewiger Beherrscher, theils weil Paulus, der unmittelbar nachher 3 Adjektiva setzt, lieber gesagt haben würde: αἰωνιος; theils weil das Prädikat ewig im folgenden ἀφθαρτος liegt. Michael. (Einl. ins N. T. II. Th. S. 1378. 4te Ausg.) bemerkt, daß der ebräische Ausdruck עוֹלָם bei den Rabbinen gewöhnlich Welt bedeute, und der Pluralis עֹלָמִים (αἰωνες) von einer Rabbinischen Eintheilung der Welt in die niedrigere und höhere herrühren möge. Vergl. auch Heinrichs (N. Test. Ed. Koppianae Vol. VII.) bei 1 Tim. 1, 17. *)

Anmerk. 2. Ephes. 1, 11. (ἐνεργων παντα κατα την βυλην τυ θεληματος αὐτυ) Col. 1, 16. (παντα εἰς αὐτον ἐκτισαι) „Alles ist so geschaffen, daß es von ihm abhängt: alles soll seinen Willen erfüllen, und seine Ehre (seine Zwecke) befördern. Vgl. Dissert. I. in epist. ad Coloss. Anmerk. 27. Opusc. acad. Vol. II. p. 132 s. **)

*) Diese Bemerkung gilt auch gegen die Erklärung, welche in Paulus Memorabilien St. 7. N. IX. S. 198 ff. von dem Ausdruck: οἱ αἰωνες im Brief an die Ebräer gegeben wird.

**) εἰς αὐτον kommt in eben der Bedeutung vor: Röm. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. Man vergl. Kypke bei Luc. 12, 21. Koppe bei Röm. 11, 36. Schleusners Lexicon bei dem Wort εἰς Num. 24.

Anmerk. 3. Insofern wird Gott eine besondere (spezielle) Vorsehung (über die vernünftigen Geschöpfe zugeschrieben, nicht als ob er die übrigen Geschöpfe weniger kennte, oder sich weniger um sie bekümmerte — dieß läßt sich von Gott, der alles auf das Vollkommenste kennt, gar nicht denken (Matth. 10, 29. Luc. 12, 6.) — sondern weil er die moralisch-vernünftigen Wesen dem ihnen im Universum angewiesenen Standpunkt gemäß, folglich als Wesen edlerer Art, die mit ihm selbst verwandter sind, (Luc. 12, 7. Matth. 6, 26. 30. Apostelg. 17, 28 f. γενος θεου) behandelt, gerade so, wie er die niedrigeren Geschöpfe, jedes seinem Standpunkt in der Welt, und dem Zweck seines Daseyns gemäß behandelt *). (§. 18. Anmerkung 7.)

Note zur dritten Anmerkung.

Providentia generalis wird genannt die Vorsorge Gottes für alle erschaffene Dinge — specialis seine Vorsehung über das Menschengeschlecht — specialissima seine Vorsehung über die durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichneten Menschen s. Sartorii Compend. §. 125 s. 130. vergl. Doederlein Institutio Theologi Christiani §. 173. Observ. 2. am Ende. Reinhards Dogmatik §. 65.

Der Begriff von specieller und speciellster Vorsehung, der in Ständlins Dogmatik (3te Ausg. S. 218.) berührt wird, kommt der sonst gewöhnlichen Eintheilung in ordentliche und ausserordentliche Vorsehung näher.

Ueber die Anstalten der göttlichen Vorsehung und Regierung zur Beförderung des sittlichen Guten siehe Reinhards System der christlichen Moral, Band 4. S. 133 —218.

§. 35.

Unmittelbare Einwirkungen Gottes in den Weltlauf sind möglich.

Wir können, vermöge unserer Unbekanntschaft mit dem Inneren der Natur, nicht beurtheilen, ob es Gott

möglich gewesen sey, unbeschadet der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, welcher er keinen Eintrag thun wollte, schon bei der Schöpfung eine solche Einrichtung zu treffen, und den Lauf der Natur auf eine so unabänderliche Art festzusetzen, daß auch, ohne fernere unmittelbare Einwirkung Gottes auf die erschaffene Welt, durch die Wirkungen blosser Naturursachen und durch den natürlichen Zusammenhang aller Dinge, seine Absichten vollkommen erreicht werden: wir können nicht wissen, ob überhaupt eine solche Einrichtung der Welt möglich gewesen sey, daß, ohne Beschränkung der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, bei den so verschiedenen Erfolgen, welche nach der verschiedenen Einwirkung freyer Wesen auf die Natur vermöge der mechanischen Kräfte und Gesetze alle gleich möglich sind, durch die Kräfte und Gesetze des Naturmechanismus selbst, ohne alle unmittelbare Eingriffe des Schöpfers, alles verhütet werden konnte, was den göttlichen Absichten und dem Besten aller einzelnen vernünftigen Wesen entgegen wäre. Wir müßten also wenigstens so viel annehmen, daß die Uebereinstimmung des Naturlaufs mit den moralischen Zwecken und dem moralischen Zustand aller vernünftigen Wesen in dem Fall durch unmittelbare Einwirkung Gottes werde hervorgebracht werden 1), wenn sie auf keine andere Weise erhalten werden kann. Und diese Annahme läßt sich gewiß mit der Ehre, der Macht und Einsicht Gottes sehr wohl vereinigen. Denn widersprechende Dinge 2) sind überall kein Gegenstand der Macht. Hernach hat man nicht nöthig, ein unvorhergesehenes Bedürfniß göttlicher Wirksamkeit anzunehmen, sondern man setzt ein von Ewigkeit her beschlossenes Eingreifen in den Weltlauf 3) voraus. Endlich werden durch unmittelbare Einwirkung Gottes in die erschaffene Welt die Gesetze der Natur nicht aufgehoben, wenn gleich der Naturlauf abgeändert wird, oder eine andere Folge der Begebenheiten eintritt, als durch die bloße Wirkung

der sich slebst überlassenen Naturkräfte eingetreten seyn würde. Denn die Gesetze der Natur sind nicht von der Art, daß vermöge derselben überall nur Ein bestimmter Erfolg nothwendig wäre: sondern sie sind an Bedingungen gebunden, und, so wie von diesen die eine oder die andere eintritt, so können auch nach Naturgesetzen verschiedene Erfolge eintreten. So kann z. B. täglich, unbeschadet der Naturgesetze, dieses oder ein ganz anderes Ereigniß statt finden, je nachdem dieses oder jenes freye Wesen auf die Natur einwirkt, oder nicht einwirkt, so oder anders einwirkt 4).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Was nach dem bisher gesagten nicht für unmöglich zu halten ist, (vergl. Kant Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes S. 84 f. vergl. Stäudlins Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion S. 202.) das giebt die heil. Schrift für gewiß aus. Sie leitet nemlich die künftige Auferweckung der Todten und die zukünftige Vergeltung von einer unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit (Gottes oder Christi) her. Phil. 3, 21. (κατα την ἐνεργειαν τȣ δυνασθαι ἀυτον και ὑποταξαι ἑαυτῳ τα παντα) Apostelg. 26, 8. Matth. 22, 29. (δυναμιν τȣ Θεȣ) 16, 27. (μελλει ἐρχεσθαι ἐν τῃ δοξῃ τȣ πατρος ἀυτȣ) Joh. 5, 20—29.

Anmerk. 2. Es ist sehr möglich, daß Gott entweder die Wechselwirkung der Naturursachen an solche Gesetze hätte binden müssen, welche der Freiheit der vernünftigen Wesen Eintrag gethan, und eben damit seiner Absicht widersprochen haben würden, oder, wenn er dies nicht wollte, daß der Naturlauf mit seinen übrigen Zwecken in Widerstreit käme, wofern er ihn nicht hin und wieder durch unmittelbare Einwirkungen in Uebereinstimmung mit seinen Absichten brächte. *) Aber der

*) Vergl. Kants Religionslehre S. 115. „Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entschei-

unerforschliche Gott konnte auch noch andere Gründe haben, warum er sich nicht ausser aller unmittelbaren Verbindung mit seiner Welt setzen, und folglich keine Welt erschaffen wollte, deren Lauf durch einen ewigen Mechanismus bestimmt wäre. Vgl. Jac. Fosters Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion. Kap. 7. Bd. 1. S. 302 ff. Rehkopfs Lehrbuch der christlichen Moraltheologie §. 227. S. 359. Müllers neue Darstellung der christlichen Glaubenslehre S. 106 f. Bibliothek von Anzeigen kleiner akademischer Schriften Bd. 2. Th. 3. S. 13. Summarische Uebersicht der wichtigsten Religionslehren in Aphorismen 1791. §. 167. Paulus oder Beiträge zur Vertheidigung der Apostel Jesu und zur Beförderung christlicher Religiosität und Tugend von Hildebrand, Th. I. S. 250 ff.

Anmerk. 3. Vgl. Köppens Schrift Th. 1. S. 46. (2te Aufl. S. 56.)

Anmerk. 4. So wie also die freyen Geschöpfe, unbeschadet der Naturgesetze, durch ihre Einwirkung den Lauf der Natur sehr oft abändern, eben so kann auch Gott, ohne die Naturgesetze zu verletzen, entweder selbst in die erschaffene Welt einwirken, oder durch seinen Befehl andere Geister, wie z. B. die Engel (Apostelg. 12, 7—11. *) 5, 19. 20.) bestimmen, durch ihre natürliche Kraft Wirkungen in der Welt hervorzubringen, welche ohne

dend aussprechen zu wollen: daß z. B. die höchst bewundernswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller inneren Vollkommenheit des Mechanismus, und (wie im Pflanzenreiche), selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit, in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne daß die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihren Saamen in diesem Puncte was anhaben könnten, daß, sage ich, dieses eine blosse Folge nach Naturgesetzen sey, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen."

ohne die eigene unmittelbare Wirksamkeit oder wenigstens ohne den Befehl Gottes nicht entstanden wären, und welche dann weitere Veränderungen in dem Lauf der Dinge nach sich ziehen. Denn wenn man dieß als Naturgesetz aufstellen wollte, daß in der erschaffenen Welt die Geschöpfe allein wirken, und Gott selbst nie unmittelbar einwirke, so würde man ohne Grund gerade das als ausgemacht voraussetzen, was bey dieser Untersuchung erst ausgemacht werden soll. Siehe Köppen a. a. O. S. 140 ff. (Zweite Auflage S. 200 ff.) und: Supplement aux lettres sur l'état présent du christianisme par A. I. Roustan S. 81 ff. Ueber das unmittelbare Einwirken Gottes in die Natur vergl. auch Vogel Glaube und Hoffnung. In Briefen an Selmar und Elise. Nürnberg 1806. Th. I. Brief 9.

Note zur vierten Anmerkung.

*) Der buchstäblich-historische Sinn dieser Erzählung von der Befreyung Petri durch einen Engel wird in Diss. II. in Librorum N. T. histor. aliquot loca S 84 ff. (Opusc. Vol. III. p. 183 ff.) gegen eine natürliche Erklärungsart in Eichhorns Allg. Bibliothek der biblischen Litteratur (Band III. S. 381 ff. vergl. Eck Versuch die Wundergeschichten des N. Test. aus natürlichen Ursachen zu erklären. Berlin 1795. Bauer hebräische Mythologie des A. und N. Test. B. II. S. 269 f. Heinrichs Acta Apostolorum Part. II. Excurs. V. p. 359—362.) vertheidiget.

§. 36.

Die Wirklichkeit unmittelbarer Einwirkungen Gottes in den Weltlauf wird aus den Wundern der heil. Schrift erwiesen.

Daß eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der erschaffenen Welt nicht nur ohne Grund für unwahrscheinlich gehalten werde, sondern wirklich statt finde, erweisen 1) die Wunder. Sie sind nemlich eine Reihe ausserordentlicher Begebenheiten, von denen man, wenn

sie nicht einzeln, sondern in Verbindung mit andern ähnlichen Ereignissen betrachtet werden, (§. 8. Anmerk. 6.) offenbar annehmen muß, daß sie zu einem bestimmten Zweck (der Beglaubigung Jesu), zu welchem sie bei aller Verschiedenartigkeit sämmtlich zusammenstimmen, geschehen seyen. Eben deswegen können sie aber nur einem vernünftigen Urheber, und zwar, weil sie augenscheinlich menschliche Kräfte übersteigen, nur einer übermenschlichen Intelligenz zugeschrieben werden. Und sie werden auch wirklich Gott ausdrücklich und namentlich 2) zugeschrieben 3).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Luc. 1, 35—37. (δυναμις ὑψιστυ — ὁτι ἀδυνατον παρα τῳ θεῳ παν ῥημα vgl. Observv. exegetico-dogmat. ad historiam ortus Jesu divini Luc. I, 26—28. relatam. Tub. 1809. p. 11—13.) Epheſ. 1, 19 f. (ἐνεργεια τυ κρατυς της ἰσχυος αὐτυ, ἣν ἐνηργησεν ν τῳ χριστῳ, ἐγειρας αὐτον ἐκ νεκρων) Ap. Geſch. 10, 38. (ἐχρισεν αὐτον ὁ θεος πνευματι και δυναμει) Joh. 11, 41 f. (Jeſus betrachtet das Wunder der Auferweckung des Lazarus als Folge der Erhörung ſeines Gebets zu Gott, mithin als Wirkung Gottes, vgl. S. 145.) Joh. 5, 17. (ὁ πατηρ μυ ἐργαζεται, κἀγω ἐργαζομαι „Wie mein Vater am Sabbath Wunder gethan hat, ſo ich auch" (vgl. über den Zweck Johannis S. 196.) Joh. 11, 25 f. Apoſtelg. 4, 9 f. (vergl. mit §. 44. Anmerk. 6. §. 82. Anmerk. 10.) 1 Cor. 12, 7—11. (παντα ταυτα ἐνεργει το ἑν και το αὐτο πνευμα) Vgl. §. 8. 10. Diejenigen, welche die Wunder von unbekannten natürlichen Urſachen herleiten, die eben in der Abſicht, um den göttlichen Geſandten Anſehen zu verſchaffen, ſchon durch die Schöpfung ſelbſt vorbereitet (präformirt) *) worden ſeyn ſollen, nehmen ohne Grund Urſachen an, die

*) Ueber Bonnets Theorie der Präformation der Wunder vergl. Eberhards Geiſt des Urchriſtenthums Th. III. S. 153 ff.

weder durch die Erfahrung erwiesen, noch durch andere Gründe (a priori §. 35.) wahrscheinlich gemacht werden können. Ja eine Präformation natürlicher Ursachen ist wegen der grossen Mannichfaltigkeit jener Wunder, die weder an bestimmte Personen und Gegenstände gebunden waren (so daß sie z. B. nur an gewissen Menschen, oder nur an gewissen Plätzen, an einem gewissen Wasser ꝛc. geschehen wären) noch auf bestimmte Arten von Wirkungen eingeschränkt waren, sogar unwahrscheinlich. Nur dann, wann diese Wunder blos an bestimmten Personen und Gegenständen verrichtet worden wären, könnte man etwa denken, daß die wirkenden Ursachen von Erfolgen, die von einem Wunderthäter vorhergeahndet und vorhergesagt wurden, ursprünglich schon in die Kräfte der Natur gelegt worden seyen. Und eben so möchte man die eingeschränkte Naturkraft für hinreichend halten, um diese ausserordentlichen Wirkungen hervorzubringen, wenn es nur Wirkungen von Einer oder wenigen bestimmten Arten gewesen wären. Aber da sie auf eine so mannichfache Art, mit der größten Ungebundenheit, und bei jeder, auch noch so zufälligen, Veranlassung, verrichtet wurden, so kann wohl weder das eine noch das andere angenommen werden. Vergl. §. 8. Anm. 4. 6. §. 21. Anmerk. 5. Tübinger gelehrte Anzeigen 1789 S. 772 f.

Anmerk. 2. Dieß geschah durch ausdrückliche Erklärung der Menschen, durch welche die Wunder verrichtet wurden. Bisweilen zeigte sich der eigentliche Urheber der Wunder, Gott, oder wenigstens ein höheres Wesen, das auf göttlichen Befehl handelte, (§. 35. Anmerk. 4.) ohne Dazwischenkunft einer menschlichen Stimme selbst gegenwärtig — Joh. 1, 32 f. 5, 37. Matth. 3, 16 f 17, 5. Apostelg. 9, 3—7. 26, 13—16. Luc. 1, 11 ff. 26 ff. Apostelg. 12, 7. Aber, so wie das innere Gefühl, durch welches sich die göttlichen Gesandten von einer ausserordentlichen Einwirkung Gottes auf ihre Seele überzeugten, durch äussere Erfolge, die offenbar weder blosse Einbildung noch

Wirkung eines blos menschlichen Willens und menschlicher Kraft seyn konnten, bestätiget wurde, so wurde in dem Fall, wo man durch die Augen, Ohren, mithin durch äussere Empfindung, die Zeichen der Gegenwart Gottes oder eines Engels wahrnahm, die Wirklichkeit dieser Gegenwart durch den Zusammenhang jener Erscheinungen mit anderen Begebenheiten bestätigt, die in das öffentliche Leben desselben Menschen, dem jene besondere Erscheinungen widerfahren waren, verflochten (Joh. 1, 52 *) oder auch an diese Erscheinungen unmittelbar angeknüpft (wie z. B. Apostelg. 9, 8—18. Luc. 1, 13. 24. 36. 39 ff. 2, 12. 18. Apostelgesch. 12, 7. zu Ende 8 ff.), in jedem Fall aber von der Art waren, daß sie offenbar weder blos eingebildet, noch von Menschen bewirkt oder vorhergesehen werden konnten. Eben so werden auch diejenigen ausserordentlichen Erfolge, die von einem göttlichen Gesandten nicht gerade erwartet oder erbeten wurden, dennoch mit Recht der göttlichen Wirksamkeit, und nicht einem blossen Zufall (§. 8. Anmerk. 6.) zugeschrieben, sobald sie sich ihrer Natur nach schon nothwendig auf eine Person oder Sache beziehen, bei der man vermöge einer ausdrücklichen durch Wunder schon hinreichend bestätigten Erklärung überhaupt eine besondere Wirksamkeit und einen besondern Beistand Gottes erwarten darf. — Beispiele von solchen ausserordentlichen Begebenheiten, die von keinem göttlichen Gesandten vorhergesagt wurden, finden sich Matth. 27, 50—53. 1 Sam. 5, 6. 2 Sam. 6, 7. Mit Recht sieht man die in der ersten Stelle erzählten Wunder, die ohne eine vorher geäusserte Erwartung Jesu unmittelbar nach seinem Tod geschahen, für Erfolge an, die nicht blos zufällig, sondern absichtlich zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung und Lehre von Gott veranstaltet waren, weil eben diese göttliche Sendung und Lehre Jesu durch so viele andere Wunder, auf welche sich Christus selbst berief, bestätiget war. Joh. 10, 36. 37. Eben so werden die 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 7. erzählten unglücklichen Ereignisse mit Recht als absichtliche Wirkungen Gottes betrachtet, weil sie auf die Uebertretung eines

Gesetzes von Moses (4 B. Mos. 4, 17—20.) erfolgten, dessen göttliche Sendung und Gesetzgebung überhaupt durch viele Wunder beglaubiget war. (5 B. Mos 34, 10 ff.)

Note zur zweiten Anmerkung.

*) Der offene Himmel und das Hinauf- und Herabsteigen oder der Dienst der Engel bezeichnet (wie Dissert. I. in LL. N. T histor. aliquot loca S. 81 f. Opusc. Vol. III. p. 83 s. bemerkt ist) die in die Augen fallenden Beweise der Größe Jesu oder die Reihe von Wundern, womit er bald darauf (ἀπ' ἀρτι) *) den Anfang machte. — Jesus hatte bei diesem Ausdruck die an ihm damals schon geschehenen Wunder, nemlich das Oeffnen des Himmels Matth. 3, 16. und die Dienstleistung der Engel Matth. 4, 11. vor Augen; er nennt daher statt der Wunder überhaupt diese zwey besonderen Wunder (synecdochisch). Auch diese zwey Wunder, die seine Schüler nicht selbst gesehen hatten, sollten ihnen durch die folgende Wunder des Lebens Jesu glaubwürdig werden.

Anmerk. 3. Dieser im §. 36. angenommene Begriff von Wundern **) paßt nicht auf alle übernatürliche Erfolge überhaupt, sondern vorzüglich nur auf diejenigen, welche als Anzeigen und Beweise von der Wirklich-

*) Die Worte: ἀπ' ἀρτι fehlen bei bedeutenden kritischen Zeugen; daher sie auch bei Griesbach mit = bezeichnet sind. Paulus (Commentar über den Johannes S. 149.) vermuthet, sie seyen aus Matth. 26, 64. hieher gekommen. Kuinoel aber (Evang. Joannis illustratum p. 161.) glaubt, eine exegetische Schwierigkeit, die man darinn zu finden meinte, habe zu ihrer Auslassung Anlaß gegeben.

**) Ueber die verschiedenen Erklärungen des Begriffs von Wundern siehe Ammon Commentatio de notione miraculi (Nova opusc. theol. Götting. 1803. Num. VIII. IX.) Ebendesselben Abhandlungen zur Erläuterung der wissenschaftlich-praktischen Theologie B. I. St. 2. Ständlins Lehrbuch der Dogmatik §. 36. Süskind über den Begriff und die Möglichkeit eines Wunders (Magazin für christliche Dogmatik und Moral Stück 3. Num. II.)

keit des inneren göttlichen Einflusses, welchen die Seele gewisser Menschen, z. B. Jesu und der Apostel, nach ihrer Aussage erfahren haben sollte, betrachtet werden müssen. Daß Gott in der menschlichen Seele nicht nur auf eine übernatürliche Art gewisse Ideen erwecken, sondern auch zugleich die feste Ueberzeugung von ihrem übernatürlichen und göttlichen Ursprung hervorbringen könne (§. 7. Anmerk. 1.), dieß kann nicht geläugnet werden (Siehe Schmid im Versuch einer Moralphilosophie S. 99 f. 102. 2te Ausgabe. Kants Religionslehre S. 218. 142. 188 f.). Von dieser inneren Thatsache aber, die in der Seele solcher Menschen vorgeht, können andere sich nicht überzeugen, wenn nicht entweder diese Ueberzeugung in ihrer Seele auf dem nemlichen Wege, d. h. durch eine übernatürliche göttliche Einwirkung hervorgebracht wird, oder wenn nicht äussere Thatsachen hinzukommen, die auf dem natürlichen Wege, d. h. durch Erfahrung und Geschichte erkannt werden, aber dessen ungeachtet gültige Beweise von der Wahrheit der Aussage solcher Menschen seyn können, die eine göttliche Einwirkung auf ihre Seele behauptet haben. Wenn nun Menschen, die schon an sich höchst glaubwürdig sind (§. 7.), von der Wirksamkeit desselben Gottes, dem sie den Ursprung ihrer Lehre zuschrieben (§. 6. 9 f.), auch die Erwartung solcher Wirkungen in der Sinnenwelt herleiteten (§. 8. Anmerk. 8. §. 10. Anmerk. 26.), die, laut der Geschichte aller Zeiten, nie von einem Menschen, auch selbst nicht von den talentvollsten und ausgezeichnetsten Männern, durch natürliche Kräfte hervorgebracht werden konnten, die auch, laut der allgemeinen Erfahrung unserer Zeiten, von keinem Menschen hervorgebracht werden können; und wenn der zuversichtlichen Erwartung solcher Menschen, womit sie diese ausserordentlichen Wirkungen ankündigten und vorhersagten (§. 8.), der Erfolg, so unglaublich er auch war, doch wirklich (§. 5.) und ohne allen Verdacht eines Betrugs (§. 8. Anmerk. 4.), wenn er ihr nicht blos einmal oder einigemal, sondern jedesmal und beständig (§. 8. Anmerk. 6.) entsprach: wäre es nicht eine unbillige Hart-

näckigkeit, wenn man, aller dieser Voraussetzungen ungeachtet, doch die Richtigkeit der inneren Ueberzeugung solcher Menschen von dem göttlichen Ursprung ihrer Lehre bezweifeln wollte, da man doch die Möglichkeit einer solchen Ueberzeugung zugeben muß? Von der Wahrheit und Gewißheit eines inneren Bewußtseyns Jesu und seiner Apostel, worauf sich die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung ihrer Lehre gründete, sind gewiß für andere, denen dieses innere Bewußtseyn nicht mitgetheilt werden kann, die Wunder, welche auf eine so augenscheinliche Art jedesmal der von ihnen geäusserten Erwartung (πίστις §. 38.), die selbst auch auf ein inneres Bewußtseyn dieser Männer sich gründete, entsprachen, zureichende Beweise. Der göttliche Geist, sofern er durch die Gesandten Gottes Wirkungen hervorbrachte, (Ap.Gesch. 10, 38. Matth. 10, 28. vgl. §. 82.) die in die Augen fielen, und, laut der Erfahrung aller Zeiten, von keinem andern Menschen hervorgebracht werden können, bewies dadurch, daß er zwar unsichtbar, aber nichts desto weniger wirklich auf die Menschen gewirkt habe, deren Lehre ihm zugeschrieben wurde (Joh. 3, 34. Luc. 4, 14 f.), daß ihre Lehre eben so gut, als ihre sichtbaren ausserordentlichen Thaten, von ihm herrühre, und eben deswegen wahr sey, daß er, als Lehrer der Menschen durch die Gesandten Gottes, wahrhaftig sey (1 Joh. 5, 6.). a) Auch unsere Unfähigkeit, die absoluten Wunder von den relativen zu unterscheiden, darf uns nicht in Ungewißheit über die Absicht derselben lassen (siehe Schmid a. a. O. S. 108.). Man mag diese Wunder für absolute oder relative halten, so war es in beiden Fällen eine nicht blos muthmaßliche, sondern von den Wunderthätern selbst erklärte (§. 8. Anmerk. 1. 2. 6. §. 10. 19.) Absicht derselben, ihre Ueberzeugung und Aussage von einer inneren Einwirkung Gottes auf ihre Seele zu bestätigen. Diese Absicht hätte bei Jesu und seinen Aposteln durch so viele und mannichfache Wunder, welche auf ihre Erwartung stets ein-

trafen, und gewiß nicht von einem bloſſen Zufall herrühr-
ten (§. 8. Anm. 6.), nicht erreicht werden können, wenn
nicht entweder von Natur ſchon Talente in ſie gelegt worden
wären, wodurch ſie ſich vor allen andern Menſchen auszeich-
neten, oder wenn nicht ein höheres und übermenſchliches
Weſen dieſe Wirkungen durch ſie hervorgebracht hätte.
Wenn der Herr der Natur, auf deſſen unumſchränkte Macht
die groſſe Mannichfaltigkeit der Wunder Jeſu und ſeiner
Apoſtel am natürlichſten hinweist, dieſe Wirkungen ſelbſt
hervorbrachte, wenn ſie mithin absolute (von Gott ſelbſt
unmittelbar bewirkte) Wunder waren, ſo hat Gott durch
unmittelbare Wirkſamkeit die Zwecke dieſer Wunderthäter
befördert, und ſeine innere Einwirkung auf ihre Seele,
welche nach ihrer Abſicht durch dieſe Wunder beſtätiget wer-
den ſollte, wirklich beſtätiget. Will man aber dieſe Wun-
der für relative halten, ſo wurden ſie entweder von
einem höheren Geiſt auf göttlichen Befehl (§. 8. Anm. 7.)
bewirkt — und in dieſem Fall beſtätigte ja Gott wirklich
das, was Jeſus und ſeine Apoſtel durch die Wunder be-
weiſen wollten, daß ihre Seele unter göttlicher Einwir-
kung ſtehe — denn es iſt ja daſſelbe, ob er dieſe Behaup-
tung unmittelbar, oder mittelbar durch einen höheren Geiſt
bekräftigte — gerade ſo, wie die Erklärung Gottes, daß
Jeſus der Meſſias ſey, eben ſo gültig iſt, wenn er ſie
durch Engel (Luc. 2, 9—14. 1, 30—33.), als wenn er
ſie ſelbſt unmittelbar gab (Matth. 3, 17. 17, 5. vgl.
Joh. 5, 37. 2 Petri 1, 17.). Oder ein zweiter höchſt
unwahrſcheinlicher Fall (Anm. 1.) iſt dieſer, daß die Wun-
der Jeſu und ſeiner Apoſtel ihren auſſerordentlichen
natürlichen Anlagen zuzuſchreiben ſeyen. Aber auch
durch dieſe ſo unwahrſcheinliche Vorausſetzung wird die Be-
hauptung, daß der Schöpfer der Natur bei dieſen
Wundern die nemliche Abſicht gehabt habe, welche
Jeſus dadurch erreichen wollte (§. 8. Anmerk. 1. 2. 6.),
nicht umgeſtoſſen. Denn da ſelbſt die Form dieſer Wun-
der (die Arten von Wundern, welche er verrichtete,) mit
der Lehre, die er durch dieſe Wirkungen beſtätigen wollte,

so genau übereinstimmt, so wäre man doch genöthiget, anzunehmen, daß der Schöpfer der Natur, der die Anlagen zu Wundern, und namentlich zu solchen Wundern, die mit der Lehre Jesu so genau zusammenstimmen, in ihn legte, keine andere Absicht gehabt habe, als diese, die Lehre Jesu zu beglaubigen. Da überdieß auch diejenigen Wunder, welche laut der Neutestamentlichen Geschichte von vielen andern Menschen, ausser Jesu, namentlich von seinen Aposteln und andern Schülern, (wie z. B. von den 70 Jüngern (Luc. 10, 17.), ja selbst von solchen, die sich nicht einmal Schüler Jesu nannten (Marci 9, 38 f. Matth. 7, 22. vgl §. 8. Anmerk. 4.), verrichtet wurden, sämmtlich zur Beglaubigung des Ansehens Jesu, b) und was das nemliche ist, zur Beglaubigung des von der Auktorität Jesu abhängigen c) Ansehens der Apostel d) zusammenstimmten, so müßte man doch diese Beglaubigung des Ansehens Jesu und seiner Apostel für die Absicht dieser Wunder ansehen, wenn man auch alle aus einem natürlichen Wundervermögen herleiten wollte. Denn wie liesse es sich denken, daß der Schöpfer der Natur in einer andern Absicht, als gerade in derjenigen, welche Jesus selbst vor Augen hatte und ausdrücklich erklärte, d. h. in der Absicht, sein Ansehen und seine Lehre zu beglaubigen, dieses Wundervermögen in jene Menschen gelegt habe, da doch die Wunder so vieler Menschen gerade zu dieser Absicht so gleichförmig zusammenstimmten, ja, da sie sogar an die Erreichung dieses Zwecks so nothwendig gebunden waren (Marc. 9, 39. 1 Cor. 12, 3.), e) daß z. B. Paulus seine Wunderkräfte nicht zur Vertheidigung seiner Pharisäischen Grundsätze gegen die christliche (Gal. 1, 14. 23.) hätte gebrauchen können, sondern erst alsdann in den Stand gesetzt worden wäre, sie zu äussern, wenn er sie zur Beglaubigung des Ansehens und der Lehre Jesu, die er nicht durch Wunder, sondern nur durch Gefängniß und Strafen bestreiten konnte, gebrauchen wollte? Ungeachtet übrigens die letztere Hypothese, so unwahr-

scheinlich sie auch an sich selbst ist, nichts gegen das Ansehen Jesu und seiner Apostel beweisen würde, so dienen doch Wunder zum Beweis einer übernatürlichen Einwirkung Gottes in der erschaffenen Welt nur dann, wenn man annimmt, sie seyen entweder absolute Wunder oder relative Wunder der ersteren Art (d. h. solche, die durch einen höheren Geist auf Gottes Befehl hervorgebracht worden) gewesen.

Noten zur dritten Anmerkung.

a) In der Schrift: Ueber den Zweck Johannis S. 227. werden die Worte: και το πνευμα — αληθεια so erklärt: „Der Geist, oder die von Jesu zur Bestätigung des Glaubens an ihn verheissene (Joh. 7, 38 f. 14, 12.) und seit seiner Verklärung immer noch fortdauernde Wundergaben bezeugen, daß der Geist, der seit der Verklärung Christi die Lehre, daß Jesus der Sohn Gottes sey, bekannt mache, wahrhaftig (αληθεια i. q. αληθης) sey." (Die Wunder des Geistes zeugen für die Wahrheit seiner Lehre) *).

b) Marc. 6, 7. (εδιδε αυτοις εξουσιαν των πνευματων των ακαθαρτων) Apostelg. 3, 16. 4, 7—10. (εν τω ονοματι του ιησου χριστου ουτος παρεστηκεν υγιης) v. 30. Luc. 10, 17. Marci 9, 38 f. Matth. 7, 22.

c) Joh. 13, 20. 14, 13. 14. 15, 4. 7 f. Apostelg. 3, 12—16. 2 Cor. 4, 5. vgl. §. 9. 10.

d) Vgl. die Abhandlung von den Geistesgaben der Ko-

*) Unter πνευμα im ersten Comma verstehen einige Erklärer (Grotius, Gabler im Neuesten theol. Journ. B. III. S. 113 f. Not. †) die Wunder Christi; andere die religiöse Kenntnisse und Gefühle der Christen (Wirkungen der christlichen Lehre). (Loeffler s. Commentt. theoll. ed. Velthusen, Ruperti Vol. I. p. 169. Paulus Introduct. in N. T. capp. selectt. p. 144. Knapp (scripta varii argumenti p. 183.) faßt in dem Begriff von Zeugniß des Geistes die Beweise für die Göttlichkeit der Person und Lehre Jesu überhaupt (seine Wunder, seine Auferstehung, die innere Vortreflichkeit seiner Lehre) zusammen.

rinthischen Christen (Neues Repert. Th. III. S. 346 ff.) Siehe oben §. 10. Anm. 27.

e) Diese Stelle wird in der Dissert. über die Briefe an die Corinthier S. 67. (Opusc academ. Vol. II. S. 319.) so erklärt: „Keiner, der in einer fremden Sprache (ἐν πνευματι θεȣ) redet, kann Jesum lästern; und keiner, der in einer fremden Sprache redet, kann Jesum ohne Einwirkung des Geistes preisen." Nur zur Ehre Jesu konnte also von der wundervollen Gabe, in fremden Sprachen zu reden, Gebrauch gemacht werden.

§. 37.

Auch ausser den Wundern sind noch andere übernatürliche Einwirkungen Gottes möglich.

Wenn wirklich eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der erschaffenen Welt statt findet, so können auch noch andere Erfolge von ihr herrühren, die man keine Wunder 1) nennen kann, weil sie entweder nichts Ausserordentliches haben 2), oder wenigstens in Ermangelung einer ausdrücklichen Erklärung Gottes, nicht zuversichtlich einer übernatürlichen Einwirkung Gottes zugeschrieben werden können 3).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Auch ausserordentliche Begebenheiten, welche Verwunderung erregen, können doch in dem Fall, wenn man sie auf mehr als Eine Art erklären kann, und ihre wirkende Ursache nicht gewiß weiß, nicht als Beweise und Anzeigen eines besonderen göttlichen Einflusses gelten, wie die Wunder (σημεια Joh. 6, 26. 30. 2 Cor. 12, 12. Marc. 16, 20. 17.) Und dies ist auch nicht nothwendig, sobald irgend ein Erfolg nicht die Absicht hat, die Aussage eines göttlichen Gesandten, der eine unsichtbare Einwirkung Gottes auf seine Seele behauptet (§. 6.) zu beglaubigen (§. 8. 10. am Ende), sondern wo etwas blos geschieht, damit es geschehe: denn in diesem Fall kann

es für uns nicht so wichtig seyn (§. 39.) die besondere und ausserordentliche Vorsehung Gottes von seiner allgemeinen Fürsorge zu unterscheiden.

Anmerk. 2. Einmal läßt es sich denken, daß ein Erfolg, der an sich nichts ausserordentliches hat, doch unter gewissen Umständen der Zeit und des Orts durch solche Wirkungen von Naturursachen, die uns unbekannt sind, und ihre Verbindung unter einander unmöglich würde, wenn nicht eine göttliche Einwirkung dazwischen träte. Ueberdieß giebt es aber wirklich übernatürliche Wirkungen Gottes (Gnadenwirkungen), deren übernatürlichen Ursprung wir nicht aus ihrer Beschaffenheit, sondern nur aus den Aussprüchen Gottes selbst erkennen (§. 115.). Da aber diese göttlichen Wirkungen weder durch etwas Ausserordentliches Staunen und Verwunderung erregen (vgl. Dissert. de efficientia spiritus sancti in mentibus humanis §. 20.) noch einen starken Eindruck auf die sinnliche Empfindung machen (§. 5. Anm. 6. §. 8. Anm. 4. 6.), so weisen sie nicht auffallend auf eine höhere Ursache hin; sie sind demnach auch keine Anzeigen einer ausserordentlichen Wirksamkeit Gottes (Anm. 1.)

Anmerk. 3. Ausserordentliche Begebenheiten, besonders einzelne (§. 8. Anmerk. 6.), können in dem Fall, wenn sie sich nicht aus den uns bekannten Naturgesetzen erklären lassen, durch einen Zufall, der ohne unser Wissen eingetreten ist, oder durch die natürliche Wirkung einer uns unbekannten Ursache hervorgebracht worden seyn.

§. 38.

Die Annahme, daß übernatürliche Einwirkungen Gottes in der Welt möglich seyen, ist in Rücksicht auf das Gebet wichtig.

Die Möglichkeit übernatürlicher Einwirkungen Gottes in der Welt muß man auch deßwegen annehmen, um

ohne einen inneren Widerspruch mit sich selbst die Pflicht des Gebets 1) standhaft erfüllen zu können. Denn wenn gleich das Gebet nicht um Gottes (Matth. 6, 8.), sondern um der Menschen willen vorgeschrieben ist 2), so kann doch selbst der moralische Nutzen des Gebets 3) nicht bei uns erreicht werden, wenn wir nicht eifrig und ernstlich beten. Aber dieser Eifer im Gebet muß erkalten 4), wenn wir nicht davon überzeugt sind, daß Gott auf unser Gebet Rücksicht nehme, oder schon bei der Einrichtung der Welt Rücksicht genommen habe 5). Und gerade davon ist keine feste Ueberzeugung möglich, wenn man es ohne Grund als Regel voraussetzt, daß Gott auf die erschaffene Welt entweder gar nicht mehr, oder wenigstens nur sehr selten, und nur in dem Fall einwirke, wenn er Wunder nöthig findet. (§. 36. 37. Anmerk. 1.). Denn da der natürliche Lauf der Dinge grossentheils von den freien Handlungen solcher Wesen in der Welt abhängt (§. 35. Anmerk. 4.), die sich um unsere Angelegenheiten weder bekümmern, noch davon wissen, von den Wirkungen solcher Wesen, deren Handlungsweise Gott nicht an nothwendige Gesetze binden konnte, wenn sie freye Wesen seyn sollten (§. 35. Anmerk. 2.), so müßte beim Gebet immer die Besorgniß eintreten, der Lauf der Natur möchte unseren Wünschen und unserem Wohl nicht entsprechen; und unsere Hoffnung, daß es in Gottes Macht stehe, uns zu helfen, ungeachtet ihm ein unabänderliches Gesetz nicht gestatte, den Lauf der Natur auch dann, wann er mit unsern Wünschen und unserm Wohl nicht übereinstimmte, anders zu lenken, müßte sehr zweifelhaft (Jac. 1, 6 f.) seyn. Wenn dieß die erste und vornehmste Absicht Gottes ist, und schon bei der Einrichtung der Welt war, den Lauf der Natur sich selbst zu überlassen, so müssen wir befürchten, dieser Zweck erlaube es ihm nicht, auf unser Gebet und auf unser Wohl Rücksicht zu nehmen. Kann er aber auch in der erschaffenen Welt frey und unumschränkt wirken 6), so dürfen wir zuversichtlich hoffen, daß in jedem

Fall, der Lauf der Natur möchte auch herbeiführen, was er wollte, uns nichts anders, als das begegnen könne 7), was die Rücksicht Gottes auf die Wünsche, die wir ihm im Gebet vortragen, oder wenigstens auf den Sinn eines Gott wohlgefälligen 8) Gebets d. h. die Rücksicht auf das, was nach dem Urtheil dieses unendlich weisen Vaters für uns gut ist, erfordert.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Luc. 18, 1—8. Psalm 50, 15. Philipp. 4, 6. vgl. Röm. 15, 30—32.

Anmerk. 2. Vgl. das Programm von D. Nitzsch in Wittenberg über die Lehrart Christi bei der Empfehlung der Pflicht des Gebets S. 13 ff. 38.

Anmerk. 3. Siehe das angef. Programm S. 8 ff. Michaelis Moral Th. 1. S. 222. (Der letztere giebt folgende Vortheile des Gebets an: „Es versinnlichet unsern abstrakten und theoretischen Glauben, der eben dadurch ein desto wirksameres Mittel wird, dem mit Sinnlichkeit bewaffneten Laster zu widerstehen. Es gewöhnt an das Unsichtbare: es macht, daß wir uns bei unseren Handlungen des unsichtbaren Gottes häufiger erinnern — es macht, daß wir uns vor Uebertretungen der Gebote Gottes scheuen, und unserer begangenen Sünden vor ihm schämen. — Es erweckt endlich ein lebhaftes Dankgefühl gegen Gott. Der erstere a. a. O. sagt: Die Begierde nach der göttlichen Hülfe, die beim Gebet in uns rege ist, erweckt lebhaftere Vorstellungen von Gott und seinen Eigenschaften, erweckt insbesondere das Gefühl unserer Abhängigkeit von ihm als unserm Herrn und Richter, als dem Urheber unserer Glückseligkeit, und wirkt dadurch in vielfacher Hinsicht auf unsere Besserung und Beruhigung hin."

Anmerk. 4. Siehe das angeführte Programm S. 37 ff. S. 38. „Wenn auch nach Gottes Absicht das Gebet nichts anders, als eine Uebung der Frömmigkeit seyn soll, so müßte er doch schon deswegen, weil er will, daß wir beten sollen, auch wollen, daß wir glauben, er nehme

auf unser Gebet Rücksicht. Denn (S. 39.) wenn einem während des ernstlichsten Gebets der Gedanke beigienge, Gott fordere zwar das Gebet, aber wir erlangen durch unser Gebet nicht mehr von ihm, als er uns ohnehin gegeben haben würde, so müßte nothwendig sein Eifer im Gebet sogleich erkalten."

Anmerk. 5. Luc. 11, 8 ff. (αἰτειτε, και δοθησεται ὑμιν) 1 Petri 3, 12. (τα ὠτα κυριε εἰς δεησιν δικαιων) vgl. Psalm 34, 16. 18. 145, 18 f. (קָרוֹב יְהוָה לְכָל־קֹרְאָיו)

Anmerk. 6. Marc. 14, 36. (Ἀββα ὁ πατηρ, παντα δυνατα σοι) Psalm 86, 6—10.

Anmerk. 7. Röm. 8, 28 ff. (τοις ἀγαπωσι τον θεον παντα συνεργει εἰς το ἀγαθον) 31 ff. 1 Petri 5, 7. Ebr. 13, 5. 6.

Anmerk. 8. Vergl. das Programm von D. Nitzsch S. 44. 48. a) Die Natur des Vertrauens auf Gott (das wir beim Gebet äussern sollen, selbst fordert, daß wir die Absicht Gottes jedesmal für die weiseste und beste halten, und also alles das, was wir zwar von Gott begehren dürfen (wie die Befriedigung unserer körperlichen Bedürfnisse Matth. 6, 11. 24, 20. Philipp. 4, 6. 1 Petr. 5, 7.), aber in keiner nothwendigen Beziehung auf unsere moralische Veredlung (Luc. 11, 13.) steht, nie geradezu und unbedingt, sondern blos unter der Bedingung b) verlangen, daß das, was uns vortheilhaft zu seyn scheint, auch nach Gottes Urtheil für uns gut sey, welches sehr oft nicht der Fall seyn kann (2 Cor. 12, 8. vgl. Michaelis Dogmatik S. 668.). — Ganz anders war der Fall bei Wunderthätern, auf deren Gebet die bestimmten Wunder erfolgten, die sie erwarteten. c) In ihnen hatte nemlich Gott selbst die Ueberzeugung (πιστιν Marc. 11, 22—24. 1 Cor. 12, 9.) d) hervorgebracht, daß gerade die bestimmten Wunder, die sie von ihm erbaten, seiner Absicht entsprechen. Aber diese besondere Einsicht, die ein Wunderthäter haben mußte, wenn seine ausserordentlichen Wirkungen als wirkliche Wunder anerkannt werden sollten, (§. 36. Anm. 3.) mangelt

uns: für uns ist die allgemeine Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung, die für unsere Angelegenheiten und Bedürfnisse sorgt, hinreichend. Vergl. Tübinger gelehrte Anzeigen 1793. S. 372 ff. e)

Noten zur achten Anmerkung.

a) S. 48. „Germanus Christi discipulus in eo genere precationis, quo certa hujus vitae commoda expetit, mala deprecatur, ipsi Deo, quid sibi conveniat, decernendum relinquet; ea vero bona, quorum nobis spem certam fecit Christus (e. g. πνευμα ἁγιον Luc. XI, 13.) ita Deum rogabit, ut nihil intermittat eorum, quae ab ipso fieri oporteat, ad impetrandum auxilium divinum."

b) Matth. 26, 39. (εἰ δυνατον ἐστι — πλην οὐχ' ὡς ἐγω θελω, ἀλλ' ὡς συ —) Röm. 1, 10. vgl. 15, 32.

c) Joh. 11, 42. 14, 12—14. (vgl. über diese Stelle Diss. II. in LL. N. T. histor. p. 54. Opusc. Vol. III. p. 153 s.) Apostelg. 8, 15—17. 28, 8. 9, 40. vgl. Jac. 5, 15 ff.

d) πιστις bedeutet in dieser Stelle die vorläufige Ueberzeugung, daß ein ausserordentlicher Erfolg, den man noch nicht sahe, sondern erst erwarten konnte, auf das Verlangen oder Gebet des Wunderthäters entstehen werde. πιστις ist der Gattungsbegriff, unter welchem die v. 9. 10. genannte χαρισματα ἰαματων und ἐνεργηματα δυναμεων stehen. „Andern wird durch denselben Geist Glaube geschenkt; diese nemlich lehrt derselbe Geist Wunderkuren, jene hingegen lehrt er andere Wunder verrichten." — Zu den übrigen Geistesgaben, die in diesem Kapitel genannt sind, λογος σοφιας, γνωσεως, προφητεια, γενη γλωσσων wurde diese πιστις nicht erfordert, weil man sich zu der Zeit, wo man diese Gaben gebrauchte, ihres Besitzes schon bewußt war. — Diese Erklärung von πιστις findet sich im Neuen Repert. Th. 3. S. 322 ff. Hieher gehören noch die Stellen Matth. 17, 20. 21, 21 f.

e) A.

e) A. a. Ort erklärt sich der Verf. selbst in der Anzeige seines Lehrbuchs ausführlicher darüber mit folgenden Worten: „Der Verfasser glaubt, durch seinen Vortrag der Lehre von der göttlichen Vorsehung die Erwartungen derer nicht zu begünstigen, welche den Wunderglauben als eine durch alle Zeiten des Christenthums fortdauernde, oder doch zu jeder Zeit erreichbare Eigenschaft wahrer Christen ansehen. — Wenn wir überzeugt sind, daß Gott an den natürlichen Lauf der Dinge nicht geradehin gebunden ist (§. 35. 36. Anmerk. 1.), daß er also, wofern es seine Absichten erfordern, selbst zu ihrer Beförderung wirksam seyn kann (§. 37.), und unser wahres Bestes niemals der Unabänderlichkeit des Naturlaufs als einem höheren Zweck aufopfern muß (§. 38.): so können wir jeden natürlichen Erfolg, den Gott wirklich werden läßt, um so zuversichtlicher als übereinstimmend mit den wohlthätigen Absichten Gottes annehmen (§. 39.). Wir werden folglich aus dem Grunde, weil wir Gott Einwirkung in den Naturlauf frey lassen, mit dem Naturlauf, wie er ist, um so zufriedener, und der Erwartung ausserordentlicher Begebenheiten um so weniger bedürftig seyn. Denn unsere Beruhigung fordert nicht wirkliche Aenderung des natürlichen Gangs der Dinge in bestimmten Fällen, sondern blos Möglichkeit (§. 37.) der Aenderung, oder Hoffnung einer wirklichen Abänderung auf den unbestimmbaren Fall, daß unser Bestes nach göttlicher Einsicht eine göttliche Einwirkung in den Lauf der Dinge fordern würde. Wer sich herausnehmen wollte, diese Nothwendigkeit in gegebenen Fällen zu bestimmen, der würde sich einen Wunderglauben zueignen. Wer hingegen zu der allmächtigen und allweisen Liebe das Zutrauen hat, daß überhaupt alles unter ihrer Leitung stehe; der wird in jedem Fall nach seiner besten Einsicht und nach seinen Kräften handeln (§. 40.), weil er gewiß ist, daß diese pflichtmäßige Handlungsweise dem göttlichen Willen gemäß ist, und weil er auf der andern Seite eben so sehr versichert ist, daß, wenn je Gottes Einwirkung erfor-

derlich seyn sollte, Gott unserer Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Dazwischenkunft oder unserer Mitwirkung nicht bedarf, um das Seinige thun zu können."

§. 39.

Alles geschieht nach dem Willen und den Absichten Gottes. Eine Folgerung aus dem Vorhergehenden.

Wenn Gott auch in der erschaffenen Welt in jedem Augenblick einwirken kann (§. 37. 38.), so folgt daraus von selbst, daß alles seinem Willen und seiner Absicht gemäß geschehe. Denn da nichts ohne das Wissen 1) und Vorhersehen 2) (§. 22.) Gottes sich ereignen kann, und da Gott nicht an den natürlichen Lauf der Dinge gebunden ist, so geschieht das, was er dem Lauf der Natur überläßt, nicht blos deswegen, weil es der Naturlauf, in welchen Gott nicht eingreifen wollte, so mit sich brachte, sondern weil der Regent des Weltlaufs gerade diese Erfolge, die er sonst durch übernatürliche Einwirkung abgeändert haben würde 3), seiner höchst weisen und guten 4) Absicht gemäß fand. Mit dem vollkommensten Recht nehmen wir daher bei allen Ereignissen 5) in der Welt eine Absicht und Vorsehung Gottes an 6), wenn wir gleich keine Spur einer besondern göttlichen Wirksamkeit entdecken.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Matth. 10, 29. (ἓν ϛρθιον ὐ πεσειται ἐπι την γην ἀνευ *) τυ πατρος ὑμων) Luc. 12, 6. Psalm 139, 1—15.

Note zur ersten Anmerkung.

*) ἀνευ τυ πατρος ὑμων inscio et invito patre vestro. So übersetzt Kypke diese Worte, und erweist diese Bedeutung von ἀνευ mit mehreren Stellen aus Profan-Schriftstellern. Vgl. auch Schleusners Lexicon über das N. Test. In gleicher Bedeutung gebraucht Josephus (De bello Jud. L. II. c. 8. §. 7.) den Ausdruck:

χωρὶς θεοῦ (absque Deo), und am nemlichen Ort §. 6. den Ausdruck: χωρὶς τῶν ἐπιτροπων, den er kurz vorher selbst so erklärt: μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταξαντων, ohne Aufforderung [oder Befehl] der Aufseher.)

Anmerk. 2. Psalm 130, 16. Apostelg. 11, 28. 20, 23. 21, 11. und andere Stellen.

Anmerk. 3. So wurde z. B. der ältere Apostel Jacobus nach Apostelgesch. 12, 2. nicht ohne den Willen Gottes (ἀνευ θεοῦ) hingerichtet. Denn wenn seine Hinrichtung der Absicht Gottes entgegen gewesen wäre, so hätte er sie eben so gut hindern können, als er zur nehmlichen Zeit und unter den nemlichen Umständen die Hinrichtung des Petrus (v. 6 ff.) hinderte.

Anmerk. 4. Weise und gute Absichten Gottes finden nicht nur bei den Leiden und Beschwerden, die uns in dem gegenwärtigen Leben treffen, oder bei dem physischen Uebel (§. 23.), sondern auch bey der Zulassung des moralischen Uebels statt. Da nemlich die moralisch-vernünftigen freyen Wesen die edelsten und vorzüglichsten Geschöpfe des ganzen Weltalls sind, Freiheit aber bei erschaffenen vernünftigen Wesen, die nicht durchaus vollkommen sind (Hiob 15, 15. 4, 18.) mit der Fähigkeit zu sündigen nothwendig verbunden ist, so fordert selbst die Vollkommenheit der besten Welt, mithin die Weisheit und Güte Gottes die Existenz solcher Wesen, welche fähig waren, zu sündigen. *) Das wirkliche Sündigen ver-

*) Der Einwurf: „Bey der Annahme der blossen Zulassung erscheint doch Gott als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen nicht viel besser ist, als mitverursachen" wird im Magazin für christl. Dogmatik ꝛc. von Süskind St. 17. S. 161 ff. so beantwortet: „Dieser Einwurf würde nur dann richtig seyn, wenn Gott das Böse, ohne Nachtheil für das Gute, bei den dependenten Wesen hindern könnte; oder wenn er das Böse darum zuliesse, weil er es, eben so wie das Gute, wollte, d. h. wenn der Zweck dieser Zulassung das Böse selbst wäre. Aber keiner von beiden Fällen wird

hindert Gott nur moralisch, und sucht die freien Wesen durch mannichfaltige Mittel zum Verabscheuen des Bösen und zum Wollen des Guten zu bestimmen. Belege hiezu findet man 1 Buch Mos. 2, 16 f. 3, 3. Röm. 2, 14 f. 1, 32. Luc. 16, 29 ff. Matth. 11, 20. Joh. 15, 22—24. (In diesen Stellen werden physische Uebel, die mit dem Moralisch-Bösen verknüpft sind, das Gewissen, welches dem Sünder Strafen drohet, die Offenbarung Gottes in der heil. Schrift und die Wunder als Mittel genannt, wodurch Gott Abscheu gegen das Böse, und Neigung zum Guten zu erwecken sucht.) Wenn die Menschen Entschlüsse fassen, die ihrer Pflicht zuwider laufen, so kann Gott wenigstens durch seine Einwirkung a) die Ausführung ihrer bösen Absichten unmöglich machen, wenn auch natürliche Ursachen b) nicht im Stande sind, ihre unmoralischen Plane zu vereiteln. Allein der böse Wille wird dadurch nicht gebessert, daß eine äussere Macht die Vollziehung seiner Plane verhindert; die der Moralität fähigen Wesen werden gewöhnlich durch die Hindernisse, die ihrer Wirksamkeit in den Weg gelegt werden, weder besser noch glücklicher: ja wenn jedes böse Unternehmen verhindert und alle schlechte Handlungen durch äussere Gewalt unmöglich gemacht würden, so müßten die vernünftigen Wesen eben damit ihre freie Willkühr und die mit der Freiheit verbundene Würde und Glückseligkeit verlieren. Aber schlechte Handlungen, die wirklich vollzogen werden, können auch ganz andere Erfolge haben, als der Unmoralische selbst erwartet, (Esaj. 10, 7 ff. 1 Corinth. 2, 8.) und die Erreichung der weisen göttlichen Absichten befördern. c) Aus diesen Gründen hindert Gott sehr häufig das Moralisch-Böse nicht. Allein die Absicht, in welcher Gott die Sünden zuläßt, ist von der unmoralischen und strafwürdigen d) Absicht derjenigen, deren Sünden Gott zuläßt, sehr verschieden: sie ist immer nur eine gute und wohlthätige Absicht.

im gewöhnlichen System angenommen. Denn das Vermögen zum Bösen ist nach diesem System condito sine qua non der Moralität mit Freiheit.

Apostelg. 3, 14—18. 1 B. Mos. 50, 20. (אַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם
עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה Man vergleiche
Observv. ad analogiam et syntaxin ebraicam S.
28. e). Jacobi Betrachtungen über die weisen Absich-
ten Gottes Num. VII. Th. 1. S. 280 ff. Griesbachs
Anleitung zum Studium der populären Dogmatik §. 80.
De Marées Gottesvertheidigung über die Zulassung des
Bösen Theil II. S. 208 ff. Reinhards Vorlesungen
über die Dogmatik S. 267 f.

Noten zur 4ten Anmerkung.

a) Apostelgesch. 12, 6 ff. (die Befreyung Petri durch
einen Engel) 1 Kön. 13, 4 ff. (die Hand Jerobeams, die er
gegen einen Propheten ausstrecken wollte, wird steif)
Matth. 2, 13. (Joseph entflieht auf göttlichen Befehl mit
dem Kind Jesus nach Aegypten.)

b) Apostelg. 21, 31 ff. (Pauli Ermordung wird durch
einen Römischen Obersten, dem der Lärm zu Ohren kam,
verhindert) 23, 16. (Ein zweiter Plan, den Paulus zu er-
morden, wird dadurch verhindert, daß sein Schwestersohn
ihn davon benachrichtiget.)

c) Es. 10, 5 f. 12. 15. Luc. 22, 37. δει τελεσθη-
ναι ἐν ἐμοι το· και μετα ἀνομων ἐλογισθη. Apostelg. 4,
27. 28.

d) Es. 10, 5. 12 ff. Matth. 21, 38 ff. 22, 6 f. 1 Thess.
2, 15. 16. (Die unmoralischen Menschen werden für die bö-
sen Handlungen gestraft, wenn gleich die Erreichung der
göttlichen Absichten dadurch befördert wird.)

e) Hier findet sich folgende für die Erklärung des A.
und N. Test. nicht unwichtige (und hier und da in neueren
Zeiten ohne zureichende Gründe bestrittene) Bemerkung:
„Auch die Zulassung einer fremden Handlung, die man
nicht hindert oder möglich macht, wird eine Handlung
des Zulassenden selbst genannt. Von Gott wird 2 Buch
Mos. 7, 3. gesagt: er habe das Herz Pharao's verhärtet,
weil er (schon durch Erhaltung seines Lebens) ihm die Wi-
derspenstigkeit möglich machte. Es wäre daher sehr unbil-

lig, die Verfasser des Alten Testaments, welche offenbar würdigere Begriffe von Gott hatten, des groben Irrthums zu beschuldigen, daß Gott Urheber der bösen Handlungen sey — eines Irrthums, der erst durch die seit dem Exil nach Judäa verpflanzte Lehre vom Teufel verdrungen worden seyn soll. — Paulus gebraucht 2 Thessal. 2, 11. selbst noch den Ausdruck: πεμψει αὐτοις ὁ θεος ἐνεργειαν πλανης — ungeachtet er unmittelbar vorher (v. 9. 10.) diese ἐνεργεια dem Satanas zuschreibt." —

Anmerk. 5. Daß auch bei solchen Ereignissen, welche blos durch die Wechselwirkung von Naturursachen hervorgebracht werden, eine Absicht Gottes statt finde, sieht man aus Beispielen von solchen Begebenheiten, welche von Gott mit der Erklärung einer bestimmten Absicht, die er dadurch erreichen wolle, vorhergesagt worden, obgleich alles blos durch menschliche Veranstaltung ausgeführt zu werden schien. Esaj. 10, 5 f. 12. 15. vgl. mit v. 7 ff. Amos 3, 6. 7. 2. (אִם־תִּהְיֶה רָעָה וַיהוָה לֹא עָשָׂה) Luc. 19, 42—44. 11, 49—51. 21, 22. Matth. 20, 28. (vergl. Matth. 17, 12.) Siehe die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit von Köppen Th. 1. S. 268 ff. (2te Aufl. S. 330 ff.)

Anmerk. 6. Die Ueberzeugung von einer göttlichen Vorsehung im allgemeinen ist schon hinreichend, ein Gemüth, das mit Ehrfurcht gegen die göttliche Weisheit und Güte erfüllt ist, zu beruhigen (1 Petri 5, 7.), wenn wir gleich bei einzelnen Vorfällen die Absicht Gottes häufig nicht erforschen, oder namentlich angeben können (§. 22. Anm. 1.). Vorzüglich aber müssen wir uns hüten, uns einerseits über unser Glück, welches oft nur den Zweck hat, uns zur Besserung (μετανοιαν Luc. 13, 8 f. Röm. 2, 4.) anzutreiben, und eine traurige Wendung nehmen kann, sobald diese Absicht Gottes nicht an uns erreicht wird (Röm. 2, 5. Luc. 13, 3. 5. 16, 25.) zu erheben, gleich als ob es ein sicherer Beweis unserer Rechtschaffenheit wäre; andererseits aber es uns zur Pflicht machen, weder bei unseren eigenen

Leiden mit der Güte Gottes unzufrieden zu seyn, noch die Leiden anderer für Beweise von ihrer unmoralischen Denk- und Handlungsart zu halten (Luc. 13, 2—5. Denn weil Gott, unter dessen Leitung die widrigen Schicksale der Menschen stehen, sehr verschiedene Absichten dabei haben kann, so ist ein solches Urtheil lieblos und sehr häufig falsch. Hiob 42, 7. 8. Joh. 9, 2. 3. Matth. 5, 11. 12. 1 Cor. 4, 9—13.

§. 40.

Ein ächtes Vertrauen auf die unumschränkte Macht und Wirksamkeit Gottes in der Welt hat keine nachtheiligen Folgen.

Ein solches Vertrauen auf die Vorsehung Gottes ist weder für die Trägheit noch für die Verwegenheit der Menschen eine Stütze. Denn man setzt ja dabei voraus (§. 39.), daß Gott nur dann auf eine ausserordentliche Art wirke, wenn der Naturlauf seinen Absichten nicht entspricht. Nun können aber wir uns kein Urtheil über die göttlichen Absichten anmassen (§. 22. Anmerk. 1.): hingegen wissen wir dieß gewiß, daß Trägheit 1) und Verwegenheit 2) Gott mißfalle 3), und daß wir folglich auch nicht hoffen dürfen, Gott werde durch ausserordentliche Wirkungen die natürlichen Folgen dieser Fehler 4) aufheben.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. 1 Thess. 4, 11. (πρασσειν τα ἰδια, και ἐργαζεσθαι ταις ἰδιαις χερσιν) 2 Thess. 3, 6 ff. Luc. 16, 10—12. Matth. 25, 26.

Anmerk. 2. Matth. 4, 5—7. (οὐκ ἐκπειρασεις κυριον τον θεον σε)

Anmerk. 3. Ungeachtet Paulus auf der Seereise nach Italien (Apostelg. 27.) durch göttliche Belehrung (v. 23—25.) von dem glücklichen Ausgang der Gefahr, die dem Schiff drohte, überzeugt war, so unterließ er doch nicht, menschlichen Schutz zu suchen (v. 31. 34.). Weil

er wußte, daß es Gottes Absicht sey, die Schiffenden zu retten, so war er eben deßwegen auch davon überzeugt, daß menschliche Vorsicht und menschliche Bemühung auf eben diesen Zweck der Rettung hinwirken müsse.

Anmerk. 4. Sprw. 6, 9—11. 24, 30 ff. 13, 4. 21, 5.

§. 41.

Schluß und Uebergang zum Folgenden.

Da sich die göttliche Vorsehung in Absicht auf die menschlichen Angelegenheiten durch eine ganz besondere Veranstaltung zu Tage gelegt hat, die sowohl an sich, als wegen ihrer Beziehung auf uns selbst unsere Aufmerksamkeit ganz vorzüglich verdient, so muß von dieser Anstalt (durch Christum zu unserer Beseligung) besonders und ausführlicher gehandelt werden, was B. 3. Kap. 2. und im 4ten Buch geschehen soll. Insofern uns aber eben diese Veranstaltung über Gott selbst, und also über den Inhalt des zweiten Buchs einige neue, aus der bisherigen Betrachtung der Schöpfung und Vorsehung nicht erkennbare, Aufschlüsse gegeben hat, so erhält das gegenwärtige Buch noch einen Zusatz in dem nun folgenden dritten Abschnitte.

Dritter Abschnitt.

Von Gott, als Vater, Sohn und heiligem Geist.

§. 42.

Christus ist und heißt Gott im höchsten Sinn.

Christus, das Werkzeug (§. 6—8. 65. 4 ff.) der besonderen Vorsorge Gottes für die Menschen (§. 41.) wird nicht blos als Mensch beschrieben, sondern es wird ihm auch Existenz vor 1) seiner menschlichen Geburt 2), ja selbst vor dem Anfang der Welt 3), mit Einem Wort Ewigkeit 4) beigelegt. Daß diese göttliche Eigenschaft 5) zugleich mit andern göttlichen Vorzügen 6), und der davon abhängenden Verehrung 7), welche Gott allein zukommt 8), auch Christo zugeschrieben wird, kann uns um so weniger befremden, da selbst der biblische Begriff vom wahren Gott (§. 20. 33 f.) auf ihn übergetragen wird 9). Hieraus kann man leicht beurtheilen, in welchem Sinn 10) Christus sogar Gott 11) genannt werde 12).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Daß ausser der sichtbaren menschlichen Natur (σαρξ Röm. 1, 3. 9, 5.) Christo noch eine andere Natur zukomme, beweisen folgende Stellen: Joh. 6, 62. 16, 28. (ἐξηλθον παρα τκ πατρος, και ἐληλυθα εἰς τον κοσμον) 8, 14. 3, 11. 13. (ὁ ων τκ ὀρανκ καταβας, ὁ ὠν ἐν τω ὀρανω) *) 31 f. 6, 46. 33. 38. 50 f. 8, 23.

*) Vergl. über diese Stelle Süskind: In welchem Sinne hat Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet? Tübingen 1802. S. 202—214. Kuinoel Comment. in Evang. Johannis ad Joh. III, 13.

(ἐγω ἐκ των ἀνω ἐιμι) 13, 3. 1 Cor. 15, 47—49. (ὁ δευτερος ἀνθρωπος, κυριος ἐξ ὐρανυ) Ebr. 12, 15. (ὁ ἀπ' ὐρανων) vgl. Doederlein de formula: Christum e coelo venisse (Opusc. theol. p. 63 ss.) — Die wegen der verschiedenen Lesart streitige Stelle 1 Tim. 3, 16. sagt auch unter der Voraussetzung, daß nicht θεος, sondern ὁς die richtigere Lesart sey, wenigstens soviel, daß in Christo eine von der schwachen menschlichen Natur, in welcher er erschien, verschiedene Natur gewesen sey. Siehe das Programm über 1 Tim. 3, 16. Tübingen 1788. *) Hiezu kommt noch, daß Christus oft von Menschen unterschieden wird. (Galat. 1, 1. 10—12. 1 Corinth. 7, 22 f. Epheſ. 6, 6 f. Coloſſ. 3, 23 f. Ebr. 7, 28. Siehe Dionys. van de Wijnpersse Betoog der waare en eeuwige Godheid van onzen Heere Jesus Christus tegen heden dagsche Bestrijdingen (Vertheidigung der wahren und ewigen Gottheit unſers Herrn Jeſu Chriſti gegen neuere Einwürfe) p. 32 f. Dieſe ganze Abhandlung, die ſich in den Schriften der Haager Geſellſchaft zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion 1792, welche in Holländiſcher Sprache herausgekommen ſind, findet, zeigt vortreflich, wie wenig der ganze Geiſt der Neuteſtamentlichen Schriften die Vorausſetzung, daß Chriſtus bloſſer Menſch geweſen ſey, begünſtige, und wie ſehr er dagegen mit der Lehre zuſammenſtimme, die in dieſem (42ſten) §. erwieſen wird.

Note zur erſten Anmerkung.

*) In dem angeführten Programm (welches in den von Velthuſen, Kuinoel und Ruperti geſammelten Commentat. theol. Vol. I. Num. VII. eingerückt iſt) werden die Gründe für die Behauptung: daß es in Abſicht auf den Sinn einerley ſey, ob man θεος oder ὁς in dieſer Stelle leſe, (S. 1—8.) angegeben, und zugleich die Worte: ὁς — σαρκι auf folgende Art erklärt. — „Man könnte zwar die Worte: ὁς — δοξη auf eine ſcheinbar leichte Art ſo conſtruiren, daß man das erſte Comma: ὁς ἐφανε-

ρωθη ἐν σαρκι, zum Subjekt, und alle folgenden Sätze zu Prädikaten machte. Da es aber in diesem Fall eher heissen würde: ὁ φανερωθεις ἐν σαρκι (um das Subjekt von den mehreren nachfolgenden Prädikaten zu unterscheiden), so ist es besser, ὃς auf das vorhergehende μυστηριον zu beziehen, und (per synesin) zu übersetzen: das große Geheimniß, dessen Gegenstand ꝛc. (cujus objectum, materies) d. h. die Person, die den Gegenstand dieses Geheimnisses ausmacht u. s. w. Eben diese Bedeutung hat das Pronom. relat. ὃς 1 Tim. 6, 10. (φιλαργυρια, ἧς cujus objectum s. materiem) und Col. 1, 27. (ὅς ἐστι χριστος, wenn man ὅς auf das unmittelbar vorhergehende μυστηριον bezieht). Nach dieser Erklärung von ὃς setzen aber die Worte: ὃς — σαρκι eine höhere unsichtbare Natur Christi voraus; oder sie müssen so verstanden werden: „Ein höheres Wesen (das mit Christo verbunden war) erschien als Mensch." Denn, hätte Paulus mit diesen Worten blos soviel ausdrücken wollen: „Er (der Mensch Jesus) erschien als ein schwacher Mensch" so war ja die φανερωσις ἐν σαρκι bei Christo, sofern er als blosser Mensch gedacht würde, etwas so natürliches, daß er diese Erscheinung nicht für ein μεγα μυστηριον ausgeben, oder zu einem Theil dessen, was in diesem μεγα μυστηριον begriffen ist, machen konnte. Dieß bestätigen auch die folgenden Worte: ἐδικαιωθη ἐν πνευματι, wenn sie so erklärt werden: „Die Aussagen Jesu von seiner hohen Würde, welche mit seiner Erscheinung in einer schwachen Menschennatur zu streiten schienen, wurden durch seine darauf folgende herrliche Seeligkeit (πνευμα — ἀνελημφθη ἐν δοξῃ) für wahrhaftig erklärt (gerechtfertiget, bestätiget)." Hatte aber Paulus bei diesen Worten eine von dem Menschen Jesus verschiedene höhere Natur Christi vor Augen, so war es keine andere Natur, als diejenige, die er Christo in andern Stellen zuschreibt, d. h. eine göttliche Natur (im höchsten Sinne des Worts)." — Man vergleiche über die verschiedenen Lesarten und Erklärungen dieser Stelle Griesbach Nov. Testam. Ed. Ilda.

1806. Vol. II. p. 428—432. Heinrichs Paulli Epistolae ad Timotheum, Titum et Philemonem perpetua annotatione illustratae (Ed. Koppiana Vol. VII.) S. 101—119. und Wegscheiders ersten Brief des Apostels Paulus an den Timotheus. Göttingen 1810. S. 122—129.

Anmerk. 2. Joh. 8, 58. ἀμην ἀμην λεγω ὑμιν, πριν Ἀβρααμ γενεσθαι, ἐγω ἐιμι (vgl. über diese Stelle die Schrift über den Zweck Johannis S. 425 ff. und Diss. III. in Librorum N. T. historicorum aliquot loca S. 50—55. Opusc. Vol. III. p. 247—252. a) Joh. 1, 15. 30. ὁ ὀπισω μου ἐρχομενος, ἐμπροσθεν μου γεγονεν· ὁτι πρωτος μου ἠν (vgl. über diese Stelle die Schrift: Ueber den Zweck Johannis S. 5 ff.) b)

Noten zur zweiten Anmerkung.

a) In den angeführten Schriften werden die Worte: πριν — ἐιμι so übersetzt: „Ehe Abraham war, war ich" *) und diese Erklärung wird gegen die Socinianischen und andere ähnlichen Erklärungen, welche zu ἐιμι supplíren: χριστος oder ein anderes, aus Einem Wort oder Satz bestehendes, Prädikat, aus folgenden Gründen vertheidiget.

α) Das Präsens ἐιμι kann dem hebräischen und dem Johanneischen Sprachgebrauch gemäß statt des Imperfectums ἠν stehen, vgl. 1 Joh. 3, 7. 2, 29. 4, 17. 3, 5. Dieß ist besonders nach Bengels (Gnomon bey Joh. 8, 58.) Bemerkung da der Fall, wenn die Sache, von der gesagt wird, daß sie gewesen sey, noch fortdauert, und also Präsens und Präteritum der Bedeutung nach im Präsens

*) Wetstein (bei Joh. 8, 58.) macht zwar die Bemerkung: „Desidero locum scripturae, ubi ἐγω ἐιμι significat: ego eram (ich existirte); vel ego sum simpliciter" — Aber einer solchen Stelle bedarf es nicht, wenn nur erweislich ist, daß ἐιναι die Bedeutung habe: existiren. Und diese Bedeutung hat das Wort offenbar z. B. Joh. 17, 5. und das Particip ὀντα Röm. 4, 17.

eingeschlossen sind, z. B. Joh. 15, 27. (ἐστε) Jerem. 1, 5. (LXX: ἐπισταμαι σε.)

β) Die, auch von Löfler (in der deutschen Uebersetzung von Souverains Versuch über den Platonismus der Kirchenväter S. 385 f.) und in Eichhorns Bibliothek (Band VII. S. 1027.) angenommene Erklärung: „Ehe Abraham war, war ich schon zum Messias bestimmt" liegt durchaus nicht in den Worten: ἐγω ειμι. Man dürfte nemlich ὁ χριστος, oder ὁ ἐρχομενος χριστος nur in dem Fall zu ειμι supplíren, wenn eines oder das andere unmittelbar vorhergienge, wie es z. B. 4, 26. aber nicht in dieser Stelle der Fall ist. (Auch Ziegler in der Erläuterung dieser Stelle in Henke's Magazin für Religions-Philosophie ꝛc. 5. B. 2. St. S. 262. bemerkt, daß es der Erklärung: „ich war zum Messias bestimmt" an einem hinlänglichen Beweis dieses Sprachgebrauchs fehle, der consequenter Weise auch nicht erst aus dieser Stelle selbst geführt werden könne.)

γ) Eine andere in der Allgem. Litter. Zeitung (Jahrg. 1793. No. 295. 296. Vergl. Paulus Commentar über das Evang. des Johannes S. 461 f.) gegebene Erklärung: „Ehe Abraham (geboren) ward, bin ich der, auf dessen Tag er sich wahrhaftig freute, d. i. ich bin der Messias" hat folgendes gegen sich: א) Nach dieser Erklärung würde Christus v. 58. das nemliche sagen, was er v. 56. schon mit den Worten: Ἀβρααμ ἠγαλλιασατο, ἱνα ἰδη την ἡμεραν την ἐμην gesagt hatte. Denn in ἐμην liegt ja schon das ἐγω ειμι oder die Behauptung: Ich bin es, auf dessen Tag sich Abraham freute. ב) Die Worte: πριν Ἀβρααμ γενεσθαι stünden nicht nur überflüssig, sondern ungeschickt da, wenn Jesus, ohne auf die Frage der Juden v. 57. Rücksicht zu nehmen, (oder, um sie als ungereimt abzuweisen) sich mit den Worten: „ich bin der, auf dessen Tag sich Abraham freute" blos als den Messias hätte beschreiben wollen. — ג) Zu ἐγω ειμι dürfte nicht aus dem entfernteren 56sten Vers, sondern es müßte aus dem unmittelbar vorhergehenden

57sten Vers etwas supplirt werden, so daß dieser Sinn herauskäme: ἐγω ειμι, ὁς ἑωρακε τον Αβρααμ (Ich bin der, der den Abraham kannte, ehe er geboren wurde") 7) Auch nach der Erklärung: „Ehe Abraham ward, war ich" enthalten diese Worte (den geforderten) Beweis für die Behauptung: daß Jesus grösser als Abraham sey (v. 53.). Dieser Beweis liegt nämlich eben in seiner Präexistenz; und Jesus nahm von der ungereimten Frage der Juden (v. 57.) Anlaß, sich auf diesen Beweis seiner Erhabenheit zu berufen. Vgl. über Joh. 8, 56. 58. auch Ewald über die Grösse Jesus und ihren Einfluß in seine Sittenlehre Hannover 1798 S. 40—50. Kuinoel Evangel. Johannis illustratum bei dieser Stelle, und Schott Epitome theologiae Christianae dogmaticae p. 104 s.

b) A. a. O. werden diese Worte so erklärt: „Der nach mir kommt, geht mir vor (ist grösser als ich vgl. v. 27. οὐ — ὑποδηματος. Matth. 3, 11. ἰσχυροτερος μου ἐστιν. Joh. 3, 30 f. ἐπανω παντων ἐστι); denn er war eher als ich." Dabei wird bemerkt, daß der Evangelist diesen Ausspruch des Täufers vermuthlich als Gegensatz gegen den Einwurf anführe, den wenigstens die neueren Johannisjünger (§. 16.) gegen das Christenthum gebrauchen: daß die Lehre des Täufers älter sey, als die Lehre Christi. Vgl. Ewald a. a. O. S. 57 f., wo bemerkt wird, daß, wenn man beide Ausdrücke: ἐμπροσθεν μου γεγονε, und: πρωτος μου ἠν auf andere Vorzüge, als auf Priorität der Zeit, beziehen wollte, eine Tautologie herauskäme, und Kuinoel bei dieser Stelle, der die Bemerkung hinzufügt, daß ἐμπροσθεν weder im N. Test. und in den LXX, noch von Profanschriftstellern vom Vorzug der Würde, des Ansehens gebraucht werde. Der Erklärung Boltens, welcher diese Worte auf einen früheren Aufenthalt Jesu am Jordan bezieht, setzt Paulus in seinem Commentar S. 139. mit Recht die beiden Gründe entgegen: α) Es müßte heissen: er war früher hier, oder: er war früher da (πρωτος μου ὡδε ἠν oder παρην) β) Nach

Matthäus (3, 13.) seye Jesus zu seiner Taufe aus Galiläa gekommen.

Anmerk. 3. Joh. 1, 1—3. ἐν ἀρχῃ ἦν ὁ λογος a) 17, 5. 24. δοξα, ἡ εἰχον, προ τȣ τον κοσμον εἰναι, παρα σοι — δοξα, ἣν ἐδωκας μοι, ὁτι ἠγαπησας με προ καταβολης κοσμȣ. b)

Noten zur 3ten Anmerkung.

a) Siehe Ueber den Zweck Johannis S. 432 ff., wo die Bedeutung der Worte: ἐν ἀρχῃ am Anfang der Welt gegen die Sociniansche Erklärung: am Anfang des Evangeliums aus folgenden Gründen vertheidiget wird:

α) Daß die Worte ἐν ἀρχῃ allein die Bedeutung haben können: Am Anfang des Evangeliums, ist völlig unerweislich. Marc. 1, 1. heißt es: ἀρχη τȣ ἐυαγγελιȣ, aber nicht ἀρχη allein.

β) Aus v. 3. ist klar, daß man vor diesem Anfang (ἀρχη) sich das Nichtseyn aller geschaffenen Dinge denken müsse. Siehe unten Anmerk. 9. a)

b) Diese Stelle wird in der Schrift: Ueber den Zweck Johannis §. 86. (S. 427 ff.) so erklärt: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast (im Begriff bist zu geben) weil du mich (insofern ich bei dir war, ehe die Welt war) geliebet hast, ehe die Welt geschaffen war.“ Diese Erklärung wird gegen eine andere, welche im 24sten und 5ten Vers den Worten: δοξα, ἣν ἐδωκας μοι, und: ἡ εἰχον παρα σοι diesen Sinn giebt: Die Herrlichkeit, die du mir bestimmt hast — die ich nach deiner ewigen Bestimmung hatte, mit folgenden Gründen vertheidiget:

α) Jesus setzt seinen Hingang zum Vater beim Verlassen der Welt auch nach andern Stellen mit seiner Existenz bei dem Vater vor seiner Erscheinung auf Erden gern in Verbindung. Joh. 3, 13. 6, 62. 16, 28.

β) Johannes selbst scheint jene Erklärung zu begünstigen. Man vergl. Joh. 1, 2. ὁυτος ἦν ἐν ἀρχῃ προς τον

θεον und 1 Joh. 1, 2. ἡ ζωη ἡ αἰωνιος, ἥτις ἦν προς τον πατερα, mit den Worten: ἡ εἰχον παρα σοι, προ τȣ τον κοσμον εἶναι. (Vgl. über diese Stelle Mori Epitome theologiae Christianae p. 61. Not. 2.) — Die Bedeutung von ἐχειν (17, 5.) — in der Vorherbestimmung etwas haben — welche Grotius und Wetstein zu erweisen suchen, wird bestritten von Ewald a. a. O. S. 54 ff. vgl. Ebendesselben Religionslehren der Bibel Band 2. S. 45–48. C. C. Flatt Symbb. ad illustranda graviora quaedam Jesu dicta in Evangelio Joannis P. II. p. 5–9. *) Kuinoel bey Joh. 17, 5. Schott l. c. p. 105. — Auf eine ähnliche Art wird die vorweltliche Existenz Christi auch Col. 1, 17. mit den Worten ausgedrückt: Και ἀυτος ἐστι προ παντων „Folglich (weil er nemlich der Schöpfer aller Dinge ist v. 16.) hat er auch vor allen Dingen existiret" (S. die Dissert. I. in epist. ad Coloss. Not 28. Opusc. Acad. Vol. II. p. 133.)

Anmerk. 4. 1 Joh. 1, 2. (ἡ ζωη ἡ αἰωνιος) a) vgl. Ebr. 1, 10—12. Offenb. Joh. 22, 13. (ἐγω το A και το Ω, πρωτος και ἐσχατος) b)

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Siehe über 1 Joh. 1, 2. die Schrift Ueber den Zweck Johannis S. 385 f.

b) In der Neuen Apologie der Offenbarung S. 381 f. (Anmerk. 7.) ist bemerkt, daß diese Worte, die von Christo gebraucht werden, offenbar eine Beschreibung des wahren Gottes enthalten, die ihn als den Ursprung und das Ziel aller Geschöpfe vorstellt. Kap. 21, 5. 6. wird nemlich Gott mit

*) A. a. O. Not. 8. wird bemerkt, die angenommene Bedeutung der Formel: ἐχειν παρα θεῳ: nach der göttlichen Vorherbestimmung haben, lasse sich weder aus den Stellen des N. Test., welche von den Vertheidigern dieser Erklärung angeführt werden, noch aus Rabbinischen Schriften erweisen.

mit den ähnlichen Worten beschrieben: ἐγω εἰμι το A και το Ω, ἡ ἀρχη και το τελος — eben dasselbe, was Röm. 11, 36. so ausgedrückt wird: δι' αὐτυ και εἰς αὐτον τα παντα und Ebr. 2. 10. δι' ὁν τα παντα, και δι' ὑ τα παντα — Michaelis (Einleit. ins N. Test 3te Ausg. S. 1352. 4te Ausg. S. 1646.) hält es zwar für möglich, die Worte: ἐγω εἰμι ὁ πρωτος και ὁ ἐσχατος in den bei den Stellen 1, 17. 2, 8. so zu verstehen: „Ich bins, der erste, den du als sterblichen gekannt hast, und der letzte, den du jetzt unsterblich wieder siehest, d. h. noch immer eben derselbe dir bekannte," weil in beiden Stellen unmittelbar nach diesen Worten von der Auferstehung Christi die Rede ist. — Aber in der Stelle 13, 22. wenigstens findet gar keine Beziehung auf die Auferstehung Christi von den Todten statt.

Anmerk. 5. 1 Joh. 5, 20. (ὁ ἀληθινος θεος και ἡ ζωη αἰωνιος) Offenb. 21, 6. Esaj. 44, 6. 48, 12. (אֲנִי רִאשׁוֹן) vergl. §. 29. (אֲנִי אַחֲרוֹן — אֲנִי אֵל)

Anmerk. 6. Unumschränkte Macht wird Christo zugeschrieben. Phil. 3, 21. (ἐνεργεια τυ δυνασθαι αὐτον και ὑποταξαι ἑαυτῳ τα παντα) vgl. Joh. 10, 28—30 *) v. 18. (ἐξυσιαν ἐχω θειναι την ψυχην, και παλιν λαβειν αὐτην) 2, 19. — (Jesu Auferweckung vom Tode wird in anderen Stellen Gott zugeschrieben. Apostelg. 2, 24. 32. 3, 13. 15. 5, 30. 1 Cor. 6, 14. 15, 15.) Auch 2 Petri 1, 3. wird Christo θεια δυναμις (vergl. v. 16. δυναμις und μεγαλειοτης) zugeschrieben; denn αυτυ v. 3. muß sich auf ἰησυ τυ κυριυ ἡμων v. 2. beziehen — Allwissenheit wird Christo beigelegt 1 Cor. 4, 5. Offenb. 2, 23. (ἐγω εἰμι ὁ ἐρευνων νεφρυς και καρδιας)

Note zur 6ten Anmerkung.

*) Siehe über diese Stelle die Schrift über den Zweck Johannis S. 438 ff., wo der Sinn derselben so angegeben wird: „Weil der Vater grösser ist als alles, und folglich die Meinigen von keinem Feind aus seiner Hand gerissen werden können (v. 29.); so ist auch nichts im

Stande, sie aus der meinigen zu reissen v. 28.). Denn ich und der Vater sind Eins; wir stehen in einer solchen Verbindung, daß des Vaters Herrlichkeit und alles übersteigende Macht die meinige ist." — Derjenigen Erklärung, welche den Ausdruck ἓν ἐιναι auf Uebereinstimmung des Sohns mit dem Vater in den Absichten und Gesinnungen in Ansehung der Verbesserung des Menschengeschlechts bezieht, werden folgende Gründe entgegengestellt. α) Es ist überhaupt nicht erwiesen, daß ἓν ἐιναι öfters ganz gleichbedeutend sey mit το ἀυτο φρονειν oder dem deutschen: Eins seyn. Auch Joh. 17, 11. 21–23. bezieht sich ἓν ἐιναι nicht nothwendig blos auf Einheit oder Gleichheit der Gesinnungen, sondern könnte gar wohl auch die Vereinigung durch gleiche Rechte, Hoffnungen und Seligkeit in sich schliessen. β) In dieser Stelle weist der Zusammenhang auf die oben genannte Erklärung hin. Denn mit den nemlichen Ausdrücken sagt Jesus v. 29. und 28.: „Niemand kann meine Schafe aus des Vaters Hand reissen — Niemand wird sie aus meiner Hand reissen" — Beide Sätze müssen also auch wohl auf die nemliche Art verstanden werden, und da das erstere von der Macht des Vaters hergeleitet wird (ὁ πατηρ μȣ μειζων παντων ἐστι v. 29.), so muß auch das letztere, oder die Unmöglichkeit, die Schafe Christi aus seiner Hand zu reissen, von dem mächtigen Schutz Christi hergeleitet werden. Dieß bestätigen auch die voranstehenden Worte: κἀγω ζωην αἰωνιον δἰδωμι ἀυτοις „Ich beselige sie."

Anmerk. 7. Joh. 5, 23. ἱνα παντες τιμωσι τον ὑιον, καθως τιμωσι τον πατερα. a) 14, 1. 13. 14. (ἐαν τι αἰτησητε ἐν τῳ ὀνοματι μȣ, ἐγω ποιησω) b) 1 Cor. 1, 2. (ἐπικαλȣμενοι το ὀνομα τȣ κυριȣ ἡμων Ἰησȣ χριστȣ) *) Apostelg. 7, 59 f. (ἐπικαλȣμενον και λεγοντα·

*) Eine andere Erklärung dieser Worte: „welche genannt werden nach dem Nahmen Christi" hat gegen sich die weiter unten angeführten Stellen Ap. Gesch. 7, 59 f. Röm. 10, 9—13. Vgl. auch Ap. Gesch. 22, 16. S. Krause Epist. ad Corinthios 1792. bei 1 Cor. 1, 2.

κυριε ἰησυ) Die erste von den beiden letzteren Stellen hat (als Beweisstelle für die Christo gebührende göttliche Verehrung) göttliche Auctorität, weil sie aussagt, daß ein Apostel (Paulus) die Anbetung Christi billige; (was er auch durch sein eigenes Beispiel 2 Cor. 12, 8. 1 Thess. 3, 11. 2 Thess. 2, 16. 17. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. ꝛc. Ephes. 3, 6. bestätigte) die zweite aber deßwegen, weil sie die Worte eines Mannes (des Stephanus) enthält, der wenigstens damals aus göttlicher Eingebung (πληρης πνευματος ἁγιου v. 55.) sprach. Aber beide Stellen beweisen auch schon als historische Zeugnisse, daß in dem apostolischen Zeitalter Christus von allen christlichen Gemeinden (1 Cor. 1, 2.) und selbst von Gemeinden in Palästina (Apostelg. 9, 21. 14.), welche in den nachfolgenden Zeiten den alten Glauben verliessen, als Gott verehrt worden sey. c) Siehe über die göttliche Verehrung Christi auch Röm. 10, 9—14. Offenb. 5, 8 ff. und §. 78.

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Siehe über den Zweck Joh. S. 196 ff. Gesetzt auch (heißt es S. 198 f.), καθως leide an und für sich eine solche Erklärung, daß nicht gerade eine gleiche Verehrung des Vaters und Christi dadurch bezeichnet würde, so ist doch in dieser Stelle der Zusammenhang dagegen. Denn α) schreibt sich Christus v. 27—29. göttliche Werke und v. 21. Gleichheit mit dem Vater zu. β) Da unmittelbar vorher v. 18. die Juden eine vorhergegangene Aeusserung für grobe Gotteslästerung aufgenommen, und ihm den Vorwurf gemacht hatten, „er mache sich Gott gleich" (ἰσον ἑαυτον ποιει τῳ θεῳ), so würden die Ehrerbietung gegen Gott und die Liebe gegen seine Zuhörer es Jesu nicht erlaubt haben, einen Ausdruck zu gebrauchen, der so natürlich von göttlicher Verehrung verstanden werden konnte, sondern er wäre vielmehr verpflichtet gewesen, klar zu sagen, daß er nichts dergleichen verlange." Vgl. Ewald über die Grösse Jesu S. 123 f.

b) Christus gebietet den Aposteln v. 13 f. zu seiner Ehre (ἐν ὀνοματι vergl. §. 43. Anm. 4.) d. h. so zu beten, daß sie von ihm die Erfüllung ihrer Bitten vertrauensvoll (v. 1.) erwarten. Durch den Sohn, der die Bitten der Seinigen erfüllen würde, sollte sich die Grösse des Vaters (v. 7—9. § 44. Anmerk. 9.) offenbaren (v. 13. ἱνα δοξασθη ὁ πατηρ ἐν τῳ υἱῳ.)

c) Ueber den Zweck Johannis S. 523 ff. Die bekannte Stelle des Plinius (L. X. ep. 97.): „Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem" gilt von Gemeinden einer Kleinasiatischen Provinz. Ohne Zweifel sind also die Worte: quasi Deo nach Joh. 1, 1. zu verstehen, da das Evangelium Johannis nicht lange vor der Zeit, in welcher, und in der Gegend, von welcher Plinius dieß schreibt, heraus kam. Auch Euseb. (Kirch. Gesch. 5, 28.) beruft sich gegen die Artemoniten auf alte Lieder der Christen, in welchen Christo die Gottheit zugeschrieben werde „ψαλμοι δε ὁσοι και ᾠδαι ἀδελφων ἀπ ἀρχης ὑπο πιστων γραφεισαι, τον λογον τυ θευ, τον χριστον, ὑμνυσι θεολογυντες." — Es ist kein Beispiel von einer christlichen Gemeinde aus dem apostolischen Zeitalter bekannt, von welcher sich erweisen liesse, daß die Vorzüge der Person Jesu, so wie sie von Johannes bestimmt worden, von ihr nicht anerkannt worden seyen. Die Sekten der Ebioniten und anderer Palästinischen Judenchristen, welche die Gottheit und übernatürliche Empfängniß Christi zugleich, oder doch die erstere Lehre läugneten, entstunden wahrscheinlich erst nach dem zweiten jüdischen Kriege, da ein Theil der Judenchristen sich von dem andern trennte, und vermuthlich an die ungläubigen Juden näher anschloß. Vergl. Webers Beiträge zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Tüb. 1791. S. 48 ff.

Anmerk. 8. Es. 42, 8. אֶתֵּן כְּבוֹדִי לְאַחֵר לֹא) 45, 22 f. Jerem. 17, 5 ff. Matth. 4, 10. vgl. über den Zweck Johannis S. 505 ff. Aber die Verehrung Christi

ist von Abgötterei so weit entfernt, daß jene als eine ächte göttliche Verehrung von der Abgötterei ausdrücklich unterschieden wird, 1 Cor. 8, 4—6. 1 Thess. 5, 9 f. vgl. Anmerk. 9. und 1 Joh. 5, 20 ff. Anmerk. 12. und die oben angeführte Abhandlung v. D. van de Wijnpersse §. XVII. S. 174 ff.

Anmerk. 9. Joh. 1, 3. 10. παντα δι' αὐτου ἐγενετο — ὁ κοσμος δι' αὐτου ἐγενετο a) — „Das ganze Weltall ist durch ihn geschaffen" Col. 1, 16. 17. ἐν αὐτῳ ἐκτισθη τα παντα — τα παντα δι' αὐτου ἐκτισαι — τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκε. b) Eben so wird Christus auch 1 Cor. 8, 6. als Schöpfer und Herr des Weltalls beschrieben. c) Ebr. 1, 10. 2. 3. (δι' ὁυ τους αἰωνας ἐποιησεν d) — φερων τα παντα τῳ ῥηματι της δυναμεως αὐτου.)

Noten zur neunten Anmerkung.

a) Ueber den Zweck Johannis S. 432 ff. Die Socinianer übersetzen v. 3. die Worte: παντα — ἐγενετο so: „Durch Christum ist alles verrichtet worden, was zum Evangelium gehört" und v. 10. ὁ κοσμος — ἐγενετο „Die Welt ist durch ihn umgeschaffen worden." Dagegen sind folgende Gründe: α) Auf den in der Uebersetzung gemachten Beisatz zu ἐγενετο v. 3. „Was zum Evangelium gehört" weist der Evangelist mit keinem Wort hin. β) Die Bedeutung von γενεσθαι „Neugeschaffen werden" (v. 10.) ist völlig unerweislich, und überdieß eine andere Bedeutung, als die v. 3. angenommene. γ) Es wird v. 10. gesagt: ὁ κοσμος αὐτου ἐκ ἐγνω — und doch soll im nemlichen Vers gesagt werden ὁ κοσμος seye durch Christum umgeschaffen worden *).

*) Eine neuere Modifikation dieser Erklärung ist diese: „Ein Theil der Welt (der Menschen) wurde durch das Licht geistig gebildet, ein anderer verkannte es." Gegen diese Erklärung wird erinnert, daß der synecdochische Gebrauch des Worts κοσμος sich nach dem Sprachgebrauch des N. Test. gerade auf den ungebesserten Theil der Menschen beschränke (S. Süskind über die neueren Ansichten der Stelle Joh. 1, 1—14. im Magazin ꝛc. Stück 10. S. 32 ff.) Auch der Pa-

— Eine andere Socinianische Erklärung: „Alles wurde um seinetwillen erschaffen" hat die Unerweislichkeit der angenommenen Bedeutung von δια, und die folgenden Worte: χωρις αυτου εγενετο ουδε εν, welche offenbar auf die wirkende Ursache hinweisen, und mithin die gewöhnliche Bedeutung von δια, durch bestätigen, gegen sich. (Ueber die socinianischen Erklärungen von Joh. 1, 3, 10. vergl. auch Bengels Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinischen Lehrbegriffs im Tübinger Magazin Stück 15. S. 156 ff. 159 ff.)

b) Man vgl. über diese Stellen Lang zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des Tellerischen Wörterbuchs Theil III. S. 52 ff. Flatt Commentatio de Deitate Christi §. IX. Oertels Christologie S 649. und §. 33. Anmerk. 2. Vergl. auch Ewald über die Grösse Jesus S. 61—67. Die Hauptgründe, die gegen die Erklärung derer, welche κτιζειν von einer moralischen Schöpfung (Umbildung) oder nur von einer grossen Veränderung, die durch Christum bewirkt worden, verstehen wollen, gelten, sind folgende:

α) κτιζειν ohne allen Beisatz bezeichnet in keiner andern Stelle, weder moralische Umbildung, noch überhaupt eine grosse Veränderung (vgl Ueber den Zweck Johannis S. 434. Schott Epitome theol. Christ. dogmat. p. 106.)

β) Daß die Ausdrücke γη und ουρανος, ορατα und αορατα Juden und Heiden bezeichnen können, davon läßt sich die philologische Möglichkeit durchaus nicht zeigen. Justi (in den vermischten Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit 2te Sammlung, Halle 1798. S. 200 ff.) giebt folgende Ableitung dieser Bedeutung: „Die Juden heissen τα εν τοις ουρανοις, weil sie durch Gesetze Gottes regiert wurden, und deswegen Mitglieder eines theokratischen Reichs (βασιλεια των

rallelismus des 10ten und 11ten Verses scheint dieser Erklärung entgegen zu stehen.

ὁρανων) waren; ὁρατα, weil sie Gott durch viele äussere sinnliche Gebräuche verehrten: die Heiden im Gegensatz werden τα ἐπι της γης genannt, weil sie durch menschliche Gesetze regiert wurden, und ἀορατα, weil sie Gott geistig verehren sollten. (Joh. 4, 24.) Vergl. was dagegen von Noesselt (Exercitt. ad SS. Scriptt. interpretationem. Halae 1803. p. 205 ss.) erinnert wird. — Gegen eine andere von Justi (a. a. O.) vorgeschlagene Erklärung, nach welcher durch die Worte: τα ἐν τοις ὁρανοις — ἀορατα überhaupt der Begriff von Menschen aller Art (= alle Welt, alle Creatur im populären Sinn vgl. Heinrichs N. T. edit. Koppianae Vol. VII. Part. II. p. 190. Stolz Erläuterungen zum N. Test. Heft 5. 1802. S. 8 f. bezeichnet wird, gilt die Bemerkung, welche von Keil (Comment. II. in locum Philipp. II., 5—11. 1804. p. X. s.) gemacht wird: „Der Gattungsbegriff (das Ganze) kann per μερισμον nur durch Aufzählung solcher Arten (Theile) ausgedrückt werden, die unter dem Gattungsbegriff wirklich enthalten (im Ganzen wirklich begriffen) sind."

γ) Versteht man unter ὁρανος und ἀορατα Bürger des Himmels oder Engel, so kann von diesen keine moralische Umbildung prädicirt werden. Eben so unzulässig (S. Ewald a. a. O. S. 65 f.) ist folgende Erklärung, die in Henke's Magazin (2 Bd. 2. St. S. 291.) gegeben wird: „Durch Christum ist alles neugebildet, was zu seiner Gemeinde im Himmel und auf Erden gehört; sowohl die uns bekannten als unbekannten (ἀορατα?) Mitglieder, alle moralisch gebesserten, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, mächtige Könige, Fürsten und Herrn (??)." — Nösselt in dem Programm: De una Dei in coelis terrisque familia (Exercitt. ad SS. Scriptt. interpretationem p. 198—210.) versteht die Stelle Coloss. 1, 16. von der Stiftung einer aus Erden- und Himmelsbürgern bestehenden Gemeinde (vgl. auch Löfflers Anhang zu Souverains Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Züllichau 1792. S. 416 f.) Aber

auch dieser Erklärung steht die Unerweislichkeit der angenommenen Bedeutung von κτίζειν (vergl. α) entgegen. Daß weder der Zusammenhang mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden, auf welchen sich Rösselt (a. a. O. S. 199 ff.), Löffler (a. a. O.), Stolz (a. a. O. S. 9 f.) berufen, es fordere, v. 16. von einer sittlichen oder geistigen Schöpfung zu erklären, wird in den Tübinger gelehrten Anzeigen J. 1805. St. 10. S. 77 f. gezeigt. *)

c) Vergl. oben §. 33. Anmerk. 1. Note. und §. 42. Anmerk. 8.

d) Siehe über diese Stelle Lang in der angef. Schrift Th. IV. S. 115 ff. Flatt de deitate Christi S. 4 8 ff. Ueber den Zweck Johannis S. 457 ff. Ewald über die Gröſſe Jesus S. 67 75. Ebendesselben Religionslehren der Bibel Band II. S. 135 f. In diesen Schriften wird diejenige Erklärung, welche in dem 2ten Vers den Satz findet: daß Christus der höchste Weltschöpfer sey, gegen andere Erklärer, welche das Wort αἰῶνες durch: „Zeiten (Neue Zeiten — Messianische Zeiten — oeconomiae divinae) übersetzen, oder δια von einer blossen Instrumentalursache verstehen, durch folgende Gründe und Bemerkungen vertheidiget:

α) Daß αἰῶνες die Bedeutung: Welten oder Welt habe, ist aus Kap. 11, 3. klar. Vgl. §. 34. Anm. 1. Note.)

β) Der Sinn: „Er hat durch ihn neue Zeiten geschaffen, (Henke's Magazin Band 2. St. 2. S. 296. Vgl. Boltens Uebersetzung im IIIten Theil der Neutestamentlichen Briefe. Altona 1805. S. 1 f. „Er hat durch

*) Die von Stolz (a. a. O. S. 11.) vorgeschlagene Erklärung des 16ten Verses: „Mit Beziehung auf ihn (ἐν αὐτῳ) ward alles Himmlische und Irdische u. s. w. geschaffen; er ist die Ursache und der Zweck, warum dies All geschaffen ward" (δι' αὐτου και εἰς αὐτον ἐκτισται — d. i. Gott hat die Welt nicht geschaffen, wenn der Messias nicht seine Stelle in dieser Welt gehabt hätte) hat die oben (Not. a) be-

ihn neue Epochen entstehen lassen") oder: Er hat durch ihn die neue Menschenwelt geschaffen, die Menschenwelt neu gebildet (Henke's Mag. a. a. O.) liegt nicht in den Worten: δι' ὃ τὰς αἰῶνας ἐποιησεν — Die Erklärung: „durch welchen Gott die Zeiträume bestimmte (den Messianischen und Vormessianischen Zeitabschnitt machte. S. Paulus Memorabilien St 7. S. 198–204. Stolz Erläuterungen zum N. Test. Heft 6. 1802. S. 6 f. würde entweder einen zu unbedeutenden Gedanken, der überdiß schon in den Worten: ἐπ' ἐσχατου των ἡμερων v. 1. läge, ausdrücken, oder, wenn der Sinn dieser seyn soll: „Er hat den Lauf der Welt so geordnet, daß die Zeit-Epochen zur Erscheinung des Messias paßten" eine Idee enthalten, welche nicht in den Worten: δι' ὃ τὰς αἰωνας ἐποιησε liegt.

γ) Der 10te Vers dieses Kapitels schreibt doch unläugbar die Weltschöpfung Christo zu. —

δ) Daß διὰ nicht eine bloße Instrumental-Ursache bezeichne, sieht man theils aus denjenigen Stellen, in welchen auch vom Vater gesagt wird: daß Alles durch ihn (δι' αὐτου) geschaffen sey Ebr. 2, 10. Röm. 11, 36., theils daraus, daß διὰ und ἐκ überhaupt mit einander verwechselt werden. (S. §. 33. Anmerk. 1. Note) — Da aber Ebr. 1, 1. 2. von der Person die Rede ist, durch welche uns Gott belehrt hat, (ἐν υἱῳ ἐλαλησεν ἡμιν) mithin von dem Menschgewordenen Logos, so müssen die Worte: δι' ὃ και τὰς αἰωνας ἐποιησεν so verstanden werden: „Gott hat die „Welt durch dieselbige Person, durch welche er mit uns geredet hat, geschaffen, sofern nemlich diese Person Gott selbst, und mit dem Vater Eins ist, d. h. durch sich selbst geschaffen — gerade so, wie es Hos. 1, 7. heißt: Ich (Jehova) will euch durch Jehova erretten. (Ueber den Zweck Joh. S. 457 ff.)

Anmerk. 10. Er wird nemlich in dem Sinn Gott genannt, daß von ihm gesagt wird, er besitze und vermöge

merkte Unerweislichkeit der angenommenen Bedeutuug von διὰ gegen sich.

das zu wirken, was Gott besitzt und zu wirken vermag, oder daß ihm die Vollkommenheit der göttlichen Natur zugeschrieben wird. Dieß bestätigen auch andere Stellen Phil. 2, 6. (ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων — ἰσα θεῳ εἰναι) * Col. 2, 9. (ἐν αὐτῳ κατοικει παν το πληρωμα της θειοτητος) 1, 19. Joh. 16, 15. (παντα ὁσα ἐχει ὁ πατηρ, ἐμα ἐστι) 5, 19—21. (ἁ ἀν ὁ παπηρ ποιῃ, παντα και ὁ υἱος ὁμοιως ποιει) a). Die Stellen, welche gegen die Gottheit Christi in diesem Sinn etwas zu beweisen scheinen könnten, nemlich Joh. 14, 28. 10, 35 f. 17, 3. 1 Cor. 8, 6. 15, 28. sind erklärt in der Schrift: Ueber den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis §. 94—96. in der Dissert. De notione regni coelestis S. 24 ff. (Opuscula academica Vol. 1. S. 279 ff.) und in Flatts Commentatio de Deitate Christi §. XV—XVII. b)

Noten zu dieser Anmerkung.

a) Ueber den Zweck Joh. S. 196 f. Hier ist bemerkt, daß diese Worte die Antwort Jesu auf die unmittelbar vorhergehende Beschuldigung der Juden: „Daß er sich Gott gleich mache (v. 18.)" enthalten. (Siehe Anm. 7. a) Eben daselbst werden noch einige andere Aussprüche Christi: Joh. 12, 45. 14, 7. 9. (ὁ ἑωρακως ἐμε, ἑωρακε τον πατερα) vgl mit v. 10. 8, 19. als Beweise der von ihm behaupteten Einheit mit dem Vater angeführt. Denn (heißt es a. a. O.) sollten diese Ausdrücke blos soviel bedeuten, daß Gott durch ihn geredet und gewirkt habe, so hätte jeder Prophet eben dieß von sich sagen können.

*) Martini über Philipp. 2, 6. (in Gablers Journal für auserlesene theologische Litteratur Band IV. S. 46 ff.) unterscheidet die Bedeutung der Ausdrücke: ἐν μορφῃ θεου ἐιναι und ἰσα θεῳ ἐιναι, und erklärt diese Stelle so: „Im Besitz hoher Gottesähnlichkeit gierte Christus nicht darnach, Gott gleich zu seyn. (Er war weit entfernt, sich Gleichheit mit Gott anzumassen, und göttliche Verehrung zu fordern) Aber weder der Sprachgebrauch noch der Zusammenhang begünstiget diese Erklärung mehr, als einige andere, die nach dem Innhalt dieses §. mit den Aussprüchen Jesu und dem Lehrsystem des Apostels Paulus besser zusammenstimmen.

b) Erklärung der Stellen, welche gegen die Gottheit Christi zu seyn scheinen, nach den angeführten Schriften.

α) Joh. 14, 28. (Ueber den Zweck Joh. §. 94. Flatt de Deitate Christi S. 106 f.) Ὁ πατηρ μου μειζων μου ἐστιν — „Der Vater ist seliger als ich — er genießt einer Seligkeit und Herrlichkeit, der ich in meinem gegenwärtigen Zustande nicht genieſſe" (Vergl. μειζων mit גדל 1 B. Mos. 26, 13.) — Nach dem Zusammenhang vergleicht Jesus nicht seine menschliche Natur mit der göttlichen Natur des Vaters, sondern den Zustand, in welchem sich seine Menschheit damals befand, mit der Seligkeit des Vaters. *) — Uebrigens hat Christus auch seiner Person überhaupt solche Prädikate zuschreiben können, die nur zum Theil von seiner ganzen Person, d. h. entweder, insofern er Mensch oder insofern er Gott war, gegolten hätten — gerade so wie man dem (ganzen) Menschen überhaupt Eigenschaften und Handlungen beilegt, die sich entweder nur auf seine Seele, oder auf seinen Körper beziehen.

β) Joh. 10, 35. 36. (Ueber den Zweck Joh. §. 96. Flatt a. a. O. S. 110—112.) Vgl. oben §. 13. Anmerk. 17. Daß Jesus sich in einem weit erhabeneren Sinn υἱος θεου nenne, als in welchem dieser Nahme den Jüdischen Richtern Ps. 82, 6. beigelegt wurde, beweisen schon die Worte: ὁν ὁ πατηρ ἡγιασε, και ἀπεστειλεν εἰς τον κοσμον „den der Vater ausgezeichnet hat, da er ihn sandte." Aber Jesus hatte auch vorher schon deutlich bestimmt, in

*) Der Zusammenhang der Worte: ὁτι ὁ πατηρ μου — ἐστι mit dem Vordersatz: εἰ ἠγαπατε με, scheint nach dieser Erklärung leichter und deutlicher zu seyn, als nach der in Kuinoels Commentar S. 579 f. gegebenen Erklärung: „Der Vater wird für die Ausbreitung meiner Lehre durch euch mehr wirken, als ich auf Erden wirken konnte, und bei einem längeren Aufenthalt zu wirken im Stande wäre". — Ganz hintangesetzt scheint die Rücksicht auf den Vordersatz: εἰ ἠγαπατε με, bei folgender Erklärung der Worte: ὁτι — ἐστι „Gott kann euch besser schützen, als meine sichtbare Gegenwart" (Stolz Erläuterungen bei d. St.)

welchem Sinn er sich υἱον θεϰ nenne v. 28—30., welches seine Gegner, die ihm v. 33. den Vorwurf machten, daß er sich zum Gott mache (θεον σεαυτον ποιεις) sehr wohl verstunden — und er wiederholte diese Erklärung v. 38. (ἐν ἐμοι ὁ πατηρ, ϰἀγω ἐν αὐτῳ) noch einmal. — Uebrigens hatte er nach v. 25. gar nicht einmal die Absicht, sich hier über die Beschaffenheit seiner Person näher zu erklären.

γ) Joh. 17, 3. αὐτη ἐστιν ἡ ζωη ἡ αἰωνιος, ἱνα γινωσϰωσι σε τον μονον ἀληθινον θεον, ϰαι ὀν ἀπεστειλας Ιησυν Χριστον — Christus nennt nicht im Gegensatz gegen sich, sondern im Gegensatz gegen die falschen Götter der Heiden den Vater den allein wahren Gott. Darauf weist πασα σαρξ v. 2. (aller Menschen, Juden und Heiden) und die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (die Verbreitung des Glaubens an den Einzigen wahren Gott durch das Christenthum) (v. 1.) — darauf weist auch der Umstand hin, daß man allen Grund hat, anzunehmen, Christus drücke durch diese Worte das Wesen des ganzen Christenthums überhaupt aus. Vergl. Noesselt Opuscul. ad interpretationem ss. Fasc. II. p. 71 s.

δ) 1 Corinth. 8, 6. vergl. oben Anmerk. 9. Not. c.) Dadurch, daß der Vater (ὁ πατηρ) εἱς θεος heißt, wird Christo die Gottheit (θειοτης) eben so wenig abgesprochen, als die Herrschaft (ϰυριοτης) des Vaters damit aufgehoben wird, daß Christus εἱς ϰυριος genannt wird. — Daß aber ϰυριος die von Teller angenommene Bedeutung, Lehrer, hier nicht haben könne, erhellt theils daraus, daß v. 5. offenbar θεοι mit ϰυριοι gleichbedeutend ist, theils aus der Vergleichung der beiden Prädikate: ἐξ ὀ τα παντα, und: δι' ὀ τα παντα, von denen das erstere dem θεος πατηρ, das zweite dem ϰυριος Ιησους χριστος v. 6. zugeschrieben wird. Vergl. Anmerk. 9. d) δ)

ε) 1 Cor. 15, 28. ὁταν δε ὑποταγῃ αὐτῳ (τῳ χριστῳ) τα παντα, τοτε ϰαι αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται τῳ ὑποταξαντι αὐτῳ τα παντα. Diese Stelle wird in der Dis-

sertation de notione regni coelestis (a. a. O.) so erklärt: „Wenn ferner dem Sohn alles (vom Vater) unterworfen worden ist, so muß der Sohn selbst auch dem unterworfen seyn, (so folgt daraus, daß der Sohn dem unterworfen sey) der ihm alles unterworfen hat." — ὁταν drückt eben so wenig, als v. 27. eine Zeitbestimmung aus, sondern steht statt: weil vgl. Röm. 2, 14. Das Futurum ὑποταγησεται bezeichnet die Schlußfolge, gerade wie wenn es hiesse: δηλον, ὁτι (vgl. 27.) καὶ αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται. Eben diese Bedeutung hat das Futurum Röm. 6, 5. 2, 26. Auch τοτε drückt hier nicht Zeitfolge aus, sondern ist entweder Zeichen der Apodosis (vgl. LXX. Ps. 119, 91. Sprüchw. 2, 5.) oder pleonastisch (Ps. 69, 5. LXX.) oder soviel als: deßwegen (vgl. Jerem. 22, 15. das ebräische אָז). (Nach einer von Grotius und Anderen angenommenen Erklärung von 1 Cor. 15, 24. 28. beziehen sich diese Verse auf das sogenannte Mittler-Regiment (regimen oeconomicum) Jesu. Siehe Morus Epitome Theolog. Christianae Ed. 2da. p. 179. 183. 185 s. vgl. Comment. exegetico-historic. in Epitomen Tom. II. p. 192 s. Knapp scripta varii argumenti p. 71 s. Stolz Erläuterungen zum N. Test. zu v. 24. und 28.)

Anmerk. 11. Joh. 1, 1. θεος ἠν ὁ λογος. a) 20, 28. ὁ κυριος μου καὶ ὁ θεος μου. b) Vergl. 1 Joh. 5, 20. c) Röm. 9, 5. d) Ebräer 1, 8. e) 2 Petri 1, 3. f)

Noten zur 11ten Anmerkung.

a) Siehe über Joh. 1, 1—14. die Schrift: Ueber den Zweck Johannis S. 452 ff. 430 ff. S. 49 ff. (über die Bedeutung des Worts λογος) Flatt de Deitate Christi §. V. VI. Süskind über die neueren Ansichten der Stelle Joh. 1, 1—14. im Magazin für christl. Dogmatik und Moral Stück 10. Num. 1. Die hierher gehörigen Bemerkungen, welche sich in den angeführten Stellen finden, sind folgende:

α) Die Vermuthung, daß der Eingang von 1—5. oder

von 1—18. unächt seyn möchte, ist eine völlig ungegründete Muthmassung — und eben so hat die gewaltsame Aenderung der Lesart, wodurch die Worte: θεος ην ὁ λογος in: θεω ην ὁ λογος (nach Crell), oder in: θεος ην και ὁ λογος (nach Bahrdt) verwandelt werden, keinen Schein von Auktorität für sich.

β) Diejenige Erklärung, welche den Sinn der ganzen Stelle von 1—18. im Allgemeinen so faßt: „Weisheit und Verstand, oder Kraft (das Wort) war bei Erschaffung der Welt in Gott da. — Durch seine Weisheit oder Kraft hat er alles geschaffen — und diese Weisheit oder Kraft hat sich in Jesu sichtbarlich dargethan" — eine Erklärung, für welche in Paulus Memorab. St 8. Num. 3. „Die Gottheit als Lehrer durch Werke und Worte" noch der besondere Grund angeführt wird, daß Johannes die Sätze von 1—3. dem Irrthum der Jüdischen Gelehrten, welche das (hypostasirte) Wort Gottes oder das Schöpfungswort für Etwas ausser Gott (für ein Mittelwesen) hielten, entgegengestellt habe *), hat folgendes gegen sich: א) Es ist hart, die Worte v. 14. ὁ λογος σαρξ εγενετο nur von der Offenbarung der göttlichen Kraft oder Weisheit durch Christum zu verstehen. ב) λογος v. 1. 2. ist das nemliche Subjekt, welches v. 5. το φως heißt: und dieses Subjekt wird v. 9—12. offenbar als ein Concretum beschrieben. ג) Sollten alle Sätze v. 1—3. nichts anders ausdrücken, als: „Gott hat alles durch seine Weisheit oder Kraft geschaffen" so wäre die Schwatzhaftigkeit des Evangelisten unerträglich. — Worzu denn die wiederholte Versicherung v. 1. 2. „die Kraft oder Weisheit Gottes seye bey Gott gewesen" (ὁ λογος ην προς τον θεον)? — In der angeführten Abhandlung von Süskind S. 51—75. wird die Hypothese widerlegt: daß Johannes das Philosophem von einer reellen Verbindung einer emanirten Kraft Gottes mit Jesu entweder blos

*) Vergl. was dagegen erinnert wird von Süskind a. a. O. S. 10—24. und von Paulus selbst im Commentar über das Evangelium des Johannes S. 74—78.

aus Akkommodation zu herrschenden Zeitbegriffen, oder aus eigener Ueberzeugung vorgetragen habe, bestritten, und vorzüglich die Bemerkung ausgeführt, daß Zeitbegriffe dieser Art sich in jenem Zeitalter nicht historisch nachweisen lassen.)

γ) θεος (ohne Artikel) kann in den Worten: θεος ἦν ὁ λογος, nicht in einem niedrigeren Sinn genommen werden, als ὁ θεος (mit dem Artikel). Denn α) θεος ohne Zusatz bezeichnet sonst im N. Test nie etwas anderes, als den Einzigen wahren Gott. Und daß der Artikel keinen Unterschied mache, sieht man aus v. 6. (παρα θεῳ) 13. 18. 2 Cor. 1, 21. 5, 5. β) Dem λογος θεος wird nicht nur das Daseyn vor dem Ursprung aller Dinge (v. 1. 2.), sondern auch die Schöpfung aller Dinge (v. 3.), mithin etwas zugeschrieben, was sonst nur dem höchsten Gott allein zukommt. — (Die Erklärung, nach welcher in den Worten: θεος ἦν ὁ λογος, θεος in einem niedrigeren Sinn genommen, und unter λογος eine Intelligenz ausser und unter der Gottheit, die nach der Vorstellung der Alexandrinischen Juden vor der Welt auf eine ganz eigene Art aus Gott hervorgegangen, mit ihm am meisten verwandt, und über alle andere Geister weit erhaben war, verstanden wird, ist am ausführlichsten entwickelt in Paulus Commentar über das Evangelium des Johannes S. 35—94. vgl. Kuinoel Comment. Prolegomena p. 73—80. 93 s. Sie stützt sich vorzüglich auf die Uebereinstimmung des Johannes mit den Ideen des gleichzeitigen Philo von seinem λογος, welcher in der bekannten Stelle der Schrift de somniis einen Unterschied zwischen θεος mit und ohne Artikel macht, und den Nahmen θεος ohne Artikel auf den λογος überträgt — Allein, abgesehen davon, daß es überhaupt zweifelhaft ist, ob Johannes mit den Ideen des Philo bekannt gewesen sey, und bei seinen Lesern Bekanntschaft mit denselben vorauszusetzen Ursache gehabt habe (Siehe Magazin St. 10. S. 11 ff.), scheint der Erklärung der Worte: θεος ἦν ὁ λογος, aus dem Philo der Umstand entgegen zu seyn, daß Philo selbst in der an-

geführten Stelle zweimal auf das Harte und Ungewöhnliche, das in der Uebertragung des Nahmens Gott auf ein Wesen ausser der höchsten Gottheit liege, aufmerksam macht: das einemal sagt er, der λογος könne nur ἐν καταχρησει Gott (ohne Artikel) genannt werden, und weiter unten: „Die heilige Schrift nehme es mit der Benennung nicht genau (verfahre dabei nicht mit religiöser Gewissenhaftigkeit, ου δεισιδαιμονων περι την θεσιν των ονοματων), wenn sie dem ältesten λογος Gottes selbst den Nahmen Gott (ohne Artikel) beilege. — Die Beweise, welche in dem angeführten Commentar von Kuinoel S. 80—90 (womit Bertholdt Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate Erlang. 1811. §. 22—24. zu vergleichen ist) für die Behauptung angeführt werden, daß schon zur Zeit Christi die Idee von einer, unmittelbar aus der Gottheit vor der Weltschöpfung emanirten Intelligenz, welche in der Person des Messias auf der Erde erscheinen würde, unter den Palästinensischen Juden bekannt gewesen sey, sind sehr problematisch, und zum Theil aus Jüdischen Schriften geschöpft, deren Alter entschieden später oder doch sehr ungewiß ist.)

δ) Man mag den Ausdruck λογος erklären, wie man will, so ist es nach dem ebräischen und ebräisch-griechischen Sprachgebrauch sehr gewöhnlich, ein Concretum mit der Benennung eines Abstractums zu bezeichnen. Sucht man den Ursprung des Nahmens λογος in der früheren Schrift des Johannes, in Offenb. 19, 13. ὁ λογος τ θ (wo Jesus v. 19 f. als Sieger über die Feinde seiner Lehre vorgestellt wird) so ist die wahrscheinlichste Bedeutung: „Sprecher Gottes, Gesandter Gottes, göttlicher Lehrer (so wie Psalm 109, 4. תפלה Gebet, einen Beter bedeutet). — Nach dieser Erklärung war zugleich der im Evangelium gebrauchte Name λογος (Lehrer) eine solche Benennung Christi, welche Johannes bei den Gegnern, gegen die das Evangelium gerichtet ist, nemlich bei Johannis-Jüngern und Cerinthianern, als zugestanden und unstreitig voraussetzen durfte. (Verschiedene Erklä-

klärungen und Entwicklungen des Begriffs λογος werden gegeben in folgenden neueren Schriften: Keil de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis p. 71 ss. Paulus Commentar über das Evangelium des Johannes S. 4—94. Eichhorns Einleitung in das N. Test. B. II. §. 162. S. 158—177. Bertholdt Christologia Judaeorum §. 23 s. Kuinoel Comment. in evang. Johannis Prolegg. §. 7. p. 63—90. In der letztern Schrift ist auch das Wichtigste aus der auf die Bedeutung dieses Ausdrucks sich beziehenden Literatur angeführt. Hier verdient noch die in neueren Zeiten vorzüglich von Tittmann vertheidigte Erklärung, nach welcher λογος = ὁ λεγομενος, ὁ ἐρχομενος (der Verheissene, der Messias, seyn soll, bemerkt zu werden (s. Kuinoel a. a. O. p. 63—65.).

ε) Noch eine andere Erklärung der Worte: θεος ἠν ὁ λογος (in Paulus Memorab. St. 1. N. 2. S. 27—34.) ist diese: Gott war (eigentlich) der Sprecher, (ὁ λογος statt: ὁ λεγων) der ihn nemlich sendete, und durch ihn seinen Willen kund machen ließ; denn er redete nichts, als was er, da er noch bei Gott war, von Gott gehöret hatte. (8, 26.)" Gegen diese Erklärung wird in der Allgem. D. Bibliothek (B. 107. S. 271 f.) und in den Tübinger gelehrten Anzeigen (1792 S. 323 f.) folgendes erinnert: ϰ) Der zweite Vers: ουτος ἠν ἐν ἀρχῃ προς τον θεον würde nach dieser Erklärung keinen passenden Sinn geben. Uebersetzt man nemlich: „Gott war eigentlich der Sprecher. Dieser Sprecher (der eigentlich Gott selbst war) war im Anfang der Welt bei Gott" so konnte Johannes nicht sagen, daß Christus als Sprecher, oder insofern er die Menschen wirklich lehrte, im Anfang der Welt bei Gott gewesen sey: Denn am Anfang der Welt, da noch kein Mensch vorhanden war, konnte Christus noch nicht Lehrer der Menschen, mithin auch noch nicht als Sprecher vorhanden seyn. Mit andern Worten: der Schluß des ersten Verses im Zusammenhang mit dem zwei-

ten könnte nicht den Sinn haben: „Gott war eigentlich der, welcher zu den Menschen gesprochen hat: denn der, durch den Gott sprach, wurde am Anfang der Welt von Gott gesandt (ἦν πρὸς τὸν θεὸν), um die Menschen zu lehren (vergl. Memorabilien a. a. O. S. 32.)" — Man müßte also unter ὅτος die Person des Sprechers, abgesehen von seinem Lehr-Amt, verstehen. Aber dann bekämen die vorhergehenden Worte den Sinn: „Gott war eigentlich die Person des Sprechers." Und gerade dieser Sinn ist es, der durch diese Erklärung entfernt werden soll. 2) Da diesem λογος v. 3. die Weltschöpfung beigelegt wird, so kann man an kein von der Gottheit verschiedenes Wesen dabei denken.

b) Siehe über den Zweck Johannis §. 90., wo über diese Stelle folgendes bemerkt ist: „Der Ausspruch des Thomas kann nicht wohl bloßer Ausdruck von Verwunderung seyn. Denn ausserdem, daß es sich nicht erweisen läßt, daß diese Verwunderungsformel zu Christi Zeiten unter den Juden üblich gewesen sey, wie hätte ihn Jesus v. 29. als ein Merkmal des Glaubens ansehen können? — Auch kann θεος nicht im uneigentlichen Sinn genommen seyn, und etwa nur einen grossen Wohlthäter bezeichnen. Dies erlaubt der Sprachgebrauch nicht. Thomas Ausruf ist demnach im wörtlichen Sinn, als laute Erklärung seines Glaubens an die engste Verbindung Jesu mit Gott (Joh. 14, 9. 10.) oder an die Gottheit Christi zu nehmen; und Jesus hätte diese Erklärung nicht nur nicht billigen können, (v. 29.) sondern er hätte sie unfehlbar geahndet, wenn sie unrichtig gewesen wäre. Vergl. Kuinoel b. d. St.

c) 1 Joh. 5, 20. οὗτος ἐστιν ὁ ἀληθινος θεος. Siehe Ueber den Zweck Johannis S. 445 ff. 231 ff. In der ersteren Stelle wird die critische Aechtheit des Worts θεος gegen einen Einwurf Semmlers, der aus dem Hilarius (de Trinitate) genommen ist, vertheidiget. In der letzteren wird bemerkt, daß nach dem ebräischen Sprachge-

brauch (Observv. p. 119.) das Demonstrativum οὗτος statt des Relativums ὃς gesetzt sey, wie Ap. Gesch. 8, 26. 10, 36., und mithin οὗτος natürlicher auf das nähere ἰησ χριςῳ, als auf das entferntere: ἐν τῳ ἀληθινῳ bezogen werde. (Vgl. Ewald a. a. O. S. 102—104. und Ebendesselben Religionslehren der Bibel Th. II. S. 139.)

d) Ueber die Stelle Röm. 9, 5. vergleiche man Noesselt Interpretatio grammatica Cap. IX. epistolae ad Romanos (Opusc. Fasc. I. n. VI. §. 7 ff.) Koppe im Commentar über den Brief an die Römer (S. 194 ff.) Michaelis Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des Neuen Testaments Theil III. S. 93 ff. Eckermanns theol. Beiträge Band 1. St. 3. S. 156 ff. Ewald über die Gröſſe Jesus S. 83—98. Dessen Religionslehren der Bibel Theil II. S. 138 f. Flatt Annotationes ad loca quaedam Epistolae Pauli ad Romanos 1801. S. 18—27. Es fragt sich nemlich, ob in dieser Stelle die Doxologie, man möge sie mit ὁ ὢν ἐπι παντων anfangen, oder blos auf die Worte: θεος ἐυλογητος ἐις τυς αἰωνας beschränken, sich auf Christum oder auf Gott den Vater beziehe. Schon in des Artemonius (oder des Socinianers Sam. Crells) Init. Evang. Ioh. rest. (P. I. c. XLII. §. 3. n. 2. §. VII. p. 230. 237.) findet man die Bemerkung, daß eine Doxologie hier nicht an ihrem Ort stehe, wo Paulus (v. 1. 2.) im gröſten Affekt der Traurigkeit spreche, und den Verlust der Vorzüge, über welche sich seine Nation freuen könnte, beklage v. 3—8. 31 ff. 10, 19 ff. Eine Fürbitte (δεησις 10, 1.) nicht eine Doxologie, reimte sich mit der Gemüthsstimmung, in welcher der Apostel dies schrieb (Jacob. 5, 13.) *) Diese

*) Auſser diesem Grund sind in den oben genannten Schriften derjenigen Erklärung, welche den ganzen Satz ὁ ὢν — αἰωνας für eine Doxologie auf Gott den Vater nimmt, noch folgende Gründe entgegen gestellt worden:

α) Die Worte: το κατα σαρκα, welche sich auf die menschliche Natur Christi beziehen, erfordern einen Gegensatz, der sich auf die höhere Natur Christi bezieht, wie z. B. 1, 3. (vgl. Gal. 4, 29.)

Schwierigkeit ist auch gegen Justi's Erklärung dieser Stelle (in Paulus Memorabilien St. 1. N. 1 vgl. mit der Abhandlung über die nemliche Stelle in Justi's vermischten Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit 2ter Bd. 1798. S. 308 ff.) Justi trennt nemlich die Worte: ὁ ὢν επι παντων von den nachfolgenden: θεος — αἰωνας und übersetzt so: „Deren Voreltern jene (berühmten) Väter waren, von welchen sogar, dem sterblichen Körper nach, der Messias abstammt, welcher über alle (Väter) erhaben ist. Gott sey (dafür) gepriesen in Ewigkeit!" (Vergl. Herzogs Brief an die Römer in einer Uebersetz. mit Anmerkungen S. 41. 87. und Oertels Christologie S. 211 ff.) — Eine zweite Schwierigkeit gegen diese Erklärung ist diese, daß nicht nur Paulus, sondern auch andere Schriftsteller bei den Doxologien beständig das Prädikat ἐυλογητος voransetzen. Man sehe die Stellen 2 Cor. 1, 3. Ephes. 1, 3. 1 Petri 1, 3. Luc. 1, 68. 2 Macc. 15, 34. Psalm 68, 36. und andere (vergl. Trommius Wörterb. über die LXX beim Wort ἐυλογητος, wo eine grosse Menge von Beispielen gesammelt ist, und J. F. Flatt Annotationes ad loca quaedam Episto-

β) Der schnelle Uebergang von einem Subjekt zum andern, von Christus (ὁ χριστος) zu Gott dem Vater, könnte nicht ohne Uebergangs-partikel, wie δε (in der Doxologie 1 Tim. 1, 17.) gemacht werden. (Was Stolz in den Erläuterungen zum N. Test. 2te Ausg. Heft 3. S. 169 f. gegen diesen Grund erinnert, scheint nur gegen die Bemerkung, daß δε zwischen θεος und ἐυλογητος stehen müßte, gerichtet zu seyn. Auf keinen Fall könnte behauptet werden, daß δε zwischen ὁ und ὢν sogar fehlerhaft wäre.)

γ) Eben weil zwischen ὁ und ὢν die Partikel δε fehlt, wird ὁ ὢν am natürlichsten auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt ὁ χριστος bezogen; das Particip steht für ὁς ἐστιν — und die Doxologie, auf Christum bezogen, hat dann auffallende Aehnlichkeit mit der Doxologie auf Gott den Vater. Röm. 1, 25. Paulus würde auch Röm. 9, 5. eben so wie Röm. 1, 25. ὁς ἐστιν gesetzt haben, wenn ihm nicht das im vorhergehenden Satz και, ἐξ — σαρκα subintelligirte ἐστι im Sinn gelegen wäre. (Eckermann a. a. O. S. 156 ff.)

lae Pauli ad Romanos S. 19. 22 f. wo bemerkt wird, daß ἐυλογητος nicht blos in den Fällen voranstehe, in welchen die Doxologie den Anfang des Vortrags ausmacht, sondern auch da, wo sie in der Mitte eines Perioden oder Verses, oder am Ende steht.) Die einzige Stelle aus den LXX. die eine Ausnahme zu machen scheint, auf welche daher auch Stolz (Erläut. zum N. Test. 2te Ausg. Heft 3. S. 170 ff.) ein grosses Gewicht legt, ist Ps. 68, 19. κυριος ὁ θεος ἐυλογητος, ἐυλογητος κυριος ἡμεραν καθ' ἡμεραν. Aber die Vergleichung des hebräischen Textes zeigt, daß die Worte: κυριος ὁ θεος v. 19. die den ebräischen יָהּ אֱלֹהִים entsprechen, von ἐυλογητος getrennt, und so übersetzt werden müssen: Gott (ist) Herr (Jehova). *) Denn der ebräische Text hat nicht im 19ten, sondern im 20ten Vers בָּרוּךְ. Indessen wenn man sich darauf beruft, daß doch die LXX zweimal ἐυλογητος setzen, so antworte ich: Sie konnten aus den Schlußworten des 19ten Verses יה אלהים keinen Sinn herausbringen, und zogen daher aus dem Anfang des 20sten Verses ἐυλογητος (ברוך) herüber. Daß sie aber dieß eigentlich in der Verzweiflung gethan haben, sieht man daraus, daß sie ἐυλογητος an seinem Ort (am Anfang des 20sten Verses) doch noch einmal setzten, weil sie wohl fühlten, es könne von dem folgenden (אדני) nicht getrennt werden. Sie gestehen damit selbst ein, ἐυλογητος (ברוך) gehöre nach dem Sprachgebrauch zu dem folgenden אדני (κυριος); und blos, weil sie aus dem Schluß des 19ten Verses keinen Sinn herausbringen konnten, ergänzten sie ihn willkührlich durch das erste Wort des 20sten

*) Das Resultat, auf welches es hier ankommt, ändert sich nicht, wenn man auch mit Michaelis übersetzt: „unter denen Gott, Jehova, wohnen wird" oder mit Schnurrer (Dissert. in Psalm 68. 1784. ad h. l.), Dathe, Knapp, Rosenmüller (Scholia in Psalmos Vol. III. ad h. l.), de Wette (Uebersetzung der Schriften des A. T. Band 3.) יה אלהים als Apostrophe an Gott (da wohnst du Gott Jehova oder: daß du da wohnest) nimmt.

ברוך. *) Ihre Uebersetzung müßte eigentlich so ausgedrückt werden: „Jehova ist der preiswürdige Gott; Preis sey Gott.“ Beinahe alle alten Uebersetzer wußten sich bei dieser Stelle nicht zu helfen, und erlaubten sich daher verschiedene Willkührlichkeiten. Justi (a. a. O. S. 24. Stolz S. 171 f.) erinnert zwar dagegen: man sehe keinen vernünftigen Grund davon ab, warum es immer heissen müsse: ἐυλογητος ὁ θεος Gelobt sey Gott! und warum man nicht auch sagen könne: θεος ἐυλογητος Gott sey gelobt!“ Aber es ist bedenklich, gegen den Sprachgebrauch zu raisonniren, der etwas nothwendig machen kann, was an sich nicht nothwendig wäre. So können zwar wir in der deutschen Sprache sagen: Gott sey gelobt! und Gelobt sey Gott! Gott sey Lob! oder: Lob sey Gott! Aber man kann nicht statt: Gottlob! sagen: Lobgott! Eben so konnte es durch den ebräischen Sprachgebrauch nothwendig werden, in der Doxologie immer das Prädikat ברוך (Psalm 68, 29. ꝛc.) voranzusetzen. Hätte aber Paulus in unserer Stelle von dieser beständigen Gewohnheit ebräischer und ebraizirender Schriftsteller **) in der Absicht abweichen wollen, um auf den Namen Gottes einen vorzüglichen Nachdruck zu legen ***), so hätte er

*) In der angeführten Dissertation von J. F. Flatt p. 21 f. wird noch bemerkt:

1) Es ließe sich auch denken, daß ein Abschreiber aus Versehen das Wort ἐυλογητος zweymal geschrieben hätte.

2) In keinem Fall würde eine einzige Ausnahme von einer Regel, die eine so grosse Menge von Beispielen für sich hat, beweisend seyn.

**) Die Rabbinische Formel: יהוה יתברך und שם יתברך (Gablers Journal für auserlesene theol. Literatur 1804. B. I. S. 547.) kann gegen den constanten Sprachgebrauch des A. Test., der LXX, und des N. Test. nichts beweisen

***) In Flatts angef. Dissertation S. 24 f. wird gezeigt, man könne nicht annehmen, daß Paulus das Wort θεος Röm. 9, 5. vorangesetzt habe, um etwa einen besondern Nachdruck darauf zu legen. Denn, gesetzt auch, der Nachdruck müßte auf θεος gelegt werden, so ist eben dieß der Fall in

auf eine ähnliche Art, wie die LXX (Ps. 119, 12. Dan. 3, 26.) zwischen θεος und ἐυλογητος das Wort ἐστι oder ἐιν setzen sollen, um zu verhüten, daß man nicht ἐυλογητος für ein blosses Epitheton halte, und mit dem Substantiv θεος zum vorhergehenden ziehe (vgl. Flatts angef. Dissertation S. 25 ff.). Da dieß nicht geschehen ist, so kann ich auch den Schluß des Verses ἐυλογητος — αἰωνας für keine Doxologie auf Gott den Vater halten, welche ohnehin, wie schon oben bemerkt worden, hier nicht an ihrem Ort stünde. Die vorhergehenden Worte: ὁ ὠν ἐπι παντων lassen sich nun entweder so erklären: „Christus, der über alles ist (Ephes. 4, 6. vergl. mit 1, 21 f. und Apostelg. 10, 36. Ἰησους χριστος ἐστι παντων κυριος) als der anbetungswürdige Gott" d. h.: „der zum Herrn über alles gesetzt worden ist, weil er selbst anbetungswürdiger Gott ist (vergl. Anmerk. f. zu Ebräer 1, 3.)." Oder man kann mit Justi zu παντων suppliren: πατερων, und diese Worte so erklären: „Er ist über die berühmtesten Väter (Vorfahren) der Juden erhaben, als der anbetungswürdige Gott." Eben so führt Christus für die Behauptung, daß er grösser als Abraham sey, (Joh. 8, 56. vgl. mit v. 53. μειζων), seine Präexistenz und höhere Natur (v. 58. πριν — ἐγω ἐιμι) als Beweis an. Man mag nun aber die erste oder zweite der eben angegebenen Erklärungen wählen, so lassen sie sich gegen den grammatischen Zweifel, den Justi (a. a. O. S. 7 f.) dagegen erhebt, vertheidigen. Er wendet nemlich ein: „Wenn Paulus durch die beiden Sätze: ἐξ ὠν ὁ χριστος το κατα σαρκα, und: ὁ ὠν — ἐυλογητος den Gegensatz zwischen der menschlichen und göttlichen Natur Christi hätte ausdrücken wollen, so hätte er sagen müssen: ὁ και ὠν oder ὁ ἀυτος ὠν (qui idem est dominus omnium rerum etc.) *) Allein

solchen Stellen des Alten Testaments, in welchen Gott den Götzen der Heiden entgegengestellt, und doch ἐυλογητος jedesmal vorangesetzt wird, so oft das Verbum Substantivum (ἐιμι, γινομαι) bei der Doxologie fehlt.

*) Ewald über die Grösse Jesus S. 92 f. bemerkt, daß

die Worte: θεος ἐυλογητος ἐις τȣς ἀιωνας, machen keinen eigentlichen Gegensatz gegen die Worte: το κατα σαρκα, sondern sie müssen mit den vorhergehenden: ὁ ἐπι παντων, bei welchen ja auch nach Justi's Erklärung kein και oder ἀυτος erfordert wird, verbunden werden, und enthalten den Grund, warum von dem, welcher κατα σαρκα von den Vätern abstamme, doch gesagt werden könne, er sey ἐπι παντων. Uebrigens erhält der Beisatz: το κατα σαρκα, der nach Justi's Erklärung frostig und müssig da steht (wie in der Allgem. deutschen Bibliothek Band 107. S. 271. bemerkt ist) erst dann eine treffende Bedeutung, wenn man den ganzen Satz so erklärt: „Christus ist als der anbetungswürdige Gott über alles (oder: über alle Vorfahren der Juden) erhaben." *)

e) Ueber Ebr. 1, 8. wo die Worte Psalm 45, 7. ὁ θρονος σȣ, ὁ θεος, ἐις τον ἀιωνα τȣ ἀιωνος auf Christum bezogen werden, ist in dem Commentar über den Brief an die Hebräer Anmerk. 4. bemerkt, daß der Sprachgebrauch keine andere Erklärung erlaube, als diejenige, vermöge welcher einem König, der ein Mensch ist, der Nahme Gott im eigentlichen Sinn beigelegt wird, und daß sich kein Beispiel davon finde, daß mit dem Nahmen אלהים eine bestimmte einzelne Person im uneigentlichen Sinn angeredet würde. **)

auch Röm. 1, 3. 4. die beiden Sätze, in welchen Christus κατα σαρκα und κατα πνευμα betrachtet wird, durch kein και oder ἀυτος mit einander verbunden seyen.

*) Wenn auch sonst keine unbestreitbare Doxologie auf Jesum in den Schriften des Apostels Paulus nachgewiesen werden kann (Stolz a. a. O. S. 174.), so stimmt doch eine Doxologie auf Christum mit den Prädikaten, welche ihm in den Anmerk. 6. 7. 9. angeführten Stellen von Paulus beigelegt werden, zusammen.

**) Daß die Erklärung der Worte: ὁ θρονος σȣ ὁ θεος „Gott ist die Sicherheit deines Throns" welche von den Socinianern und von Grotius angenommen worden, mit dem Zweck der ganzen Stelle, den Vorzug Christi vor den Engeln zu beweisen, nicht zusammenstimme, bemerkt Ewald

f) Ueber die Stelle 2 Petri 1, 3., in welcher Christo θεια δυναμις beigelegt wird, vergl. Anmerk. 6. Auf die Stelle Tit. 2, 13. wollte ich mich nicht berufen, da der selbst von Henke (Lineamenta Inst. fidei Christianae p. 73.) gebilligte Grund, daß, wenn μεγαλυ θευ nicht auf Christum zu beziehen wäre, der Artikel τυ vor σωτηρος wiederholt seyn müßte (vergl. Wolffii curae philol. ad l. c.) nicht hinlänglich zu seyn scheint. Man könnte aus dem nemlichen Grunde auch 2 Thess. 1, 12. zweifeln, ob nicht τυ θευ ἡμων eben sowohl als κυριυ mit Ιησυ Χριστυ zu verbinden sey. Allein 1 Tim. 6, 13. wo doch Jesus Christus (v. 14.) und Gott (v. 15 f.) unterschieden werden, steht zwischen den Worten τυ θευ τυ ζωοποιυντος τα παντα v. 14. vor Χριστυ Ιησυ auch kein Artikel.

Anmerk. 12. So wie Christus Gott (θεος) genannt wird, so werden ihm auch noch andere Benennungen beigelegt, welche eben das sagen. 1 Joh. 1, 2. (vergl. 5, 20.) heißt er ἡ ζωη ἡ αἰωνιος. — Auch die Worte: ἐγω ειμι Joh. 13, 19. 8, 24. 28. sagen (wie in der Schrift: Ueber den Zweck Joh. S. 200 ff. erwiesen wird) nichts anders, als: ich bin Gott. ειμι nemlich ist Uebersetzung des hebräischen הוא (vergl. die LXX 5 B. Mos. 32, 39.); הוא bezeichnet nach einem bei den Hebräern und Arabern gewöhnlichen Sprachgebrauch Gott, und dieselbe Bedeutung des griechischen αὐτος findet sich auch 1 Joh. 2, 29. a) — Christus heißt ferner κυριος 1 Cor. 8, 6. (vgl. §. 33. Anmerk. 1. *) §. 42. Anmerk. 9. c) — πνευματικη πετρα ἀκολουθουσα 1 Cor. 10, 4. (vgl. die Anmerk. zu Ebr. 12, 26. b), Michaelis Anmerkungen über den ersten Brief an die Corinthier S. 232 f. Ewald Religionslehren der Bibel Th. II. S. 136 f.) — Der Nahme Christi selbst wird als ein göttlicher Nahme gebraucht. Denn 2 Cor. 11, 10. c) Röm. 9, 1. schwört Paulus bei dem Nahmen Christi. — Endlich wird auch

a. a. O. S. 98—102. Auch nehmen die alten und neuen Uebersetzer θεος für den Vocativ.

das, was das Alte Testament von Gott sagt, auf Christum übergetragen Joh. 12, 41. (vgl. mit v. 40. Esaj 6, 10.) d) Ebr. 1, 10—12. (vergl. mit Ps. 102, 26—28.) Ebr. 12, 26. (vergl. mit 5 B. Mos. 5, 22 ff.) e)

Noten zur 12ten Anmerkung.

a) Vergl. die Abhandlung: Ueber die Verwechslung des Ausdrucks Gott und Sohn Gottes in dem ersten Brief Johannis — in den Neuen Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion Heft 2. S. 54 ff.

b) Am angeführten Ort werden die Worte 1 Cor. 10, 4. ἐπινον — χριστος so erklärt: „Der unsichtbare (höchst vollkommene) Fels, der die Israeliten begleitete, durch dessen Wirkung (ἐκ wie das ebräische מ) sie (aus dem körperlichen Fels) trinken konnten.“ Die Begleitung der Israeliten wird 5 B. Mos. 32, 10—12. Gott zugeschrieben; und eben daselbst wird ihm v. 4. 15. 18. der Nahme Fels (צור) beigelegt. πνευματικος bezeichnet die allmächtige Kraft Gottes (vergl. Gal. 4, 29. mit Röm. 4, 17—21.)

c) 2 Cor. 11, 10. „ἐστιν ἀληθεια χριστϰ ἐν ἐμοι“ Dieser Ausdruck wird in der Dissertation über die Briefe an die Corinthier (Anm. 159. Opusc. acad. Vol. II. p. 336.) so erklärt: „Mihi certissimum est“ (נָכוֹן הַדָּבָר 1 Bch. Mos. 41, 32.) ἀληθεια χριστϰ ist eben das, was nach einem bekannten ebräischen Sprachgebrauch ἀληθεια θεϰ (res verissima) wäre.

d) In der Diss. I. in LL. N. T. historicos (S. 87 f.) ist bemerkt, daß in den Worten: ὁτε ἐιδε την δοξαν ἀυτϰ v. 14. das Pronomen ἀυτϰ, eben so wie v. 37. 42. auf Christum bezogen werden müßte. Nun beschreibt Esajas in dem v. 40. angeführten Capitel die Herrlichkeit Gottes (v. 1—5.); folglich legt Johannes Christo göttliche Herrlichkeit bei, indem er jene Stelle des Esajas auf ihn anwendet.

e) Christus wird hier als derjenige vorgestellt, der sich auf Sinai geoffenbart hat (οὐ ἡ φωνη τηυ γηυ ἐσαλευσε τοτε) folglich als Gott selbst. S. Anmerk. o.) bei dieser Stelle in dem Commentar über den Brief an die Hebräer.

§. 43.

Wichtigkeit der Lehre von der Gottheit Christi.

Diese höchste Würde Christi kann niemand herabsetzen, ohne die schuldige Verehrung ihm ganz zu verweigern, oder auf eine unrechte Art zu erweisen 1), und ohne dem ganzen wohlthätigen Einfluß, den er auf die Menschen gehabt hat und noch hat, dessen Wichtigkeit aber von der Würde seiner Person abhängt, (§. 82. 78.) an seinem Werth etwas zu benehmen. Daher werden die Christen sogleich bei der Annahme der Religion, welche die göttliche Verehrung Christi in eine unzertrennliche Verbindung mit der christlichen Religiosität setzt 2), durch die Taufe (Matth. 28, 19.) 3) Christo als Gott 4) geweiht.

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Wer den Aussprüchen Jesu, die seine Grösse und die ihm schuldige Verehrung betreffen, eigensinnig widerspricht (vgl. über den Zweck Joh. §. 98. 101. 102.) oder sich weigert, an die Würde des Sohns Gottes, Jesu Christi zu glauben, (πιστευειν τῳ ὀνοματι τυ Ἰησυ χριστυ) der übertritt eben so wohl ein göttliches Gebot, er thut eben so wenig, was Gott wohlgefällig ist, als derjenige, der keine Menschenliebe hat. 1 Joh. 3, 23. (αὐτη ἐστιν ἡ ἐντολη αὐτυ ἱνα πιστευσωμεν τῳ ὀνοματι τυ υἱυ αὐτυ Ἰησυ Χριστυ, και ἀγαπωμεν ἀλληλους) vgl. v. 22. Joh. 3, 35. 36. (ὁ ἀπειθων τῳ υἱῳ ὐκ ὀψεται ζωην, ἀλλ' ἡ ὀργη τυ θευ μενει ἐπ' αὐτον) — Ueber den nachtheiligen Einfluß, den schriftwidrige Vorstellungen

von Christo auf unser Verhalten haben können, siehe die angeführte Schrift über den Zweck Johannis §. 103.

Anmerk. 2. S. über den Zweck Johannis S. 510 ff. „Ist es einmal Thatsache, daß es Gott gefallen hat, den Menschen Jesus mit der Gottheit in eine ausserordentliche Verbindung zu setzen, daß er ihm alles übergeben, daß er ihn zum unmittelbaren Richter der Menschen aufgestellt hat, daß er uns nur durch ihn seine Liebe und seine Wohlthaten zufliessen läßt, so fordert die Liebe und Ehrfurcht gegen den Vater, das Vertrauen auf ihn in Hinsicht auf unser Wohl in dieser und in der künftigen Welt — (mit Einem Wort also die christliche Religiosität) daß wir Jesum als den, für welchen ihn der Vater erklärt hat, lieben und verehren, und unsere Hoffnung auf ihn setzen." Vergl. auch die zweite Dissertation über den Brief an die Colosser Anm. 42. und 46. (Opusc. Acad. Vol. II. S. 105—197.) — Daß die Belehrung über die Hoheit und Würde der Person Jesu ein Hauptgegenstand des Unterrichts Jesu und der Apostel gewesen sey, wird in der Abhandlung über den Geist des Christenthums in Flatts Mag. St. 1. S. 11—126. gezeigt.

Anmerk. 3. Der Zweifel an der Aechtheit dieser Stelle, der von Teller (Excurs. II. ad Burneti librum de fide et officiis S. 262.) aufgeworfen wird, hat nicht nur keine critische Auktorität für sich, sondern wird auch nicht durch die Muthmassung begünstiget, welche daraus geschöpft ist, daß in mehreren Stellen des Neuen Testaments statt der Taufe auf den Vater, Sohn und heiligen Geist (εἰς το ὀνομα ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ) blos die Taufe auf Christum genannt wird; wie z. B. Apostelg. 8, 16. 19, 5. (εἰς το ὀνομα τȣ κυριȣ Ἰησȣ) Apostelg. 10, 48. 2, 38. (ἐν und ἐπι τῳ ὀνοματι Ἰησȣ X.) Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. (εἰς χριστον). Denn man sieht wohl, daß der letztere Ausdruck durch eine blosse Abkürzung entstanden ist: und eben daher kommt es, daß bisweilen sogar das Wort Tau-

sen schlechtweg und ohne allen Beisatz gesetzt wird, z. B. Apostelg. 8, 12 f. 16, 15. 18, 8. Wollten nemlich die Schriftsteller des Neuen Testaments die Formel, welche Christus selbst bei der Einsetzung der Taufe gebrauchte, abkürzen, so durften sie nicht wohl den Anfang derselben, nemlich die Worte: εἰς το ὀνομα τȣ πατρος, statt des Ganzen setzen, weil gerade diese Anfangsworte das christliche Glaubensbekenntniß nicht hinreichend von dem Jüdischen unterscheiden; hingegen konnten sie die Worte: εἰς το ὀνομα τȣ υἱȣ (Ἰησȣ χριστȣ) statt der ganzen Taufformel gebrauchen, ohne den Sinn derselben mangelhaft auszudrücken, weil niemand auf den Nahmen d. h. zur Ehre Jesu (Anm. 4.) taufen kann, der nicht beim Taufen sich genau an die Anordnung und den Befehl Christi, mithin auch an die von Christo vorgeschriebene Taufformel hält. Daß übrigens bei der Taufe derjenigen, von welchen es schlechtweg heißt, sie seyen auf den Nahmen des Herrn Jesu getauft worden (Apostelg. 19, 5.) z. B. auch des heiligen Geistes erwähnt worden sey, sieht man aus Apostelg. 19, 2 f. (vgl. v. 5.) Auch Tit. 3, 4—6., wo der Taufe (λȣτρον παλιγγενεσιας v. 5.) erwähnt wird, wird der Vater (Θεος σωτηρ v. 4.) der Sohn (Ἰησȣς χριστος σωτηρ v. 6.) und der heilige Geist (πνευμα ἁγιον v. 5.) ausdrücklich genannt. Und Justin (Apologia II. Söllner Ausgabe S. 94.) erzählt, daß die ältesten Christen die Gewohnheit gehabt haben, auf den Nahmen des Vaters und Herrn aller Dinge, und unsers Erlösers Jesu Christi, und des heiligen Geistes zu taufen. Hätte auch Marcion, (wie Teller a. a. O. behauptet) in irgend einer Stelle, die er nicht angiebt, und die ich nicht finden kann, die Taufformel wirklich verworfen, so würde dieß gegen die Aechtheit der Stelle im Matthäus nichts beweisen, weil Marcion das ganze Evangelium Matthäi, (als das Evangelium eines Judenapostels, welches sogar für die Hebräer ursprünglich bestimmt war) und folglich auch die Taufformel, die sich Matth. 28, 19. findet, verwarf. (Siehe über den Zweck Joh. S. 258. 263.)

Vergl. Bekhaus über die Aechtheit der sogenannten Taufformel. Offenbach 1794.) *)

Anmerk. 4. Die Worte: εἰς το ὀνομα (Matth. 28, 19.) müssen wohl übersetzt werden: zur Ehre; a) eben so lassen sich auch die Ausdrücke: ἐπι τῳ ὀνοματι, b) ἐν ὀνοματι c) erklären: und selbst der Ausdruck: εἰς χριστον (Anm. 3.) sagt nichts anders, als: zur Ehre Jesu. Aber wenn zur Ehre Jesu oder des Sohns getauft werden soll, so wird er hier nicht blos als Lehrer (1 Cor. 10, 2.) betrachtet. Denn sonst könnte die Taufe auf den Nahmen eines grossen Lehrers, wie Paulus war, nichts so ungereimtes seyn, wie es von Paulus selbst (1 Cor. 1, 13. 15.) vorgestellt wird. Die Ehre, welche Christo nach seinem Willen durch die Taufe erwiesen werden soll, ist die Ehre des Sohns. d) Christus fordert zwar, daß man seiner Lehre glaube: (Matth. 28, 19 f. vergl. Apostelg. 18, 8. 16, 15.) aber man soll ihr als der Lehre des Sohnes, oder als der Lehre dessen glauben, der als der Sohn e) weit über alle Lehrer und Gesandten Gottes erhaben (1 Cor. 1, 13—15.), welcher Erlöser und Herr der Gemeinde (ΣΩΤΗΡ και ΚΥΡΙΟΣ) f) ist. Daraus muß man schließen (§. 82. 78.) daß die Ehre, welche die Bekenner der Lehre Jesu ihm nach seinem Befehl durch die Taufe erweisen sollen, allerdings eine göttliche g) Ehre sey, eine solche Ehre, wie er sie schon vor der Einsetzung der Taufe gefordert hatte, h) und wie sie ihm

*) In der angeführten Schrift wird auch folgender Einwurf gegen die Aechtheit der Taufformel zur Sprache gebracht: „Warum fanden die Apostel so viele Bedenklichkeiten in sich, und so viele Widersprüche bei andern gegen die Aufnahme der Heiden zum Christenthum (Apostelg. 10, 11.), wenn sie den ausdrücklichen Befehl des Herrn hatten, alle Völker ohne Unterschied, mithin auch Heiden, zu taufen? — Der Verfasser antwortet: Mußte den Aposteln dieser Befehl Jesu auch immer gegenwärtig seyn? Lag nicht bey ihnen stets ein gewisses geheimes National-Vorurtheil gegen Heiden zum Grunde? Und konnten sie nicht manche Bedenklichkeiten dabei finden, diesen Befehl auszuführen?

wenigstens zur Zeit der Einsetzung der Taufe von den Aposteln bereits erwiesen wurde. i) Da schon oben (§. 42.) bewiesen worden, daß man Christum als Gott (im höchsten Sinn) ansehen und verehren müsse, so muß auch die Ehre, die dem Sohn in der Taufe erwiesen wird, die nemliche (Joh. 5, 23.) seyn, welche dem Vater in der Taufe erwiesen wird, natürlich also eine göttliche Ehre im strengsten Sinn (1 Petri 3, 21.). So wie man durch die Beschneidung erklärte, daß Jehova der Gott der Nachkommen Abrahams sey (1 Buch Mos. 17, 10—14. vgl. mit v. 1. 7 f.) und man sich für verpflichtet halte, zur Ehre (בְּשֵׁם Mich. 4, 5.) Jehova's, seines Gottes, zu leben, und Jehova als Gott zu verehren; so (vgl. §. 112.) erklärt man durch die Taufe auch zur Ehre des Vaters und des Sohns, daß Vater und Sohn der Gott der Christen sey, den sie verehren sollen, und an den sie sich wenden dürfen. Das letztere liegt in der Stelle 1 Petri 3, 21. in den Worten: ἐπερωτημα συνειδησεως ἀγαθης εἰς θεον, welche diesen Sinn haben: „Die Taufe verschafft uns einen, durch Jesu Christi Auferstehung und Herrlichkeit (v. 21. 22.) genehmigten Zutritt zu Gott mit gutem Gewissen (S. die Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu S. 529 f.)

Noten zur vierten Anmerkung.

a) Siehe die Dissertation über den Brief an die Philippet, 2, 9. Anmerk. i) und Ebr. 1, 4. Anmerk. m.) — ὀνομα bezeichnet Ehre, Würde. Vgl. Ebr. 1, 4., wo ὀνομα gleichbedeutend mit δοξα und τιμη 2, 9. 5, 4. ist. Es. 48, 9., wo die beiden Ausdrücke: שֵׁם und תְּהִלָּה einander entsprechen 1 Chron. 22, 5., wo תִּפְאֶרֶת und שֵׁם gleichbedeutend sind. (Wenn man auch mit Paulus Commentar Th. III. S. 920. die Formel: εἰς το ὀνομα wörtlich übersetzt: in Beziehung auf die Benennung υἱος, so kommt der nemliche Sinn heraus.)

b) ἐπι = εἰς vgl. Gal. 5, 13. 1 Thess. 4, 7. Ephes. 2, 10.

c) Vgl. Mich. 4, 5. (נֵלֵךְ בְּשֵׁם יְהוָה) Philipp. 2, 10. (ἐν τῳ ὀνοματι Ἰησυ zur Ehre Jesu) vergl. Psalm 63, 5. (בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי) Col. 3, 17. παντα ἐν ονοματι κυριυ Ἰησυ (ποιειτε) S. auch Dissert. I. in LL. N. T. historicos S. 89. (Opusc. acad. Vol. III. p. 91 s.)

d) Matth. 28, 19. Gal. 3, 26. (vgl. mit 4, 4—7.) Apostelgesch. 8, 37.

e) Joh. 1, 18. 3, 31 ff. 11—17. Col. 1, 13—22. Matth. 28, 18. 19. Ebr. 1, 2 ff.

f) 1 Cor. 1, 13. (Christus allein ist Herr und Erlöser der ganzen Gemeinde) Röm. 6, 3. (εἰς τον θανατον αὐτυ ἐβαπτισθημεν — durch seinen Tod ist Christus σωτηρ der Gemeinde) Ephes. 5, 23—26. (Christus hat die Gemeinde durch die Taufe sich, als dem Haupt und Erlöser derselben — κεφαλη της ἐκκλησιας και σωτηρ τυ σωματος — geweiht) Apostelg. 16, 31—33. (πιστευσον ἐπι τον κυριον Ἰησυν Χριστον — και ἐβαπτισθη) 8, 16. (βεβαπτισμενοι ὑπηρχον εἰς το ὀνομα τυ κυριυ Ἰησυ)

g) 1 Cor. 1, 13. vgl. mit v. 2. (ἐπικαλυμενοις το ὀνομα τυ κυριυ I. X.) Apostelg. 22, 16. (βαπτισαι, ἐπικαλεσαμενος το ὀνομα αὐτυ)

h) Joh. 5, 18—23. 10, 28—33. vergl. §. 42. Anmerkung 7. 6.

i) Matth. 28, 17. (προσεκυνησαν αὐτῳ) Luc. 24, 52. (προσκυνησαντες αὐτον) Joh. 20, 28. (S. §. 42. Anmerk. 11. b.)

§. 44.

Es ist zwar ein reeller Unterschied zwischen Vater und Sohn; aber sie sind nicht zwey Götter.

Der Sohn wird, auch ausser seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus betrachtet, vom Vater 1) auf eine Art unterschieden 2), die es nothwendig macht, nicht blos einen logischen, sondern einen reellen Unterschied

schied zwischen beiden anzuerkennen 3). Da aber nach der Lehre der Schrift der Sohn im gleichen Sinn (§. 42.), wie der Vater 4) Gott ist, und es doch nur Einen Gott giebt (§. 28.) so muß man sich diesen gegründeten und reellen Unterschied so denken, daß man nicht mehr als Einen Gott annimmt 5). Die Allmacht des Sohns ist keine andere, als die Allmacht des Vaters, sondern eine und eben dieselbe 6). Die Allwissenheit des Sohns ist mit der Allwissenheit des Vaters eine und eben dieselbe 7). Mit Einem Wort, eben dieselbe ganze göttliche Vollkommenheit 8), welche der Vater besitzt, besitzt auch der Sohn 9). (Coloss. 1, 19.)

Anmerkungen.

Anmerk. 1. 1 Joh. 1, 2. (ἡ ζωη ἡ αἰωνιος, ἥτις ἦν προς τον πατερα) 17, 24. ἠγαπησας με, πατερ προ καταβολης κοσμου) vergl. den Commentar über den Brief an die Hebräer S. 8. f.

Anmerk. 2. Joh. 17, 5. (δοξα, ἣ εἰχον, προ του τον κοσμον εἶναι, παρα σοι) Joh. 1, 1 f. (ὁ λογος ἦν προς τον θεον) vgl. 1 Joh. 1, 2.

Anmerk. 3. Nicht Gott (ὁ θεος) sofern der λογος von ihm unterschieden wird, sondern der Logos, der bei Gott war (ὁ λογος ὁ προς τον θεον) Joh. 1, 1. 2.) wurde Mensch (σαρξ ἐγενετο v. 14. vgl. mit v. 18.) oder nach 1 Joh. 1, 2. das ewige Leben, das beim Vater war, offenbarte sich den Menschen (ἡ ζωη ἡ αιωνιος, ἥτις ἦν προς τον πατερα, ἐφανερωθη ἡμιν). Diese Ausdrücke: der Logos war bei dem Vater; er war in des Vaters Schoos, der Vater hat ihn geliebet, gestatten es nicht, sich den Unterschied zwischen dem Vater und dem Logos als einen Unterschied von blossen Verhältnissen zu denken. Es wäre z. B. offenbar ungereimt zu sagen: „Gott, sofern er durch den Menschen Jesus zum Heil der Menschen wirkte, und noch wirkt, war bei Gott, sofern er Weltschöpfer ist.“ S. Ueber den Zweck Joh. S. 471 ff. vgl. Flatt de Deitate Christi p. 30 sq.

Anmerk. 4. 1 Cor. 8, 6. (Θεος ὁ πατηρ, ἐξ οὗ τα παντα — εἰς κυριος ἰησους χριστος, δι οὗ τα παντα). Joh. 17, 1. 3. 1, 1. 2. vgl. v. 18. 1 Joh. 1, 2.

Anmerk. 5. Ueber den Zweck Joh. S. 470 ff. „Der Satz: Gott war das Wort (Θεος ἡν ὁ λογος Joh. 1, 1.) berichtiget unsere Vorstellung von dem unmittelbar vorhergehenden Ausspruch: das Wort war bei Gott, und beugt einem Mißverständniß vor, welches der Lehre von der Einheit Gottes widersprechen würde. Es ist mit dem Ausdruck: das Wort war bei Gott, gerade derselbe Fall, wie mit dem dogmatischen Ausdruck: Der Vater und der Logos sind zwei Personen. Weil der Unterschied zwischen dem Logos und dem Vater der einzige in seiner Art ist, für welchen wir weder Begriff noch Ausdruck haben können, so mußte die Schrift einen der Sache sich blos nähernden Ausdruck gebrauchen, oder von Dingen, die uns bekannt sind, entlehnen, z. B. von zwei Menschen, die bei einander sind, die genau mit einander verbunden sind, wie Vater und Sohn. Eben so ist der Ausdruck Person ein sich der Sache blos nähernder Ausdruck, bei dem man sich genau das denkt, was man sich bei zwei menschlichen Personen denkt — eigentlich ein verneinender Begriff, der einen blossen Verhältniß-Unterschied ausschliessen soll." Vergl. S. 476. *)

Anmerk. 6. Joh. 10, 30. (ἐγω καὶ ὁ πατηρ ἑν ἐσμεν) vgl. mit v. 28. 29.

Anmerk. 7. Joh. 16, 13. το πνευμα της ἀληθειας, ὁσα ἀνακουσει, (vergl. 1 Cor. 2, 10. 11.) λαλησει. Dieß wird v. 14. so ausgedrückt: ἐκ του ἐμου λημψεται, καὶ ἀναγγελει ὑμιν, und v. 15. hinzugesetzt: παντα ὁσα ἐχει ὁ πατηρ, ἐμα ἐστι —

Anmerk. 8. Unter göttlicher Vollkommenheit

*) Vergl. Aug. Conf. Art. I. „Et nomine personæ utuntur ex significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit.

wird hier der Inbegriff von den Prädikaten verstanden, welche der oben (§. 20.) angegebene Begriff von Gott in sich faßt, wenn gleich nicht geläugnet wird, daß der dreifache Unterschied des Vaters, Sohns und des heiligen Geists, und die enge Verbindung dieser drey miteinander selbst die große Vollkommenheit der Gottheit begründen. Jeder dieser drey (Personen) kommt ihr inneres Verhältniß zu den zwey übrigen eigenthümlich zu: aber eben deswegen, weil jedem ein gewisses Verhältniß zu den übrigen eigenthümlich zukommt, so besteht die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nicht sowohl ausschliessend in dem, Einer von den drey Personen, z. B. dem Vater, eigenthümlichen Charakter, als vielmehr in der engen Verbindung dieses eigenthümlichen Charakters mit den eigenthümlichen Charakteren der beiden andern z. B. des Sohns und des heil. Geists. — Und diese göttliche Vollkommenheit, welche aus dem gegenseitigen Verhältniß der drey (Personen) hervorgeht, oder auf der unzertrennlichen Verbindung jeder mit den beiden andern beruht, haben der Vater, Sohn und heil. Geist miteinander gemein (vgl. Flatt de Deitate Christi S. 97 ff. *)

Note zu dieser Anmerkung.

*) In der angef. Stelle wird der Tayloriſche Einwurf gegen die Lehre von der Trinität: „Der eigenthümliche Charakter, den jede der zwey Personen, Vater und Sohn, hat, muß eine Vollkommenheit seyn, folglich fehlt dem Vater und dem Sohn eine Vollkommenheit — Keiner von beiden kann also ein unendlich vollkommenes Wesen, d. h. Gott seyn" so beantwortet: Nimmt man den Ausdruck: göttliches Wesen (θεια divina, Gott) in dem (weiteren) Sinn, daß in dem Begriff desselben die sogenannten persönlichen Charaktere eingeschlossen sind, so ist es für sich klar, daß alle 3 Personen Ein göttliches Wesen (Eine Gottheit) ausmachen. Versteht man aber unter göttlichem Wesen (Gott) den Inbegriff von

Merkmalen und Eigenschaften, welche die natürliche Theologie der Gottheit oder dem höchsten Wesen beilegt, und schließt demnach die persönlichen Charaktere vom Begriff der Gottheit aus, so wird dieser Begriff allen drey göttlichen Personen beigelegt; und da sich nicht beweisen läßt, daß der eigenthümliche Charakter, welcher jeder von diesen drey Personen besonders zukommt, eine geringere Vollkommenheit sey, als der eigenthümliche Charakter der beiden andern, so folgt auch nicht, daß die eine unvollkommener sey, als die andere, oder daß eine dieser drey Personen die göttliche Vollkommenheit nicht im höchsten Grade besitze.

Anmerk. 9. Insofern kann man nun auch sagen, daß in dem Menschen Jesus, mit welchem sich der λογος θεος verband (Joh. 1, 1. 14. 1 Joh. 1, 2.), der Vater selbst sich geoffenbart habe (Joh. 14, 7 — 9.) weil der Vater von dem Logos, welcher Mensch wurde, und sich in menschlicher Natur darstellte, nicht getrennt werden kann Joh. 14, 10 f. (ἐγω ἐν τῳ πατρι, και ὁ πατηρ ἐν ἐμοι) 10, 28. 30. vgl. Ueber den Zweck Joh. S. 196. 478 ff. *)

Note zur 9ten Anmerkung.

*) Der gewöhnliche Begriff von Person d. h. einer verständigen Substanz oder einem für sich bestehenden ausser anderen befindlichen Wesen kann auf das Verhältniß zwischen dem Logos und dem Vater nicht angewendet werden. Denn man kann den Logos nicht ausser dem Vater setzen. Beide verhalten sich blos insoweit wie zwey Personen, oder wie zwey verständige Substanzen (ὑποστασεις), als dem einen (dem Logos) etwas (z. B. die Menschwerdung) zugeschrieben werden kann, was dem andern (dem Vater) nicht eben sowohl zugeschrieben werden kann."

§. 45.

Gottheit des heiligen Geistes.

So wie der Sohn, der sich im Menschen Jesu geof-

fenbaret hat, in der Taufformel deswegen (§. 43. Anm. 4.) mit dem Vater verbunden wird, weil er zwar vom Vater unterschieden, aber doch Ein und derselbe Gott mit dem Vater ist: eben so wird der heilige Geist in der nemlichen Taufformel 1) mit dem Vater und Sohn aus dem nemlichen Grund verbunden, weil er nemlich auf eine ähnliche Art vom Vater und Sohn unterschieden, aber zugleich mit beiden aufs engste verbunden 2) und mit beiden Ein und derselbe Gott ist, an den sich die Getauften wenden, (1 Petri 3, 21.) und den sie verehren sollen. Aber auch in anderen Stellen wird der heilige Geist theils vom Vater und Sohn unterschieden 3), theils als Eins mit Gott vorgestellt 4), und namentlich wird ihm die nemliche Allwissenheit, wie dem Vater und Sohn 5) zugeschrieben 6).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Vgl. 2 Cor. 13, 13. (ἡ χαρις τȣ κυριȣ Ἰησȣ Χριϛȣ, και ἡ ἀγαπη τȣ Θεȣ, και ἡ κοινωνια τȣ πνευματος ἁγιȣ) 1 Cor. 12, 4 — 6. (το ἀυτο πνευμα — ὁ ἀυτος κυριος — ὁ ἀυτος Θεος) 1 Petri 1, 2. Vgl. Judä v. 20. 21. Ueber die Stelle 1 Joh. 5, 7. vergl. Tübinger gelehrte Anzeigen 1785. Nro. 72. Griesbachs Bemerkungen über des Herrn Geh. Raths Hezel Vertheidigung der Aechtheit der Stelle 1 Joh. 5, 7. Giessen 1794. (die sich auch in Hezels Schriftforscher B. II. Th. III. findet). Griesbach Nov. Testam. Ed. 2da Halæ 1806. Vol. II. Appendix Diatribe in locum 1 Joann. 5, 7. 8. Mori Prælectt. exeg. in tres Joannis epistolas p. 68 — 77.

Anmerk. 2. Joh. 15, 26. (ὁ παρακλητος, ὁν ἐγω πεμψω παρα τȣ πατρος) Matth. 10, 20. (το πνευμα τȣ πατρος) Röm. 8, 11. vgl. mit 6, 4. Röm. 8, 9 f. Galat. 4, 6. (ἐξαπεϛειλεν ὁ Θεος το πνευμα τȣ ὑιȣ ἀυτȣ).

Anmerk. 3. Joh. 14, 16. (ἀλλον παρακλητον δωσει ὑμιν sc. ὁ πατηρ) 15, 26. 16, 13 — 15.

(Vergl. über die Personalität des heil. Geistes Schmidt Christliche Religionslehre, Giessen 1808. S. 105. Schott Epitome Theol. Christ. dogm. p. 182. Ebendesselb. Zeitschrift für Prediger zur Belebung der Religiosität B. II. Heft 1. Leipzig 1811. Nr. 3. S. 110.)

Anmerk. 4. 1 Cor. 2, 11. (Hier wird der Geist Gottes analogisch in dem Verhältniß mit Gott vorgestellt, in welchem der Geist des Menschen mit dem Menschen steht) vgl. 1 Cor. 3, 16. und 6, 19. vgl. mit 3, 17. (το σωμα ὑμων ναος τȣ ἐν ὑμιν ἁγιȣ πνευματος ἐϛι — ναος τȣ θεȣ ἐϛε ὑμεις) vgl. auch 2 Cor. 6, 16. — Apostelg. 5, 3. und 4. sind die Ausdrücke: ψευσασθαι το πνευμα ἁγιον, und ψευσασθαι τῳ θεῳ gleichbedeutend.

Anmerk. 5. 1 Cor. 2, 10. (τα πνευμα παντα ἐρευνα, και τα βαθη τȣ θεȣ). (Die ganze Stelle 1 Cor. 2, 9 — 13. schreibt es dem Geist zu, wie sich Morus Epitome theologiae Christianae p. 66. Not. 1. ausdrückt: „scire consilia Dei, ei soli nota, aliis omnibus utique ignota.") Joh. 16, 13 — 15. (In dieser Stelle wird dem Geist dasselbe Wissen, wie dem Vater und Sohn, und namentlich auch Wissen des zukünftigen (των ἐρχομενων) zugeschrieben.)

Anmerk. 6. Eine andere göttliche Eigenschaft, nemlich unumschränkte Macht, wird dem Geist zugeschrieben, 1 Cor. 12, 8. 9. 11. (παντα ταυτα ἐνεργει το πνευμα, διαιρων ἑκαϛῳ καθως βȣλεται).

§. 46.

Die Art des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist läßt sich weder erklären, noch mit Worten ausdrücken.

Wir denken uns demnach, und wir verehren diese drey von einander verschiedene (Personen), Vater, Sohn und heiligen Geist, als Einen Gott. Aber dabey müssen wir gestehen, daß wir die Art und Weise des Unterschieds zwischen dem Sohn, der Mensch worden ist, und dem

ihn innig liebenden Vater, die Art und Weise der Verschiedenheit zwischen dem heil. Geist auf der einen, und dem Sohn und Vater, von welchem der Geist zu den Aposteln gesandt wurde und ausgieng (Joh. 15, 26.) auf der andern Seite eben so wenig kennen, als viele andere, besonders solche Dinge, die sich auf die Gottheit beziehen, daß wir daher auch diesen Unterschied durch kein Wort und durch keine Redensart vollkommen auszudrücken im Stande sind 1). Eben dieser Mangel an Einsicht in die bestimmte Art des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist macht es uns unmöglich, die Uebereinstimmung dieses Unterschieds mit der Einheit Gottes, bei deren Bekenntniß wir unverbrüchlich bleiben, zu erklären 2).

Anmerkungen.

Anmerk. 1. Siehe die Schrift Ueber den Zweck Johannis S. 470 ff. (S. oben §. 44. Anmerk. 5.) Griesbachs Anleitung zum Studium der populären Dogmatik §. 62—64. Schlegels erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit Th. II. Abschn. II. S. 89 ff. Augustin (de Trinitate Buch V. Kap. 9. (Opp. Basil. 1543. T. III. p. 321. *)

Note zu dieser Anmerkung.

*) Nach der kirchlichen Terminologie der Dogmatik wird die Lehre von der Trinität durch folgende Formeln ausgedrückt: 1) „In una indivisibili Essentia (οὐσια) subsistunt tres Personae consubstantiales (cœssentiales ὁμοουσιοι) Pater, Filius et Spiritus sanctus.“ 2) Tres in Divinitate Personae vere et realiter differunt.“

Anmerk. 2. Aber aus dem nemlichen Grund, aus welchem man die Uebereinstimmung dieses Unterschieds mit

*) Ueber das praktische Moment der Dreyeinigkeitslehre, siehe die Predigt des Verf. am Fest der Dreyeinigkeit 1804. (Storrs Sonn- und Festtags-Predigten Band I. Tüb. 1806. Num. 35.)

der Einheit Gottes nicht zu entwickeln vermag, kann man auch keinen Widerspruch in der Annahme, daß in dem einen göttlichen Wesen ein dreifacher Unterschied statt finde, zeigen. Siehe über den Zweck Joh. S. 475 ff. „Wo sich ein wirklicher Widerspruch dieses Unterschieds gegen die Einheit des göttlichen Wesens zeigt, da folgt immer nur so viel, daß ein unrichtiger Begriff von dem inneren Unterschied in der Gottheit, oder vielleicht auch eine unrichtige Vorstellung von dem einigen göttlichen Wesen selbst zu Grunde liege." — Vergl. Flatt de Deitate Christi §. XIV. (Hier wird S. 91. diese Lehre auf die allgemeine Formel, welche keinen Widerspruch enthält, zurückgeführt: Subjecta A et B (et D.) ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.") *)

Note zur 2ten Anmerkung.

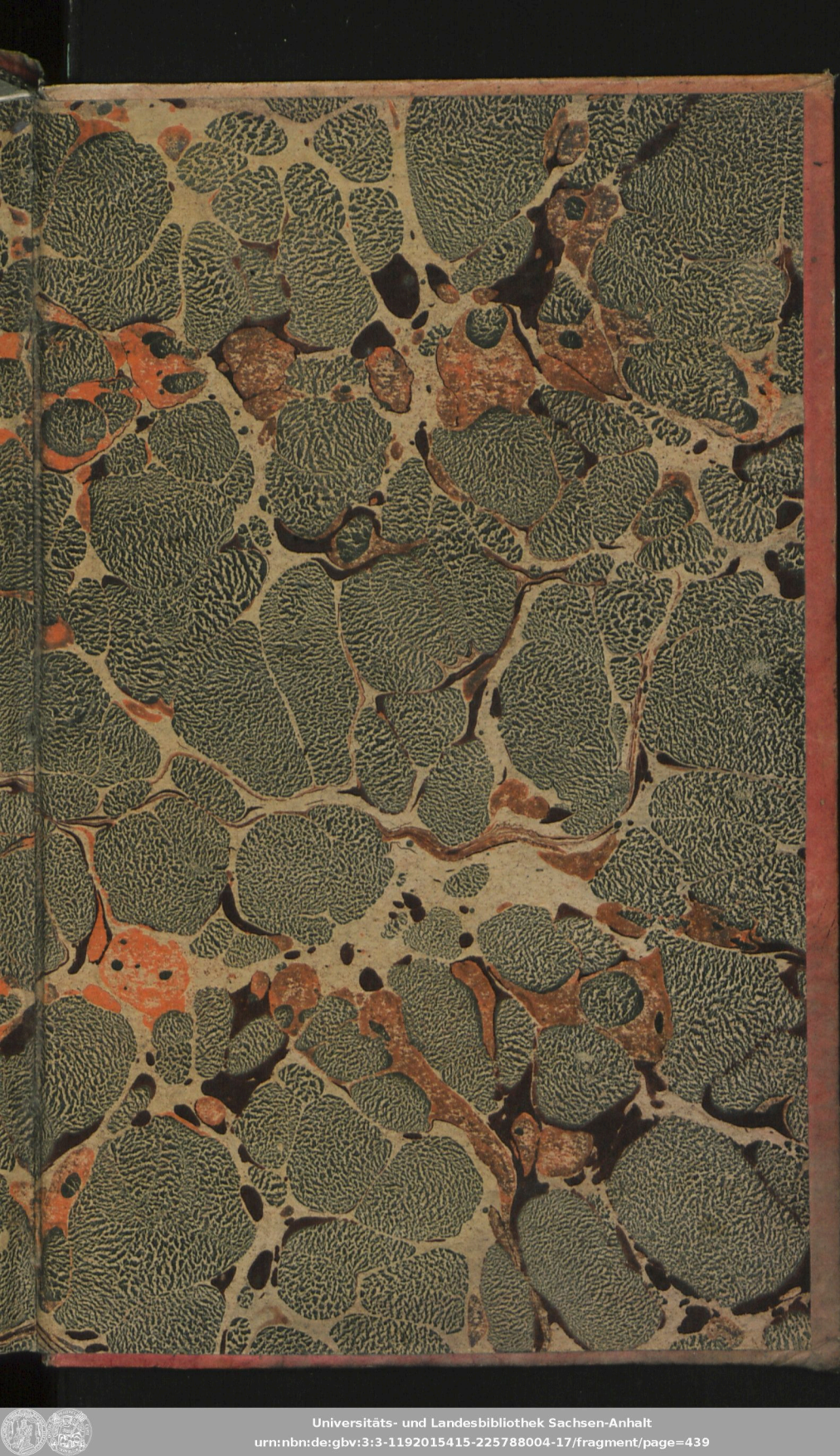
*) Hierher gehört noch folgende Stelle aus der Dissertation über Kants philosophische Religionslehre S. 7. „Was die Dreyeinigkeitslehre betrifft, so kann die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist keinen hinreichenden Grund abgeben, den Unterschied selbst, von dem uns die Bibel versichert, zu läugnen. Denn auch die sich selbst überlassene Vernunft führt uns auf solche Gegenstände, von denen wir zwar einsehen, daß sie sind, ohne jedoch im Stande zu seyn, sie selbst zu erkennen, ausser in so weit, daß wir gewisse falsche Vorstellungen davon entfernen, und was die Sache nicht sey, bestimmen können; wenn wir gleich nie im mindesten wissen, was sie denn sey." Ueber die in Daub's Theologumenis Heidelberg. 1806. aufgestellte Idee von Trinität siehe Gablers Journal für auserlesene theologische Literatur Band 5. S. 523 ff. 531 ff.

Ende des ersten Bandes.

Inhouse = 3

D

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=437



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=439


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=440

D. Gottlob Christian Storr's,
Churfürstl. Württemb. Oberhofpredigers und Consistorialraths,

Lehrbuch
der
Christlichen Dogmatik



ersetzt,

n, vornehmlich des
, Schriften

gischen Litteratur
e n

an Flatt.

heil.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Stuttgardt, 1813.
bei Johann Benedict Metzler.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:3-1192015415-225788004-17/fragment/page=441