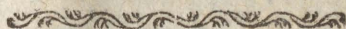


Theologisch - kritische  
**Betrachtungen**  
neuer Schriften.



In Vereinigung  
mit einer Gesellschaft von Gottesgelehrten  
verfaßt und herausgegeben  
von

D. Georg Friedrich Seiler,

---

Ersten Bandes  
Viertes Stück.



---

Erlang  
Verlegt Friedrich Andreas Schleich.  
1779.







## XX.

Immanuelis Hofmanni, Ling. Graec. in Acad. Tub. Prof. P. O. et Ill. Seminarii Theol. Ephori, Demonstratio euangelica per ipsum scripturarum consensum in oraculis ex Vet. Testamento in Nouo allegatis declarata. Edidit et obseruationibus illustrauit D. Tobias Godofredus Hegelmaier, Ss. Theologiae Prof. Publ. Extraord. et Eccl. Tubing. Pastor. ac Superintendens. Tomus Secundus Typis et Impensis Georgii Henrici Reiffi.

**D**ie Einrichtung dieses Werkes ist aus dem ersten Theile desselben, oder wenigstens aus derjenigen Nachricht, welche Herr D. Ernesti im dritten Bande der neuesten theologischen Bibliothek S. 492. u. davon gegeben hat, schon bekannt. Dieser andere Theil ist mit eben der Gründlichkeit und

genauen Sorgfalt ausgearbeitet. Mit Recht sagt der Herr Dr. Hegelmayer in der Vorrede, daß dieß in verschiedener Rücksicht ein Buch für unsre Zeiten sey. Wenn hat man es in den Hypothesen und unüberlegten Einfällen wider die Wahrheit der Allegationen der Stellen des N. T. im R. je weiter getrieben, als heut zu Tage? Und wem ist die Kühnheit unbekannt, mit welcher der Lessingische Fragmentist geradehin behauptet hat, keine der im R. T. angeführten Stellen sey in dem N. T. von eben den Personen geschrieben, von welchen sie im R. T. verstanden werden? Herr D. H. führt die Hauptstelle aus den Fragmenten in der Vorrede an, und beklagt es nicht ohne Grund, daß auch andere sonst gründlich gelehrte Theologen so weit gehen und lehren: Christus und die Apostel hätten die Stellen aus dem N. T. nur für die Juden ihrer Zeit und κατ' ἀποστολὴν angeführt, ob sie gleichwohl gewußt hätten, daß sie etwas ganz anders sagten. (Durch eine Hypothese dieser Art wird der ganze Grund der Gewisheit der newtestamentischen Religion erschüttert, und man widerspricht damit Christo unserm Herrn ins Angesicht. Er sagte, nicht zu einfältigen Juden, sondern nach seiner Auferstehung zu seinen Jüngern, die er zu Lehrern der Welt bilden, denen er die Augen nun öffnen, und wahre Einsichten in die prophetischen Stellen, die von ihm handelten, beibringen

bringen wollte: Also ist geschrieben, also mußte Christus leiden. Es muß alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetze Moses, in den Propheten und in den Psalmen. Luc. XXIV, 44. So legte er ihnen, (sagt Lucas vorher V. 27.) alle Schrift aus, die von ihm gesagt war. Ist es nicht tollkühn, dieser ausdrücklichen Erklärung zuwider, sieben hundert Jahre hernach, ohne Offenbarung, ohne außerordentliche Gaben des Heil. Geistes, ohne die nöthige Einsicht in den ganzen Zusammenhang aller Weissagungen, zu behaupten: in dem Alten Testamente stehe nichts, oder höchstens etwa eine und die andere Stelle in einem Psalm, und Jes. LIII, von Christo geschrieben? (Doch auch diesen Thorheiten wird wenigstens zum Theil nach und nach ein Ende gemacht werden.) Hr. D. H. führt mit guter Ueberlegung aus der Einleitung in die göttlichen Schriften des N. T. die Worte des Hrn. R. Michaelis an, darinne sich derselbe, wie man es von einem so gründlich gelehrten Mann erwarten konnte, für die eigentliche Allegation der Stellen des A. T. im N. erklärt. Das Buch des seel. Herrn Prof. Hofmanns wird die gewissenhafte Untersuchung dieser Stellen nicht wenig befördern. Denn wenn er auch gleich das, was nach seiner Zeit in dieser Materie gearbeitet worden ist, nicht gebrau-



chen konnte; so hat er doch mit so viel Fleiß und Ueberlegung alles untersucht, daß die, welche Theologie studiren, und andre, welche in der Schrift zu forschen gewohnt sind, sehr viel Stellen des N. T. gut erklären, das N. T. mit dem R. vergleichen, und die schwere Sache der Vergleichung selbst (wie schon Herr Dr. Ernesti am angeführten Orte bemerkt hat,) aus Exempeln besser, als aus Regeln lernen werden. Hr. Dr. H. hat in den Noten viel nützliches hinzu gethan und sehr oft auf die *Commentationem historico-theologicam* verweisen können, welche er dem ersten Theile dieses Buches vorgesetzt hatte. Wir wollen nun einige Allegata zum Beyspiel unsern Lesern mittheilen, und einige Anmerkungen hinzufügen.

Dieser andere Theil beschäftigt sich nehmlich mit der Apostelgeschichte und dem Briefe an die Römer bis auf das XIte Kapitel. Die Zahl der allegatorum lauft aus dem ersten Theile in den andern fort. Mit dem LVIII. allegato Act. I, 20. aus Psal. LXIX, 26. fängt dieser Theil an; das andere ist Apostelg. II, 16 — 21. aus Joel III, 1—5. Die Formula der Allegation ist hier fast entscheidend: *ταυτο εστι το ειρημενον*. Dem allen ungeachtet wollte Grotius die Weissagung auf diejenigen Zeiten ziehen, welche dem Joel die nächsten waren. (Eben  
als

als wenn die Hypothese: die Propheten sehen auf die ihnen zunächst folgenden Zeiten, eine so ganz bewiesene und ausgemachte Regel der Auslegung wäre; eben als wenn nicht der messianische Zeitpunkt den meisten Propheten fast immer vor Augen geschwebt hätte. Grotius, um seine Meynung zu behaupten, gerieth auf den Einfall: Gott möchte wohl außer dem Jesaias, Jeremias, Ezechiel auch einige Weiber mit dem H. Geist versehen haben. Und wo ist denn nun der Beweis, daß dieß keine grotianische Erdichtung sey, wie er mehrere hat; der im Alten Testamente oft so schwache Grotius? Es wäre zu wünschen gewesen, daß diese Gedanken von dem seel. Herrn Verfasser etwas umständlicher widerlegt worden wären. Die Hauptquelle des Irrthums nemlich ist nicht nur allein die eben von uns angeführte Regel der Auslegung; sondern auch der Umstand, daß man einzelne prophetische Lieder mit andern Weissagungen zusammenschmelzt und dadurch verursacht, daß manche messianische Weissagung in einen falschen Zeitpunkt und in ein falsches Licht gesetzt wird. So hat Grotius ohne Zweifel die 5 erstern Verse vom Joel III. nicht, wie es seyn muß, als eine besondere Weissagung betrachtet, und da mußte er denn freylich auf jene unrichtige Auslegung gerathen.) In der Betrachtung dieses Schriftortes selbst haben wir nichts merkwürdiges gefunden. Das ander-

re Allegatum ist Apostelg. II, 25—28. aus Psalm XVI, 8—11. Diese Stelle ist ungemein weitläufig bearbeitet. Die Worte: *οτι εκ δεξιων μου esiv* B. 25. erklärt der Herr Verf. recht: er steht mir bey. Da er aber zur Erläuterung und zum Beweis dieser Auslegung die Stelle Ps. CIX, 6. und Zach. III, 1. gebraucht, wo vom Satan die Rede ist und gesagt wird: der Satan stand zu seiner Rechten; so meynt er, dadurch würde angezeigt, der Satan hielte gleichsam dem Josua die rechte Hand, daß er sich derselben nicht frey bedienen könnte. Davon ist aber gar nicht die Rede. Zach. III. sonderlich wird der Engel des Herrn als Schutzherr seines Volkes vorgestellt, der aber auch zugleich Richter ist; vor ihm steht nun Josua, und zu seiner Rechten steht Satan als Ankläger, um die Absichten des Hohenpriesters zu verhindern u. Bey dem 9ten Vers des XVIIten Psalms macht der Herr Verf. eine weitläufige Anmerkung zu *יָדָד* meine Ehre. Er ist mit der Uebersetzung des Herrn Hofrath W. nicht ganz zufrieden: mein edler Theil und wünscht, daß man mehrere Beweise ausfindig macht, daß *יָדָד* in den orientalischen Dialekten Zunge heiße; das wird aber wohl ein vergeblicher Wunsch seyn. Er führt bey dieser Gelegenheit eine Stelle aus den LXX an, welche Veranlassung zu einer weitem Untersuchung geben könnte, nemlich 1 B. Mos.



Mos. XLIX, 6. haben sie כְּבֹדִי übersezt: τα ἡπα-  
 τα μου, meine Leber. Nun ist bekannt, daß die  
 Ebräer glauben, der Siz der Seele sey im Herzen,  
 und jeden mit demselben verbundenen Theilen, in  
 praecordiis. Wie, wenn sie also poetisch einen Theil  
 für das Ganze gesetzt, und anstatt mein Herz, meine  
 Leber, oder Brusteingeweid als das Wohn-  
 hauß der Seele, für Seele selbst gesetzt hät-  
 ten? Ich habe in den beyden Programmatibus  
 de Psychologia S. einige Betrachtungen über diese  
 Materie angestellt, die durch diesen Gedanken ver-  
 mehret werden könnten. Nun wären freylich die  
 Puncta zu ändern und statt כְּבֹדִי כְּבֹדִי zu lesen.  
 Daß aber die beyden Lesarten oft miteinander in den  
 alten Abschriften verwechselt worden seyn, sieht man  
 auch aus Klagl. II, 11. wo wir כְּבֹדִי, die LXX aber  
 כְּבֹדִי gelesen und δοξα übersezt haben. — Von den  
 חַיָּו macht der Herr B. in der Folge die richtige  
 Vorstellung, daß es αἰὼς, die Unterwelt, bedeute.  
 Auch רִדְדָה wird recht gut ausgelegt: der Liebling  
 Gottes. Ueberhaupt hat der Herr Verf. in der Be-  
 trachtung dieser Stelle viele Proben einer gründlichen  
 Einsicht in die Auslegungskunst des A. T. gegeben.  
 Als er zuletzt den Beweis führt, daß Ps. XVI. wirk-  
 lich von Christo handele: so sieht er die formulam  
 allegationis: Ἀβὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν sc. Messiam

billig als einen Hauptbeweis an. Und in der That, Petrus mußte ein Lügner zu eben der Zeit gewesen seyn, als er durch den Geist Gottes getrieben, dieß sagte, oder er mußte selbst den Irrthum gehegt haben: David habe vom Messias geredet, wenn dieß nicht wirklich so wäre.

Die LI. Allegation ist Act. III, 22. 23. laus Deut. XVIII, 15—19. Nach einer kurzen Erklärung der Worte sucht der Hr. B. zu beweisen, daß Moses vom Messias und zwar allein von ihm geredet habe. Es ist bekannt, daß Grotius, Clericus, Hr. R. Michaelis und andere dieß leugnen und behaupten: es sey von allen Propheten die Rede. Hr. D. Heg. führt auch die Worte des Hrn. Mich. in der Note an. Die Gründe, die der seel. Hofmann für die gewöhnliche Meynung vorgetragen hat, haben allerdings ein großes Gewicht, und sie können, wie uns deucht, zu einem vollen Beweis vermehrt werden, wenn man ihnen nur noch durch eine Berichtigung zu Hülfe kommt. Man muß nemlich dem Hrn. R. M. und andern zugeben, was durchaus nicht geleugnet werden kann, daß der nexus, in welchen die Worte: einen Propheten, wie mich ic. Deut. XVIII, 5. stehen, nothwendig erfordern, daß dieser 5. V. von allen Propheten ausgelegt werde. Denn es ist in dem Vorhergehenden davon die Rede, daß die Israeliten den Weissagern und

Beis.

Zeichendeutern nicht anhängen sollten; sie würden dieß  
 auch nicht nöthig haben; denn Gott würde ihnen ei-  
 nen Propheten, gleich Mosen, erwecken, aus ihrem ei-  
 genen Volk. Kann dieß was anders heißen, als, ihr  
 sollt nicht den Weissagern anhängen; denn ich werde  
 euch etwas Besseres dafür geben, nemlich wahre Pro-  
 pheten? Daß denn nun von allen Propheten, die nach  
 Mose gefolgt sind, hier geredet werde, ist aus den fol-  
 genden 20—22. V. sonnenklar; denn da werden die  
 Kennzeichen angegeben, vermöge welcher man die wah-  
 ren Propheten von den falschen unterscheiden konnte,  
 und wird auch von den falschen Propheten mit dem Ar-  
 tificio 7 geredet, wie im 5. V. und in den übrigen  
 von den wahren. Es ist also dieß Kapitel im Ganzen  
 betrachtet vom 10—22. V. eine Warnung, die Gott  
 den Israeliten giebt, nicht den Weissagern, auch nicht  
 den unter ihnen aufstehenden falschen Propheten, son-  
 dern allein den wahren Propheten anzuhängen und nach  
 ihren Worten sich zu richten. Eben so ermahnet Je-  
 saias die Israeliten Kap. VIII, 19. 20. nicht Wahr-  
 sager und Zeichendeuter, sondern die wahren göttlichen  
 Propheten zu hören. Wenn denn nun aber in dieser  
 Stelle von allen Propheten die Rede ist, wie will man  
 denn den größten aller Propheten davon aus-  
 schließen? soll nicht von ihm vornehmlich  
 die Rede seyn? Wenn also sonst kein Umstand vor-  
 hand,



Handen wäre, aus dem man beweisen könnte, daß Moses oder vielmehr Gott in dieser Verheißung auf den Messias gesehen habe: so wäre dieser Grund schon genug. Aber es scheint nicht ohne besondere Absicht geschehen zu seyn, daß Moses bey dieser Gelegenheit eine Geschichte ergänzt, die er Exod. XX, 19. zwar angefangen, aber nicht ganz vollendet hatte. Die Israeliten baten Mosen, er möchte mit Gott reden an ihrer Statt. Hierdurch wurde Moses gleichsam der Mittler zwischen Gott und dem Volke; diesen Gedanken des Volks bestätigte Gott. Sie haben wohl geredet, antwortete er: ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken. Dieß haben die Israeliten nach der Zeit also verstanden, es werde ein Prophet, wie Moses, von Gott gesandt werden, der nicht nur etwa, wie die übrigen Propheten ein Lehrer, sondern auch ein Beherrscher des Volks werde. Dieß ist aus 1 Macc. XIV, 41. offenbar. Simons Nachkommen sollten Hohenpriester und Heerführer seyn, bis Gott den rechten Propheten erwecken würde. Dieß ist der, den die Juden Joh. VI, 14. den großen Propheten nennen, der in die Welt kommen soll. Als einen solchen erwarteten ihn nicht nur die Juden, sondern auch die Samariter Joh. IV, 19 — 42. und als einen solchen kündigten auch die Apostel Christum den Juden an. Auf diese Art, wenn diese Schriftstelle behandelt wird,

wiß,

wußte ich eben nicht, was man dagegen sagen sollte; aber freylich muß man nicht darauf so viel rechnen, daß Deut. XVIII, 5. 10. immer im Singulari mit dem Articulo demonstratiuo gesagt wird אֱלֹהִים. Auch ist Deut. XXXIV, 10. kein großer Beweis; eben so wenig als das Zeugniß einiger Kirchenväter, worauf sich der seelige Hofmann beruft; denn daß diese in so schweren Schriftstellen sich meistens als schwache Ausleger gezeigt haben, ist bekannt.

Wey dem LIV. Allegato Apg. VII, 42. 43. aus Amos V, 25—27. giebt sich der seel. Verf. viel Mühe, die Namen der daselbst genannten Gottheiten zu erklären und zu bestimmen, ob die Israeliten sich der daselbst beschriebenen Abgötterey in der Wüste oder hernach erst im gelobten Lande schuldig gemacht haben. Diese Weitläufigkeit wäre nicht nöthig gewesen. Hr. D. H. führt mit gutem Grund, als die sicherste Meynung, die Gedanken des seel. Bruckers aus dem englischen Bibelwerk an, daß Stephanus die Worte nach der griechischen Uebersetzung vortrage, daß die Namen der Götzen nur als Exempel statt aller andern, denen die Israeliten jemals anhiengen, gesetzt worden seyen, und, daß Stephanus weder allein auf die Abgötterey derselben in der Wüste, noch allein auf die Abgötterey im gelobten Lande, sondern auf alle Arten derselben durch alle Zeiten gesehen habe. Auch hat derselbe in einer andern Mg.

te S. 65. den Gedanken des Hrn. R. Michaelis, daß Stephanus wohl nicht durch den Geist Gottes getrieben, die Rede Apostlg. VII. gehalten habe, mit Recht die Worte entgegengesetzt: ὑπαγχαίνον πνεύματος ἁγίου, mit welchen Lukas den Stephanus beschreibt. Er hätte sich auch mit auf Joh. X, 19. 20. berufen können, da der Beystand des h. Geistes den Jüngern Christi vorzüglich auf den Fall verheißen wurde, wenn sie vor Gericht gestellt werden würden.

In der Erklärung des LVII. Allegati Act. XIII, 33 aus Ps. II, 7. hat der seel. Verf. in Ansehung der Worte: Du bist mein Sohn, heute hab ich dich gezeuget, fast eben so ausgelegt, wie der seel. Zacharia. Wir wollen die ganze Stelle hieher setzen: *Plane non opus est, vt τὸ gignere improprie sumamus, quatenus non significat, de sua substantia producere, sed nouo quodam modo in lucem proferre, quemadmodum ei accipiunt, qui vel de natiuitate Christi ex virgine, vel de eius resurrectione ex mortuis, vel de exaltatione ad dextram Dei, vel de omni hac exhibitione Christi, qua manifestatus est vt Filius Dei, exponunt; Maneant potius verba: Filius meus es tu, ego genui te, insigne testimonium de aeterna Filii Dei generatione ex essentia Patris: cum vero additur: hodie, quod de aeternitate*



te haud intelligi posse, supra probauimus, id profecto innuere aliquid videtur, quod respectu generationis illius aeternae, *in tempore factum est*, etc. manifestationem gloriae Christi, ὡς μονογενης ἀπὸ πατρὸς, haec enim et cum prima illa exhibitione connectitur Luc. I, 32. 35. Ioh. I, 14. Inest ergo huic oraculo locutio concisa, sic euoluenda: Tu es Filius meus, ego te genui; idque *hodie exstat*, quod ego te genuerim; ita BENDELIVS in Gnom. Quae expositio mihi prae aliis se commendat, quia sic incommoda, quae istas premunt, felicissime euitantur, vt nec vna ex parte τὸ *hodie* contra omnem scripturae vsum de aeternitate, nec ex altera τὸ *gignere* in sensu improprio ac metaphorico accipere necesse sit; fauet etiam huic expositioni, quod totus Psalmi contextus Christum non respicit, prout tanquam Filius Dei ab aeterno apud Patrem erat, sed prout tanquam Messias v. 2. in mundum venit, et per passiones consummatus Rex a Patre constitutus est v. 6. Dominus omnium, v. 8. etc.

Wenn diese Meynung weiter ausgeführt und mit guten Gründen bestätigt wird: so hoffen wir, daß sie künftig viel Beyfall erhalten werde.

In der LXIV. Allegation Röm. I, 17. aus Habac. II, 4. nimmt der Hr. V. an, der Prophet rede unmittelbar von dem Glauben an Jesum. Dieß ist sehr gezwungen. Der ganze Context ist darwider. Doch ist auch nicht allein, wie einige glauben, von der Errettung aus Babylon die Rede; sondern die Worte des Propheten: Der Gerechte wird seines Glaubens leben, haben einen sehr weiten Umfang, und begreifen den großen Gedanken in sich: Der Glaube allein ist das Mittel, der Gnade Gottes theilhaftig zu werden; durch den Glauben ward Israel fähig, aus Babylon errettet zu werden; durch den Glauben erhielten die wahren Israeliten die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und den Segen und alle geistliche Güter durch Christum Gal. III. Durch den Glauben gelangen sie zu einem immerhin seligen Zustand.

Im LXXVIII. Allegato Röm. IX, 17. aus Exod. IX, 16. wird das Wort ἐνυστερα os recht wohl mit dem hebräischen Text und der LXX verglichen und also ausgelegt: Gott erhielt dem Pharao das Leben; er trug seine Sünden mit Langmuth und bewahrte ihn auf zu einem Straferempel, da er sich durch kein Mittel bessern ließ. So ist der Sinn des Wortes נִחַם נִחַם recht gut ausgedrückt. Noch ein Beyspiel von dem Gleiß des seel. Hrn. Verf. wollen wir anführen. Eine  
der

der schwersten Allegationen im N. T. ist wohl die, Röm. X, 5. 10. aus Deut. XXX, 11—14. Zuerst defendirt er die wahre Lectiō im 5. V. und tritt denen bey, welche glauben, die Worte τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, seyen nicht eingeschoben, wie Millius glaubt; dann zeigt er, daß unter dem Gesetz hier das ganze Gesetz Moses zu verstehen sey, und untersucht hierauf, in wie ferne der Mensch dadurch das Leben oder die Glückseligkeit erhalten könne. Die meisten Katholiken glauben, es sey nur die leibliche Glückseligkeit hier gemeynet. Clerikus und andere Ausleger denken eben so. Der Hr. V. aber glaubt, es sey von allen Arten der Glückseligkeit die Rede. Und diese Meynung ist wohl richtig — nur muß man nicht glauben, daß die Israeliten zu Moses Zeiten gleich immer so, wie wir Christen, an die geistliche ewige Seeligkeit gedacht haben. Es liegt in diesen Worten die Wahrheit, die im 5. V. M. so oft wiederholt wird: "wenn du, o Israel, Gott liebest von ganzem Herzen und von ganzer Seele und hältst seine Gebote: so wird dir's wohlgehen." Man lese zur Bestätigung dieses Gedankens nur Deut. XXX. Nachdem er die Meynungen anderer Ausleger von den folgenden Worten dieser Stelle erzählt hat, die wir übergehen: so nimmt er zuletzt mit Recht an: Paulus führe diese Worte Moses nur als Accommodation oder Anspielung an. Dies ist wohl

Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. B b ganz



gan; offenbar; nemlich was Moses vom Gesetz sagt, das applicirt Paulus auf das Evangelium. Die Israeliten hatten nicht erst nöthig, in den Himmel zu fahren, oder in die Unterwelt, um zu wissen, was der Wille Gottes sey. Moses hat es ihnen deutlich genug erklärt. Ebenso hatten die Menschen zu der Apostel Zeiten nicht nöthig, in den Himmel oder in die Unterwelt zu fahren, um erst eine Erkenntniß von Christo zu erlangen, *ἔξου κατὰ γὰρ* Röm. X, 6. Die Apostel machten ihnen Christum hinlänglich bekannt. Bey der Auslegung dieser Worte, die wir sehr ins Kleine gebracht haben, hat der seel. Hofmann die hebräischen Worte Deut. XXX, 13. *ים יבנה* nach der alten Art übersetzt: trans mare, sc. ab vno littore ad alterum. Es war sehr gut, daß Hr. D. Heg. die bessere Auslegung in der Note aus Robert Lowths *sacra poesi hebr.* pag. 198 angeführt hat. Sie wird auch durch das bestätigt werden, was ich in den vorhin angeführten Programmatibus de Psychologia S. part. II. geschrieben habe. Es ist zu wünschen, daß der Hr. D. diese nützliche Arbeit bald vollende, und daß unsre jungen Theologen Bücher dieser Art lieber als Komödien, Romanen und Balsamduftende, Kopf und Herzverderbende Blätter lesen.

S.

## XXI.

Institutiones Theologiae Dogmaticae Auctore SAM. ENDEMANN, Consil. Eccles. Inspect. Eccles. Reform. Comitatus Hanov. Prof. Theol. P. O. &c. &c. Tom. I. et II. Hanoviae Typis et Impensis Orphanotroph. Reform. opera H. P. Wolfi, Typographi 1777.

Diese Dogmatik ist ohne Zweifel die beste, welche von neuern reformirten Lehrern in unsern Tagen geschrieben worden ist. Sie ist aus dem an sich schon guten Wytttenbachischen Tentamine Theologiae dogmaticae entstanden. Der Hr. B. hat nemlich verschiedene Jahre lang über dies Wytttenbachische Tentamen im Gymnasio zu Hanau theologische Vorlesungen gehalten, wobey er denn Gelegenheit hatte, manche Zusätze und nöthige Aenderungen zu machen, und die Schriftwahrheiten nach den Bedürfnissen unserer Zeiten vorzutragen. Da er durch eine gründliche Philosophie an Deutlichkeit und Ordnung gewöhnt ist: so findet man in seinen Definitionen Klarheit, in dem Ausdruck der Sätze Genauigkeit, und in den Beweisen meistens viele Strenge. Er mischt auch, so viel es seyn kann, Polemik mit ein, und sieht dabey vornehmlich auf die Zweifel, die in unsern Zeiten der Wahrheit entgegen gesetzt

werden. Er hält fest an der reinen Schriftwahrheit; unterscheidet diese von problematischen Sätzen der Theologie, verdammt niemanden, der anders als er denkt; ist aber nicht gleichgültig gegen Irrthümer. Die *Terminos technicos* hat er nicht ganz verworfen, sondern sie mit gutem Erfolg gebraucht, auch die Wörter, Wiedergeburt, Erleuchtung &c. nicht weggelassen, weil er mit Recht dafür hielt, daß dieselben sehr nützlich werden könnten, wenn sie nur richtig erklärt und mit Klugheit gebraucht würden. Er hat auch sehr oft in den Noten gute Bücher zum Nachlesen angeführt, obgleich sein Buch selbst so weitläufig ist, daß es einigermaßen selbst zum Nachlesen dienen kann. Zu Vorlesungen in einem Gymnasio möchte es etwas zu groß seyn, aber zu academischen bequem genug. Damit unsre Leser die Gedenkungsart des Hrn. B. etwas genauer kennen lernen: so wollen wir das Buch kürzlich durchgehen, und einige wichtige Stellen betrachten, dabey nützliche Anmerkungen zu machen sind.

In den Prolegomenis handelt er von der Theologie überhaupt, und von der dogmatischen insbesondere. Die Frage, ob es eine natürliche Theologie gebe, beantwortet er also §. 4. 5: Ein Mensch sich selbst überlassen, würde nie zu einer natürlichen Religion kommen, wenn er nicht von andern Menschen unterrichtet würde. Selbst die heidnischen Philosophen hatten



Hatten keine ganz richtignatürliche Religion; aber durch die geoffenbarte unterstützt, haben die Christlichen Philosophen eine natürliche Religion zusammengesetzt. Was die Methode anlangt, so hält er dafür: Die Moral sey nicht mit der Dogmatik so zu verbinden, daß beyderley Lehrsätze mit einander vorgetragen würden. Er führt dabey den seel. Zacharia an, der zwar in der Vorrede zu seiner biblischen Theologie der Meynung war, Moral sollte mit der Dogmatik verbunden werden, hernach aber nach besserer Ueberlegung diesen Gedanken verließ, und eine Dogmatik ohne Moral herausgab, und so werden es wohl alle erfahrene Lehrer machen. Man hat ein ganzes Jahr lang an der Dogmatik allein täglich eine Stunde genug zu arbeiten, wenn man nicht über viele wichtige Materien oben hin gehen will. Was würde es werden, wenn man eine gründliche Dogmatik mit einer vollständigen Moral verbinden wollte? Ein anders ist, daß man in der Dogmatik den Studiosis Theologiae zeige, wie die göttlichen Wahrheiten erbaulich vorzutragen und anzuwenden seyen. Dieß wird jeder Lehrer thun, so viel die Zeit erlaubt.

In dem Vortrag der Theologie selbst fängt der Hr. B. nicht mit der Lehre von der h. Schrift an. Er hat diesen Artikel, wie ich in meinem kleinen Compendio, bis an das Ende verspart. Das erste Capitel handelt bey ihm von Gott. Die Existenz Gottes hat er mit vielen

Beweisen aus der Natur (die freylich von sehr ungleichen Stärke sind,) weitläufig dargethan. In dem zweyten Kapitel wird von dem Wesen und Eigenschaften Gottes gehandelt. In der Lehre von dem göttlichen Willen stimmt er mit den Theologen unsrer Kirche ganz überein; unterscheidet *voluntatem antecedentem et consequentem*, und verwirft mit Herrn Byttenbach und Stapfer die Eintheilung des göttlichen Willens in *voluntatem signi et beneplaciti*, in dem Verstand, in welchem viele andere Lehrer der reformirten Kirche ehehin sie anzunehmen pflegten. So kommen unsere beyden protestantischen Kirchen einander immer näher. Bey der Wahrhaftigkeit Gottes sieht man gleich die gute Folge von dieser Lehrart. Denn, wenn Gott in seinem Worte anders redet, als er denkt; wie kann man sich auf sein Wort verlassen? *Doctrina de veracitate Dei*, sagt daher der Herr Bers. S. 100. mit Recht, *est fundamentum fiduciae, solaminis, fidei in Deum et verbum eius etc.* Die Lehre von der Allgegenwart Gottes drückt er §. 34. so aus: *Quod Deus omnia entia a se diuersa immediate sibi repraesentat, et in omnia immediate operatur.* Die *αδιαστορίαν* erfordert er nicht dazu. Dief wollen wir uns anmerken, um mit diesem gelehrten und guten Manne uns näher besprechen zu können, wenn wir auf



auf die Lehre von der Person Christi und vom heiligen Abendmahl kommen. Das dritte Kapitel des ersten Buchs handelt von der Dreieinigkeit. Wenn Herr E. in dem 37ten §. behauptet, daß die heilige Schrift nothwendig Geheimnisse in sich fassen müsse: so versteht er unter den Geheimnissen nur solche Lehren, welche der menschlichen Vernunft sich überlassen, unbekannt sind, und so hat dieser Satz seine Richtigkeit. Denn, daß eine Offenbarung nothwendig Sätze in sich fassen müsse, welche der menschlichen Vernunft ganz unbegreiflich sind und bleiben, das kann man a priori nicht beweisen. Die Lehre von der Dreieinigkeit hält er für höchstwichtig und praktisch; führt auch mit Recht unter andern den Grund an, weil wir auf das Bekenntniß des Vaters, Sohnes und Geistes getauft werden. Aber er geht so weit, daß er die für keine Christen hält, welche die Dreieinigkeit nicht glauben wollen. Christen sind sie wohl, weil sie Christi Lehre annehmen, aber keine rechtgläubigen Christen. In den Beweisen für die Dreieinigkeit behält er die gewöhnliche ganz gute Methode bey; mischt aber unter die beweisenden Schriftstellen manche ein, die keine beweisende Kraft haben. So schließt er z. E. aus dem Namen Adonai, welcher Christo Ps. LX. beugeleget wird, auf die Gottheit Christi; aus Joh. II, 25<sup>e</sup> will er die Allwissenheit Christi beweisen, führt aber



die Stelle bloß an, ohne die Hauptsache zu berühren, daß Gott in der Schrift allein als Herzenstündiger vorgestellt, und die *καρδιογνωσία* ihm als ein Attributum beigelegt wird. Eben so will er diese Eigenschaft Christi in Col. II, 3. finden, da doch hier das Obiectum, in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, nicht Christus, sondern das Evangelium ist.

Die Haupteinwendungen gegen die Gottheit Christi fertigt er bey §. 40. gut ab. Unter die Beweise für die Gottheit des h. Geistes mischt er aber §. 42. wieder sehr viele Schriftstellen, die das nicht beweisen, was sie beweisen sollten. So meynt er z. E. in allen den Stellen, in welchen gesagt würde, daß Jehovah durch die Propheten geredet habe, liege ein Beweis für die Gottheit des h. Geistes, weil der h. Geist durch die Propheten geredet hat. Werden die Gegner nicht antworten: "Gott und der h. Geist sind zwey verschiedene Dinge? Jehovah hat durch seinen Geist in den Propheten gewirkt. Also ist der h. Geist nicht Jehovah. Aus Jesaiä XI, 2. verbunden mit Luc. XXIV, 49. will er die Allmacht des h. Geistes darthun. Hier finden wir gar nichts Beweisendes. In Jes. XL, 13. und 14. aber ist der Geist Gottes Gott selbst, folglich läßt sich die Allwissenheit des Geistes nicht daraus erkennen. 1 B. Mos. I, 2. nimmt

er noch den heil. Geist an, der über den Wassern schwebt, auch glaubt er, der Verfasser des Hiobs rede Kap. XXVI, 13. und XXXIII, 4. von der dritten Person der Gottheit. Hieraus erkennen unsere Leser wohl mit uns, daß der Hr. B. in der Schriftauslegung nicht so vollkommen sey, als er in dem Vortrag dogmatischer Wahrheiten ist. Da er in dem 43. §. die Dreyeinigkeit, so weit sichs thun läßt, näher beschreibt; so hält er an den wichtigen und schriftmäßigen Satz fest: *Personae Deitatis tres non extra se invicem existunt*, (nimirum vt substantiae seu entia diuersa) auch giebt er §. 44. den rechten Sinn an, in welchem Christus Sohn Gottes genannt wird, hält aber §. 45. Prov. VIII, 23. 24. für eine Beschreibung des Sohnes Gottes, da doch offenbar daselbst von der personificirten Weisheit, die eine Eigenschaft Gottes ist, geredet wird.

In dem 2. Buch des 1. Theils handelt das erste Cap. de actionibus Dei in genere; das andere de decretis Dei. Wider diejenigen Theologen seiner Kirche, welche noch das absolutum Decretum behaupten, streitet er mit trefflichen Gründen. In dem dritten Kap. de Praedestinatione finden sich denn die Folgen von seiner guten Theorie. Wenn er aber §. 54. in dem Scholio primo sagt: *Lutherani praedestinationis nomine solam electionem designant*,

nant, so läuft wohl die Sache auf einen Wortstreit hinaus. Wir nennen nehmlich die Praedamnationem (wie sie der Hr. B. nennt) oder das Decretum Dei de puniendis post hanc vitam peccatoribus, deswegen nicht gerne (wie er) eine Prädestination, weil Gott an dem Untergang des Sünders keinen Gefallen hat. Kurz wir sind nur in der Methode von einander unterschieden, nicht in der Sache selbst. In dem 4ten Kapitel von der Schöpfung geht der Hr. B. ganz den gewöhnlichen Weg, wie auch im 5ten von der Schöpfung des Menschen, und in dem darauf folgenden von den Engeln. Die Zulassung des Bösen in der Welt rechtfertigt er sehr gut im Kap. de Prouidentia. In der Beschreibung von Ebenbild Gottes B. III. Kap. I. unterscheidet er die Gaben der ersten Menschen von der Fertigkeit sehr wohl. In dem 3ten Kap. dieses Buchs nimmt er die Geschichte des Falls eigentlich, stimmt auch in der Lehre von der Sünde und von der Erlösung des Menschen mit der Schrift überein. Er handelt nehmlich de Satisfactione Christi vicaria, im IV. Buch. So rechtgläubig er in dieser Materie ist: so ist doch das nicht zu loben, daß er die Grundlage des Beweises für die Genugthuung fast immer aus der Vernunft hernimmt und hernach erst mit dictis biblicis, die gleichsam durch die Vernunft gefundenen Sätze zu bestätigen sucht.

Diese



Diese Lehrart ist uns am meisten aufgefallen im §. 127. da er durch mancherley Schlüsse beweisen will: Redemptor hominum debuit esse Deus et homo in vna persona. Die Vernunft weiß hier für sich nichts; alles kommt auf das Zeugniß Gottes selbst in der Schrift an. Es entstehen nicht eher Zweifel in jungen Leuten, die da erst anfangen, der Sache nachzudenken, als wenn man sie durch solche Umwege zur geoffenbarten Wahrheit führt. In §. 129. handelt er de communicatione idiomatum und giebt in dieser schweren Materie so viel zu, daß, wenn alle reformirte Gottesgelehrte, wie er, dächten, und auf der Seite der Lutheraner man nicht auf gewissen Worten bestehen würde, die Vereinigung beyder Theile in dieser Sache nicht sehr ferne wäre. Wir wollen seine Erklärung hieher setzen: *Communicatio Charismatum est illa Christi affectio, qua humana eius natura per et propter unionem cum diuina, egregiis perfectionibus est ornata, eum sc. in finem, ut apta esset ad sustinendum magnum illud redemptionis opus §. 127. et ad percipiendam gloriam sibi ut perfecto redemptori a patre promissam §. 63. Col. 1, 19 — 20: 2, 3 et 9. Cum omnis vnio inuoluat influxum entium vnitorum, dubitari non potest, quod diuina natura in Christo maxime influat in naturam eius humanam, in illam semper*

per operetur, et in nullo ente tot; ac tantas producat realitates quam in Iesu.

Mit unsrer evangelischlutherischen Meynung, wie sie von mehrern rechtgläubigen Lehrern in neuern Zeiten vorge-  
tragen worden ist, scheint aber der Herr Verf. nicht bekannt genug zu seyn. Er setzt uns z. E. S. 390. den Gedanken entgegen: et si homo Iesus libere vti posset attributis diuinis, inde tamen non sequeretur, quod haec attributa ad naturam ac *essentiam* pertineant humanam. Wer lehret denn unter den Lutheranern so, oder wie steht dieß in der formula concordiae, welche in dieser Materie das Hauptbuch ist? Steht nicht recht sehr oft in dem Artikel: de persona Christi, daß die proprietates diuinae naturae niemals proprietates humanae naturae werden, folglich zum Wesen der menschlichen Natur gehören könnten?

S. 388. stellt er uns den Satz entgegen: Finitum non est capax infiniti. Wer von uns hat denn je den Menschen Jesus in ein ens infinitum verwandelt? Lehrt denn nicht die eben genannte formula concordiae, daß die menschliche Natur ihre attributa und proprietates nicht abgelegt habe; daß sie auch für sich nie allmächtig und allgegenwärtig seyn könne?

S. 389. schreibt er, um uns zu widerlegen: Si humana Christi natura vnicum acciperet attributum diu., illa in Deum mutaretur. Quam consequentiam (setzt er hinzu!) veram Lutherani non agnoscunt quidem; sed tamen principium, vnde sequitur, non relinquunt. Antw. Wir haben kein principium angenommen, aus welchem folgte, daß die menschliche Natur Christi in eine göttliche verwandelt worden wäre. Ein anderes ist ja **Anttheil** nehmen an einer Eigenschaft und Kraft, ein anderes, diese Kraft und Eigenschaft als ein *attributum* besitzen. Der Leib des Menschen nimmt Antheil an der Kraft der Seele. Die Seele handelt durch den Leib, redet durch den Leib, und äußert überhaupt durch denselben ihre Eigenschaften und Kräfte. Wird deswegen der Leib in eine Seele verwandelt? Fast eben so verhält es sich mit der Vereinigung der beyden Naturen in Christo. Die menschliche Natur nimmt Antheil an den göttlichen Eigenschaften und Kräften, wegen der genauesten Vereinigung, in der sie mit dem Sohne Gottes steht. Aber sie behält alle Eigenschaften einer verklärten menschlichen Natur. Wir behaupten nichts Unmögliches. Auf eine ähnliche Weise können leicht alle Obiectiones des Herrn Verf. widerlegt werden. B. E. Der Mensch Jesus ist nicht allwissend; denn er wußte den jüngsten Tag nicht. Antw. Im Stande

der



der Erniedrigung. Obj. Christus ist nicht allmächtig, denn er rief seinen Vater um Hülfe an. Antw. Im Stande der Erniedrigung, und ich setze hinzu, auch jetzt im Stande der Erhöhung besizet der Mensch Jesus für sich selbst als Mensch betrachtet, weder Allwissenheit noch Allmacht; sondern er hat Antheil an der Allwissenheit und Allmacht des mit ihm persöhnlich vereinigten Sohns Gottes und weiß also vermöge dieser Vereinigung jederzeit so viel, als zur Regierung der Welt nöthig ist. Das ist unsere wahre Lehre, die ich mit Worten der formulae concordiae hieher setzen will: Christus tantum secundum diuinam naturam Patri aequalis est: secundum humanam vero naturam sub Deo est. Ex his manifestum est, nullam nos confusionem, exaequationem, aut abolitionem naturae in Christo statuere. Etenim virtus viuificandi non eo modo est in carne Christi, quo est in diuina eius natura: videlicet, vt essentialis proprietas.

Da ich hier keine Disputation schreiben will: so mag dieß genug seyn, um den Hrn. B., der sonst so billig denkt, zu warnen, daß er der evangelischlutherischen Kirche das künftig nicht beylege, was sie nicht in ihren symbolischen Schriften behauptet, vornehmlich, daß er  
uns

uns nicht des Eutychianismus beschuldige, wie er dieß bey eben der Gelegenheit gethan hat.

Die Satisfactionem actiuam behauptet der Hr. B. gegen den seel. Töllner sehr gut; hat auch die wichtigsten Zweifel gegen den Versöhnungstod Christi §. 136. so weit es in der Kürze geschehen konnte, gründlich widerlegt. Dieß war der erste Tomus des Buches. In Tom. II. handelt er Lib. V. de fide. Das Wort *πιστις* erklärt er sehr weitläufig und geht alle Arten desselben genau durch. Bey der Gelegenheit giebt er §. 152. folgende Definition von einem Christen: Christianus est, qui totam S. S. veteris et noui foederis suae religionis fontem ac normam agnoscit. Diese Definition ist, wie uns scheint, viel zu enge und schließt zu viele Menschen von der christlichen Kirche aus. Gesezt, daß auch nur Jemand die evangelischen Schriften des N. T. für wahr hielte, Christum als seinen göttlichen Mittler ehrte, und seinen Glauben durch eine thätige Liebe bewiese, sollte der nun kein Christ seyn? Es ist also hier wieder der Christ mit dem rechtgläubigen Christen verwechselt. §. 154. sezt er die Lutheraner unter diejenigen, welche darinne irrten, daß sie ad ideam fidei saluificae in genere fiduciam fordern. Und wenn man der Sache auf den Grund sieht, so stimmt er doch am Ende selbst mit unsrer gewöhnlichen Lehre ganz überein.

ein, und differirt nur den Worten nach. Er rechnet nehmlich zum Glauben auch dreyerley: cognitionem, assensum generalem und assensum specialem. Unter dem assensu speciali aber versteht er folgendes: quod sit *apprehensio fiducialis* Christi, vt nempe homo doctrinas et promissiones Euangelii generales *ad se ipsum applicet*. Das nennen wir aber ja eben nach unserer Art zu reden, *fiduciam*. Der Hr. Verf. aber nennt es assensum specialem. Und wir sind denn also, wie gesagt, in der Sache eins, und nur in Worten verschieden.

Das zweyte Kapitel handelt de resipiscentia et bonis operibus; das dritte de Sanctitate; das vierte de iustificatione. Er spricht §. 175: iustificatio considerari potest, a) vt decretum Dei fidelibus remittendi peccata illisque vitam aeternam largiendi. Hoc sensu (setzt er hinzu) est pars electionis, quae Deus facit in tempore, ea decreuit ab aeterno; b) vt declaratio huius decreti; c) vt executio huius decreti. In so ferne nun die iustificatio als eine Wohlthat betrachtet wird: so schreibt er davon §. 176 also: omnis iustificatus est in statu gratiae; sed *plenum* iustificationis effectum demum post hanc vitam experietur. Quod vt eueniat, in statu gratiae *perseuerandum* est. Es nimmt also der Hr. Verf.



Bers. mit uns nach der Schrift an, was sonst viele Lehrer der reformirten Kirche leugnen, daß ein justificatus per fidem et in statu gratiae constitutus dennoch das ewige Leben verlieren könne.

Das VII. Buch enthält im I. Kap. die Lehre: de libero arbitrio; im andern: de gratia sanctificanda. Da der Hr. B. §. 181. auf die gratiam conuertentem kommt: so schreibt er also: *gratia est irresistibilis non eo sensu, ac si Deus in homine verbum eius audiente immediate indiuidualem inclinationem bonam produceret, vt ita homo invitus conuertatur, sed quatenus gratia Dei resistantiam hominis certissime superat.* Von der Seeligkeit der Heiden hat er §. 195. folgende gemäßigte Meynung, welche wir schon so oft mündlich und schriftlich geäußert haben: *Nemo hominum saluatur, i. e. remissionem peccatorum ac coniunctam cum illa spem vitae aeternae consequitur, nisi per satisfactionem Christi §. 121. Christus hanc satisfactionem praestitit pro hominibus eo tempore, quo eius erant inimici Rom. 5, 6. 8. Ponamus quod Ethnici vt inimici Dei considerandi sint, tamen Christus pro illis pati potuit. Id si actu factum est, si Christus ea intentione passus est, vt Ethnici boni per suam satisfac-*  
Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. C c etio

tionem remissionem peccatorum ac vitam aeternam impetrarent, nemo dubitare potest quod per et propter Christum haec beneficia ut consequantur per se possibile sit. Instas: qui per meritum Christi saluari volunt, in illum credere debent, et qui non credit, ille damnatur. Marc. 16, 16. Ioh. 3, 36. Atqui Ethnici in Christum credere non possunt, quia verbo Dei carent Nro. I. ex quo fides oritur. §. 190. 191. Ergo damnantur. Rs. a) Haec effata absolute et sine restrictione intelligi non possunt: alioquin omnes infantes Christianorum essent damnandi, contra §. 117. quia fidem, quae ex verbo oritur, non magis habent, quam Ethnici. §. 155. Sch. Si ais: tamen infantes habent fidem: id quidem concedo: sed haec fides nil aliud est, quam dispositio ad fidem, quam per regenerationem accipiunt. §. 155. Sch. §. 191. Eiusmodi vero fidem Ethnici quoque habere possunt. No. III. b) dicta allegata vi nexus et scopi de illis tantum intelligi possunt, qui per verbum vocantur et tamen credere nolunt: quique, quia gratiam Dei sibi oblatam contemnunt, damnationem merentur §. 117. vel si mauis haec dicta eos, qui fide carent, ex-

excludunt ab eo gradu felicitatis, quam Christiani consequuntur. Hanc interpretationem reiiciens, statuere debet, quod uti iam monui omnes infantes damnentur contr. §. 117. quod Deus illos, qui inter Christianos coeci et surdi nascuntur, adeoque verbo Dei uti non possunt, tamen damnet: illis enim Ethnici in media Africa &c. quoad impossibilitatem utendi verbo diuino, plane sunt similes.

Das achte Buch handelt: de mediis gratiae. Die übernatürliche Kraft des Wortes Gottes erklärt und beweist er §. 203. mit Gründen, die nicht alle von gleicher Stärke sind. Darinne aber ist er ganz richtig, daß er das, was wir übernatürlich bey den Gnadenwirkungen nennen, herleitet ex operatione diuina cum verbo Dei coniuncta.

In dem andern Kapitel: de sacramentis handelt er de baptismo sehr ordentlich, und nachdem er diese Lehre stückweise durchgegangen hat: so definirt er sie also: *Baptismus est sacramentum N. Foederis quo per ablutionem, iussu Christi, aqua peragendam, fidelibus significatur et obsignatur receptio in Ecclesiam Christi, nec non ablutio a peccatis per Sanguinem et Spiritum Christi.*

Das, was die evangelische Kirche von der Kindertaufe lehrt, hat der Hr. B. sehr unvollständig angegeben, und ganz unrichtig ist es, was er im andern Schol-



lio S. 197. sagt: vim regenerandi, quam baptismo tribuunt, ad solos infantes restringunt. So habe ich wenigstens nie gelehrt, wie der Hr. B. aus meiner großen Dogmatik leicht sehen kann.

In der Lehre vom h. Abendmal bleibt er als Reformirter dabey, daß Brod und Wein als Zeichen des Leibes und Blutes Jesu zu betrachten, und das Wort *significat* zu übersetzen sey. Er fügt alsdann folgende zween Sätze hinzu: *S. coena itaque ex intentione Christi significat Christum quatenus est sacrificium expiatorium pro nobis et communionem nostram cum illo per fidem: consequenter promissionem Evangelii* S. 197.

*Idem S. coena obsignat: seu est sigillum quod Christus sit sacrificium expiatorium, quodque illud et bona ab eo dependentia, remissio peccatorum etc. i. e. promissio Evangelii ad fideles communicantes pertineat.* Und aus diesen beyden Sätzen fügt er denn S. 229. die Definition des Abendmals zusammen.

S. 222 sucht er unsre Meynung vom Abendmal zu widerlegen, und geht vornehmlich die Dissertation des Hrn. D. Ernesti durch: *Brevis repetitio et assertio sententiae Lutheranae de Praesentia corporis &c.*

Zuerst führt er die Erklärung an, welche die Lutherischen Theologen, wie er meynt, vom Abendmal geben. Er sagt: Lutherani statuunt, quod corpus et sanguis Christi in S. coena cum pane et vino consecrato *extra communicantes inseparabiliter coniungantur* &c. Alleine, das ist bey weitem nicht die Lehre der meisten lutherischen Theologen. Es hat auch Hr. D. Ernesti in der genannten Dissertation dieß deutlich genug bemerkt. In usu non extra vsum ist Christus vereinigt mit den Symbolis, durch deren Gebrauch er seine Gegenwart in den Communicanten äussert. Sodann, wenn der Hr. B. weiter hinzusetzt: wir statuirt: quod corpus et sanguis Christi *ex adiasoria* adsint: so ist auch dieß keine wesentliche Lehre unserer Kirche; sondern eine philosophische Determination, welche zu der Methode gehört. Ein anders ist: wir empfangen Christi Leib und Blut substantialiter, d. h., wenn man es recht versteht: Christus wirket substantia sua in allen denen, welche das h. Abendmal genießen, und zwar durch und vermöge des Essens und Trinkens, nicht blos, wie die Reformirten wollen, durch den Glauben. Den modum der praesentiae corporis et sanguinis Christi definiren wir nicht. Repudiamus et damnamus omnes curiosas quaestiones atque huius generis sermones, qui crasse carnaliter et caper-

naitice de supernaturalibus et coelestibus mysteriis coenae dominicae proferuntur p. 760. Form. Conc. Kein Mensch ist im Stande, die Art zu bestimmen, wie Gott allen Geschöpfen gegenwärtig ist. So viel nur wissen wir gewiß: Gott wirkt in allen unmittelbar. Unmittelbare Wirkung ist unmittelbare Gegenwart. So auch bey Christo im Abendmal. Er wirkt in allen Communicanten unmittelbar durch seine Kraft, wenn sie das Abendmal genießen, Gutes in dem Guten; in den Heuchlern als Richter. Und wenn man unmittelbare Wirkung *αδιαστοίαν* nennen will; so ist es recht. Aber *modum praesentiae* kann kein Mensch erklären, und bestimmen. Wir halten uns *simplici fide* an Christi theure Verheißung: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, und wissen, er kann es thun. Denn es ist wahr, was er gesagt hat: Ich bin bey euch alle Tage bis an der Welt Ende. *Praesens est immediata operatione.* Wir zerstückeln und zertheilen Christum im Abendmal nicht; wir lassen aber auch hier nicht bloß den Glauben wirken; sondern Christus *substantia sua* *revera vnitur cum omnibus licet diuerso effectu.* Man muß nur die Philosophie Luthers von den Glaubenslehren der Lutherischen Kirche wohl unterscheiden.

In dem 9ten Buch, welches de nouissimis handelt, haben wir nichts besonders gefunden, außer dies, daß es



der Hr. B. für wahrscheinlich hält, daß der jüngste Tag nur unser Sonnensystem betreffen werde, (S. 317.) meynt auch, daß es selbst die Vernunft wahrscheinlich finde, daß die Erde einstens eine große Veränderung erleiden werde; und er glaubt, es werde dann die Erde ein Wohnhaus für neue Creaturen werden. Unter der seufzenden Kreatur Röm. VIII, 18 versteht er ganz richtig, wie Hr. D. Mösselt in opusculis und andere, die Heiden.

Wir übergeben das X. Buch von der Kirche und setzen nur noch hinzu, daß der Herr Verfasser in dem XI. Buche am Schluß der ganzen Dogmatik die Authenticität der heiligen Schrift gründlich bewiesen und dann von ihren Eigenschaften, wie es in den Dogmatiken gewöhnlich ist, gehandelt habe. Da wir gerne in der Anzeige guter theologischer Bücher da fortfahren möchten, wo es der verehrungswürdige Greis, und unserer Kirche Zierde, Ernesti, gelassen hat; da in unsern Tagen in der reformirten Kirche wenige neue Compendia dieser Art geschrieben worden sind und doch wohl viele gerne wissen möchten, wie jetzt die vorzüglichsten reformirten Theologen in Deutschland denken: so haben wir von diesem Buche eine etwas weitläufige Beschreibung machen wollen.

S.

## XXII.

Unter den Sammlungen philologischer Aufsätze, welche bisher in Deutschland erschienen sind, zeichnet sich diejenige vorzüglich aus, davon wir schon in den Beylagen zu den Gem. Betrachtungen 1778. einige Nachricht ertheilt haben und davon nun der vierte Theil erschienen ist:

Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur. Vierter Theil. Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich, 1779. gr. 8.

283 Seiten.

Dieser Theil, welcher sehr viele neue Bemerkungen und Versuche enthält, verdient eine genaue Anzeige und Beurtheilung, und daher werden wir uns über verschiedene Punkte weiter ausbreiten, als bey Recension der vorhergehenden Theile geschehen ist.

I. Johann Ernst Grabe Anmerkungen über 1 B. Mos. 49. aus den gräbischen Handschriften auf der Bodlejanischen Bibliothek mitgetheilt von Paul Jacob Bruns.

Diese Anmerkungen sind größtentheils kritisch und beziehen sich auf die Uebersetzung der 70 Dollmetscher. Grabe hatte sich vorgenommen, zu dem von ihm edirten Text der LXX Dollmetscher Uebersetzung Noten

her

herauszugeben, deren er auch verschiedenemale in seinen Prolegomenis erwähnt. Sein 1712, im 47sten Jahre seines Alters erfolgter frühzeitiger Tod verhinderte sein Vorhaben. Seine Papiere sind zwar noch auf der Bodlejanischen Bibliothek, aber größtentheils in einer beklagenswürdigen Unordnung, und so unleserlich geschrieben, daß sie wohl schwerlich den Gelehrten weiter brauchbar seyn werden. Herr Bruns war jedoch so glücklich, ausgearbeitete Anmerkungen über 1 B. Mos. 49. herauszufinden, welche er hier mittheilt. Nur einige Beyspiele. B. 6. billigt Grabe die Uebersetzung der LXX. ταυγον, für das hebr. תו, woraus der Jerusalemische Thargum und die Samarit. Uebersetzung eine Maurice gemacht haben, welches auch von einigen neuern Auslegern angenommen wird. Grabe merkt an, daß den LXX. die Stelle 1 B. M. 34, 28. günstig sey; welches wir auch glauben. Hingegen B. 9. verwirft er die Uebersetzung εν βλαψα υς µα αυβης. Die LXX. lasen nicht תו sondern תו, welches daraus zu schließen ist, weil sie Kap. 8, 11. dieses Wort durch καρπος gegeben haben. Die mehresten Kirchenväter folgen ihnen: aber keine alte Uebersetzung stimmt damit überein, es kommt auch kein bequemer Sinn heraus, wie man von Juda, Jacobs Sohn, oder seinen Nachkommen sagen wollte: E Ger- mine fili mi ascendisti, wenn man auch unter dem



Gewächse mystisch den Messias verstehen wollte. Dem mystischen Sinn scheint Grabe nicht ganz abgeneigt zu seyn. B. 10. zieht er die Lesart  $\omega$  αποκείται der gewöhnlichen  $\tau\alpha$  αποκειμενα αυτω vor, vornehmlich auf das Ansehen Iustini M. in Dial. c. Tryph. welcher zwar in einigen andern Stellen auch hat:  $\tau\alpha$  αποκειμενα αυτω, hier aber den Juden eine Verfälschung Schuld giebt, und  $\epsilon\omega\varsigma$  αν ελθη  $\omega$  αποκείται, will gelesen haben. (Durch einen Druckfehler ist E. 21. das  $\omega$  ausgelassen worden.) Sollte wohl dem Iustinus M. zu trauen seyn, wenn er von Verfälschungen des Textes durch die Juden spricht? Indessen ist es wahr, daß auch diese Lesart sehr alt ist, und viele Kirchenväter haben, so wie Justin, beyde; hier die eine, dort die andere. S. Repertor. 2. B. S. 95. 96. not. f. Im übrigen ist wohl nicht zu zweifeln, daß die LXX.  $\text{ל}^{\text{ו}}$  und nicht  $\text{ל}^{\text{י}}$  gelesen haben, wie Grabe richtig annimmt. B. 22. lieft er  $\nu\iota\omicron\varsigma$   $\mu\epsilon$  νεωτερος προς  $\mu\epsilon$  αναστατον. In seiner Ausgabe steht νεωτατος, welche Lesart er nunmehr aus guten Gründen verwirft.

II. Umschreibende Uebersetzung und Erklärung einiger schwerer Stücke des Briefs Pauli an die Galater, von J. A. Stroth. Einige Stellen sind vortreflich aufgeklärt. Zum Beweis dienet gleich die Stelle Kap. 2, 1—5. welche er so über:

überseht: "Vierzehn Jahre darauf, reiste ich wieder nach  
 "Jerusalem, nebst Barnabas, und nahm auch Titus  
 "mit mir. Ich unternahm diese Reise einer göttlichen  
 "Offenbarung zu Folge, und legte den Christen zu Je-  
 "rusalem, und zwar insonderheit denen, die als Häup-  
 "ter angesehen wurden, meine Lehre des Christenthums,  
 "so wie ich sie den Heiden vortrage, vor, damit meine  
 "Bemühungen gegen allen möglichen Widerspruch gesi-  
 "chert, und also nicht umsonst seyn möchten. (Ich muß  
 "hiebey anmerken, daß mein Gefährte, Titus, ungeach-  
 "tet er ein aus den Heiden Bekehrter war, nicht ge-  
 "nöthiget wurde, sich beschneiden zu lassen.) Diese Rei-  
 "se wurde durch einige eingeschlichene falsche Brüder veran-  
 "laßt, die sich heimlich in die Gemeinde zu Antiochien eingeschli-  
 "chen hatten, um auszukundschaften, welcher Freyheit wir  
 "uns bey unserm Christenthum bedienten, damit sie uns  
 "unter das Joch des jüdischen Gesetzes brächten. Ich  
 "bequemte mich aber auch nicht auf einen Augenblick  
 "nach ihrer Absicht, mich dem jüdischen Gesetz zu un-  
 "terwerfen, damit das Christenthum, so wie ich es euch  
 "gelehrt habe, lauter und unverändert unter euch blie-  
 "be." Wir haben mit Vorsatz die ganze Umschreibung  
 dieser 5 Verse hergesezt, damit man sehe, wie zusammen-  
 hängend nunmehr die ganze Stelle ist. Hr. Stroth wieder-  
 holt nehmlich, v. 4. bey den Worten δια δὲ τῆς παραστά-  
 τος ψευδοδιδασκῶν v. 2. aus dem vorhergehenden oder, wie  
 man

man sagt, ἀπο' τῆς κοινῆς, das Wort ἀνέβειν. Die Gründe sind 1) weil eine solche Wiederholung in Gedanken nicht nur bey Profanschriststellern, sondern auch bey dem Apostel außerordentlich häufig ist, zumahl nach Parenthesen, wie hier statt finden. 2) Weil sonst Zusammenhang und Nachsatz gänzlich fehlt, und kein Zeitwort da ist, so das anzeigt, was διὰ τῆς ψευδαδέλφους geschehen sey; man müßte denn das οὖν 'ὅδε wegwerfen, welches man doch aus kritischen Gründen nicht füglich thun kann. 3) Weil die Wiederholung des ἀνέβειν durch die Geschichte, und die Vergleichung mit Apostelg. XV, 1. 2. wo offenbar von derselbigen Reise die Rede ist, bestätigt wird. Hieraus erhellet auch zugleich, daß das οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπεῖσαι specielle auf das Einschleichen und Kundschaften zu Antiochien gezogen werden müsse, und nicht, wie man es gemeiniglich nimmt, auf ein Einschleichen der Juden in die Kirche überhaupt. Ψευδαδέλφοι sind wirkliche, aber judaisirende Christen. Nun hat man aber auch nicht mehr Ursache sich über das οὖν 'ὅδε v. 5. Bedenken zu machen. Es würde dem Zusammenhang etwas Wesentliches fehlen, wenn man es weglassen wollte. Weniger hat uns gefallen die Umschreibung der Stelle R. 2, 15. 16. 17.: "Wir, die wir der Geburt nach Juden, und keine heydnischen Götzendiener waren, haben aller Nationalvorurtheile ungeachtet eingesehen, daß  
nie



"niemand durch Beobachtung des ganzen  
 "Judenthums die gottgefällige Rechtschaf-  
 "fenheit erlangen kann, sondern allein durch  
 "die Religion Jesu Christi; und eben deswegen  
 "haben wir Christi Religion angenommen, damit  
 "wir durch das Christenthum gottgefällige Rechtschaffen-  
 heit erlangen u. s. w." Das Wort *δικαιοσύνη* wird  
 ohne Zweifel in diesem Br. s. eben so genommen, wie  
 im Brief an die Römer; und da heißt es nicht tu-  
 gendhaft werden, sondern Vergebung der Sün-  
 den empfangen, und des göttlichen Wohl-  
 gefallens theilhaftig werden. Wir wollen die-  
 ses jetzt nicht erst aufs neue beweisen, da obnehin in unsern  
 Blättern schon ehemals davon geredet worden ist. Wir  
 erinnern nur, daß in diesem, wie in dem Brief an die  
 Römer, der ganze Zusammenhang der Rede, und der  
 Endzweck des Apostels die gewöhnliche Erklärung von  
*δικαιοσύνη* bestätigt. Denn wenn man den ganzen  
 Brief im Zusammenhang durchliest, so wird man bald  
 einsehen, daß nicht zunächst davon die Frage war, wo-  
 durch man tugendhaft und rechtschaffen werde, sondern  
 davon, ob es, um Gott zu gefallen, und seiner Gna-  
 de theilhaftig zu werden, nöthig sey, sich beschneiden zu  
 lassen, und andere Gebräuche des mosaischen Gesetzes  
 zu beobachten. Daß man durch die Beschneidung tu-  
 gendhaft werde, glaubten wohl Pauli Gegner selbst  
 nicht.

nicht. Aber das glaubten sie, daß die Beschneidung einem Menschen gewisse Vorrechte verschaffe, die einem Unbeschnittenen nicht zu Theil werden könnten, und darum forderten sie, daß sich auch die Heiden sollten beschneiden lassen, und hiemit auch dem Joch des ganzen mosaischen Gesetzes sich unterwerfen, R. 4, 8—11. Was wird nun Paulus gegen solche Gegner beweisen wollen? Daß man durch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nicht die Gottwohlgefällige Rechtschaffenheit erlange? Gehörte dieß zu seiner Absicht? Der Hr. B. hat dieses, wie es scheint, zuletzt selbst gefühlt, daher macht er bey R. 3, 9. 10. die Anmerkung: Rechtschaffenheit wird, wie man leicht erachten kann, von mir nicht im bürgerlichen Sinn genommen, sondern es soll so viel heißen, als der Zustand, worinn der Mensch der künftigen Seeligkeit fähig ist, und dieselbe gewiß erwarten kann. Aber diese Bedeutung des Wortes Rechtschaffenheit, ist beydes ungewöhnlich und unbestimmt zugleich, und drückt das nicht aus, was im griechischen Original gesagt werden soll. Man sollte ohne Noth den gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht verlassen, indem daraus leicht Mißverstand und Verwirrung entsteht.

Doch wir brechen bey dieser Materie ab, ob sich gleich noch viel davon sagen ließe, um noch einer  
an

andern Erklärung des Herrn Verfassers zu gedenken. Es ist eine Erklärung der sehr schweren Stelle E. 3, 29. 20. welche hier auf folgende Weise umschrieben wird: "will man mir den Einwurf machen, wenn die jüdische Religion nicht der Weg zur Glückseligkeit ist; (Hier kommt Herr Stroth wieder auf die rechte Bahn. Davon war die Rede, ob die mosaische Religion der Weg zur wahren Glückseligkeit sey, oder nicht?) Wozu dient sie denn? oder in welcher Absicht ist sie angeordnet? so antworste ich, sie ist als ein Interim hinzagekommen, um unterdessen, bis der Abkömmling, auf den die Verheißung sich bezieht, erschienen, den Uebertretungen Einhalt zu thun; sie ist auch nicht unmittelbar von Gott, sondern nur durch die Engel und durch den Dienst einer Mittelperson, des Moses angeordnet. Dieses Mittlers Geschäft aber bezog sich nicht auf den einigen und nehmlichen Zweck Gottes, den doch Gott, der heute nichts anders ist, als gestern, nicht aufgeben wollte." Die letztern Worte sind es bekanntermaßen, die so schwer zu erklären, und worüber die Meynungen der Ausleger so sehr getheilt sind. *Ὁ δὲ μεσιτὴς ἐνός καὶ ἐστὶν* soll so viel heißen, als *ὁ δὲ, μεσιτὴς ταύτης ἐπαγγελίας καὶ ἐστὶν*, des Moses Amt gieng nicht auf eben den Zweck, wohin die Verheißung, wohin das

Christ



Christenthum führen sollte. ἓνος ist von keiner Person zu verstehen, sondern man muß sich πραγματος dabey denken. Daß bey μεσιτης auch sonst ein Genitivus nicht subiecti, sondern obiecti gesetzt werde, ist aus der Redensart μεσιτης της καινης διαθηκης hinlänglich bekannt. Ο δε Θεος, εἰς ἑν , d. i. οὗ αὐτός, Einer und eben derselbe, unveränderlich; folglich heißt ἓνος in der andern Redensart auch so viel, als τὴ αὐτῶν. Da ferner Gott οὗ αὐτός in Beziehung auf die ἐπαγγελίαν genannt wird, die er gegeben, und wobey er gewiß bleiben wird, so muß sich auch das τὴ αὐτῶν, wofür hier ἓνος steht, auf eben diese ἐπαγγελίαν beziehen. Dieß ist die Erklärung des Herrn Verfassers, die gewiß zur Absicht des Apostels und zum Zusammenhange sehr gut paßt. Aber das ἓνος für αὐτῶν ist doch auch ein wenig hart, und es müßte doch in einer andern Bedeutung genommen werden, als das εἰς in den Worten οὗ δε Θεος εἰς ἑν. Vielleicht ließe sich die Stelle auch auf eine andere Art erklären; wir würden aber zu weitläufig werden, wenn wir unsere Meynung darüber ausführlich sagen wollten.

III. Von arabischen Psaltern, von D. Joh. Christ. Döderlein. Hier wird der Beweis geführt, daß die im zweyten Theil des Repertoriums von ihm angezeigten sieben Psalter der Dritten Klasse wirklich

wirklich zu einer Klasse gehören, und die griechische Alexandrinische Uebersetzung zur Quelle haben, und zugleich wird auch über ihre Verwandtschaft, Verschiedenheit, und Abänderungen eine sehr genaue und gründliche Untersuchung angestellt. Es ist unmöglich, einen vollständigen und verständlichen Auszug daraus zu geben, wo nicht die im zweyten Theil gegebene Beschreibung der sieben arabischen Psalter dazu genommen wird. Dieses würde uns aber nöthigen, die Gränzen einer Recension zu überschreiten. Wir müssen also den Liebhabern der Kritik diesen unterrichtenden Aufsatz zum eigenen Nachlesen empfehlen.

IV. D. Joh. Bernh. Köhlers kritische Anmerkungen über die Psalmen. Zweytes Stück. Wir wollen nur einige Stellen zum Beweis anführen, wie glücklich der Herr D. manche schwere Stelle aufklärt. Ps. 17, 1. קָדַם יְהוָה צָדִיק, liest er lieber mit den LXX. der Vulgata und dem Araber קָדַם, höre, Herr, o meine Gerechtigkeit. B. 3. 4. nimmt er mit einigen alten Uebersetzungen die Punctuation מִיָּמִי an, statt מִיָּמִי, und folgt der Abtheilung der LXX. und יָדָם ist ein Ueberrreter, von יָדָם durchbrechen; Symmachus giebt es durch παραβάτης. Die ganze Stelle übersetzt er so: Du durchforschest mich, prüfest mich wie Gold durchs Feuer, und findest kein Unrecht an Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. D d mir.

mir. Mein Mund geht nicht zu den Er-  
dichtungen der Menschen über. Nach dem  
Wort deiner Lippen bewahre ich mich vor  
den Wegen des Sünders. B. 13. kommt ein  
sehr guter Sinn heraus, wenn man  $\text{בְּהִרְבֵּךְ}$  für  $\text{הִרְבֵּךְ}$   
nimmt. Stehe auf, Herr, verweile nicht län-  
ger, komm ihm zuvor, stürz ihn zu Boden;  
errette mein Leben von dem Ungerechten  
mit deinem Schwert. Von dieser Beschaffenheit  
sind die mehresten Erklärungen. Wir zeichneten gerne noch  
einige Stellen aus dem 18ten Psalm aus, der von dem  
Text im Samuel so sehr abweicht, wenn wir nicht noch  
wichtigere Bemerkungen aus den folgenden Abhandlun-  
gen mitzutheilen hätten. Es folgt nehmlich

V. Urgeschichte ein Versuch. Erster Theil.  
I B. Mos. I—II, 4. Der uns unbekannte Verf. die-  
ser Abhandlung ist der Meynung, man habe die mosai-  
sche Urkunde bisher mit Unrecht Schöpfungsge-  
schichte genannt; man hätte sie vielmehr Schöp-  
fungsgemälde nennen sollen. Jeder Zug scheine  
doch den Pinsel eines Malers, nicht den Griffel eines  
Geschichtschreibers zu verrathen. Ein unverkenn-  
bares Desin mit den lebhaftesten Farben  
ausgeführt, (sind seine Worte,) sind das nicht  
die Hauptcharaktere eines Gemäldes?



Dieser Gedanke muß einem Ausleger, der die mit der Erklärung dieser Urkunde verbundenen Schwierigkeiten nur einigermaßen kennt, gewiß prüfenswerth vorkommen. Es kommt also auf die Gründe an, welche für ein Gemählde etwa angeführt werden könnten. Diese Gründe des Ungenannten wollen uns nur nicht recht einleuchten. Vielmehr scheint es, daß der Verf. blos deswegen diese Hypothese annimmt, weil er glaubt, die Schwierigkeiten seyen unauflöslich, wenn man die Urkunde als eine Geschichte betrachtet. Wirklich scheint der Ungenannte hierdurch bewogen worden zu seyn, ein solches Dösin zu erfinden, und es dem Mos's unterzuschieben. Wir wollen seine Gründe anführen, und mit kurzen Anmerkungen begleiten.

I. Gott ist Urheber von allem, was da ist: dieß war der große Gegenstand, den der Verf. bearbeiten wollte. Er stellt sich also vor die zahllose Reihe der geschaffenen Dinge hin, und denkt sich alle Haupttheile von dem, was das menschliche Aug wahrnehmen kann, nach ihrer Entstehung — nicht anders, als ob er Zuschauer bey ihrem Werden wäre. Daher spricht er von allem ganz optisch. Sonne und Mond schwimmen ihm in der Atmosphäre (v. 14.); der Mond, diese Kleinigkeit gegen andere leuchtende Körper, ist ihm ein großes Licht (v. 16.), ob er gleich erst sein Licht von der Sonne nehmen muß. (Optisch konnte er aber auch sprechen,

wenn er gleich eine wirkliche Geschichte erzählte; denn auch in der historischen Schreibart können solche Vorstellungen vorkommen. Ja, Moses konnte nach den damaligen geringen Kenntnissen der Menschen nicht anders reden.) Die ganze Stufenfolge in der Entwicklung der geschaffenen Dinge, sagt der Verf. ferner, beruht auf dieser Situation des Verfassers dieser Urkunde. Zuerst mußte "Licht" den Weltkörper bescheinen, der gebildet werden sollte; und der erste Strahl des Lichts bricht sich in den Nebeln, die um den Erdball floßen. Sodann, sollten die Veränderungen, die mit der Erde vorgiengen, sichtbar werden; so mußten sich die dicken Dünste und Nebel verlieren, die auf dem allesdeckenden Ocean ruhten — Licht mußte den Ocean selbst bestrahlen. Es scheiden sich also die Dünste, das dünne blaue Meer oben, von dem dicken schlammichten unten; es entsteht die "Atmosphäre". So wars helle genug, um die Entstehung aller übrigen Dinge zu beobachten; also steigt nun ein Stück der Schöpfung nach dem andern ins Reich der Wirklichkeit herauf. (Daß dieses nun aber Fiction und nicht wirkliche Begebenheit sey, ist hiemit noch nicht bewiesen.)

2. Selbst die Eintheilung der werdenden Dinge zeugt von einer künstlichen Anlage der mosaischen Urkunde. Drey Haupttheile liegen zu Grund: I. Zuerst Wasser und

und Land; II. dann Körper im Wasser und auf dem Lande, die nicht Einwohner heißen können; III. endlich Einwohner des Wassers und des Landes. Nun konnte jeder dieser Theile nur so viel umfassen, als dem Verfasser des Gemäldes zu seiner Zeit bekannt war. Daher bleibt er bey'm zweiten Haupttheil blos bey der Erde, und dem obern Gewässer, der Athmosphäre, stehen; er gedenkt nur der Pflanzen auf dem Erdboden, und der Sonne, des Mondes und der Sterne, die nach seiner Sprache in der Athmosphäre schwimmen. Die Körper im untern Gewässer, die vielleicht hieher gehören konnten, werden übergangen, weil der Ocean so lange ihre Existenz dem menschlichen Auge verborgen hat, bis die Wissbegier, auch die Tiefe der See zu untersuchen anfieng. — Aber sollte dieß eine künstliche Anlage der mosaischen Urkunde beweisen? Zwar scheint diese Eintheilung in der That künstlich zu seyn. Aber unser Ausleger sucht sie aus Moses Urkunde heraus, ohne zu beweisen, daß Moses sich dieselbe eben so gedacht habe. So sind auch

3. die Unterabtheilungen, die von diesen drey Haupttheilen gemacht werden, alle in der Urkunde zerstreut; aber sie sind von dem Ausleger erfunden, und daher muß er auch den Verfasser einen andern, als den von ihm gezeichneten Plan befolgen lassen. Daß es ends-



4. ein bloßes Werk der Kunst sey, daß die Schöpfung der sensuellen Welt gerade einen Raum von sechs Tagen füllen müsse, das wird augenscheinlich wegen der Schwierigkeiten angenommen, die sich bey andern Erklärungen finden, die sich aber unsers Erachtens noch heben lassen.

Daß Moses seinen Plan auf diese Art angelegt, und bearbeitet habe, das glaubt der Hr. B. auch aus der Ausführung beweisen zu können. Die Gleichheit des Ausdrucks, sagt er, welche durch das ganze Kapitel herrscht, ist gewiß nicht das Werk eines bloßen Zufalls. jedes Wort ward zum Voraus so fein abgewogen, daß sich bey allen Haupttheilen der Schöpfung dieselbe Reihhe von Wörtern anbringen ließ. Den Anfang macht Jedesmal das "Sprechen" Gottes, dann folgt das "Entstehen" des Schöpfungsstücks, hierauf "mustert" es Gott, und erklärt es für "gut" gerathen, endlich bey jedem Tagwerk dieselbe "Schlussformel." Und hierinn bleibt sich der B. so gleich, daß er selbst da nicht von seinem Entwurf abweicht, wo man's hätte vermuthen sollen. Mit dem achten Vers endet sich ein Tagwerk, und die Billigungsformel fehlt, ob sie gleich am Schluß aller übrigen Tage gesprochen wird. Man bekere den Text, verwerfe alle, ersinne neue Hypothesen — sind sie auch noch so scharfsinnig und wichtig ausgedacht und vorgetragen, so werden sie doch zu verwerten seyn, wenn sie nicht

nicht in der Dekonomie des ganzen Kapitels gegründet sind. Ihr zu Folge sollte sich die Billigungsformel nicht nach der Eintheilung in Tage, sondern nach der Vollen-  
 dung einzelner Schöpfungsstücke richten. Nun waren mit dem achten Vers noch nicht alle Revolutionen, die das Wasser trafen, geschlossen; erst hatte sich das obere vom untern geschieden, noch mußte aus dem untern trockenes Land hervorstiegen. Hiemit war erst das Wasser der Zirkel von Veränderungen durchlaufen, der ihm bestimmt war, und die Billigungsformel konnte nun erst (v. 10.) gesprochen werden. (Sollte dieß nicht vielmehr ein Merkmal seyn, daß Moses wirkliche und nicht fingirte Revolutionen beschreibe? Wenigstens beweiset dieses nichts für die Meynung unsers Ungenannten. Recensent ist schon längst selbst der Meynung gewesen, daß die hier angegebene, die wahre Ursache der bey dem 8ten Vers ausgelassenen Billigungsformel sey, und dennoch kann er sich nicht überreden, daß diese Urkunde ein Gemählde und keine Geschichte sey. Andere Ausdrücke lassen sich auch erklären, wenn man ein historisches Lied annimmt. Man kann doch wohl noch unterscheiden, was eigentlich nur poetische Einkleidung, und was wirklich erzählte Begebenheit ist.)

Der Herr Verfasser meynt indessen, bey seiner Erklärung fielen alle Schwierigkeiten weg. Vielleicht könnten wir das Gegentheil darthun, wenn wir Lust

hätten, weitläufiger zu seyn. Wir können das aber auch einstweilen zugeben, ohne die Richtigkeit seiner Erklärung einzugestehen. Denn wenn man willkürlich erklärt, so kann man freylich allen Schwierigkeiten ausweichen. Aber deswegen hat man die Wahrheit noch nicht gefunden. Wir wollen aber den Herrn Verfasser weiter hören.

„Unmöglich, heißt es, kann jedes Wort buchstäblich und so strenge genommen werden, wie die Worte eines Metaphysikers, oder metaphysischen Dogmatikers. Sollte Gott wirklich gesprochen? wirklich benannt? wirklich gemustert? wirklich gebilligt haben? Ich kenne keinen so elenden Ausleger, der so was behauptete? Jeder erkennt darinne sinnliche, menschenartige Vorstellungen und rechnet sie bloß zur Einkleidung. Gott, sagt jeder, wollte, und es ward alles; sein Wille ward der höchste Befehl.

Nun so dünkte ich, wäre auch alles Uebrige Einkleidung eines Hauptsatzes; ich dünkte auch so von den sechs Tagwerken. Spricht nicht die Oekonomie des Ganzen so laut dafür? „Das ist doch zu viel geschlossen. Wozu so viel Aufwand von Worten, den einzigen Satz auszudrücken: Gott ist der Schöpfer der Welt? Man kann auch das Sinnliche, das zur Einkleidung gehört, doch so ziemlich von der Sache, die eigentlich vorgestellt werden soll, unterscheiden. Bey der Hervorbringung des Menschen &c. siehet man leicht, daß die

Be-



**Verathschlagung:** Lasset uns Menschen machen, zur Einkleidung gehört; aber daß Gott den Menschen wirklich geschaffen, nach seinem Bilde geschaffen, das ist nicht bloße Einkleidung, sondern Wahrheit. So auch bey allen andern Tagwerken." Wir müssen nur Hauptsätze vom Vortrag derselben unterscheiden. Dieß sind Worte, deren sich der Verfasser selbst S. 233. bey einer andern Gelegenheit bedient.

Wir wollen doch die vornehmsten Zweifel, welche der Verfasser gegen die sogenannten Tagwerke der Schöpfung vorbringt, ein wenig genauer betrachten. Seine Worte lauten S. 144. f. so: Daß Gott wirklich sechs Tage zur Schöpfung des Welt-Alles, oder nur zur Bewohnbarmachung der Erde gebraucht, und jeden Tag einen Theil seiner Arbeit als Aufgabe zu Ende gebracht habe, kann doch niemand im Ernst glauben. Nimmt man's aber an, so würdigt man Gott ungemein herab, man erniedrigt ihn zu einem menschlichen Werkmeister.

Es lassen sich nur zwey würdige Vorstellungen von der Schöpfung und Ausbildung der Erde denken. Gott wollte, und die ganze zahllose Reihe von geschaffenen Dingen stund auf einmal in ihrer majestätischen Pracht da. Oder Gott wollte, und der Grundstoff aller geschaffenen Dinge sammt den Kräften sich zu dem zu entwickeln, was sie bald oder spät werden sollten, war vorhanden. Die weitere Entwicklung überließ Gott

den Kräften der Natur, und er half ihr nur da noch, wo jene nicht hinreichen wollten. So weit der Verfasser.

Allein es läßt sich noch eine dritte würdige Vorstellung von der Sache denken, die unserm Verfasser nicht unbekannt seyn konnte, und die doch auch eine Prüfung verdient hätte. Es ist diese: Moses will weder die erste Hervorbringung des ganzen Weltall, noch die Ausbildung unserer Erde beschreiben. Er setzt voraus, daß Gott in einem Run, mit einem Wort die Materie und Form der Welt anfänglich geschaffen habe, und das scheint er B. 1. zu sagen. Moses redet vielmehr vom 2ten Vers an von Umschaffung unsrer Erde, die nur große Revolutionen erlitten hatte, und jetzt wieder ein Wohnplatz lebendiger Geschöpfe werden sollte. Und diese ganze Wiederherstellung und Umschaffung geschah in sechs Tagen; in diesem Zeitraum ereignete sich alles, was in dieser Urkunde poetisch beschrieben wird. Hiebei ließ Gott durch die Kräfte der Natur geschehen, was durch sie geschehen konnte: das übrige wurde durch seine allmächtige, wunderthätige Mitwirkung ersetzt. Dieß will zwar der Herr Verfasser nicht zugeben. Worinn, spricht er, liegt nur ein Wink, daß die Kräfte der Natur mitgewirkt hätten? Es heißt ja immer: "Gott machte, Gott schuf!" Ja nach dem Buchstaben folgt sogar, daß Gott alles, — ohne Mitwirkung der Natur — durch Wunder — stückweis geschaffen habe.

Habe. Nach einer ganz wörtlichen Erklärung müßten Pflanzen auf der Erde gesproßt seyn, ehe sie noch durch die Sonne erwärmt war, weil sie erst den Tag nach der Geburt der Pflanzen ihren Einfluß auf die Erde bekommt: folglich müßte Gott alles, und die Natur nichts gethan haben, wenn man anders nicht Hypothesen auf Hypothesen bauen wollte. Wie läßt sich aber ein Wirken Gottes der Art mit seiner Größe und Allmacht vereinbaren? Dieß ist der Einwurf. Aber wir sehen nicht, wie aus den Ausdrücken: Gott machte, Gott schuf, folgen sollte, daß Gott alles ohne Mitwirkung der Natur geschaffen hätte. Einem so großen Kenner der morgenländischen Sprachen kann nicht unbekannt seyn, daß das hebr. עשה auch sonst sehr oft im A. T. von Gott gebraucht wird, wo gewiß nicht von unmittelbaren Wirkungen desselben ohne Mitwirkung der Natur die Rede ist. Es würde Beleidigung des Verfassers seyn, ihm diese Stellen erst anzuzeigen und zu erklären. Nun mag man urtheilen, ob bewiesen ist, was der Verfasser so zuversichtlich schreibt. So enthielte also das erste Kapitel Moses nichts weiter, als den Satz: "Von Gott rührt alles her." Das Uebrige alles gehört zur Darstellung. Um den Hauptgedanken so anschauend, wie möglich, vorzutragen, werden alle Theile der Schöpfung, die einem mäßigen Beobachter in die Augen fallen, durchgegangen, es wird je-

dem



dem Haupttheile ein eigener Geburtstag gegeben, und alles so geordnet, daß die Schöpfung am sechsten Tage ihre Vollendung feyert. Mit Widerlegung des Gedankens, daß Moses sein Schöpfungsgemählde einzig und allein deswegen entworfen habe, um die Feyer des siebenden Tags sinnlich empfehlen zu können, brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da unser Herr Prof. Rau denselben schon ausführlicher in einem Programm geprüft hat. Man kann auch des Herrn D. Döderleins Dogmatik in dem Artikel. de creatione, hiemit vergleichen.

Nun zum zweyten Theil der Urgeschichte, 1 B. Mos. II, 4. — III, 24. Hier werden vor allen Dingen allgemeine Bemerkungen über dieses Denkmal vorausgeschickt, welche zum Theil vortreflich sind, und wogegen nichts eingewendet werden kann. Manches ist gewagt, wobey wir uns jedoch nicht aufhalten wollen. Da der Herr Verfasser in der Schöpfungsgeschichte nichts, als die einzige Wahrheit fand: von Gott rührt alles her; so findet er hingegen in dieser Urkunde weit mehr, als man vermuthen sollte, wenn man die erste Abhandlung gelesen hat. Herr D. Lefß behauptet in seiner praktischen Dogmatik: in dieser ganzen Erzählung liege weiter nichts, als folgendes: Die zwey ersten Menschen sündigten, indem sie gegen Gottes Befehl von der giftigen Frucht essen; und dadurch machten sie sich nebst ihrer ganzen

Nach

Nachkommenschaft elend. Alles übrige ist ihm Einkleidung einer Geschichte. So gefährlich ist es, wenn man einmal den Grundsatz annimmt: Was ich nicht erklären kann, das ist Einkleidung, und weiter nichts. Hingegen glaubt der Verfasser der Urgeschichte, dasjenige zu verstehen, was Herrn Less unerkklärlich ist, daher ist es ihm nicht mehr bloße Einkleidung, sondern es sind wirkliche Begebenheiten. Er beweiset gründlich, daß wir hier keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte haben. Ist es wohl der Würde der Gottheit angemessen, heißt es unter andern, daß sie in ein Buch, das so unleugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthält, ein mythologisches Fragment einrücken ließ? Konnte sie dem einen Platz in ihrer Offenbarung verstaten, das entweder mit Unrichtigkeiten durchmengt, oder ganz falsch ist? — (So könnte man aber auch bey der ersten Urkunde fragen: Ist es der Würde der Gottheit angemessen, daß sie in ein solches Buch eine Fiction einrücken ließ?)

Doch, wir wollen unsern Lesern einen treuen Auszug dieser Erklärung vorlegen, und zuletzt unsere Meynung nur mit wenigen Worten darüber eröffnen. Die Schöpfung aller Dinge war vollendet, und die Natur in ihrem kostbaren Schmucke wartete auf die Ankunft des gesvollmächtigten Gottes, dem der Genuß ihrer Reichthümer übergeben werden sollte. Adam erschien endlich im

Tempel

Tempe von Eden, und die Natur nahm ihn in ihre Arme auf, um ihn auf einige Zeit zu verspflegen. Um ihn herum prangten Gewächse aller Art, giftige und eßbare und medicinische Pflanzen, I B. M. II, 9. Noch wußte er nichts von den verschiedenen Kräften und Wirkungen, die in jede Gattung dieser Gewächse von der Hand des Schöpfers gelegt waren. Zeit und Erfahrung konnten sie ihm lehren. Aber ihn durch eine Reihe von Erfahrungen diese Kenntniß erwerben zu lassen, war äußerst gefährlich; genoß Adam von einer giftigen Frucht, so konnte sein Körper von Gift durchdrungen werden, und dasselbe auf seine Nachkommen forterben: Ja genoß er eine giftige Frucht im Uebermaaß, ehe er noch in Nachkommen fortleben konnte, so war so gar das ganze Menschengeschlecht in Gefahr mit ihm von der Erde wegzusterven, das Gott nach einer weisen Oekonomie nur in einem Paar hatte entstehen lassen. Allen diesen übeln Folgen war durch den von Gott unmittelbar ertheilten Unterricht vorgebeugt, welcher I B. M. II, 16. 17. aufbehalten ist, wenn er befolgt wurde. Den Namen Baum der Erkenntniß Gutes und Böses erhielt dieser giftige Baum bey dieser göttlichen Offenbarung noch nicht. Es ist vielmehr unleugbar, daß die Menschen erst nachher dem Baum seinen Namen von der Geschichte beygelegt haben, die sich mit ihm zuge- tragen hatte, als man die Geschichte selbst erzählen woll-



te, man aber für den Baum noch keinen eigenen Namen hatte, und vielleicht die Gattung desselben gar nicht mehr kannte.

Der "Baum des Lebens" war ein Gewächs, in dessen Früchte heilsame Kräfte gelegt waren, die dem Menschen, falls er sich nicht vergiften würde, die Kräfte von Zeit zu Zeit verjüngern, ihn selbst in einer ununterbrochenen Jugend erhalten, und vor dem Tod, den jetzt alle sterben müssen, schützen sollte.

Aber das genossene Gift hob diese großen Folgen auf. Heut zu Tage, wo die Gifte des gesammten Menschengeschlechts von Gift durchdrungen sind, können freylich die Heilkräfte dieses Gewächses, diese großen Dinge nicht mehr thun. Das Gift tödtet zum Theil seine Wirkungen, und vermag es noch etwas, so kann es vielleicht das Ziel des Todes weiter hinausrücken.

Beides, der Gesundheitsbaum und der giftige Baum wachsen wahrscheinlicher Weise noch jetzt in der Welt, gegend, wo sie fortkommen können. Im Tempe von Eden stand wahrscheinlich nur Ein Exemplar von jedem dieser beyden Bäume, die Gott zum Gegenstand seines Unterrichts machte. Außerhalb desselben, im übrigen Eden mochten sich mehrere Exemplare davon finden. Für das aus Beobachten noch ungewöhnte Auge des Menschen war's schon viel, den Unterschied von beyden zu behalten; Für's erste war's auch genug, die Men-  
schen

sehen von dem belehrt zu haben, was in der Nähe von ihnen war. Da nun dieser Tempel so lange zum Wohnplatz der Menschen bestimmt war, bis sie eine zahlreiche Nachkommenschaft zwingen würden, den Ort ihres Aufenthalts über die Gränzen ihres ersten Wohnsitzes ins übrige Eden hinauszurücken: so hätten sie in dieser Zwischenzeit beyde Gattungen von Gewächsen ihrem Gedächtniß so tief einprägen können, daß sie in aller Welt sie wieder würden erkannt haben. Aber der Genuß der verbottenen Frucht beschleunigte ihre Flucht aus diesem herrlichen Gefilde; und wenn sie beyde Bäume auch in ihren nochmaligen Wohnplätzen fanden, so erkannten sie dieselben vielleicht nicht wieder.

Der giftige Baum war bloß für Menschen und den ihnen an Dekonomie des Körpers ähnlichen Geschöpfen Gift. Es konnte also wohl im unermesslichen Ganzen der Schöpfung Ein Thier geben, für das die giftige Frucht nicht bloß unschädlich, sondern dessen Hauptspitze sie vielleicht war.

Und das war die Schlange. Die giftige Frucht war ihrer innern Dekonomie angemessen, und sie genoß davon. Unter Schlange versteht der Verf. das Thier, das gewöhnlich diesen Namen führt. Das ganze Kapitel, sagt er, läßt uns an nichts anders denken; alle die Attribute, welche dem Gegenstand beigelegt werden, der die ersten Menschen zum Genuß der verbottenen Frucht verleitet.

leitete, führen uns darauf. Es war ein Thier des Feldes — das sich auf dem Bauch fortbewegt — und mit dem Menschen in einem ewigen Kriege lebt. Alles dieses trifft bey der Schlange aufs genaueste zu.

”Die Schlange also, (und nicht der Teufel) war listiger als alle Thiere des Feldes, die Jehova Gott geschaffen hatte.” Listig war sie, weil sie im Menschen Zweifel gegen den ertheilten Unterricht Gottes erregte; listig, weil sie die Veranlasserin werden konnte, daß der Mensch auf einmal seine Entschliebung änderte, nach dem Befehl Gottes von einer ihm schädlichen Frucht keinen Gebrauch zu machen; listig schien sie der Eva beym ersten Blicke, weil sie entdeckt hatte, daß die Frucht angenehm und nicht todbringend sey.

Mußte nicht Eva Erstaunen überraschen, als sie eines Tags bey dem Baum, dessen Früchte ihr als todbringend verboten waren, vorbeystieg, die Schlange davon gentessen und doch am Leben bleiben sah? Bey ihrer geringen Erfahrung konnte sie nicht wissen, daß ein Gewächs Gift für den Menschen, und für Geschöpfe von anderer Oekonomie unschädliche Nahrung seyn könne. War nicht der Gedanke ganz natürlich, daß der Genuß dieser Frucht der Schlange eben so nachdrücklich, wie ihr, verboten sey? Wußte sie, oder war bey ihrer Kindheit des Verstandes der Uebergang zu dem Schluß so leicht, daß die Schlange vom Gift dieser Frucht ei-

Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. E e nes



nes langsamen Todes könne sterben müssen? Musste sie nicht vielmehr den Tod mit dem ersten Bissen davon für unvermeidlich halten? Und nun aß die Schlange davon, und blieb am Leben — also schien sie "listiger als alle Thiere des Erdbodens."

Nun steigen Zweifel in der Eva auf. "Sollte Gott wohl gesagt haben: ihr sollt nicht von allen Bäumen im Garten essen?" Die Reihe von Gedanken, die von nun an in Eva erwachen, werden in der alten rohen Menschensprache als Unterredung zwischen ihr und der Schlange vorgetragen.

Die Reden der Schlange und Antworten der Eva sind eine Reihe von Gedanken; sie enthalten den Kampf, mit dem Eva von der Zeit an, da sie die Schlange von der Frucht essen sah, bis zu dem Augenblick, da sie ihm unterlag, zu ringen hatte.

Die Schlange starb von der genossenen Frucht nicht. Natürlich entstand bey Eva die Frage: ob wohl auch Gott wirklich den Genuß dieser Frucht verboten habe? "Sollte Gott auch wirklich gesagt haben: ihr sollt nicht die Früchte aller Bäume im Garten genießen?" — So gleich verbessert sie sich wieder: doch wir dürfen ja die Früchte von allen Bäumen verzehren, nur einen ausgenommen, dessen Früchte Gott als todbringend geschildert hat! — Aber das Beyspiel der Schlange war doch zu offenbar? Ein neuer in ihr aufsteigender Gedanke

danke widerlegt diesen Zweifel wieder." Doch wer weiß, ob's an dem ist, daß die Frucht den Tod zur Folge hat; vielleicht macht sie nur Gott ähnlicher!" — So erlag endlich Eva unter dem Kampf, brach die Frucht ab, aß, und gab auch ihrem Manne davon. — Freylich enthält diese Gedankenfolge der Eva niedrige, kindische Begriffe von Gott, wenn wir sie nach unsern erhabenen Kenntnissen messen, die uns Jahrtausende und wiederholte Offenbarungen gelehrt haben. Aber, wie klein war auch das Maas der Einsichten jener An-  
herrs des Menschengeschlechtes!

Nach dem Genuß dieser giftigen Frucht, "wurden ihre beyden Augen aufgethan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt wären" — das heißt, es erwachten auf einmal heftige Triebe der körperlichen Liebe, und als sie aus dem Rausch dieses Vergnügens erwacht waren, so färbte die erste Schamröthe ihre Wangen. Vorher — dies folgt sehr leicht aus den Worten der Urkunde — hatten sie der körperlichen Liebe noch nicht gespfert. Verbotten war ihnen der Bescslaf nicht, sondern durch die Ertheilung des Vermögens dazu, so gut, wie befohlen. Denn da Adam als ausgewachsener Mensch auf die Welt kam, so mußte er alle Fähigkeiten dazu mitbringen. Aber er scheint eine ziemlich Zeit unterblieben zu seyn. Und was sollten auch Menschen, die selbst noch die erste nothdürftigste Bildung bekommen mußten, so bald

nach dem Anfang ihres Lebens mit Kindern thun? War erst ihre erste Erziehung geendigt, dann konnten sie auch wieder Erzieher andrer werden. Nun aßen sie, nach, dem sie schon einige Zeit ihr Leben fortgesetzt hatten, eine Frucht, die gewaltige Veränderungen in ihren Körpern anrichtete, und Wallungen und sanftes Verauschen, ohngefähr wie mäßiger Genuß des Weins oder Opiums hervorbrachte. Diese Wallungen beförderten den Bey Schlaf der ersten Menschen, er war eine Folge des Vergehens, nicht das Vergehen selbst.

Gegen den Abend desselben Tages bricht ein Ungewitter aus, und — da Ungewitter in dem milden Klima von Asien, wo doch höchstwahrscheinlich die Scene der Begebenheiten ist, äußerst selten sind — so brach vielleicht das erste aus, welches seit der Anwesenheit der Menschen auf dem Erdboden aufgezo gen war. "Sie hörten die Stimme Gottes, der im Garten wandelte, da der Tag kühl worden war." Diese prächtige Naturbegebenheit, was mußte sie für fürchterliche Folgen bey dem Menschen haben, der sich seines Vergehens an diesem Tag bewußt war? Nun schien sich der Tod zu nähern, der dem Genuß der verbotenen Frucht gedrohet war. Ohne Zweifel zog dieses Ungewitter nach dem Lauf der Natur auf, und würde an demselben Tag ausgebrochen seyn, wenn sich auch die Menschen nicht vergangen hätten. Dann aber würde sie diese majestätische Natur:



Naturerscheinung tief zur Anbetung desjenigen Wesens hingeworfen haben, dessen Stimme sie zu hören glaubten. Nun aber brauchte sie Gott zu einem andern, eben so erhabenen Zweck — den Sünder an seine Missethat zu erinnern.

Da also, wo er zum erstenmal den Donner vor seinen Ohren vorbeysrollen hörte, glaubte er in der Nähe der Gottheit zu seyn, die ihn tödten wolle. Der arme Mensch, der die Kräfte des Allmächtigen nach den seinigen berechnet, versteckt sich, und glaubt nun sicher zu seyn.

Ein neuer Donner brüllt ihm hinter dem Busch durch die Ohren: "Adam, wo bist du?" Nun folgt Entschuldigung auf Entschuldigung; Adam wälzt die Schuld auf Eva, Eva auf die Schlange.

Die Unterredungen Gottes mit Adam und Eva sind wieder weiter nichts, als Empfindungen, die in dem bösen Gewissen des Sünders aufstiegen. Die Natur war hauptsächlich die große Lehrerin der Menschen von den ältesten Zeiten her. Auch hier konnte der Donner, in dem die Menschen die Annäherung Gottes, um sie zu tödten, zu finden glaubten, Gottes Absichten bewirken; es war natürlich, daß dem Sünder durch ihn sein Gewissen erwachte, er sich versteckte, entschuldigte, und sein Verbrechen auf Personen außer sich wälzte. Das Sprechen

ist nur Einkleidung; wir müssen Hauptsätze vom Vortrag derselben unterscheiden.

So rollte Donner auf Donner; unter dem Busche, unter dem sich die zitternden Menschen versteckt hatten, blieb ihnen jeder Donnerschlag noch eben so nahe, als an dem Ort, wo sie ihn zum erstenmal krachen hörten; folglich war ihnen, ihrer Vorstellung nach, Gott noch eben so nahe, wie vorhin; er schien sie bis dahin verfolgt zu haben, um sie zu tödten. Ihm, ihrem fürchterlichen Richter, oder welches einerley ist, dem brüllenden Donner doch endlich zu entkommen, flohen sie; und Gott, wie's ihnen vorkam, weil der Donner ihnen immer gleich nahe blieb, war immer hinter ihnen her—so liefen sie und verließen sich endlich über das Tempe hinaus, wo sie zuerst die Welt erblickt hatten; und als sie daselbst angelangt waren, rollte wahrscheinlich der Donner in einer ziemlichen Ferne (Gott ließ von ihnen ab) und das Ungewitter hatte ein Ende. "Jehovah Gott, heißt es v. 23. 24., warf Adam aus dem Garten Eden, daß er die Erde baue, von der er genommen war.

Und nun, nach der Flucht aus dem Tempe von Eden, auf einmal alles — wie gar anders! Eine Schaar theils wirklicher, theils vermeintlicher Folgen von dem Genuß der verbottenen Frucht stürzte den Menschen entgegen! Das Paradies war nur zur Wiege des Menschen

schengeschlechtes bestimmt, wo es so lange von den Händen der Natur verpflegt werden sollte, bis es für seine eigene Verpflegung sorgen konnte. Die Erde sollte Adam bauen, und Eva die unbevölkerte Welt mit Einwohnern versehen! Dieß war ihre Bestimmung bey ihrem Eintritt in die Welt. So lange also, bis sie beyde zu ihrer Bestimmung vorbereitet waren, konnte ihnen blos die Erde ein Paradies seyn. Nun fiel der Antritt ihrer Berufsgeschäfte nach ihrem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot — da gelangten sie unvermuthet in eine nagelneue Welt. Eva empfand Beschwerden bey ihrer Schwangerschaft und bey der Geburt ihres ersten Sohnes nach dem Verlauf ihrer ersten glücklichen Periode. Adam fand nach Verfluß seines paradisischen Lebens bey'm Anfang des Feldbaus die Erde nicht freywillig ergiebig; er mußte sie im Schweiß seines Angesichts bestellen und zu seinem Verdruß bemerken, daß Unkraut neben seinen Pflanzen aufschöß, und sie zu ersticken drohte. Woher wußte Adam, wie ihm der Landbau, und Eva, wie ihr das Kindergebähren würde behagt haben, wenn sie auch nicht gefallen wären? Bey der Vergehung des ersten Menschenpaars gieng keine vollkommene Metamorphose über die Schöpfung und es ist oratorische Hyperbel, wenn man vom Fluch redet, der nach dem Fall auf der Erde ruhe. Eben dieselben Beschwerlichkeiten hatte das Menschengeschlecht zu über-



nehmen, wenn es sich auch nicht durch ein giftiges Unkraut vergiftet hätte. Nur stiegen sie im Grad. Bey einem fortwährenden unschuldsvollen Zustande, wo keine Krankheit die Menschen geschwächt, sondern ein ewiger Frühling des Lebens zu allem erheitert haben würde, würden sie die Beschwerden des Lebens nicht nach ihrer irdigen Schwere gefühlt haben.

Dem zu Folge wurden dem sündigen Menschenpaar keine positiven Strafen angekündigt. Aber der Schlange? — Sie war nichts, als unschuldige Veranlassung des menschlichen Vergehens, und konnte keine Strafe verdienen. So dachte aber die erste Welt nicht; sie vermuthete, daß ihr so gut, wie den Menschen, dieselbe Frucht verboten sey. Nun aß sie auch, war auch ungehorsam: sollte sie ungesiraft geblieben seyn? So fragte der unwissende Mensch, und sann, und bemerkte allerley Erscheinungen, die er hierauf anwandte.

Ihr wird von der ganzen Schöpfung geflucht; das wilde und zahme Vieh flieht vor ihr, sie trift ein tödtlicher Haß aller Menschenkinder. Dieser Haß, dachte der Mensch, ist ihre Strafe, ob er gleich eine ganz natürliche Folge der bisher erklärten Begebenheit war. — Eva war der Schlange gram, weil sich ihr paradiesisches Wohlleben durch sie geendigt hatte, und diese Feindschaft erbte auf ihre Nachkommen fort, ja sie stieg nach einigen Menschenaltern bis zu einem ewigen Krieg

Krieg, nachdem sie die vergiftende Kraft einiger in Wuth gebrachter Gattungen von Schlangen durch traurige Beyspiele gezeigt hatte. Nun, ohne zu untersuchen, welche Gattung den Menschen tödtliche Bisse beybringen kann, verfolgt der Mensch alle; jeder, dem sich eine Schlange nähert, sucht sie zu tödten, und sie verfolgt wieder jeden mit tödtlichem Grimme. So entstand die wechselseitige Feindschaft, von der unsere Urkunde sich also ausdrückt: "du mißse das zahme und wilde Vieh fluchen. Auch Feindschaft will ich stiften zwischen dir und dem Weibe (Eva,) zwischen deiner Brut und ihren Nachkommen. Sie werden dir nach dem Kopf und du wirst ihnen nach der Ferse stellen."

Am Ende dieser Urkunde sammlt der Verf. noch einige für alle Nachkommen Adams hauptwichtige Nachrichten, die zum Theil in die vorige Erzählung nicht bequem eingeschaltet werden konnten, zum Theil aber, nicht dazu gehörten. Daher stehen sie hier wie einzelne nichts zusammenhängende Sätze da.

Zuerst wird der künftigen Neugier der Menschen die Frage beantwortet: ob Eva während ihres paradiesischen Aufenthalts keine Kinder geboren habe? "Adam nannte sein Weib Eva (Mutter, Quelle des Lebens,) weil sie die Mutter aller Lebendigen ward." Das heißt, nach ihrer Flucht aus Eden gebahr Eva ihren ersten Sohn, und die Folge davon war, daß ihr Adam den

bedeutungsvollen Namen, Eva, gab. Es wird also die Folge der ersten Niederkunft der Eva für ihre erste Geburt selbst gesetzt; so wie oben die Folge des Umgangs, den Adam mit den Thieren pflog, für den Umgang selbst gesetzt war. 1 B. Mos. II, 20.

Erst nach ihrem paradiesischen Leben hüllten sich die Menschen in Felle. "Jehova Gott machte Adam und seinem Weibe Kleider von Fellen und legte sie ihnen an." Wahrscheinlich leitete ein Zufall die Menschen darauf ihre Körper in Felle zu hüllen, um sie vor den unangenehmen Eindrücken der Bitterung zu sichern, die selbst das mildeste Klima nicht aufhebt. Nach der alten Sprache lehrt sie Gott diese Erfindung.

Erdlich aber, was das wichtigste war, warum genoß Adam nicht vom Baume des Lebens, um seinem vergifteten Körper heilsame Kräfte mitzutheilen? — Nachdem die Menschen einmal ihren Körper vergiftet hatten, erwachte in ihnen wohl das sehnlichste Verlangen nach dem Baume des Lebens; durch ihn hofften sie wahrscheinlich, ihren vergifteten Körper unsterblich zu machen. Dieß war freylich eine vergebliche Hoffnung; denn nur für unvergiftete Körper war ein Baum des Lebens geschaffen. Aber sie hofften doch einmal dieses, und zum Unglück hatten sie sich aus der Gegend verlaufen, in der ihnen Gott ein Exemplar davon gezeigt hatte; ihr sich wieder zu nähern, wagten sie nicht, und wenn auch auf-

ferhalb



serhalb dem glücklichen Revier von Eden mehrere Exemplare von diesem Gewächse zerstreut wuchsen; so konnten sie doch wohl keines; also, ihren heissesten Wunsch konnten sie nicht befriedigen.

Dies alles wird sinnlich und mit merklich kleinen Vorkellungen von Gott vorgetragen. Gott geht erst bey sich zu Rathe, traurig überlegt er nochmals die Handlung der Menschen, und spricht: "Der Mensch ist worden wie unser einer!" Das Sprechen Gottes gehört aber bloß zur Einleitung, aus der man nur den Hauptsatz ausheben darf. Und dann bleibt nichts übrig, als folgende Reihe von Sätzen: "Der Mensch als nicht vom Baume des Lebens, und daher konnte er auch nicht unsterblich werden. Denn er wohnte schon außer dem Garten und wagte sich aus Todesfurcht, aus Furcht vor Donner und Blitz nicht mehr in denselben." Hier wirkte also bloß die Einbildungskraft; Todesfurcht ergriff Adam und Eva, Rauschen des Donners und Flammen des Blitzes schienen ihnen Augen und Ohren zu füllen, so oft sie dem Garten ihrer Jugend nahe kamen, und hielt sie ab, ihn selbst wieder zu betreten.

Diese Erklärung ist gewiß sehr einnehmend, und hat auch starke Gründe für sich. Insonderheit sind die Unterredungen Gottes mit Adam und Eva, die Stimme Gottes, worunter der Verfasser den Donner versteht, und sehr viele andere Stellen so erklärt,  
wie

wie sie Recensent immer verstanden hat. Aber daß unter der Schlange eine natürliche Schlange zu verstehen sey, und kein vernünftig böses Wesen etwas bey der Sache zu thun gehabt habe, scheint doch noch immer schwer mit einigen Stellen des N. T. vereinigt werden zu können. Wir geben sehr gerne zu, daß nicht alle Stellen des N. T., in welchen man eine Bestätigung der gewöhnlichen Auslegung gefunden hat, hieher gezogen werden können. Und das zeigt auch der Herr Verfasser von 2 Kor. XI, 3. ziemlich einleuchtend. Aber eine der vornehmsten Stellen hat er übergangen; wenigstens nur beyläufig berührt. Es ist die Stelle Joh. VIII, 44. wo Jesus den Satan einen Menschenmörder vom Anfang nennt. Man weiß, warum der Satan so genannt werden kann, wenn er wirklich der Verführer der ersten Menschen war. Aber es ist schwer zu glauben, daß Jesus ihm diesen Namen würde gegeben haben, wenn er nicht bey dem ganzen Handel hätte zu thun gehabt. Der Herr Verfasser meynt zwar S. 216. Jesus rede nur nach der damals unter den Juden üblichen Sprache und Vorstellungsart, ohne hiemit solche Ideen zu billigen. Aber auch dieses wird manchen hart und unwahrscheinlich vorkommen. Wenn freylich erwiesen wäre, daß Adam und Eva von guten und bösen Engeln nichts gewußt hätten, so wären alle übrigen Untersuchungen so ziemlich überflüssig.

Aber

Aber obgleich der Verfasser dieses sagt, so beweist er es doch nicht. Aus Zeugnissen läßt sich auch wohl weder das Pro noch Contra beweisen. Aber wahrscheinlich ist es doch immer, daß die ersten Menschen eben so gut, als nachher Abraham, von guten Engeln wußten. Und wenn ihnen diese bekannt waren, warum hätten sie nicht eben so wohl auch von bösen Engeln etwas wissen können? Das Stillschweigen der Schrift kann hier nichts entscheiden. Denn die Geschichte der ersten Menschen ist überhaupt sehr kurz beschrieben. Wie viel Merkwürdiges wird dem Adam über 900 Jahre lang, bis an seinen Tod begegnet seyn? Und wie vieles kann seit den ältesten Zeiten von dem Sündenfall der ersten Menschen gesprochen worden seyn, wovon man nichts mehr weiß! Wer kann nun mit Gewißheit behaupten, daß die im N. T. gebilligte, aber als richtig vorausgesetzte Erklärung nicht die älteste sey?

Die Hypothese, daß die Hebräer erst bey ihrem Aufenthalt unter Chaldäern und Persern diese Erklärungsart, da ein böses Wesen als Verführer angenommen wird, angenommen hätten, ist zwar scheinbar und blendend; aber es ist doch immer die Frage, woher die Chaldäer und Perser ihr System hatten? Im Ganzen kommt es mit Moses Erzählung überein, wie jedermann bey einer nur flüchtigen Vergleichung finden wird. Die Hauptsache muß also, wie der B. selbst ge-  
stehen



stehen wird, dennoch Moses Erzählung zur Quelle haben. Nun wäre nur noch die Frage, ob die Chaldäer und Perser zuerst für die Schlange einen bösen Geist angenommen, oder ob es auch von andern, schon vor ihnen, so verstanden worden sey? Wer wird dieses entscheiden wollen? Das Stillschweigen der Schrift entscheidet nichts; denn wir haben nur wenige Schriften des grauen Alterthums. Vielleicht kannten die Alten die Sache nur unter andern Namen; und wie viele Muthmaßungen ließen sich noch vorbringen, wenn es damit ausgemacht wäre? Wir wollen uns aber jetzt nicht mehr bey dieser Sache aufhalten, weil wir bey der Anzeige des folgenden Bandes noch einmahl von dieser Urkunde werden sprechen müssen. Wir hielten aber diese Erklärung für so wichtig, daß wir unsern Lesern eine genaue und ausführliche Anzeige schuldig zu seyn glaubten. Wir müssen bemerken, daß dieser vierte Band noch enthält: *Animaduersiones ad Originis Hexapla ex cod. B. SS. Synodi Mosquensis Num. XXXI. in Fol. excerptas a Christiano Friderico Matthaei, und Auszüge aus Briefen, welche den Beschluß machen.*

R.

## XXIII.

Die Psalmen, übersetzt mit Anmerkungen, von  
G. Chr. Knapp, Prof. der Theol. Halle.

1778.

**W**ir erfüllen noch unser in den gemeinnützigen Nachrichten S. 7. d. T., (wo wir von der Einrichtung dieses brauchbaren Werkes nach dem Verdienst desselben redeten,) gethanenes Versprechen, einzelne Stellen daraus durchzugehen, und unsre Meynung darneben zu sagen. Wo ein Mann nicht nur die Neuern sehr fleißig vergleicht, sondern auch selbst denkt, selbst die Bedeutungen der Worte aussucht, die Lesarten des Textes nicht für inviolabel ansieht, und bald nach Zeugen, bald nach Conjectur, Aenderungen vorschlägt: da findet sich immer Neues, das der Prüfung werth ist, und Disharmonie, wenn die Prüfung angestellt wird.

Wir machen mit dem 300yten Psalm den Anfang den wir am angezeigten Ort schon abdrucken ließen, mit der Erinnerung, daß der Hr. B. über das Object desselben, sich ungewiß ausdrückt. (Wir sind bey wenigen Psalmen so gewiß, daß er vom Messias handle, als von diesem: Nicht wegen der Anführungen im R. T. sondern

dern wegen der Größe des Königs, der hier beschrieben wird. Ist David Verfasser und Object zugleich, so dünkt mich Klänge in seinem Munde die eigene Beschreibung seiner Hoheit zu stolz, besonders v. 12. und wie kann der fromme Dichter, der so oft gegen das Vertrauen auf Menschen warnt, von sich am Schluß sagen Heil allen, die ihm vertrauen oder zu ihm fliehen? Das  $\text{נִדַּח}$  ist nach dem herrschenden Gebrauch A. T. ein Stück göttlicher Verehrung, die David für sich schwerlich fordern kann.) Bey einzelnen Versen wollen wir unsere Bemerkungen nicht häufen: doch einiges.

B. 1. wird das  $\text{פִּרְ מִיָּם}$  übersetzt: warum toben die Nationen so vergeblich?  $\text{מִיָּם}$  aus dem Arabischen, wo es von Meereswellen gebraucht wird. Die Bedeutung von  $\text{פִּרְ}$  Geifer, Wuth, die Hr. Schulz angenommen, verschönert den Sinn, aber sie ist dem Herrn Knapp nicht gewiß. (Und doch kommt auch jene mir matt vor. Wäre nicht am besten Psalm 4, 3. zu vergleichen, wo  $\text{פִּרְ}$  Lügen, Unwahrheit ist: oder wie Herr Knapp übersetzt: Verläumdung? Durch boshafte Urtheile suchen sie das Ansehen des göttlichen Königs zu schwächen.)

B. 13. dünkt mir das  $\text{הִשְׁלִיכוּ}$  (lasset) weit von uns schleudern ihr Joch, zu emphatisch genommen zu seyn: natürlicher: laisset uns abwerfen ihr Joch.



B. 5. Zornig (ist dieß ~~ix~~ wie Ps. 76, 8? oder ~~ix~~? oder beydes zugleich?) wird er mit ihnen reden. (Mich dünkt, dieß schickt sich nicht zu der Idee des Psalms, der den König zugleich als Helden und Anführer einer siegenden Armee gegen Rebellen beschreibt. Das Unreden klingt zu matt, und passet nicht zur Parallele. Fast besser hat Kimchi an 727 die Pest gedacht: er wird sie tödten. Vielleicht wäre nicht unwahrscheinlich, daß mit veränderten Puncten der Sinn wäre: Rasch wird er in seinem Zorn gegen sie das Commando führen. Man sehe Ps. 18, 48. 47, 4. und sie in Verwirrung oder Unordnung bringen in seiner Lige. Das ~~ix~~ kommt auch Jer. 51, 32. 2 B. R. 15, 15. von Armeen vor; daher es auch unnöthig seyn möchte, an die arabische Bedeutung fluchen, zu gedenken.

B. 7. Hier folgt Hr. Kn. einer einmal von Ernesti vorgeschlagenen Erklärung: dicam, quod res est, wie ~~ix~~ ~~ix~~ 1 Sam. 23, 23. und 26, 4. (wo jedoch auch eine andere Erklärung statt findet) doch weiß ich keine biblische Stelle, daß ~~ix~~ Wahrheit heißt: selbst Ps. 105, 10. worauf sich der B. beruft, findet diese Bedeutung nicht statt, wo es offenbar synonymisch mit ~~ix~~, Gesetz bedeutet, s. auch Ps. 50. 16. Sollte es nicht der Scene des Psalms, der den Antritt der, Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. § f dem

dem Messias übergebenen Regierung besingt, gemäßer seyn: Ich mache das Reichsgesetz, (דני) die Fundamentalconstitution (die v. 7. 8. u. 9. steht) hiemit bekannt. Im folgenden wird aus den besten Parallellstellen erinnert, daß Könige Söhne Gottes genannt werden, und zeugen nach diesem Bilde so viel heiße, als zum König machen, oder dafür erklären. Aber warum wendet dieß Hr. K. nicht auf den Messias an, den Gott nach der Auferstehung zum König gemacht und erklärt hat: so wäre nicht nöthig 71 durch wiedergebähren zu übersetzen, oder darin Schwierigkeiten zu finden, daß in den meisten Stellen N. T. diese Worte auf die Auferstehung des Messias gezogen werden.

B. II. 712 wird übersetzt: fürchtet ihn mit Zittern, fürchtet seine Strafen. Wir fühlen freylich das Anstößige im Ausdruck: Freude mit Zittern. Aber eben so sehr das Fremde in der Uebersetzung: fürchtet ihn. Beydes ließe sich vermeiden, wenn entweder das 7127 Ehrfurcht hieße, wie φόβος und τρεμος im N. T. oder 712 aus Ps. 37, 5. 22, 9. erläutert würde, in welchen Stellen es sehr wahrscheinlich Gottesverehrung bedeutet. Bey Ps. 22, 9. hat Hr. K. es selbst erinnert, daß 712 bey den Arabern in der vierten Conjugation, ehren, sich ehrfurchtsvoll beweisen, heißt.

B. 12: das hebräische וְתִאָּבְדוּ 777 sieht Hr. R. als Drohung an, wie alle übrigen Ausleger: Sonst kommt ihr um auf dem Wege, gleichsam mitten in eurem Feldzug. Könnte man es nicht auch als Rath übersetzen, wie das vorige: Küßt den Sohn? verlaßt den Weeg, aus dem Arab. wo 777 ist abiit sine spe redeundi. Wenigstens spricht der Parallelismus dafür.

Bey Ps. 5, 4. ist eine glückliche Conjectur, daß statt 777 könnte 777 gelesen werden: Stiere will ich dir darstellen zum Opfer, wovon wenigstens 777 1 B. M. 22, 9 vorkommt; Das folgende 777 erklärt er, ich will rein seyn, als ein solcher vor dir (nicht im Tempel, der noch nicht existirte) erscheinen, der rein von Missethaten ist. (Ich vergleiche sonst beim letztern Wort Mich. 7, 7. wo es mit 777, ich will mich nach dir umsehen, als nach meinem Freund, verwechselt ist.)

Ps. 7, 5. wird billig die Lesart des Syriers 777 ich habe gedrückt, der gewöhnlichen vorgezogen. Minder billig die v. 3 die Ueänderung 777 welches er übersetzt: ohne Hülfe (nach der gewöhnlichen Bedeutung von 777 in den übrigen Dialecten) und Ketter. Denn die Wortsfügung dünkt uns zu hart, und 777 heißt doch, wo nicht zerreißen, doch



theilern, diuidere, lacerare, welches auch vom Löwen gut gesagt werden kann.

Pf. 8, 3. Aus des Kindes und des Säuglings Mund hast du dir eine Vestung um Deiner Feinde willen zubereitet. Die Erklärung in der Anmerkung ist: "Die Beweise für Gottes Daseyn sind selbst im Munde des Kindes eine unüberwindliche Vestung dem Gottesläugner, dem Feind Gottes. Sie sind so faßlich, daß sie selbst das Kind verstehen, und überzeugend vortragen kann." So auch Michaelis. (Sollte wohl der Psalm von Gottes Daseyn handeln, und, wenn es ist, der Satz des Dichters richtig seyn? Ueberhaupt ist mir die Metapher so fremd und kühn, daß ich mich nicht an den bisherigen Auslegungen begnügen kann.)

Pf. 10, 6. mit einer kleinen Veränderung der Puncte, wird der allein bequeme Sinn gefunden: Menschenalter blüht mein Glück (~~7wx~~ statt 7wx) fern von Gefahr. Dieser Fehler wird noch öfters verbessert.

Pf. 11. finden wir die richtige Erinnerung, daß v. 1. 2. 3. Davids Freunde redend eingeführt werden, deren er v. 4. erst antwortet.

Pf. 16. Ein messianischer Psalm, darinn meist Hr. K. in Michaelis Fußstapfen tritt. v. 2. entscheidet er für die Lesart 7'7yבבב, nichts ist ohne dich, und

und glaubt, der Dichter wolle eben das sagen, was Joh. 1, 2. 3. steht. (Einen dem Parallelismus ohne Veränderung der Lesart gemäßen Sinn, hat uns Herr Schnurrer gelehrt: Mein Glück ist keines ausser dir.) B. 3: Wie herrlich zeigt er sich an den Heiligen in seiner Erde, im Grab, da er sie hervorrufft, und in die Wohnungen der Seeligen einführt, als ob David geschrieben hätte <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> wie im folgenden Glied <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup>. Die Verschiedenheiten der Uebersetzungen in dieser Stelle sind bekannt, daher wohl der Freyheit des Auslegers etwas nachgesehen werden muß, (wie? wenn mit Beybehaltung der Buchstaben und geringer Veränderung eines Wortes übersetzt würde; Die Heiligen preise ich glücklich (<sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> als die erste Person des Fut. von Piel) auf der Erde: bey ihnen wohn ich (<sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> eben wie <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> nur von <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> wohnen.) Sie liebe ich ganz.) Ps. 17, 15. versteht er unter <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup> Bild Gottes, die Gegenwart Gottes, sonst <sup>וְיִשְׂרָאֵל</sup>, wie 4 B. Mas. 12, 8. und erkläret die beiden Hemistichien vom Erscheinen im Tempel (vielmehr im Heiligthum bey der Stifteshütte,) um daselbst zu opfern, oder anzubeten. Ich will als Unschuldiger für dein Antlitz treten, will mich, wenn ich erwache, so bald ich vom Schlaf aufstehe, an jedem Morgen, als dein Verehrer deiner Gegenwart freuen, (viel

besser als das Gewöhnliche, worüber ich auch meine sonstige Vermuthung, daß  $\text{חַמּוֹנֶה}$ , wie Psalm 37, 3. oder  $\text{חַמּוֹנָה}$ , deine zuverlässigen, bleibenden Güter  $\tau\alpha\ \pi\iota\varsigma\alpha$ , wie  $\text{קִרְצ}$ , zu lesen wäre, aufgegeben habe.) Ps. 22, 30. wird billig die hebräische Lesart  $\text{חַיָּה לִּי נְפִשׁוֹ}$  verlassen und statt  $\text{וְעַבְדִּי וְעַבְדִּי}$  statt  $\text{לִּי}$ ,  $\text{יִי}$  gelesen und übersetzt: und auch ich, dem er das Leben wiedergab. (So wäre es Beweis von der Auferstehung des Messias; dann aber möchte ich auch im folgenden Vers mit den LXX übersetzen: Mein Saame wird ihm dienen. Einen erträglichen Sinn gäbe doch auch die jetzige Lesart, wenn nur die Interpunction geändert wird. Vor ihm sollen sich alle Staubbewohner beugen; wer nicht mehr lebt, dessen Nachkommenschaft wird ihn verehren. Wie werden die Verehrer Gottes aussterben.

Ps. 25, 17. folgt Herr K. zu sicher dem Schulzens: Noth macht mein Herz weise. Doch erinnert er, daß einige auch  $\text{וְעַבְדִּי}$  (oder vielmehr  $\text{וְעַבְדִּי}$ ) gelesen haben, wie Luther: Die Angst meines Herzens ist groß. Aber warum behalten doch die Ausleger nicht die aus Ps. 119, 32. u. a. D. erweisliche Bedeutung bey, wo Erweiterung des Herzens, Freudigkeit nach dem Kummer bedeutet? Möchte sich doch mein enges Herz erweitern!



tern! Möchte der Kummer, der mich preßt, verschwinden! Nun ist auch das folgende Hemistichium parallel.

In dem vierzigsten Psalm erkennt er, wie Hr. R. Michaelis (dessen Parthey er fast zu willfährig ergreift) den Messias, aber nicht im fünf und vierzigsten, in welchem ihm v. 9. 10. 14. 15. 17. anstößig und unerklärbar scheint, wenn er ihn ganz vom Messias erklärt. Daher er es für einen Hochzeitgesang auf Salomons Vermählung mit der ägyptischen Prinzessin hält; besonders wegen v. 10. 11. (Gleichwohl muß es jeder Ausleger fühlen, wie unschicklich bey einer solchen Gelegenheit die Aufforderungen wären, die v. 4. 5. 6. stehen, und auf den friedfertigen Salomo nicht passen wollen. Die Allegorie, daß Provinzen mit Jungfrauen verglichen werden, ist so wenig fremd im A. T. als die Vergleichung des Messias mit einem Helden und Eroberer. Wir verweisen unsere Leser auf Döderleins Scholien über diesen Psalm.

Pf. 49, 14. 15. Dieß ist ihr Schicksal (777 wie Pf. 37, 5.) Dieß ihr Fall; (722 statt 702 wie die LXX. der Syr. und Vulg.) und doch rühmt sich ihrer Nachkommen Mund. Wie Schlachtschafe werden sie ausgesondert zur Unterwelt; ihr Zirte ist der Tod: über sie herrschen am Morgen die Gerechten: das

Grab ihre Behausung (חַמּוֹם als nomen) macht, daß ihre Gestalt veraltet.) Die Erklärung: sie sind alle Eigenthum der Unterwelt, eine Zeitlang weidet sie der Tod, endlich schlachtet er sie und übergiebt sie der Unterwelt ihrer Beherrscherin. Am Morgen, am Auferstehungstag, herrscht der Gerechte, ist glücklich. Nach einer andern Abtheilung der Worte **וְיִרְרָו בְּמִשְׁרֵים לְבָקָר** glaubt er übersetzen zu können: gleichmäßig (mit Recht) werden sie beherrscht, bis an den Morgen, nemlich vom Tod. Doch ein unbequemer Sinn. In den griechischen Versionen ließe sich einige bessere Hülfe finden, besonders wenn mit dem Theodotion **וְיִרְרָו** von **וְיִרְרָו** hergeleitet würde. B. 20. ist eine sehr schöne Bemerkung, daß **וְיִרְרָו** Wohnung heiße. Er muß eingehen in seiner Väter Wohnung.

Pf. 51, 7. erklärt er: "von meiner ersten Jugend an empfand ich einen starken Hang zur Sünde." Meine Mutter empfing einen Menschen an mir, der in seiner Jugend schon ein großer Sünder war; erinnert aber dabey, daß er die Lehre von der Erbsünde in diesen Worten nicht finden könne. Denn 1) die Lebensart in Sünde oder mit Sünde geboren werden, heiße sonst immer von seiner ersten Jugend an sündigen, s. B. am deutlichsten Joh. 9, 34. (grade diese Stelle scheint das Ge-

gen,

gentheil zu beweisen: denn die Meynung ist, du bist schon als Sünder auf die Welt gekommen, weil du blind gebohren bist, und die Strafen der Sünde schon aus Mutterleibe her an dir trägst. 2) David wolle seine Sünde nicht entschuldigen: und was nun in diesem Zusammenhang die Erbsünde? (Ganz richtig. Aber was auch in diesem Zusammenhang das Bekenntniß: ich habe von Jugend auf gesündigt?) 3) Das N. T. erklärt die Stelle nie von der Erbsünde. (Ist nur argumentum a silentio, mit welchem schwer fortzukommen ist) Auch kann ich v. 8. nicht unter der Weisheit, die im Verborgenen liegt, das Bekenntniß der Sünde verstehen; eher die wahre Religion, die der Mensch auch im Stillen üben soll. Eine gute Erklärung des B. 20. 21. können wir nicht übergehen: "Baue Jerusalems Mauern." Davids Sohn — die künftige Hoffnung des Reichs — war gestorben. 2 Sam. 12, 14. 18. Dann laß dir wieder Opfer der Unschuld gefallen, d. i. Opfer, die nicht zur Tilgung der Sündenschuld gebracht werden.

Ps. 60, 6. möchte ich nicht so entscheidend die Leßart WWP verdammen, da das Arabische einen so guten Sinn giebt: ab hominibus rigidis, refragariis.



Ps. 72. soll ein Glückwunsch an Salomo seyn im Namen des israelitischen Volkes. (Salomo also Verfasser und Object zugleich? Sind nicht die Prädikate zu erhaben für ihn? Ließe sich nicht an die königliche Familie denken, deren Glor die Nation wünscht, in der Erwartung seines großen verheissenen Königs, des Messias?)

Gewiß ist, daß Assaph in Ps. 73. (und folgenden) auf eine besondere Begebenheit seiner Zeit sieht. Herr Kn. vermuthet auf eben die, die Ps. 14. oder Psalm 141. vorkommt. Nach unserer Vermuthung fielen die meisten dieser Psalmen, die auf einander folgen, in die traurige Periode, da der Baalsdienst unter den Juden so herrschend wurde, selbst an dem Tempel sich vergriff 2 Chron. 24, 10. und die Redlichen entweder tödtete oder verschonte. Vielleicht gab es zwey Assaph, und vielleicht ist ~~SON~~ nicht einmal hier ein Mannsname, sondern durch supplementum, auctarium, oder auch collectio zu übersetzen. Nach dieser Bemerkung würden sich alle Gründe beantworten lassen, nach denen Herr Michaelis, Venema, Knapp viele dieser Psalmen in die spätern Zeiten setzen, und den Jeremias zum Verfasser machen.

Wir gedenken noch des 110ten Psalms, eines von den wenigen, welche unser Verfasser für messianisch hält. V. 3. heißt bey ihm: Im kriegerischen Gewand

Gewand ruffst du dein Volk zusammen (נצב), aus dem Arab. wie Hr. R. Michaelis) an deinem Siegestag. Deine jungen Krieger sind wie der Thau aus dem Schoos der Morgenröthe geboren. Das נצב nimmt er in der Form, wie נצב, ob aber die Ordnung der Worte im Original, die, um jenen Sinn herauszubringen sehr verkehrt werden müßten, diese Uebersetzung begünstiget, zweifeln wir, ob wir gleich überzeugt sind, daß nach dem Original schwerlich ein erträglicher Verstand zu finden ist. Die sechste Version in dem Hexaplen, die auch nach Herrn Kn. eigener Bemerkung Aufmerksamkeit verdient, glaube ich, löset die Schwierigkeiten am besten; doch ist hier nicht der Ort, dieß auszuführen. B. 4. hat die Uebersetzung: Auf der Priesterreihe, oder nach der Priesterfolge Melchisedes, Melchis. Successor, (aus dem arab. נצב folgen, succediren,) unsern völligen Beyfall, wie die Bemerkung, daß B. 5. nicht mehr der Mesias, sondern Gott angeredet werde: Der Herr, der zu deiner Rechten ist, (vergl. B. 1. der Mesias) zermalmt Könige. Ueber den B. 7. haben wir schon zu anderer Zeit unsere Gedanken gesagt, die, wie wir hoffen, die Prüfung anhalten-

Weitläufiger dürfen wir kaum in der Kritik eines Buchs seyn, das guter deutscher Ausdruck, seine Wahl zwischen mehreren Lesarten und Auslegungen, (darinnen doch meist den Michaelischen der Vorzug gegeben wird,) eigne Erläuterungen der Worte aus dem Arabischen, zuweilen auch furchtsam vorgetragene Conjekturen über die Lesarten zu einem wichtigen Buch machen.

D.

## XXIV.

Ioannis Iacobi REISKE coniecturae in Iobum et Prouerbia Salomonis, cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae. Lipsiae 1779.

Die außerordentliche Stärke eines Reiske in der arabischen Sprache, und sein Lieblingsstudium, die Kritik, verspricht schon dem Leser sehr viel. Diese Wiederherstellung offenbar entstellter Wörter und jene Erläuterung schwerer Redensarten, dichterischer Bilder und Gleichnisse, die nur ein Mann, wie Reiske durch Hülfe seiner ausgebreiteten Lectur, besonders der arabischen Dichter erläutern konnte. So wenig uns auch die Aufschrift dieses wichtigen Buches Anmerkungen von der letztern Gattung erwarten läßt;



so sind sie doch wirklich nicht sparsam angebracht, und nach dem Urtheil des Rec. gerade der nützlichste Theil dieses Werckens. Denn bey den Conjecturen ist es kaum möglich, diesen großen Gelehrten von dem Vorwurf dreusiger Aenderungen frey zu sprechen. Seine große Lectür im Arabischen, und noch mehr sein Hang zu Conjecturen, gaben ihm Gelegenheit genug, den Text zu ändern. So mußte er öfters auf Conjecturen kommen, die er selbst würde verworfen haben, wenn er sorgfältiger die hebräische Sprache studiert, und nach dieser erklärt hätte. Wenigstens glaubt der Recens. Beispiele genug als Beweis auführen zu können, daß ein großer Theil der Keistischen Conjecturen weniger den prüfenden Kritiker verrathen, als den großen Kenner des Arabischen. Einige der wichtigsten verdienen hier eine Stelle.

Gleich die erste Anmerkung verdient Prüfung. Hiob III, 2. soll  $\text{יָרִי}$  abgeleitet werden von  $\text{יָרָא}$  nach dem Arab. gleich bedeutend mit  $\text{رآ}$  in conspectum venire oder  $\text{يَرَى}$  in transuersum venire. (Aber findet hier nicht vielmehr die Bedeutung antworten statt, die R. selbst vom Arab.  $\text{يَرى}$  oder  $\text{يَرى}$  resumere, redoriri derivirt? Es ist doch (mir wenigstens) sehr wahrscheinlich, daß  $\text{וַיִּרְאֵהוּ} \text{ יָרִי}$  die Formel ist, womit der Dichter alle seine Personen redend einführt.)

B. 3. kommt die Conjectur vor וְהַלֵּילָה אִמִּי הָרָה זָכָר et nox, qua concepit mater mea virum nobilem et honestum. (Sehr hart! Wenigstens leichter ist zuverlässig der Sinn des masorethischen Texts

Die Nacht, wo's erschallte: es ist ein Knabe  
gebohr'n.

Die Anmerkung: Nam vox זָכָר hoc nobilioris sensu saepe, apud Iobum occurrit hat etwas ähnliches mit dem, was man an Schultens so oft tadelt. Unter diese Rubrik gehört zum 5. B. die Anmerk. וְהָאֵלֹהִים Arab. يَظْلِمُ derepente opprimat et strangulet et funditus perdat ipsum (diem) caligo, velut Empusa הוֹלֵךְ in deserto viatorem etc.

B. 4. תִּנּוּף est pro תְּנִיף neque excutiatu super ipsum tamquam vestis, serenitas. (Ist die Lesart, womit alle alten Uebers. übereinstimmen, nicht passender

Ihn (den Tag) erleuchte kein Sonnenstrahl und die Conjectur תְּנִיף gesucht?

B. 5. ließt R. כְּמִרְיֵי הַלֵּילָה statt כְּמִרְיֵי יוֹם und im Anfang des 6. הָיוּ הַיּוֹם obruant illum (diem) calyptrae noctis. (Blos Conjectur. Rec. bleibt noch immer bey der Lesart des Syr. מִרְיֵי יוֹמָא amaritudines diei dem Sinn nach eben das, was bey dem Lateiner dies amarus, ein unglücklicher Tag.

So lasen wahrscheinlich auch die andern alten Uebersetzer. Der Arab. übersetzt *war expellant eum acerbi animo*, Dieß ist aber doch wohl offenbare Verbesserung מרירי נפש war ihm bekannter als מרירי יום und die LXX. ? Vielleicht kann aus dem Arab. schon auf die Lesart der LXX. geschlossen werden, die nach unsern leider ! noch sehr mangelhaften Ausgaben מרירי nicht ausdrückt.

8) Die schwere Stelle ערר לויתן erläutert R. durch eine Conjectur לערר לוית מן qui parati sunt ad ערר (nach dem Arab.) in pulvere et coeno volutandum cinnum amabilem f. crinium f. florum Conf. XVI, 15. Prouerb. I, 9. (Ist der Sinn nach dieser Conjectur nicht schwerer ? Nach der Parallelstelle XVI, 15. sind unter ערר לויתן Leidtragende zu verstehen. Drückt aber der Hebräer je diese Idee mit dem Bild eines Mannes aus, der seine schönen Haare im Roth und Staub herumwält ? Wäre es nicht leichter nach dem masorethischen Text לויתן zu lesen und die Redensart: den Krokodil aufschrecken, sprichwörtlich durch: eine gefährliche Arbeit übernehmen, zu erklären ?)

Zwischen den 11. und 12. B. ordnet R. den 16. (dem Zusammenhang ganz angemessen.) B. 12. eine Conjectur ומה שרים שרים כי איניק Quare accellerunt ad me benedicentes (benedicturi.

Über



Aber müßte es so nicht heißen כְּבָרִים da außer Spiel das Participium von בָּרַךְ nicht vorkommt?) et quare (venerunt ad me) principes laetantes (nach dem Arab.) propterea quod vber fugebam. (Aber wozu eine Conjectur bey einer Stelle, die weder dem Kritiker noch Exegeten verdächtig ist? Unsere ganz gewöhnliche Lesart

Wozu der Schoos, der mich aufnahm und Brüste — mich zu säugen?

ist so leicht und richtig, daß jene Conjectur, nach dieser beurtheilt, außerordentlich verliert.)

B. 22. bestätigt R. die Conjectur הָאֵלֶּיךָ statt הָאֵלֶּיךָ durch das Arab. هَا fouea, tumulus.

Im 23. B. erläutert R. בָּעֵדָה und übersetzt es entweder: *suus terminus*, oder (wenn ב Radikal ist) id, quod retro ipsum est, nach dem Arab. בָּעֵדָה *suum posticum*. Der R. wählt das Letztere.

Kap. IV, 5. R. liest בִּי בַּתְּהָ תִבָּא ecce incurSAT in te terror. (Blos Conjectur.)

Vortreflich ist die Uebersetzung des 10. B. Rugitum leaenae clangorem leonis et dentes leonculorum in vastum rictum biantes a נִינָה. Nun ist der Sinn sehr schön.

Der

Der Löwe brüllt —  
zeigt seinen würgenden Zahn —  
aber bald fällt er ic.

Weniger gefällt dem Rec. die Anmerk. zu 221. Est Arab. 221: quasi 221 equus ductitius, παγασι-  
gos ad me adductus fuit, vt ab agasone adduci ad  
herum solet, [vt eo vteretur in casu indigen-  
tiae. (Hier hat wohl die Liebe zum Arab. R. irre-  
geführt. Wozu diese mühsame Erläuterung! Daß  
die alten Uebersetzer nicht wußten, wie sie 221 überset-  
zen sollten, dieß ist wohl bey ihrer mangelhaften  
Kenntniß der Dichtersprache nicht sehr zu wundern;  
aber ein Gelehrter, wie R., der eine Menge ganz ähn-  
licher Ausdrücke, besonders bey arabischen Dichtern muß  
gesehen haben, sollte eher eine Parallelstelle für diesen  
poetischen Ausdruck anführen, als ihn etymologisch er-  
läutern.)

In eben diesem B. nimmt mit R. der Rec. seine  
Zuflucht bey dem Wort 722 zum Arab. und  
doch kann ich diesmal mit diesem großen Araber  
auf einem Wege nicht zusammen zu treffen. R. ver-  
gleicht mit 722 das Arab. 722 *ḥayra* horror.  
(Ist aber sicher das 7 der Arab. mit dem Hebr.  
7 zu vergleichen? —) Ein andres Stammwort 722  
finde ich im Arab. mit der Bedeutung *celeriter lo-  
qui*. Diese Bedeutung ist, dünkt mich, hier passend.

Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. G 8 B. 21.

B. 21. *In brutalitate moriuntur* בם mit einer Veränderung zu ימותו gezogen ימותו בבם. (Ein bißchen gewagt, und zu wenig Beweise für בהם. Im Hebräischen wenigstens ist bloß בהמה gewöhnlich.)

Eine schönere Konjectur wagt R. bey der schweren Stelle Kap. V, 5. Statt ואל מצנים יקחו ließt er ואלם צנים יקחו et robur, *παχυτητα, πλατων* eorum capiebant צנין (Arab.) *aegri miseri.* (Die Aenderung ist leicht, und der Gedanke vortreflich. Ganz so, wie ihn der Parallelismus fordert.)

Im 6. B. ist צא nach der Arab. Bedeutung emicabit, effloreat sehr richtig übersetzt.

Kap. VI, 27. אף עלי תום an secundum integritatem facietis super focium vestrum (i. e. me) sententiam cadere, et cognoscetis, (scilicet eius,) cognoscetis super socio vestro secundum integritatem. (Zu früh oder vielmehr zu gesucht.)

Eben so wenig wird der 29. B. gefallen: Respondete quaeso אלתתי עולה an gingira mea sit iniqua? ושני לא עוד צרקי בה et dens meus, num non amplius in eo sit mea iustitia?

Kap. VII, 6. statt מני ארג R. מניר ארג dies mei sunt teniores, quam ניר filum textorium, (Der Gedanke gewinnt nichts durch diese Konjectur.) ;



Im 15. B. liest R. מַמְסִי sehr glücklich noch zum vorübergehenden, und liest nach einer leichten Veränderung מַעֲצוּמוֹת statt מַעֲצוּמוֹת. Der Sinn ist sehr schön: *Leuius putem mori, quam hos cruciatus tolerare.* (Nach dem Gefühl des Rec. ist diese eine der besten Reiskischen Conjecturen.)

Im 17. B. ist גַּל sehr richtig übersetzt *adolescere.*

Kap. IX, 8. erläutert R. לַבְדֵּי aus dem Arab. (beddon) von בַּדְדֵּי *puluinar.* Die Uebersetzung *substernit sibi coelum vt puluinar.*

B. 11. liest R. statt des ungewöhnlichen יִחְתֹּךְ entweder יִחְרֹךְ *auertit se* oder יִחְלוֹךְ in eben dieser Bedeutung. (Schon die LXX. begünstigt die letztere Conjectur.)

Den 15. B. übersetzt R.: *Si clamo צִרַחְתִּי pro צִדְקָתִי non exaudior. Si inuoco ipsum, quod me adiuuet, si supplex depono ius meum quiritans securus non sum, quod auditurus sit vocem meum, vel non credo ipsum auditurum esse vocem meum.* (So scheinbar diese Verbesserung ist, so hat sie doch ihre großen Schwierigkeiten. Nimmt man קָדַי in der Bedeutung, sich als unschuldig zeigen, (*iustum se declarare*) so hat das Wort keine Schwierigkeiten mehr.)

B. 21. *Si dicam integer ego sum, tunc tamen Deus dicit לֹא nequaquam.* (Dies ist ein bis-

chen zu weit hergeholt. Der Recensent würde über-  
setzen:

Bin ich unschuldig — so fühl ichs nicht  
Noch immer bin ich mir lästig,  
Ich lebe wie ich will.

So wahr ist's: Böse vertilgt Gott und Fromme

B. 23. soll  $\text{וַיִּשׁ}$  eben so viel seyn als  $\text{וַיִּשׁ}$ : Et si-  
ampli extravagatorem derepente peremit. (Die  
Konjectur  $\text{פְּתַאִים}$  statt  $\text{פְּתַאִם}$  ist dem Parallelismus  
angemessener.)

Bermegner ist Kap. X, 17. die Konjectur statt  
 $\text{וְיִחַדְשׁ עֲדֶיךָ}$  zu lesen  $\text{וְיִחַדְשׁ שְׁעָרֶיךָ}$  aduersus me  
instigas terrores tuos.

Kap. XII, 1.  $\text{כִּי אַתֶּם עִם טָעַם}$  statt  $\text{עִם אַתֶּם}$   
(Ein ganz unnothiger Zusatz, von dem nichts zu geden-  
ken, daß er nicht rein hebräisch ist.) Im 3ten Vers  
 $\text{לִפְנֵי}$  statt  $\text{נִפְלִי}$  ego non sum cadauer  $\text{πρωμα}$  præ  
vobis. (Ist nicht nach der masorethischen Lesart bes-  
ser zu übersetzen: noch bin ich nicht überwunden von  
euch.) Das schwere  $\text{לִפְנֵי}$  B. 5. punktiert  $\text{לִפְנֵי}$   
und zieht zum vorhergehenden: deridetur iustus in-  
teger ( $\text{לִפְנֵי}$  nach dem Arab.) superbo. (Würde  
nicht passender und weniger schleppend die Stelle so  
abgetheilt werden können?

חמים לפֿיר בון  
לעשותות שאנן  
נכון למועדי רגל

Den Rechtshaffenen verachtet der Böse  
Der Glückliche den Frommen  
Der Sichre der Wankenden jeden.

חיותו ist Abstraktum fürs Konkretum. R. denkt sich die schöne Erläuterung des schweren לפֿיר aus dem Arabischen abborge, geht, nach meiner Empfindung, in seinen Konjecturen bey dieser Stelle zu weit. Er ließt den 5. Vers, (dem er erst nach dem 21. B. seinen Platz anweist,) so: בון לעש תקות שאנן: נכון למרעדי רגל: Tradens (nach dem Arab. בדל) in praedam tineae (in datiuo) spem et alti securi fiduciam; (repete בון) tradens certum, constantem et tutum illis, (doloribus nempe, aut calamitatibus) qui pedem tremefaciunt. Der Sinn ist schwerfällig und ohne das inferre sensum ganz dunkel.) B. 23. ließt R.:

משניא לגוים ויאבד  
משמח לגוים וינחם

Dolere faciens (nach dem Arab. משניא gentes et perdens (Der hebräischen Sprache gemäßer ויאבדם) laetari faciens gentes et consolans. (So richtig der Gedanke ist, so finde ich doch keine Ursache, als Kritiker שמח zu verwerfen. Auch die masoretische



Lesart giebt einen dem Parallelismus ganz angemessenen Sinn.

Groß macht er Nationen — und stürzt sie wieder —  
erweitert ihr Land — aber es reut ihn. ((בָּחַם nach dem Syr.))

Kap. XIII, 14. ist, dünkt mich, der Ausdruck: **יִשְׂתָּא בְּשִׁנִּי אֲשָׁא בְּשִׁרִי** neu übersetzt: ipse copiam mei faciam iudici, Sistam ipse me ipsi. Eine sprichwörtliche Redensart. (Vielleicht angemessener dem Parallelismus: Warum soll ich mich selbst aufreiben.) Das **לֵךְ מִה** nimmt R. noch zum vorhergehenden gleichbedeutend mit dem Arab. **مَهْمَا**.

Aber sehr auffallend und gesucht ist die Erklärung des **לֹא אֵיֶחָל** im 1sten B. aus dem arab.: Non excogitabo strophas quibus eum illudam.

Kap. XV, 30. **וְיִסּוֹד בְּרוּחַ פִּי** ändert R. durch eine Konjectur **וְיִסּוֹד בְּרוּחַ פְּרִי** et ventus validus nigrescere faciet eius fructum. (Eine sehr glückliche Konjectur. Lange schon war dem Recens. das **פִּי** anstößig. So würde ich übersetzen:

Die Hitze sängt seine Zweige

Der Sturm bricht seine Früchte

am **יִסּוֹד** würde ich nichts ändern.)

Den 32. B. ließt R.

**תִּמְרָתוֹ כֻּלָּא יוֹמוֹ תִּמְרָא**

**וּבִפְתּוֹ לְאַרְעֵנָה**

Palma eius (vel dactylus eius) destingetur in die non suo (quum nondum maturum erat in fieri) et eius ramus (nach dem Arab. כפה et כבה *racemus*) in adhuc viuere ipsum (ארענן der Infinitiv der 9ten Konjugation der Arab. von רענ tener *mollis est*. (Einige Zweifel gegen diese Konjectur verdienen vielleicht Aufmerksamkeit. Doch keine Zweifel. Denn wer wird nicht diese Konjectur verlassen und so abtheilen

תמרתו בלא יומו תמלא

ובפתו לא רענוה

Michaelis erläutert תמלא so glücklich von der Befruchtung der Pappelbäume mit Staubsaamen, daß die Konjektur תמלא wenige Vertheidiger finden wird.

B. 34. vergleicht R. ערת mit dem arab. ערה *coetus*.

B. 35. tentoria אהלי שחר (שחר) nach dem Arab. Schwarzkunst, hier überhaupt eine Benennung des Gottlosen. (Sehr richtig.)

Kap. XVI, 8. theilt R. glücklich den Vers so ab:

לער היה ויקום בי

כהשי בפני יענה

Nur in der Erklärung, dünkt mich, ist Zwang: iram et vindictam suam in me effundit nach dem arab. (וינקם בי) *hostis meus*. Vielleicht natürlicher:

Mir zeugen sollst du — und bist mein Feind  
Sprichst fälschlich wider mich. —

הגג in der gerichtlichen Bedeutung einem antwor-  
ten, d. i. widersprechen Sym. ἀντιλεγον μοι.  
כדשי nach der LXX. und dem Syr. το ψευδαι με.  
Sym. καταψευδομενος.

B. 3. ist wohl ganz glücklich ירצ aus dem Arab.  
erläutert. Est ירצ accipiter sanguinolentus,  
qui oculos in me acuit. Nur Kap. XIX, 12.  
möchte ich diese Bedeutung nicht annehmen. Im 11.  
B. הניג nach dem Arab. נ'הי destructor, per-  
ditor, excisor. (Sehr passend.) Eben so erläu-  
tert er im 14 B. ירי aus dem Arab. und übersetzt:  
incumbit super me, vt vir robustus.

Kap. XVII, 5. hat die Koniektur ל'חלק ילד ויעים  
wenig empfehlendes, so wenig, als der Sinn: ad diui-  
dendum tenditis patrimonium in ipso filiorum  
eius conspectu, ita, vt oculi filiorum eius  
(prae indignatione) fatiscant.

Eine sehr leichte und artige Koniektur beyrn 6. B. ist  
פניו פתח פתח statt פניו פתח conuersio facierum,  
obiectum, ad quod omnes auidi respiciunt;  
και γεγενα επισηοφη ομματαων. Sie empfiehlt sich  
schon durch ihre Leichtigkeit, wenn sie auch nicht den  
schönen Sinn gäbe, der mit dem vorhergehenden  
למשל ימים nach den Gesetzen des Parallelismus voll-  
kommen übereinstimmt.

Aber



Obber ganz gezwungen erklärt R. den 17ten B.

כדי שאול ארדני

אם יהר עלי עפר נהת

Molle puluinar, quod femoribus meis sub-  
sterno est fouea, in quam descendam (ארדני)  
(statt תרדנה) tum, quum deturbabitur super  
me puluis quietis. Auch alles zugegeben, was zu  
Gunsten dieser Uebersetzung könnte gesagt werden, so  
bleibt sie doch immer äußerst hart. Der Recens. fühlte  
schon lange die Schwierigkeiten dieses B. ohne sich  
bey den bekannten Erklärungen beruhigen zu können.  
Sollte sich nicht תרדנה (תרר mit dem Suffix נה wie  
im vorhergehenden ישורנה) auf das vorhergehende  
תקוה beziehen?

Ins stille Grab sinkt meine Hoffnung

Nur hier ist Ruh —

Kap. XVIII, 6. ist der schöne Parallelismus nach  
dem masorethischen Text durch die Konjectur ון statt  
ור entstellt.

Bey dem schweren 13. B. nehme ich lieber die  
Punctuation von Michaelis an כדי als die unsichere  
R. Konjectur בלי עורו deuorabit veterascentia  
cutem eius.

Kap. XIX, 5. ließt R.:

אם אטנם עלי תגדילו

An funes contra me torquebitis. Diese Bedeutung hat גַּדָּא im Arab. (Doch zu willkürlich. Die Stelle, dünkt mich, ist nach dem masorethischen Text immer noch verständlicher.)

B. 12. ist das גַּדְרֵי mit dem Arab. גִּדְרוֹה veniunt per vices, unus post alterum sehr passend verglichen.

Richtiger als gewöhnlich ist der 14. B. abgetheilt:

חָדְלוּ קְרוֹבִי וּמִדְעִי

שְׂכֵחוּנִי גְרִי בֵיתִי

וְאִמְרוּתִי לֹזֶר תַּחֲשַׁבְנִי

B. 18. וִירְבֻּרוֹנִי nach dem Arab. vertunt mihi dorsum. (Dem Zusammenhang gemäß.)

Sehr gut ist die Anmerkung zum 19. B. וְהָאֵלֶּיךָ arab. וְהָאֵלֶּיךָ et ille quem amavi. Thaiitarum erat, et Arabiae felicitis incolarum וְהָאֵלֶּיךָ pro אֵלֶּיךָ efferre.

Im 20. B. wird die Konjekture

בְּעוֹר בְּעוֹרִי וּבְבִשְׂרִי דְּבִקָּה עֲצָמִי

Rimae in cute mea et carni meae adhaeret os meum. (Recens. hält es noch immer mit der LXX. die wohl רִקְבָּה hatte σαπηνισαν.

Eine der schönsten Konjekturen (wenn hier nicht mehr als Konjekture ist) fand ich beim 22. B. כְּמוֹ אֵל ver- gleicht R. mit dem Arab. כְּמוֹ אֵל wie ein Zirsch. Wie sehr diese Erklärung in dem Zusammenhang paßt, fühlt jeder.

Am begierigsten war der Recens. auf Reiskens Erläuterung des 23. B. Dieß konnte ich erwarten, daß er hier keinen Beweis für die Auferstehung der Todten finden würde. Denn ich glaube sehr gerne, daß R. mit Ueberzeugung schrieb: dicam, neque inuenisse me, neque inuenire posse hoc in loco, liquida certe resurrectionis mortuorum indicia et argumenta. Aber die Uebersetzung? — ich muß es aufrichtig gestehn, erwartete ich nicht von einem so großen Kritiker und Philologen. Hier ist sie:

Quis efficiet, vt videam meam foueam

Et vt posterus (post me venturus quis)  
super puluere meo stet

(על עפרי יקום) h. e. *vtinam mortuus sim.*

Wenn je dem Eregeten Mißbrauch der arabischen Sprache mit Grund zur Last gelegt wurde, so ist es wohl hier. **قبر** heißt im Arab., eine Grube. Und nun, soll gerade in dieser Stelle die arabische Bedeutung genommen werden? Warum nimmt R. auf das folgende **וְאֵין** gar keine Rücksicht, und streicht es ganz stillschweigend, ohne irgend eine Veranlassung zu finden, weg? Vermuthlich weil es nicht als Beywort auf das durch Grab übersetzte **قبر** paßte? Schon von dieser Seite empfiehlt sich diese Uebersetzung nicht sehr. Aber auch selbst der Gedanke, dünkt mich, ist ungemein gekünstelt. Von dem nichts zu gedenken, daß die größte

Stärke



Stärke des Ausdrucks verloren geht, und in einen matten und schleppenden paraphrasen Ton ausartet. Da, wo alles auf den Unglücklichen losstürmt, und ihm seine Schmerzen als Folgen seiner Ausschweifungen und heimlichen Sünden vorwirft, so sehr sein Herz Tugend und Frömmigkeit liebte, da sollen die Worte voll Stärke und Macht —

Noch lebe mein Retter  
übersezt werden?

Könnst ich mein Grab doch schon offen erblicken?

Schon mein Gefühl sagt mir, daß es mit der Erklärung dieser Stelle von einer Wiedergenesung äußerst bedenklich ausssehen würde, wenn man, um sie nicht von der Auferstehung der Todten zu erklären, diese Uebersetzung annehmen müßte. Die folgenden Verse sind nicht glücklicher bearbeitet. B. 26. und 27. וְאֶהְרֶה עוֹרִי , נֶקֶה , וְזִמְתּוֹ מִבָּשָׂרִי , אֶחֱזָח אֱלֹהִים , אֲשֶׁר אֲנִי אֶחֱזָח לִי , וְעֵינַי רָאוּ , וְלֹא זָר :

Et quis effieiet vt, postquam ceu fuste contusa est (nach dem Arab. *nokepha*) per hunc morbum cutis mea, et carnosae meae partes diffluxerunt a se inuicem, et ab ossibus abscesserunt videam Deum; contempler ego, conspiciam mihi meis ipsis oculis lustrem non alius. (Das Unrichtige der Lesart נֶקֶה וְזִמְתּוֹ mußte freylich ein D. fühlen. Aber würde es nicht besser gewesen seyn, mit

Michaelis nach den alten Uebersetzern, und besonders dem Syr. die Lesart נקפה anzunehmen?) Die Worte כליתי ברקי zieht R. zum folgenden 28. V., und übersetzt: Consumti sunt renes mei in hypochondriis meis (nach dem Arab. כרהוי) ex eo, quod dicitis לו נרה מה non remittamus ipsi *καὶ σιωποῦμεν αὐτω* vel quare concedamus illi vel tantillum! ושרש דבר נמץ אבי et asperitas strepera contentionis euulsit viride meum germen. Auch diese Conjecturen sind weder leicht noch durch irgend einen kritischen Beweis unterstützt, so wie der Gedanke selbst, nach meinem Gefühl, äußerst gezwungen ist. Der masorethische Text hat scylich auch hier seine Dunkelheiten, aber der Reiskische noch mehrere. Nimmt man an, daß דבר die Streitfrage ist, womit sich Hiob mit seinen Freunden beschäftigt (und diese war, ob Hiob an seinen Leiden selbst schuld sey oder nicht?) so würde ich ושרש דבר durch Wurzel Grund der Streitfrage übersetzen, und statt ב' mit 3. Erfurtischen Handschriften, der LXX. Chald., Syr. und Hierony. ganz mit dem vorhergehenden לו נרה parallel, לו lesen. Dann ist der Gedanke passend und leicht: Wenn ihr mir noch so sehr zusetzt, in mir selbst den Grund meines Unglücks zu entdecken glaubt, so denkt, diese Ungerechtigkeit rächt Gott.

Im 29. V. ist die Umänderung des schweren **חמ** in **חמ** so leicht, als die Uebersetzung: *timete vobis a gladio nam isthuc* (iste vester mecum agendi modus) sunt crimina gladium merentia. (Sollte eine so natürliche Conjectur nicht mit kritischen Beweisen bestätigt werden können?)

Kap. XX, 18. sagt R.: *Arabicus totus purus putus est, ad vnicam litteram paene: Senex factus esuriet, et nihil deglutis* (nihil habebit, quod deglutiat) annus sterilis, cineritius, niger erit eius exitus, catastrophe, id in quod euadent ipsius fortunae, et nihil gustabit. (Schwere Wörter, die ihre Bedeutung nur noch in andern Dialecten, und vorzüglich im Arab. erhalten haben, aus diesen zu erläutern, verdient immer den Dank des Exegeten. Aber eine ganze Stelle in einem Hebräis-chen Buch so zu erklären, daß kein Wort seine in dieser Sprache öfters vorkommende Bedeutung behält, kann ohnmöglich ohne den größten Nachtheil für die Exegese geschehn. Dieß ist offenbar Mißbrauch der arab. Sprache. Beweisen darf ich dieß nicht.)

V. 23. liest R. statt **יהי למלא** nach einer Conjectur **יהי למל** und übersetzt: *euertret* (nach dem Arab. **יהי**) *implementum ventris eius* (Aber sollte die masorethische Lesart nicht einen richtigern Sinn geben? Wozu also Conjectur. Aber noch weit gesuchter ist im 27ten V. die Uebersetzung: *Prouen-*  
*tus.*



*tus domus eius* בֵּיתוֹ בֹּלִי אֱלִי *abducetur in captiuitatem.*

Hier wird doch offenbar der leichteste Gedanke das Opfer einer Konjektur. Wie ganz dem Parallelismus gemäß, ist die Uebersetzung nach dem masorethischen Text:

Entdeckt werden da seyn seine Einkünfte.

Am Sonntage — sein Zusammengerastet.

Eine ganz unerwartete Erklärung fand ich Kap. XXI, 10.: Bos eius clitellarius it viam suam בֹּלִי יִרְאֶה et non habet opus calceatione, confr Caab fil. Zoheiri in carmine, quod *Lette* edidit v. 27. et Wansleb. in Itinere Aegypt. p. 296. (Alle Zweifel, die man gegen diese Konjektur machen könnte, sind weit nicht so stark als dieser einzige: Die Konjektur wischt den schönsten Parallelismus weg, den der masorethische Text hat.)

Sehr glücklich ändert R. im XXI, 29. die Worte um:

הָלֹא שְׂאֵלָת מַעֲוִבֵי דָרָךְ

und fängt mit וְאֶהְרִי im 33. V. einen neuen Vers an.

Ganz richtig bemerkt R., daß Kap. XXII, 17. statt מִן müsse gelesen werden לִן. Warum aber nichts von den Zeugen für diese Lesart? Die LXX. und der Syr. bestätigen sie.

Kap.

Kap. XXIII, 6. An multitudine roboris mecum litigabitur? **וְאֵל** ne quaeso **וְיִשְׁמַח בִּי** sed monstret se (nach dem Arab. **سَامِحًا**) facilem. (Könnte nicht der nehmliche Gedanke, den der Recens. hier mit R. vermuthet, ohne diese willkührliche Conjectur ausgedrückt werden, wenn man **וְיִשְׁמַח** als Substantiv in einer im Arab. nicht ungewöhnlichen Bedeutung der Liebe, Nachsicht, Schonung annimmt?)

Im 10. B. **וְיִ** statt **וְיִ** übersetzt: O quam malam viam it mecum. (Kann aber der Hebräer auch so reden? und ist die masorethische Lesart **וְיִ** nicht dem folgenden Glied angemessener?)

Eine der schönsten und glücklichsten Verbesserungen des masorethischen Texts ist beyhm 12. B. angebracht. (Schon Michaelis theilte so ab, und unter den alten Uebersetzern die LXX mit dem Syr.) Die Worte **וְאֵל וְיִ** sind zum folgenden 12 B. gezogen. **וְיִ** statt **וְיִ**. (Es ist ohnehin ein gewöhnlicher Fehler der Abschreiber, unmittelbar aufeinander folgende Buchstaben von einerley Figur minder akkurat auszudrücken und nicht selten einen davon ganz wegzulassen. Hier ist es nun um so viel sichrer, daß ein **ו** zu wenig steht, weil nach dem Parallelismus **וְיִ** dem **וְיִ** entspricht, (denn es ist doch wohl sehr wahrscheinlich, daß die richtigere Lesart **וְיִ** ist.) **וְיִ** **וְיִ** **וְיִ** über-

setzt

setzt R. et non  $\pi\alpha\rho\epsilon\sigma\sigma\epsilon\phi\alpha$  ex mea orbita nach dem Arab. (Zu wundern ist es wirklich, daß ein so großer Freund von Konjecturen nicht da auf eine Konjectur verfiel, wo ich sie ganz sicher erwarten konnte. Nach den Gesetzen des Parallelismus ist sie fast nothwendig.  $\text{וְלֹא אָמַרְתִּי, וְלֹא אָמַרְתִּי}$  steht in eben der genauen Verbindung mit einander als  $\text{מִצֻּת שְׁפָתַי, מִדְּבַר מִפִּי}$  und  $\text{אָמַרְתִּי מִפִּי}$ . Ich würde diese Stelle übersetzen:

Nie wieg ich ab von seinen Vorschriften

Hielt seine Befehle genau

Tren seine Gebote.

Bei den alten Uebersetzern (wenigstens bei der LXX. und dem Syr.) konnte ich keine Beweise für meine Konjectur erwarten, weil sie  $\text{וְלֹא אָמַרְתִּי}$  mit  $\text{מִדְּבַר מִפִּי}$  verbinden.)

B. 13. verwirft R. die Lesart  $\text{כִּי אֵל}$  und ließe  $\text{כִּי אֵל}$  at ille nihilominus negat (nach dem Arab. mit hebr. Buchstaben  $\text{כִּי אֵל}$ . Dieß merke ich an, weil sich schon hier gegen die Erklärung aus dem Arab. ein wichtiger Einwurf machen ließe. Wenn ich ja ändern wollte, so würde ich die Lesart  $\text{כִּי אֵל}$  (N als mater lectionis) aus dem Hebräischen erläutern. Dann wäre der Sinn: Gott ignoriert meine Frömmigkeit. Doch muß ich gestehn, daß ich hier immer noch die masorethische Lesart der Konjectur vorziehe.)

Theol. Crit. Betr. I. B. IV. St. h h Beym



Kap. XXIV, 18. und 19. B. hofte der Recens. Winke zu bekommen, nun mit mehr Ueberzeugung diese schwere Stelle erklären zu können. Aber meine Hofnung täuschte mich sehr. Nach einer Konjektur, die ich mir bey einem arabischen Buch, nicht aber bey einem hebräischen erlauben würde, übersetzt R.: plumbei, liuidi et tetri adspectu sunt magis quam adspectus aquae (קלחוא nach dem Arab. die 3. pers. praet. statt קל הוא vt paucum euadat ipforum patrimonium יפלה דרך רמים in via τῶν υπερχαυῶν non sit felix. (Als Konjektur ist mirs zu kühn, and dem Sinn nach äußerst gezwungen.)

B. 24. ist eine vortrefliche Konjektur ככל statt ככל. Nun resituirt R. den schönsten Parallelismus. ככל (Es. XLIV, 19.) bezieht sich auf כראש שבלת. So dünkt mich, ist der Gedanke dem Zusammenhang und der Struktur der Worte angemessener, als nach der masorethischen Lesart.

Kap. XXVII, 23. sind mir die Worte noch dunkler durch die R. Erklärung. Er übersetzt: complodet super ipsum manus — populus feruus (גא) qui olim eius גא clientes fuerant, qui vilius quam pes habebantur et ex hominum consortio extorres. (Das Subiekt nimmt er aus dem 4. B. des folgenden Kap., mit dem er diese B. verbindet.

Den 4. B. ließt R. :

פרץ נהלם עארץ  
ממנה יצא לחם  
תחתיה כס ואש

Rumpit fluuios ex terra, ex eadem producit panem, et sub ea *voluitur* densus vapor et ignis. (Sehr wenig Licht.)

B. 7. ist ע"י ganz dem Gedanken, der in dieser Stelle herrscht, angemessen aus dem Arab. erklärt, und übersetzt ερεβδιφης metalli fossor.

Rap. XXIX, 18. קניי pro קני possessio mea. (Sehr gut.)

Rap. XXX, 14. sagt R. תחת hic non est particula, *sub* notans, sed *ruina*. (תחת aber als Präposition, giebt einen poetischen Sinn

Noch unter dem Schutt wälzen sie sich fort — Diese Idee paßt ganz in dem Zusammenhang.)

Im XXXVI. setzt R. den 17. B. nach dem 18. in dieser Ordnung

כי חמה פן יסיתך בשפק  
ורב בפר אל יטרך  
ומלאת דין רשע  
דין ומשפט יתם בוננת

Si *αγγισεν* non tentasset te commiseratione, et multitudo lytri non flexisset, ad dicendum iniquam sententiam et impleuisses ius impro-



bi et ius et fas pupilli recte constituisses. (Wenn auch die Ueänderung der letztern Worte weniger führen wäre; so dünkt mich, ist die Konjektur doch nicht so beschaffen, daß sie diese vorzüglich schweren Verse aufklären könnte. Der Nachsatz: id si fecisses, Deus te adiunxisset supplicem, der weiter unten ganz willführlich angenommen wird, macht sie noch weniger wahrscheinlich.

Und wie dunkel ist erst die Uebersetzung des 19. V.: Si pupillus, quando conferta turba sui similitum angustasset tuum epaulium (שׁוּרְרִי statt שׁוּרְרִי) non fuisset in angusto; et nulli praeualido potentia fecisses otium vel vnus noctis, eo vt deprimeret populos sub se. (Lieber will ich hier meine Unwissenheit gestehn, als eine Erklärung annehmen, die eben so dunkel, als die Konjektur, worauf sie sich gründet, unsicher ist.

Nach dem Zusammenhang zu urtheilen, wird es wahrscheinlich, daß diese Verse Vorschriften enthalten, die Hiob in seinem künftig glücklichern Zustande beobachten soll, um nicht wieder von Gott gestraft zu werden. Wenigstens muß man dieß aus dem 10ten Vers schliessen, wo von den Absichten Gottes bey dem Unglück, welches er dem Menschen zuschickt, die Rede ist. Bessern sie sich nicht; (V. 12.) so werden sie sich immer noch in tieferes Verderben stürzen. Nun macht Eli

phaz



phaz die Anwendung: Wirst also auch du wieder glücklicher, so laß dir dein Leiden tiefer die Pflicht einprägen recht zu richten. (B. 17.) Weder im Zorn noch in der Hitze (המה) durch Geschenke be-  
 stoßen (כפר) eine Sentenz fällen. Vielleicht enthält selbst der 19te B. einen ähnlichen Gedanken, weil er so genau mit den folgenden in Verbindung steht, die den Hiob an Pflichten erinnern, zu deren gewissenhaften Erfüllung die von Gott zugeschieden Leiden ihn ermuntern sollten. Oder liefert uns Kennikot besonders beym dunkeln 19. B. einen Text, dem diese Idee besser anpaßt, als dem masorethischen? —) B. 21. In posterum caue tibi a conuersione tui ad iniquitatem בְּחִירָת מַנְעִי (gegen alle Analogie der hebräischen Sprache und bloß nach der Arab. Form) כִּי עַל זֶה nam propter hoc lacerata fuit tua habitatio. Wozu dieser Arabismus, wenn die masorethische Quelle nicht trüb fließt?)

B. 27. Ecce יגרע detrudit, impacta quasi vola: (arab. יקרע oder יכרע mit beyden möchte ich יגרע nicht vergleichen,) und der Koniektur לארץ statt לארו fehlts wohl noch an Bestättigung. (Vielleicht ist sie auch gegen die Grammatik, die diese Konstruktion fordert יקרו מטר על ארץ.)

B. 32. ist die Koniektur ליהב מפגיע ויצו עליה במפגיע (Wenn nicht mehr Mäßigung

gung unter den Kritikern herrschte, und bey Coniecturen das omnia tentare licet dominirte, was würde aus unserm masorethischen Text werden! Ohne diese äußerst verwegene Coniectur, wie dichterisch und ganz harmonisch mit der zu Ende dieses Kapitels herrschenden Idee ist diese Uebersetzung nach dem masorethischen Text:

Deckt beyde Hände über den Blick  
(Läßt die Gewitter nicht ausbrechen.)

Und giebt ihm Befehle.

Das **וּמִצְוֵי** rechnet der Recensent zum folgenden V.)

Rap. XXXVII. 4. **וְלֹא יַעֲקֹב מִכִּי** et non legit (fulmen) retro vestigia a quocunque tandem audientem vocem eius. (So leicht die Aenderung wäre, so ungewöhnlich und mats ist das a quocunque **כִּי** gleichbedeutend mit **מִכִּי**.)

V. 15. An quietus manes (**וְתָרַח** nach dem arab. *Athadao*) **בְּשִׁים** (i. e. **בְּנִשְׁוִים** quando sufflat Deus super eos: (giebt die masorethische Lesart nach dem Sprachgebrauch der Hebräer nicht einen ungleich schönern Sinn?)

Rap. XXXVIII, 10. Et quum **וַאֲשַׁכַּח עָלָיו הָקִי** necebam super ipso funem meum. (Wie gezwungen ist diese Uebersetzung gegen die richtigere ohne Coniectur!



Da ich das Maas von ihm (dem Meer) nahm  
ihm Dämme setzte und Schleusen.)

Kap. XXXVIII. 3. תכרענה statt תברענה nach  
der arab. Bedeutung übersetzt: edunt generosos  
foetus. (ohne Zwang läßt sich hier כרע nach dem  
Zusammenhang und nach dem Parallelismus erklären)  
Noch weniger kann der Recens. im 10. B. die Kon-  
jektur billigen אם ישדר עקמים ממחרך nach dem  
Arab. nunc ligabitur bifaccio a tergo suo.  
Wenn doch der masorethische Text nichts gegen sich  
hat, was ihm dem Kritiker und Exegeten verdächtig ma-  
chen könnte, wozu mühsam ausgedachte Konjekturen!  
Der Kritiker hat noch Gelegenheit genug zur Ver-  
setzung der Buchstaben und andern Mitteln seine Zu-  
flucht zu nehmen, um diese oder jene dunkle Stelle  
aufzuklären. Hier ist Licht Wohlthat, dort Schade.  
(Es blendt nur.)

Beim 13. B. ist der Kritiker wohl mehr berechtigt  
an der masorethischen Lesart zu zweifeln. R. flagt über  
eine Lücke, die ausgefüllt zu werden verdiente. Er sup-  
plirt תאבר יענה an ex sapientia tua  
volat struthiocamelus. Sonst hält er den Vers  
für ganz ächt und übersetzt ihn: Ad instar πτερυγισμα  
(כנוף) iubilantium gesticulatrix tum quum plu-  
maeiis πεπυκνωται και εζηρεται satis conferta et al-  
ta euasit. (Die Uebersetzung ist mit einigen Anmerkungen



über den Strauß, der den Flug der Vögel nachahmen will, erläutert; mir aber ist sie doch immer noch sehr dunkel. Gerne nehme ich zwar mit R. an, daß es nothwendig ist, so etwas, wie המבינתך (wie unten B. 26.) oder הירעה (wie oben v. 1.) zu suppliren; aber ich würde doch lieber (so viel ich mir selbst noch Zweifel mache) die Stelle so lesen:

המבינתך כנה רננים נעלסה

אם אברה חסידה ונצה

Die beyden Lesarten נצה und אברה entlehne ich von Michaelis. Dann würde ich übersetzen:

Hebt sich durch deine Weisheit munter der fröhlichen  
Flügel

Wenn sie streben zu flügen gleich Habichten und  
Sperbern?

כלי ein dichterisches Wort, dem ich in einem poetischen Buch diese Bedeutung wohl werde geben können. רננים ein Beywort der Straußen. Ganz richtig merkt hier R. an: Arabum ille mos est, de re quadam longe lateque differere, et eam tamen non nominare. Das Beywort selbst, welches zu נעלסה sehr gut paßt, und die folgenden Ausdrücke machen den Strauß ohnehin kenntlich. חסידה stünde für בחסידה—)

Sehr richtig ist, dünkt mich, תהמם im 14. B. übersetzt: Et super puluere finit calefieri oua sua. Ganz parallel mit dem ersten Glied כי תעוב לארץ כיציה

Im

Im 19. B. verfehlt R. wohl sicher den Gedanken des Dichters. Er vergleicht רעמה mit dem Arab, רעמה und übersetzt: an indues eius collo *humilitatem* h. e. coges eum seruire. Bey der Schilderung der Vorzüge eines Pferds vor andern Thieren erwartet man diesen Gedanken nicht. Um so viel weniger hier, da nach dem Parallelismus רעמה ganz dem vorhergehenden גברה entspricht.)

Sehr schön trennt R. ומצודה vom 22. B. und liest:

ומצודה משם חפר

אכל מרחוק עיניו יביטו

Et praedam exinde egerit

Pabulum e longinquo conspiciunt oculi eius.

Kap. XL, 3. למן פי ו־מוט פי *iugum oris mei* statt פי wird in den Herzen der Philologen wenig Eingang finden.

Brauchbar ist die Anmerkung zum 15. B. ברחמות non est nomen proprium vnus animalis, sed omnium belluarum in genere. Animal, quod hic describitur nominatum non est, pro more Arabum, (s. die Anmerk. zum 38. B. des 39. Kap.)

Der 19. B. ist sehr schwer zu übersetzen. R. macht die Anmerkung: אל דררי *videtur persecutorum Dei vertendum esse, emissariorum quibus cum Deus peccatores persequitur et ad poenam re-*

trahit; et tum' ויגש הרנו כי רעש quando fremit  
(Deus) et ebullit (nach dem Arab. *was* hebr. *וַיִּגַּשׁ*)  
ira eius. (Zu sehr gesucht, und als Kritiker zu we-  
nig Belege für diese Conjectur. Lieber wie Michaelis  
die letzte Strophe gar nicht übersetzt. Könnte die Re-  
dersart וַיִּגַּשׁ הרנו den Meusel nähern. die Idee  
ausdrücken, etwas mit dem Meusel bearbeiten,  
so könnte für diese Stelle ein ganz in den Zusammenhang  
passender, Sinn gewonnen werden.)

B. 20. לא ירחק nach dem Arab. non retro  
it. (daher im hebr. die Bedeutung, fliehen.)

Jungeniö's ist die Conjectur statt לִיטִי zu lesen לִיטִי  
und nach der arab. Bedeutung dieses Worts zu über-  
setzen:

*Trahesne collum eius fune*

*Et vnco tundes linguam eius*

(Den Parallelismus hat R. für sich. Aber ist es  
nicht aus den folgenden Prädikaten sichtbar, daß unter  
diesem Wort ein anders Thier muß verstanden werden,  
auf welches sie sich beziehen?)

B. 25. übersetzt R. שרץ בני belluae ingentis  
molis. Vermuthlich nach dem Arab. wo שרץ die  
Bedeutung hat: einen lästigen großen Körper  
haben. Die alten Uebers. lasen שרץ, welches noch  
einen bessern Sinn giebt.



Kap. XLII, 3. verdient die Punctuation חֲנֻכָּהּ statt חֲנֻכָּהּ Aufmerksamkeit. Der Recens. würde sie vorziehen.

Zum 5. B. macht R. die Anmerkung post ver-  
sum quintum lacuna est.

Ganz nach diesem Plan, womit R. den Hiob be-  
handelte, durchgeht er die Sprüchwörter.

Kap. V, 23. ist חַיִּי sehr gut aus dem Arab.  
erläutert. חַיִּי heißt bey den Arab, suffocare. Dann  
wäre der Sinn:

Er stirbt — denn er nahm Züchtigung nicht an,  
seine Vergehungen tödten ihn.

Kap. VII, 22. דָּכָא et vt prauus, per-  
uersus. (Aber fordert das vorhergehende חַיִּי nicht  
ein passender Bild, als dieses? Die Lesart חַיִּי die  
von einigen alten bestätigt wird, giebt einen ungleich  
bessern Sinn. Nach der Döderleinschen Ueberset-  
zung: Er folgte ihr schnell, wie ein Ochs  
zur Schlachtbank, wie ein Hirsch ins Netz  
sich verwickelt, bis ihm der Pfeil das Herz  
zerreißt.)

Kap. X, 9. Incedens in integritate, incedet  
secure: sed ille, cuius viae tortuosae sunt  
יָרִי (statt יָרִי) retro sublabetur. (Eine Coniek-  
tur, die sich durch ihre Leichtigkeit schon empfiehlt.  
Der Sinn ist ganz der Idee des ersten Glieds ange-  
messen.)

B. 17. *Ambulans ad vitam* (ist nach dem Sprachgebrauch der Bibel Leben, nicht Glück?) est, obferuans disciplinam. At deferent castigatōnē fertur in calamitatem. Nach einer unrichtigen Ableitung vom Arab. Denn mit *חַי* kann wohl das Arab. *חַי* nicht verglichen werden. Und giebt die gewöhnliche Bedeutung von *חַי* nicht einen sehr guten Sinn?

Wer sich belehren läßt — wandelt glücklich

Wer Belehrung verwirft — geht irre.

Gezwungen und wider die Sprache ist die Uebersetzung des 18ten B. *Vestis odii* (heißt *מכס* ie ein Kleid:?) (equa tanquam signo quodam agnosci possit) sunt labia mendacia; stultum ex eo agnoscas, quod clandestinum aliquem rumorem, quem de aliquo *clam* audiuit, in publicum profert. (Kernigter ist die Döderleinische Uebersetzung: Wer seinen Fuß verbirgt, ist Heuchler. Wer seine Feindseligkeiten ausbrechen läßt (wie im Syr. *בב* Haß, Feindschaft) ist Thor.)

Kap. XI, 3. ist der Parallelismus weit schöner nach dem masorethischen Text, als nach der Reiskischen Koniektur *יִסְלַף בְּגָדֵם שׁוֹרֵם* (et peruertet praeuaricationes eorum deuastatio, i. e. eorum studium res omnes, quas agunt peruertendi et conturbandi. (Auch der Sinn ist so ganz deutlich



lich nicht; wenigstens verständlicher nach der gewöhnlichen Lesart:

Den Untreuen stürzt Bosheit ins Verderben.  
 חַמַּת יִשְׂרָאֵל das Gegentheil von סֶלָה בגדים.)

Im 18. B. ist der Gedanke ganz verfehlt. R. nimmt שָׁקֵר in seiner eigentlichen Bedeutung, und übersetzt: *Improbus facit negotium mendacii*; sed semen iustitiae (יָרַי sehr unglücklich statt יָרַי) i. e. *populus iustus negotiatur veritatem*. (So geht die schönste Sentenz verloren. Lügen = Arbeit ist nach dem Sprachgebrauch der Hebräer, Arbeit, die nichts einträgt. Nun ist der Gedanke vortrefflich:

Umsonst arbeitet der Böse

Der Tugendhafte wird sicher belohnt.)

B. 21. erklärt R. לִי אֶת הַנֶּפֶס a filio ad nepotem ab hoc ad pronepotem et ita porro. (Spricht so der Hebräer? und paßt diese Idee in den Kontext?)

Im 22. B. ändert die Konjectur וְסֶרַח den Sinn nicht, wenn sie auch dem וְסֶרַח vorzuziehen wäre.

B. 27. statt יִלְכֶּנּוּ R. יִלְכֶּנּוּ. (Wozu diese Konjectur, da יִלְכֶּנּוּ den Sinn eben so gut ausdrückt, als יִלְכֶּנּוּ)

Kap. [XII], 27. יִדְרֹךְ לֹא statt יִדְרֹךְ nicht bloß Konjectur. Schon die alten Uebersetzer bestätigen's.

Kap. XIV, 7. כֹּנֵן als Participium o vir strenue! (Der Sinn gewinnt nicht.)



B. 8. ist הכין firmat nicht so gut als' das masorethische הכון. Seinen Weeg erkennen, heißt hier nach einem bekannten Hebraismus sich selbst erkennen. Der Sinn ist: "Das liebe nosce te ipsum ist das Studium des Weisen.

Zu 9. B. ist לב nicht ganz glücklich zu רצון gezogen und übersetzt: Et inter faciles (commodos moribus) est beneuolentia cordis. (Richtiger nach der Döderleinschen Uebersetzung:

Ehoren schändet ein Sündopfer  
Dem redlichen bringt es Gnade.

Kap. XVI, 26. liest R.:

נפש עמל עמלה לו  
לו כי אכף עליו פיהו

Anima operantis est opus eius (animae) ipsi (operanti): fructus et damnum aequaliter in operantem redundat. Ipsi quoque est, si os eius delinquit in ipsum, aut erga ipsum. (Auserst hart.)

Kap. XVIII, 22. Fast bemerkte der R. nicht den Zusatz, den hier R. machte, so ganz hingeworfen ist er; statt מצא טוב מצא אשה משכלת. R. liest מצא טוב מצא אשה. (Wie aber, wenn hier nur überhaupt von den Vorzügen des ehelichen Standes vor den Eölibat die Rede wäre?)

Einen

Einen sehr guten Sinn giebt die Konjektur Kap. XVIII, 22. תפארת אדם statt תאור der Sinn: Herzensgüte schmückt den Mann.

(Weniger gewagt würde es seyn, נאות zu lesen, die Uebersetzung bleibt die nehmliche.)

Kap. XX, 11. lieft R. statt וי um des Gegensatzes willen וי nach dem Arab. (Der Gedanke gewinnt.)

B. 25. Laqueus hominis est defraudare sanctuarium et reponere persolutionem votorum in crastinum diem. (Der Gedanke ist wohl so richtiger angegeben. Wer mit Eier, in der Hitze etwas weicht מוקם legt sich selbst Schlingen (lauft Gefahr) wenn er nach dem Gelübde erst nachdenkt.)

Kap. XXI, 6. ממקשי מות הבל statt מות הבל und ממקשי מות parare thesauros per linguam mendacem est, tendicula proiecta funium mortis. Ohne Aenderung übersetzt Hr. D. Döderlein sehr schön!

Schätze durch Lügen erworben

Gleichen dem Odem Hauch eines Sterbenden.

Bei dieser Uebersetzung läßt sich eine Konjektur leicht vergessen.

B. 8. merkt R. an, daß statt וי וי müsse gelesen werden וי וי

B. 12. ist מוסביל nicht ganz akkurat durch humanum et liberalem facit, ausgedrückt. Hier muß



wohl ganz sicher übersezt werden glücklich machen.  
Josua I, 7.

B. 28. Testis mendax peribit. (Sollte nicht richtiger punktirt werden תאבד führt zum Verderben, führt irre, wie Ps. I, 7. תאבד statt תאבד) procedens audacter viam suam (statt שמך nach dem Arab. *šm*) ad aeternum habebit. (Wo zu diese weit hergeholte Konjektur, wenn man תאבד wie 1 Sam. 15, 29. durch Wahrheit übersezt. Dann ist der Gegensatz sichtbar und die Uebersetzung fließend.)

Kap. XXII, 28. ולי mihi hic idem est atque Arab. *ו לי γωγισµα*.

Kap. XXIII, 4. ist das מבינתך ohne Noth schwer gemacht, die Erklärung interea dum iam illud agis. (Ist denn nicht natürlicher zu übersezen: Wenn du Flug bist (um deiner Klugheit willen) mäßige dich?)

Beym 7. B. macht R. eine weitläufige Anmerkung über שו בשו welches er übersezt: in stridore suo, mit dem vorhergehenden: Nam quemadmodum est ianua cum stridore suo (i. e. stridens quando aperitur) ita et ipsi. (Warum mußte R. bloß an die Bedeutung Pforte denken, um ein so schwerfälliges Bild hier zu finden? Die Bedeutung von שו verabschonen, ist hier doch weit schicklicher. Der Sinn



Sinn wäre dann: Da er sich selbst nicht gut ist, wie wird er dir — hold seyn?)

B. 27. צרה statt צרה puteus venationis, quales struunt venatores feris capiendis.

B. 28. theilt R., ohne Noth, die Worte so ab: אַף הִיא כַּה תַּפַּת אֶרֶב וּבְנֵי־בְאֵרִים תּוֹסִיף etiam illa frangit robur et auget insidiatores et praeuaticatores inter homines. (Nach der gewöhnlichen Abtheilung ist der Sinn weit fließender: Gleich einem Raubthier (אֶרֶב im Arab. und Chald. rauben) lauert sie (die Ehebrecherin) und hascht Lotterbuben.)

Dies sind Proben genug, die das bestätigen, was ich oben behauptete. Weniger Hang, alles nach dem Arabischen zu modeln, mehr kritische Vorsicht und mindrer Zwang, der bey so vielen dieser Konjecturen und Erklärungen auffällt, würden den Werth dieses Buches noch mehr erhöhen. Oft ist Reiske in der Erklärungsmethode zu sehr Schültereis, und als Kritiker zu sehr Zoubigant. Er ändert dreist und zu wenig nach der Analogie der hebräischen Sprache. Aber auch selbst diese dreisten Konjecturen dieses großen Sprachkenners sind für den Philologen wichtig. Sie bringen ihn nicht selten auf eine leichte und passende Erklärung, die er ohne sie nicht würde entdeckt haben.

Theol. krit. Betr. I. B. IV. St. J i Die

Die Rede de studio arabicae linguae verdient vorzüglich gelesen zu werden. Sie erweckt Ehrfurcht für Meiskens Schatten.

h.

## XXV.

Dissertatio hermeneutica de sensu historico —  
Praeside GOTTLOB CHRIST. STORR, defend. Guil.  
Engelh. Christ. Zügel. Tubingae 1778. 4. 66. S.

Historischer Sinn ist dem Herrn Dr. Storr hier diejenige Vorstellung, welche Lesern, die zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort leben, vornehmlich angemessen ist, oder nach den eigenen Worten des Hrn. B. *notio, quae certi loci atque temporis lectoribus, quorum in loco et ordine nostrae aetatis homines non sunt, praecipue apta est.* Man kann selbst von der Geschichte eines Schriftstellers behaupten, daß sie dazu dient, seine Gesinnung und Gemüthsverfassung besser zu verstehen, die er bey dem Vortrag dieser oder jener Sache hatte. Daraus können manche Sprüche der Schrift mehr Licht erhalten. Dergleichen kann eine solche Kenntniß die Bedeutung der Worte aufklären und zeigen, warum ein Verfasser sich gerade so, und nicht anders ausgedrückt hat. (Eine richtige Bemerkung. Aber bey der Anwendung kann man leicht fehlen und in Gefahr kommen, zu viel in einer

einer Stelle zu suchen; wie denn auch dieses bey einigen hier angeführten Exempeln mag geschehen seyn.—) Vornehmlich bequemen sich die Apostel nach ihren damaligen Zuhörern und Lesern und tadelten, z. E. die damals unter ihnen herrschenden Irrthümer und Laster. Sie wählten auch solche Beweise, die ihren ersten Lesern vorzüglich brauchbar und faßlich waren. Dieß war weise Herablassung. Daher muß man, so viel möglich, sich in die Umstände derer Personen, an welche Christus und die Apostel ihren Vortrag richteten, zu versetzen suchen. Wenn man z. E. weiß, daß Christus Matth. 5, 34. ff. und Jakobus K. 5, 12. mit solchen Leuten zu thun haben, die mit dem Eidschwören einen sehr sträflichen Mißbrauch begiengen; so kann man nicht auf den Einfall kommen, daß alles Schwören durchaus verboten sey. Eben so muß man, um die Stelle 1 Joh. 5, 16. f. richtig zu verstehen, wissen, daß die Apostel damals die außerordentliche Gabe hatten, gewisse Sünder mit Krankheiten zu züchtigen, und solche wieder zu heilen u. — Dieses thut der Gemeinnützlichkeit der Schrift keinen Eintrag, wenn man nur nicht annimmt, daß etwas Falsches darinn vorgetragen werde. Es kommen ja auch allgemeine Lehrsätze vor, die auch oft allgemein ausgedrückt sind. Und selbst das, was uns heutiges Tages nichts angeht, kann doch für uns einen historischen, dogmatischen und auch moralischen Nutzen haben. Z. E.



die Vorschrift Christi Matth. 5, 23. geht uns gerade zu nichts an; aber wir sehen doch daraus, daß die Ver söhnlichkeit auch für uns Pflicht sey, wenn wir gottes diensliche Handlungen verrichten wollen. — Ja man kann so gar behaupten, daß die Schrift im Allgemei nen dadurch nützlicher geworden ist, daß sich die Ver faßer derselben nach den damaligen Zeiten bequemt ha ben. Denn dadurch erhielten die Reden Christi und der Apostel nicht nur innere Beweise ihrer Richtigkeit, sondern sie wurden auch deutlicher und anziehender. (Sehe wahr. Denn wären die Schriften der Apostel unter geschoben, so würde man es aus solchen Umständen, welche die damaligen Zeiten betreffen, am ersten erken nen müssen. Der vorsichtigste Betrüger verräth sich am ersten da, wo es auf Nebenumstände und Kleinigkeiten ankommt.) Selbst die öftere Wiederholung einer und derselbigen Sache hat ihren großen Nutzen, indem nur eine Lehre auf mehrerley Art vorgestellt und bisweilen das Gewicht derselben angegeben werden könnte; wel ches bey einem systematischen Vortrag nicht so deutlich würde in die Augen gefallen seyn. — Wenn nun Je mand von den historischen Umständen der Schrift keine rechte Anwendung macht, so muß das ihm, nicht der Sache selbst, zugeschrieben werden. Wer z. B. den Aus druck *σωτηρια* Apostelg. 4, 12. bloß von der Heilung des Lahmen versteht, macht von den vorhergehenden hi storis

historischen Umständen nicht den rechten Gebrauch, denn alles zusammen genommen lehrt, daß Petrus sagen wollte: Ohne Jesum sey überhaupt gar kein wahres bleibendes Glück zu erlangen. (Dies läßt sich freylich wohl hören. Allein dabey wird der Zweifel nicht berührt, welcher aus dem beygefügtten Artikel 7 entsteht; denn dieser scheint doch anzuzeigen, daß die Heilung des Lahmen unter *συνεργία* zu verstehen sey; und der Zusammenhang ist dieser Erklärung gewiß nicht zuwider.) Ein anderes (besseres) Exempel ist Joh. II, 25.

Indessen gehen einige neuere Ausleger so weit, zu behaupten, Christus und die Apostel hätten, um sich nach ihren ersten Schülern zu richten, in ihren Vortrag so gar falsche Begriffe und Schlüsse mit einfließen lassen, welche nur für jene unwissende Leute, nicht für alle andere aufgeklärte Christen, bestimmt gewesen seyen. Aber dieses kann nicht bewiesen werden. Es ist zwar gewiß, daß Christus und die Apostel sich nach ihren Zuhörern und Schülern gerichtet und ihnen, wie Paulus sagt, Milch gegeben, worunter nichts anders, als die Anfangsgründe der Religion zu verstehen sind (nicht falsche jüdische Ideen); es ist ferner gewiß, daß jene Lehrer nicht alle Irrthümer sogleich widerlegt haben; aber einem Irrthum nicht widersprechen und ihn selbst billigen, ist doch nicht einerley. Man darf daher auch nicht be-

haupte, daß Jesus und die Apostel die Bücher des N. T. nur darum anführten, weil sie die Juden für göttliche Bücher hielten, und daß sie solche nicht darum selbst für göttliche Bücher annahmen, wie Hr. D. Semler meynt. Ferner, daß Jesus die falschen Meynungen der Juden von der Gewalt des Teufels überall und öffentlich habe tabeln müssen, läßt sich nicht behaupten; daß er sich aber nach denselben gerichtet, und sie, ob sie gleich falsch gewesen, angenommen, läßt sich auch nicht erweisen. — Auch ist unteugbar, daß die Meynungen derer, welche die Schrift redend einführt, falsch seyn können, denn sie müssen so angeführt werden, wie sie vorgetragen waren. Aber daß in den Reden Gottes, Christi und der Apostel Sätze vorkommen sollten, die sie nicht selbst für wahr hielten, sondern nur historisch anführten, wo nicht einmal eine Spur von historischer Erzählung zu sehen ist, und das solche Sätze nicht göttlich oder allgemein wahr wären, dieß ist wieder nicht anzunehmen. — Zwar hat Christus in seinen Parabeln sich nach der Schwachheit seiner Zuhörer gerichtet; hat er aber deswegen auch falsche Ideen in seinen Vortrag eingemischt? — Man giebt ferner zu, daß Christus und seine Apostel solche Sätze anführen, die schon sonst bekannt, oder zu Sprüchwörtern geworden waren; aber sind das falsche jüdische Vorstellungen? — Noch mehr: im N. T. kommen jüdische Redensarten vor; aber muß

man



man damit die Begriffe der neuern Juden verbinden? Sind diese Begriffe auch schon zu jenen Zeiten üblich gewesen? Wenn 1. E. Paulus 2 Cor. 12, 2. eines dritten Himmels Erwähnung thut, und die spätern Juden 7 Himmel zählen, folgt nun, daß Paulus einen von diesen meyn<sup>te</sup>? Ist diese Vorstellung auch schon zu seiner Zeit gewesen? — Wäre das, so würde er doch den siebenden, wenigstens den fünften Himmel genannt haben. Es ist ja gar möglich, wie schon Lightfoot behauptet, daß die Juden eines und das andere aus dem N. T., wenn es ihnen anstand, angenommen haben. (Das lassen wir dahin gestellt seyn, fürchten aber, daß ein Cirkel im Beweisen gemacht werde.) Wollen wir indessen die Meynungen der Juden zu Christi und der Apostel Zeiten wissen; so können wir sie sicherer aus der LXX., aus den apokryphischen Büchern, die damals vorhanden waren, aus dem Philo und Josephus lernen; nur muß man nicht gleich die Meynungen der beyden letztern der ganzen Nation beylegen, weil Philo manches aus der Platonischen Philosophie angenommen und Josephus, um den Griechen zu gefallen, zuweilen von jüdischen Meynungen abgegangen ist. Dieß wird mit einem Exempel von der Meynung der Juden in Ansehung der Dämonen erläutert, wobey auch Färmer widerlegt wird: — Man kann nicht einmal annehmen, daß die im N. T. gebrauchten jüdischen Redensarten gerade die

jenigen Ideen anzeigen, welche die Juden damit zu ver-  
 binden pflegten. Denn Christus und die Apostel mußten  
 neue Ideen vortragen: sie brauchten also die schon be-  
 kannten Ausdrücke zwar in einer ähnlichen Bedeutung,  
 berichtigten aber solche durch Beysätze. Z. E. Christus  
 wird im N. T. ein König genannt, aber auch erklärt,  
 daß er ein anderer König sey, als ihn die Juden er-  
 warteten. — Hiezu kommt, daß man eine gewöhnliche  
 Redart gebrauchen kann, ohne die Idee anzunehmen,  
 um welcher willen jene zuerst erfunden worden ist. Pau-  
 lus kann z. E. von den Galatern sagen, sie seyen be-  
 zaubert, ohne an Zauberey zu glauben. Ohngefähr  
 so verhält sichs mit den optischen Redarten, wiewohl die-  
 se nicht gerade aus einem Irrthum entstanden seyn muß-  
 ten. — Die Frage ist aber nicht: ob das N. T. Wor-  
 te, die einmal üblich waren, in der gewöhnlichen Be-  
 deutung nehmen konnte, gesetzt auch, daß diese Worte,  
 wegen einer irrigen Vorstellung eingeführt worden sind;  
 sondern ob die falsche Meynung selbst, welche  
 einen gewissen Namen veranlaßet, auch mit andern  
 Worten, die diese falsche Meynung deut-  
 lich zu erkennen geben, ausgedrückt werden  
 durfte? Matthäus konnte z. B. einen gewissen Kran-  
 ken mondſüchtig nennen, wenn gleich der Name da-  
 her entstanden, daß man dem Mond fälschlich einen Ein-  
 fluß auf die Kranken zugeschrieben. Er nahm dieß Wort



in der damals gewöhnlichen Bedeutung; um seine Entstehung brauchte er sich nicht zu bekümmern. Hätte er aber etwa gesagt: Der Mond habe aufgehört, den Kranken zu quälen, dann würde er eine falsche Meynung, welche jenen Namen veranlasset, bestätigt haben. Eben so haben gewisse Kranke können Besessene genannt werden, wenn gleich der Name aus einem Irrthum entstanden wäre. Aber wie, wenn es heißt: Christus habe den bösen Geistern befohlen, auszufahren, oder ihnen erlaubt, eine Heerde Schweine ins Meer zu stürzen? — Und nun unterscheide man noch das, was Jemand thut, um sich nach einer falschen Meynung anderer zu bequemen, von dem, was er lehrt. Paulus ließ den Timotheus beschneiden, bloß um sich nach der Meynung der Juden hierinn zu bequemen, lehrte aber selbst, daß die Beschneidung zur Seeligkeit nicht nöthig sey. — Solchergehalt hat man keinen Beweis, daß die Verfasser des N. T. auch so gar falsche Sätze eingeschoben haben. Aber, sagt man, die Weisheit Christi und der biblischen Schriftsteller forderte das, denn sie konnten falsche jüdische Vorstellungen, die unschädlich waren, wegen ihrer Verbindung mit andern wichtigen Lehren nicht sogleich widerlegen. Aber es läßt sich weder abschen, wie solche Meynungen ganz unschädlich gewesen, noch wie sie mit wichtigen Lehren in einer so nothwendigen Verbindung gestanden



den, daß man die Wahrheit zugleich mit dem Irrthum hätte umstoßen müssen. Und gesetzt, dieß wäre so, wie es doch nicht ist; was hätte denn die Apostel genöthiget, jüdische Irrthümer sogar zu wiederholen, wenn sie nur Anstoß zu verhüten suchten? — Noch viel scheinbarer ist, was Wetstein in Aufsehung der Beweisart behauptet: Man könne auch *argumenta ad hominem* brauchen, ja man müsse es thun, wenn sie Mittel seyen, einen nöthigen Zweck zu erreichen, der ohne sie nicht erreicht werden könne. Dieß ist überhaupt genommen sehr richtig. Auch im neuen Testament sind solche Beweise enthalten, die *ex concessis* geführt werden. Allein, wenn ein Lehrer bey seinen Beweisen eine falsche Meynung zum Grunde legt, dann muß er anzeigen, daß er sie nicht selbst annehme, sonst hat er zu befürchten, daß sich diese Meynung bey seinen Schülern festsetze, oder daß er, wenn der Irrthum entdeckt wird, seinen Kredit verliere. Die Weisheit fodert also nicht solche Beweise zu führen, ohne anzuzeigen, was davon zu halten sey. Da nun Christus und seine Apostel höchstglaubwürdige Lehrer gewesen, so mußten sie einen Unterschied zwischen falschen jüdischen und ihren eigenen Meynungen machen, durften aber nicht eine falsche als wahr annehmen, um zu gefallen und zu überreden.

Wo nun einzelne Stellen des N. T. eine falsche Meynung zu enthalten scheinen, da muß man zuerst zu-

se

sehen, ob dieser Sinn nothwendig sey. — Scheint es uns nun so, dann müssen wir untersuchen, warum uns etwas falsch vorkomme. Denn oft finden wir nachher, daß wir etwas ohne Grund als falsch verwerfen. — Können wir aber nicht einsehen, daß wir geirrt haben, auch keine andere Auslegung finden, nun dann müssen wir uns bey den Aussprüchen der untrüglichen Schrift beruhigen, zumal, da so manche Schwierigkeiten bey'm Wachsthum unserer Einsichten zu verschwinden pflegen. — Ueberhaupt gehört viel dazu, eine einzige schwere Stelle richtig zu beurtheilen. Wenn man z. B. behauptet, daß das N. T. eine Stelle des A. T. unrichtig anführe, so verwechselt man gemeiniglich verschiedene Dinge. Oft bedient sich das N. T. nur der Worte des A., ohne erklären zu wollen. Lehrt aber der Context, daß ein Spruch des A. T. als Beweis angeführt werde, so sehe man, ob es gerade derjenige ist, den wir glauben, anders erklären zu müssen. Es ist ja wohl möglich, daß das N. T. auf einen Ausspruch eines alten Propheten zielen könne, den man damals wußte, und der nicht in den Kanon aufgenommen worden. Und wenn wir denn das richtige Citatum wirklich haben, und es anders zu erklären Grund finden, als das N. T. thut; so ist dieses deswegen noch nicht gleich zu tadeln. Denn wir sehen vielleicht nicht ein, warum eigentlich ein Spruch angeführt wird, oder das N. T. bringt auch

auch die Absicht des Verfassers von einer Stelle mit in Anschlag, oder es liegt eine typische Vorstellung zum Grunde u. Und bey dem allen kommt es immer noch darauf an: ob unsere Erklärung von einer angeführten Stelle, wenn sie mit der neutestamentischen nicht übereinstimmt, auch überhaupt die richtige sey.

Aus dem bisherigen Auszug, den wir von der Schrift des Hrn. St. gegeben, wird zulänglich erhellen, daß er eine interessante Materie mit vieler Gründlichkeit vorge- tragen, wobey auch seine Bescheidenheit, mit welcher er von anders denkenden Schriftauslegern redet, lobenswerth ist. Wir setzen nun noch hinzu, daß verschiedene Sprüche des N. T. ausführlich erklärt, noch mehrere als Exempel und Erläuterungen kurz berührt sind, woben durchgehends eine große Bekanntschaft mit dem N. T. selbst und mit den Hülfsmitteln zur Aufklärung desselben sichtbar ist. Indessen haben uns freylich nicht alle Auslegungen des Hrn. B. ganz beruhiget; 1. E. 1 Petr. 5, 8. soll διαβολος der Teufel seyn, weil Petrus auf Luc. 22, 31. Rücksicht nehme und weil sonst der Apostel nur würde gesagt haben: ο αντιδικος υμων, ohne dazu zu setzen ο διαβολος. Allein dagegen läßt sich einwenden: es sey ungewiß, ob Petrus auf Luc. 22, 31. zurücksehe, oder ob auch diese Worte Christi nothwendig von einer unmittelbaren Versuchung des Teufels müssen verstanden werden.



werden; der Apostel rede in seinem Brief nicht von innern, sondern von äussern Versuchungen, oder Religionsverfolgungen; wenn er den Teufel unter *διαβολος* verstünde, so sey auch der Beysatz: *ὁ αντιδικος ὑμῶν* überflüssig, wie Herr St. meynt, daß *διαβολος* überflüssig wäre, falls nur ein menschlicher Widerfacher gemeynt sey. Diese letztere Einwendung trifft also auch seine eigene Erklärung auf eine etwas andere Art. Im Grunde aber ist es gar keine Einwendung, weil im N. T. gar oft gleichbedeutende Ausdrücke zusammengesetzt werden.

Noch ein Wort über den Gedanken: daß im N. T. allenfalls auch ein Ausspruch eines alten Propheten citirt seyn könne, der nicht in unserm Canon steht. Strenge erweisen läßt sich eine solche Behauptung natürlicher Weise nicht. Aber die Sache ist weder unmöglich, noch unwahrscheinlich, zumal da Judas auch apokryphische Bücher citirt. Nimmt man dieses als eine wahrscheinliche Hypothese an; so kann vielleicht manche Dunkelheit in den Citaten des N. T. aufgeklärt werden. Der Herr V. rechnet dahin Ephes. 5, 14. vergl. mit Jes. 60, 1. 2. und Matth. 13, 35. vergl. mit Ps. 78, 2. Allein hier findet Recens. die Schwierigkeiten nicht groß genug, um zu jener Hypothese seine Zuflucht zu nehmen; besonders zweifelt er gar nicht, daß Matthäus auf Ps. 28, 2. Rücksicht genommen habe, weil gera-

de derselbige Sinn ausgedrückt ist. Denn daß das Citatum den Worten nach nur zum Theil mit den LXX. übereinkommt, macht keine Schwierigkeit, weil das N. Test. nicht allemal genau nach dieser Uebersetzung citirt. Hingegen könnten vielleicht die Dunkelheiten in den Citaten Matth. 2, 23. Kap. 27, 9. 10. Jak. 4, 5. durch obige Hypothese Licht bekommen. Es wird wenigstens bey den Vernünftigen immer geringern Anstoß machen, es für möglich auszugeben, daß ein, jetzt nicht mehr vorhandner, Ausspruch im N. Test. citirt werde, als höchst gezwungene Erklärungen, die sich selbst widerlegen, anzunehmen. Indessen sollte man doch, nach der Meynung des Recensenten, erst alles andere versucht haben, ehe man die erwähnte Hypothese anwenden sollte.

W.

## XXVI.

**D**ie Programmata academica des Hrn. D Semlers enthalten so viele schätzbare Anmerkungen, neue theologischliterarische Aufschlüsse in den ältesten Schriften der christlichen Lehrer, und zuweilen so manche kühne Gedanken, die andere zum weitem Nachsinnen veranlassen können, daß sie gewiß vor andern werth waren,

waren, in einer eigenen Sammlung zu erscheinen. Diese hat der Hr. D. selbst besorgt, unter dem Titel:

D. IO. SAL. SEMLERI Programmata academica selecta. Hic ibi auctiora. Halae Magdeburgicae. Impensis Carol. Hermann. Hemmerde. clolocclxxix.

Es sind dieser Programmatum an der Zahl 17. und meistens von solchem Inhalt, wie wir ihn eben beschrieben haben. Da die ältern ehedin schon durch andere Journale unsern Lesern bekannt sind, und die letzte derselben, nemlich *de δεσποτυναις* von uns in der XXIV. Beylage des Jahres 1778. umständlich angezeigt worden ist: so setzen wir nur die Aufschriften der übrigen hieher:

I. Excutitur sententia eorum, qui Luc. I. Spirit. S. Gabrielem esse, contendunt.

II. De Patriarcharum vt in Palaestina sepeli-  
rentur desiderio.

III. Interpretatio loci Ioh. XVI, 12-15.

IV. De vestigiis doctrinae de resurrectione I.  
C. in remotiori a nobis Asia, vetustissimis.

V. Explicatio loci Ioh. VII, 37-39.

VI. De Patrum quorundam, *εἰναι*, humana  
Christi natura impositum fuisse Diabolo.

VII. De obseruandis hebr. Manuscr. membra-  
nis, quae legendis aliis libris seruiunt.

VIII. De liberali Doctoris S. S. Prouincia.

IX.



IX, Breuis illustratio loci obscurioris 1 Cor.  
XV, 51.

X. De sapienti quam Paulus secutus fuit doctrinae oeconomia.

XI. Illustratio quorundam, quae ad historiam actuum apostolorum faciunt.

XII. Commentatio breuis ad Rom. VIII, 3.

XIII. Commentatio breuis ad locum Tertulliani de carne Christi cap. 19.

XIV. De cauenda molesta sedulitate sacra, ad corrigendas quasdam Irenaei et Tertulliani sententias.

XV. Illustratio antiqui carminis ex Euangelio Hebraeorum.

XVI. De vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus ad inferos.

### Anzeige

der in diesem vierten Stück des ersten Bandes der Theologisch-kritischen Betrachtungen recensirten Schriften.

	Seite
XX. Hofmann's Demonstratio euangelica &c.	371
XXI. Institutiones theol. dogmaticae von Endemann.	387
XXII. Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur. Viertes Theil.	408
XXIII. Die Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen, von Knapp.	447
XXIV. Reiske coniecturae in Iobum et Prouerbia Salomonis.	460
XXV. Dissertatio hermeneutica de sensu historico, Praefide Gottl. Christ. Storr.	498
XXVI. D. Io. Sal. Semleri Programmata academica selecta,	510

# I.

## Die

in den Theologisch-kritischen Betrachtungen erklärte  
Stellen aus der heil. Schrift.

U. L.

Hiob XIV, 12.

222

1 B. Mose I, II, 4.	418	— XV, 12.	222
— — II, 4 - III, 24.	428	— — 21.	223
— — XLIX, 6. 9.	409	— — 30. 32.	470
— — 10. 22.	401	— — 34. 35.	471
2 B. Mos. IX, 16.	384	— XVI, 7.	223
— — XX, 19.	380	— — 8.	471
5. B. Mos. XVIII, 15-19.	378	— — 3. II. 14.	472
— — XXX, 11-14.	385	— XV 11, 5. 6.	472
Hiob I, 10.	215	— — 17.	473
— — 15.	216	— XV 11, 6. 13.	223 473
— II, 10.	216	— XIX, 5.	473
— III, 2.	461	— — 12.	472 474
— — 3-5.	462	— — 14. 18. 19. 20. 22.	474
— — 8. 9. 11. 12.	217 463	— — 23.	475
— — 22. 23.	218 464	— — 20-27.	224
— IV. 5. 6. 10.	218 464 465	— — 26.	476
— — 17.	219	— — 28.	477
— — 21.	466	— — 29.	229 478
— V, 5. 6.	466	— XX, 18. 23. 27.	478
— — 15.	212	— XXI, 10. 29. 33.	479
— VI, 1. 7. 21.	220	— XX 11, 6. 12.	229
— — 15. 16.	238	— — 17.	479
— — 27. 29.	466	— XX 11, 6. 10. 12.	229 480
— VII, 6.	466	— — 13.	481
— — 15. 17.	467	— XXIV, 18. 19. 24.	482
— VIII, 21.	220	— — 25.	230
— IX, 8. 11. 15. 21.	467	— XXV, 2.	230
— — 23.	468	— XXV 11, 23.	482
— X, 17.	468	— XXV 11, 4. 7.	483
— XI, 1. 3. 5.	221 468	— — 14.	231
— — 21. 23.	469	— XXIX, 18.	483
— XII, 14. 15.	470	— XXX, 8. 24.	232
		— — 14.	483

X

5105

Hieob XXXIV, 18. 30.	233	Psalm EX, 6.	457
— XXXVI, 13.	233	— LXXIX, 26.	374
— — 17.	483	— LXXII.	458
— — 17-19.	234	— LXXIII.	458
— — 19.	484	— EX, 3.	458
— — 21. 27. 32.	485	— — 4. 5. 7.	459
— XXXVII, 4. 15.	486	Sprüche. V, 23.	491
— XXXVIII, 10.	486	— VII, 22.	491
— XXXVIII, 3. 10. 13.	487	— X, 9.	491
— — 14.	488	— — 17. 18.	492
— — 19. 22.	489	— XI, 3.	492
— XI, 3.	489	— — 18. 21. 22. 27.	493
— — 15.	489	— XII, 27.	493
— — 19.	237 489	— XIV, 7.	493
— — 20. 25.	490	— — 8. 9.	494
— XLII, 3. 5.	491	— XVI, 26.	494
Psalm II.	447	— XVIII, 22.	494
— — I, 3.	448	— XVIII, 22.	495
— — 5. 7.	382 449	— XX, 11. 25.	495
— — II, 12.	450 451	— XXI, 6. 8. 12.	495
— V, 4.	451	— — 28.	496
— VII, 5.	451	— XXII, 28.	496
— VIII, 3.	452	— XXIII, 4. 7.	496
— IX, 17.	176	— — 27. 28.	497
— X, 6.	452	Pred. Gal. I, 4-9.	51
— XI, 1-4.	452	— — 18.	53
— XV, 2.	452	— II, 3.	53
— — 8-11.	376	— — 19.	55
— XVII, 1. 3. 4.	417	— — 25.	56
— — 13.	418	— III, 1.	56
— — 15.	453	— — 21.	57
— XXII, 30.	454	— IV, 12.	57
— XXV, 17.	454	— — 13.	58
— XL.	455	— VI, 7. 10.	58
— XLV.	455	— VII, 23.	60
— XLIX, 14. 15.	455	— XII.	60
— — 20.	456		
— LI, 7.	456		
— — 20. 21.	457		

Joh. Lied I, 2.

77

Joh. Lied



Joh. Lied 1. 5. 6.	78	Röm. V, 12.	112
— — 9.	79	— VII, 5.	110
— — 12.	80	— — 9. 12.	112
— 11, 4.	80	— — 25.	108
— 111, 9.	81	— VIII, 3.	108
— IV, 4.	81	— — 18.	407
— — 8.	82	— — 33. 34.	106
— V, 13.	82	— IX, 17.	384
Joel 111, 1-5.	374	— X, 5.	385
Amos V, 25-27.	381	I Cor. 1, 1.	84
Habacuc über den ganzen	—	— 2. 3.	85
Proph.	343-356	— — 4. 5. 6. 7. 9. 10.	86
— 11, 4.	384	— — 12. 13. 17.	87
R. L.		— — 18. 19. 20. 21.	88
Matth. 11, 23.	510	— — 23. 24. 25. 26.	89
— 111, 15.	177	— — 28. 29. 30. 31.	90
— V, 23.	500	— 11, 1. 3.	90
— — 34.	499	— — 4. 5. 6.	91
— XIII, 35.	509	— — 7. 9.	92
— XXVII, 9. 10.	510	— — 11-15.	93
Luc. XXI, 31.	508	— 111, 2. 3.	93
Joh. I, 1.	17	— — 4. 5. 8. 10. 13. 15.	94
— 11, 25.	501	— — 17. 18. 19.	95
Apost. Gesch. 1, 20.	374	— IV, 1. 3. 4. 9. 10. 11. 13.	95
— 11, 16-21.	374	— — 15. 17. 20. 21.	96
— — 25-28.	376	— V, 1. 2.	96
— 111, 22. 23.	378	— — 4-9.	97
— IV, 12.	500	— VI, 3. 4.	97
— VII, 42. 43.	381	— — 6. 10. 16. 18-20.	98
— XIII, 33.	382	— VII, 3. 5. 9. 14.	98
Röm. über den Inhalt	—	— — 17. 18. 26-29. 33.	99
des ganzen Briefs.	103	— — 35. 36.	100
— 1, 4.	101	2 Cor. XII, 2.	503
— — 17.	102 106 384	Gal. 1, 4. 5.	275
— 111, 7.	111	— — 6.	179
— IV, 1. 2.	104 201	— — 7.	276
— — 13.	111	— — 12.	277
		— — 16.	180

Gal. 11, 1-5.	410	2 Theff. 11, 1.	208
— — 5.	278	— — 8.	194
— — 7.	279	1 Tim. VI, 12.	194
— — 11.	282	2 Petr. 1, 1. 3. 4.	260
— — 15-17.	180 412	— — 5.	261
— — 16.	282	— — 6. 8. 9.	262
— — 17.	286	— — 10. 11.	263
— — 20.	286	— — 16. 18.	264
— 111, 2.	287	— — 19.	265
— — 4.	181 288	— — 20.	266
— — 12.	289	— II.	267
— — 13.	290	— — 2.	268
— — 15.	181	— — 3. 9. 10. 1	269
— — 19. 20.	182 415	— — 11. 13.	270
— 1 V, 3.	182	— — 14. 17. 18.	271
— — 24-26.	183	— 111, 1-5.	272
— — 25.	197	— — 12. 13.	273
— V, 12. 13.	186	— V, 8.	508
Eph. V, 14.	509	1 Joh. V, 16.	499
Col. 11, 3.	392	Jac. IV, 5.	510
1 Theff. 11, 6.	202	— V, 12.	499
— 1 V, 4. 6.	203		

## II.

### Namen

der in den Theologisch-kritischen Betrachtungen vorkommenden gelehrten Männer.

A.		C.	
Amadurius	115 117	Carpzov	255
Anton	76	Clericus	385
Aythorpe	131	D.	
B.		Döderlein	416 428 455 491
Bahrdt	345	E.	
Ballerinā	168	Endemann	387
Barfen	176	Ernesti	108 371 404 407 449
Bayer	33	F.	
Bayly	255	Faber	344
Bechettē	116	Färmer	509
Bonnet	177	G.	
Börner	243	Galletti	115
Brucke	381	Gibbon	321
Bruns	408	Goldhagen	255
Burtorf	1 354	Grabe	408
		Gries	

Griegsbach		107			
Grotius		374	Pellikan	P.	68
Gruner		7	Peter Roderigo Mohedano		239
Gülcher		176	Pisanski		356
	H.			H.	
Harmer		62	Raphael		239
Hegelmayer		371	Rau		366 428
Herder		63	Reiske		460
Hezel		62	Reusch		14
Hofmann		71	Rosenmüller		178
	J.			G.	
Jacobi		64. 243	Schirmer		259
Justellus		167	Schlegel		300
	K.		Schnurrer		453
Kall		130	Schöber		83
Kennikot		247	Schultens		462
Kleuker		44. 63	Schulz		448
Knapp		447	Semler		274 502 510
Köhler		417	Spittler		153
Koppe		178	Stapsel		390
Kortholt		255	Stor		498
Kypke		181	Stosch		316
	L.		Stroth		410
Leß		428	Swaninge		176
Lessing		321		L.	
Lichtfoot		503	Töllner		278 399
le Long		243		B.	
Loewth		386	Vanema		458
	M.			M.	
Mank		167	Walch (C. W. J.)		128
Mastricht		178	Watson		323
Masch		243	Wetstein		506
Matthäi		446	Wolf		181
Medhurst		177	Wyne		330
Michaëlis	49. 373. 452. 458.	471	Wytttenbach		387 390
Mingarelli		122		B.	
Mosheim		178	Zacharia		181 282 389
	N.		Zügel		428
Mörfelt		407			



### III.

## Die in den Theologisch-kritischen Betrachtungen vorkommenden vorzüglichsten Sachen.

### A.

Abendmahl	37
— — der Reformirten und Lutheraner Lehre das von	404—406
Αἰών, was dieß Wort bedeute?	138
Allegationen in dem N. T. aus dem A.	372. 507
Allgegenwart Gottes	390
Apostel, ihre Unfehlbarkeit im Vortrag der Glaubenslehren	282
— wußten, daß sie ihren Meister nicht mehr in dieser Welt sehen würden	328

### B.

Bibel, ihre verschiedene Ausgaben	243
Bischöffe, ihre Gewalt in der ersten Kirche	9

### C.

Canones Apostolici	161
Canonisches Recht, dessen Unterschied vom Kirchenrecht	155
Chalcedonische Synode	132. 133
Christen, erster, ihr Eifer und dessen Quelle	525
— — eine Definition von einem Christen	399
Christliche Religion, ob sie schon zu Ende des ersten Jahrhunderts verdorben worden	8
— die Ursachen ihrer schnellen Ausbreitung	322. 325
Christus, seine göttliche und menschliche Natur etc.	396
— wie er ein Fluch für uns geworden	292
— wie er und seine Apostel sich zu den Meinungen der Juden herabgelassen	501
Citata aus Büchern, die nicht im Canon stehen	509

### D.

Διαιρέσις im Briefe an die Römer und Galater	413
Drey Kapitel, Streitigkeiten darüber	129. 135
Dreieinigkeitslehre, ob sie platonisch und scholastisch sey	14

### E.

Ebenbild Gottes	19
Ehre Gottes ist nicht allein der letzte Endzweck der Schöpfung der Welt	316

Erbsünde	20, 22
Evangelium, dessen Bedeutung zu der Apostel und in den folgenden Zeiten	276
F.	
Fall des ersten Menschen	20
Finsterniß bey Jesu Tod	329
Fleisch, dessen Bedeutung in der Schrift	199
G.	
Geister, zwey Gattungen derselben statuirt die mei- sten alten Völker	193
Gerechtigkeit und Gerechtworden, was diese Wörter in paulinischen Briefen und in andern Stellen bedeuten	103. 192. 374
Gesetz, dessen Bedeutung in den Briefen Pauli	285. 290
Glaube, dessen Bedeutung in der Schrift überhaupt	195
— was dazu gehöre	400
Gnade, inwieferne sie unwiderstehlich sey	401
H.	
Heiden, ihre Seeligkeit	317. 401
Herablassung Christi und seiner Apostel	501
Hierarchie, geistliche, wie sie sich nach und nach bildete	157
Himmelreich, was darunter zu verstehen sey	204
Hieb, Bemerkungen über dieß Buch	212. 460
Historischer Sinn	498
Hohes Lied, dessen Inhalt	63
Höllenstrafen	31
J.	
Jahrhunderte, der 3 letzten Charakter	332
Judicatum, eine Schrift Papsts Vigili	141
Jüngste Tag, ob er nur unser Sonnensystem betref- fen werde	407
K.	
Kindertaufe	35 403
— — ihr Glaube und Seeligkeit	402
Kirchengesetze in den ersten Christlichen Gemeinden	156
Kirchenräter, ihre Uebereinstimmung in der Hauptsache	8
L.	
λογος, was Johannes darunter verstehe	17
M.	
Masorethen	216
Monophysitische Streitigkeiten	123
Moral, ob sie mit der Dogmatik zu verbinden	389
Moses, ob er bey seinem ersten Buche ältere Urkunden und besonders historische Lieder gebraucht habe	356
	N.



	N.	
νομος, dessen Bedeutung		190
	D.	
Oekumenische Synode, was sie sey		160
Offenbarungen, was sie seyen		278
_____ waren schon vor Mosen da		313
	P.	
Prediger Salomo, Endzweck dieses Buchs		45
	N.	
Rechtfertigung, geschieht auch nicht durch das moral. Gesetz		283
_____ wird erklärt		301
_____ ob sie mit der Prädestination einerley sey	312.	400
Reich und Himmelreich, dessen Bedeutung		204
Religion, ob die Menschen ohne Offenbarung zu einer gekommen seyn würden		11
_____ ihre Abtheilungen		11
_____ ob es eine blos natürliche gebe		388
Römer, des Briefs an dieselben Hauptinhalt		103
	S.	
Sacramente, ihre Kraft	32.	33
Salomons Schriften Charakter		44
Schlange bey dem Falle, ob es nur eine natürliche Schlange gewesen		444
Schöpfungsgeschichte, ob sie nur ein Gemählde sey		418
Schrift, ihre moralische Kraft und Wirkung		12
_____ ihre Inspiration		320
_____ ihre Verfasser richteten sich weißlich nach Zeit und Umständen.		500
Sechszehnten Jahrhunderts Schilderung		333
Sohn Gottes, was dieß in der Schrift bedeute	17. 18.	138
Sündenfall der ersten Menschen neu vorgestellt		432
Synoden, ihr Ursprung		158
	T.	
Taufe definirt		403
Theodor vom Mopsveste		129
Theopneustie der H. Schrift		12
	U.	
Unveränderlichkeit Gottes bey der Rechtfertigung		308
Unsterblichkeit der Seele, eine Mittelursache der schnellen Ausbreitung des Christenthums		327
	V.	
Versöhnung Christi	26. 27	
Vigilii, Röm. Papstes, Betragen in Ansehung der sogenannten 3 Kapitel		137
	W.	
Weissagungen, in wie weit sie aus der Erfüllung zu erklären		211
Welt, was Gott bewogen, sie zu schaffen		18
Wundergaben der ersten Christen bewahrten nicht vor Irrthümer		288
	Z.	
Zulassung des Bösen und der Sünde Adams	23. 24	