Theologisch = kritische

Betrachtungen neuer Schriften.

In Vereinigung
mit einer Gesellschaft von Gottesgelehrten
verfaßt und herausgegeben
von
D. Georg Friedrich Seiler,

Zweyten Bandes
Viertes Stück.

Ein jedes Stück vom IIten Band kostet 20 kr.
oder 5 Ggr.

Erlang,
bey Johann Jacob Palm.
1780.



XXIV.

Fortsetzung der Anzeige des Buches: Historia doctrinae de vero Deo, conscripta a Christophoro MEINERS &c. *Pars altera.*

Wir haben schon beym Beschluß der vorigen Anzeige es gesagt, daß in diesem zweyten Theile die Theologie der griechischen Philosophen untersucht werde, und zwar wird im I. Abschnitt gezeigt: was die jonische Sekte von dem Ursprunge der Dinge gelehrt habe (S. 243. ꝛc.)

In der vorläufigen kritischen Abwägung der Schriftsteller stehen Plato und Aristoteles, wie billig, oben an; nach ihnen Cicero und Sextus; dann der gelehrte Plutarch zuletzt; denn er ist öfters in der Prüfung der ältern Lehrsysteme zu nachlässig, und hängt seinen Conjecturen zu sehr nach. Aber so verächtlich ist doch

dieser treffliche Schriftsteller dem Hrn. M. nicht, daß er ihm die unter seinem Namen laufende placita philosophorum zuschreiben sollte. Denn nicht zu gedenken, daß der Verfasser dieses elenden Buchs alle Gottheit und Fürsehung bestreitet, wovon der fromme und tugendhafte Plutarch himmelweit entfernt ist; so enthält das Buch so viele abgeschmackte Meynungen, so grobe Fehler in der Angabe fremder Lehrbegriffe, dergleichen Plutarch unmöglich hat begehen können. Es gehört daher in dieselbe Klasse mit den φιλοσοφουμενοις des Pseudo-Origines. So verdienen auch die neuern Platoniker und die Kirchenväter, Clemens, Eusebius u. s. w. höchstens nur alsdann einigen Glauben in diesem Fache, wenn sie mit jenen bessern Schriftstellern übereinstimmen.

Und nun (S. 243.) eine summarische Darstellung aller griechischen Lehrsysteme von dem Ursprunge der Dinge. I. Die ältesten Naturforscher nahmen nur Eine Grundursache der Welt an, und dachten sich dieselbe entweder als unbeweglich oder in ewiger Bewegung. Jenes that Xenophanes mit den übrigen Eleatikern; dieses die jonische und pythagorische Sekte. Aber keiner ihrer Philosophen schrieb die Entstehung der Welt irgend einer Gottheit zu. II. Die übrigen griechischen Weltweisen vor dem Anaxagoras oder doch nahe um seine Zeit, setzten zwar mehrere Arten von Ursachen fest; wirkende, z. E. Freundschaft und Feindschaft, Nothwen-

wendigkeit, Zufall, Ungefähr, Natur; und materielle, als das Feuer, die vier Elemente, einfache Urstoffe; aber auch aus dieser zwoten Klasse der Physiker, wohin Empedokles, Heraklitus, Leucippus und Democritus gehören, hat keiner eine verständige Grundursache der Welt angenommen. III. Endlich trat Anaxagoras auf, und wagte zuerst den Satz, daß ein göttlicher Geist dieses Weltall aus einer ewigen, aber formlosen Materie gebildet habe. Ihm folgten alsdann alle spätern philosophischen Sekten, einige wenige ausgenommen, die entweder die Gottheit durchaus leugneten, oder sie doch von der Bildung und Regierung der Welt ausschlossen. Hingegen die Verehrer der Gottheit und Fürsehung gingen nur noch darin von einander ab, daß einige, wie Plato und Aristoteles, das höchste Wesen für ganz unkörperlich; andere aber, besonders die Stoiker, zwar für einfach und nicht aus mehrern Elementen zusammengesetzt, aber doch auch nicht für ganz körperlos hielten.

Die Ausführung dieses Grundrisses fängt nun (S. 254.) mit dem Thales, dem Stifter der Jonischen Sekte an. Dieser hat nach dem einstimmigen Zeugnisse des ganzen Alterthums nur Ein Principium der Dinge, nehmlich das Wasser angenommen, aus dessen innerer Bewegung alles entstanden sey, und in welches mittelst eben so nothwendiger Bewegung alles wieder zurücksinke; vermuthlich aus dem Grunde, wie Aristoteles meynt,

weil Thales unter allen Physikern der erste war, der das Wachsthum aller Dinge, das Leben der Thiere, ja selbst die Erzeugung der Wärme aus der Feuchtigkeit herleitete. So gehören also auch die schönen Sprüche von Gott, die dem Thales beym Diogenes und bey dem Verfasser des Gastmahls der sieben Weisen zugeschrieben werden, unter die gewöhnlichen spätern Erdichtungen dieser Art. Und wenn Cicero (de N. D. I. c, 10.) seinen Vellejus, den Vertheidiger der Epikureischen Sekte in einem Athem sagen läßt, daß Thales das Wasser für das Principium aller Dinge gehalten; Gott aber, den aus dem Wasser alles bildenden Geist (mentem) genannt habe; so müßte entweder Cicero sich hier selbst, wie Diogenes, gröblich widersprochen haben; oder er hat seinem Vellejus diesen Widerspruch mit Bedacht in den Mund gelegt, weil es unter den Epikurern Sitte war, bey ihren Streitigkeiten mit andern Philosophen die Meynungen derselben zu verdrehen, um sie desto leichter bestreiten oder verlachen zu können; oder Cicero war hier nicht sorgfältig genug in der Wahl des Ausdrucks, und hat die bewegende Kraft, welche Thales in dem Wasser annahm, nur so obenhin mentem genannt, anstatt daß er sie animam hätte nennen sollen.

Denn diese anima war in dem System des Thales ein vernunftloses Wesen, ein blindes Principium der Bewegung, (κινητικον τι); und wenn er demungeachtet

geachtet hin und wieder von einer Gottheit spricht, deren alles voll sey; so war dieß dem damaligen, noch ganz kindischen Zeitalter der Philosophie vollkommen angemessen, dessen herrschende Vorstellungsart dahin gieng, daß Götter und Dämonen, so wie Menschen und Thiere aus einer der ewigen Materie eigenthümlichen innern Kraft entstanden seyen. (S. 259.)

Anaximander, der unmittelbare Nachfolger des Thales nahm ebenfalls nur eine einzige Grundursache der Dinge an, ein unendliches Wesen, dünner, als das Wasser, und dichter, als die Luft. Anarimenes endlich, der dritte und letzte Anführer der ältern Jonischen Schule, vertauschte dieß unseelige Mittelding gegen die Luft selbst, und lehrte, daß durch ihre Verdünnung und Verdichtung alles entstehe und vergehe.

II. Abschnitt: Pythagoras und seine ältesten Schüler. (S. 266.) Es ist äusserst schwer, die ächten und ursprünglichen Lehrsätze dieses Philosophen zu bestimmen. Die ältesten Denkmale, die wir von ihm, und von seiner Schule noch übrig haben, sind erst bey 200 Jahre nach seinem Tode abgefaßt, wenn dieser nach der genauesten Berechnung des Bentley zwischen die 68ste und 70ste Olympiade gesetzt werden muß. Aristoteles ist nehmlich unter den auf uns gekommenen Schriftstellern der erste, der von den Pythagoräern einige besondere Bücher geschrieben, die aber, leider! verloren sind, und wovon uns Diogenes nur

einige wenige Bruchstücke aufbewahret hat. Doch zu gutem Glücke hat Aristoteles noch manches von den Lehrsätzen der Pythagoräer in seinen übrigen Schriften eingestreuet, das zur Beleuchtung und Berichtigung der spätern Geschichtschreiber des Pythagoras treffliche Dienste leistet. Unter diesen ist besonders Heraklides Pontikus voll der abgeschmacktesten Fabeln. Etwas weniger Hermippus, aber doch noch immer wegen seiner Leichtgläubigkeit verdächtig genug. Selbst Dicäarchus, dieser sonst so denkende Kopf, dessen Bücher Cicero aureolos libellos nennt, ist hier nicht frey von Vorurtheilen und Fabeln. Nächst dem Aristoteles, ist dessen Schüler Aristoxenus der glaubwürdigste, und unter den noch spätern Schriftstellern Alexander Polyhistor, ein Zeitgenosse des Sylla, weil er nach dem Zeugniß des Diogenes noch die Originalschriften der Pythagoräer gelesen haben soll, und weil seine Fragmente mit den Berichten des Aristoteles und Sextus übereinstimmen. Aber wenig oder nichts gelten die Schriftsteller und vorgeblichen Nachfolger des Pythagoras aus den ersten Jahrhunderten des Christenthums, Porphyrius, Jamblichus und Philostratus. Sie haschen überall nach den unglaublichsten Mährchen, um nur ihren Helden nach ihrer Meynung recht groß zu machen, und versetzen dieselben noch mit ihren eigenen schaamlosen Erdichtungen. Die beiden erstern schreiben sogar ihre elenden Quellen z. E. den Heraklides Pontikus,

wört

wörtlich aus, aber ohne sie anzuführen: und nur selten berufen sie sich auf die bessere Autorität des Aristoteles und Aristoxenus.

Hätten nun die nachfolgenden Schriftsteller das Ansehen ihrer Vorgänger auf diese Weise gehörig geprüft, so wäre aus dem Pythagoras, nie der große und angebetete Erfinder himmlischer Weisheit, nie der reine und nur geheimnißvolle Gotteslehrer, der idealische Weise des Plato nnd einer der größten Wunderthäter des Alterthums gemacht worden. (S. 276. — 280.)

Pythagoras und seine Schule hatten nicht eigentlich einen religiösen, sondern einen politischen und gesetzgeberischen Endzweck. Er selbst war ein abgesagter Feind der Tyranney der Großen, und aus diesem Grunde verließ er nach seiner Zurückkunft aus Asien und Afrika zum zweytenmal sein Vaterland, die Insul Samos, welche damals unter dem Joche des Polykrates seufzte, und begab sich in ein freywilliges Exilium nach Crotona. In kurzer Zeit versammlete sich eine solche Menge Freyheitliebender Seelen zu ihm, daß ihn Timon Pyrrhonius mit Recht einen Menschenfanger nennen konnte. Unter seinen Zuhörern stieg die Hochachtung für einen so muthigen Vertheidiger der natürlichen Rechte der Menschheit biß aufs höchste; aber in eben diesem Maaße wuchs auch der Neid seiner Feinde, und besonders der Haß der damaligen Despoten, denen an der Vertilgung einer solchen Staatsschule alles gelegen war.

Und nun ists auch sehr leicht begreiflich, warum Pythagoras mit seinen neuen Schülern mehrere Jahre lang so strenge Prüfungen vorgenommen hat. Ohne ihren Charakter genau zu kennen, durfte er ihnen doch diese Staatsgeheimnisse nicht anvertrauen; hingegen seine übrigen Lehren von der Einrichtung des Lebens, von der Erhaltung der Gesundheit, von der Verehrung der Götter, von mathematischen Wahrheiten trug er öffentlich vor allem Volke vor. (S. 287.) Nach dieser Erklärung waren denn auch die berühmten Symbola der Pythagoräer nichts anders, als gewisse Unterscheidungszeichen der Glieder dieser Schule, oder auch gewisse versteckte, nur ihnen verständliche Formuln und Redensarten, mittelst deren sie sich über die wichtigsten Gegenstände in der Nähe und Ferne ohne alle Gefahr unter einander besprechen konnten. Sonst hat freylich auch Pythagoras manche seiner Sprüche in bildliche Redensarten eingekleidet, aber gewiß nicht um sich ein geheimnißvolles Ansehen zu geben, sondern aus Armuth an eigentlichen Ausdrücken, wie denn auch sein Lehrmeister Pherecydes, ein Zeitgenosse des Thales und Anaximanders, nach der obigen Bemerkung (S. 263.) der erste war, der von göttlichen Dingen in Prosa schrieb, ohne doch in die Geheimnisse der Natur tiefer eingedrungen zu seyn, als die dichterischen Theologen.

Ueberhaupt dürfen die ursprünglichen Lehrsätze des Pythagoras nicht nach dem beurtheilt werden, was man bey seinen spätern Anhängern und Verehrern, nach den Zeiten des Anaxagoras und Sokrates findet. Diese haben die alte Lehre mit ihren eigenen und andern inzwischen aufgekommenen Erfindungen aufgestutzt und verschönert. (S. 294.)

So schwer es daher auch einigen neuern Gelehrten vorkommen mag, den politischen Endzweck der ältern pythagoräischen Schule von dem religiösen zu trennen, und dem so hoch gepriesenen Stifter derselben reine Gotteserkenntniß abzusprechen; so entscheidend ist hierüber die Autorität des Aristoteles; der Unwahrscheinlichkeit zu geschweigen, daß die vorgeblichen bessern Religionsbegriffe des Pythagoras mit ihm völlig hätten zu Grabe gehen müssen, indem nicht nur seine unmittelbaren Nachfolger, Xenophanes und die übrigen Eleatiker, sondern überhaupt noch viele Menschenalter hindurch alle Naturforscher Griechenlands die irrigsten Religionssysteme aufgebracht haben.

Nach dem Aristoteles also war der Ursprung und der Hauptinnhalt der ältesten pythagoräischen Theologie dieser: Als die ersten Erfinder der Mathematik, insbesondere der Arithmetik, glaubten die ältesten Pythagoräer eine mannichfaltige Aehnlichkeit zwischen den Zahlen und den übrigen Dingen entdeckt zu haben, und hielten daher die Zahlen für die Grundprincipien aller Wesen.

Doch

Doch seyen die Zahlen von den aus ihnen entstandenen Dingen nicht abgesondert, sondern vielmehr aufs innigste mit denselben verbunden, und eben deswegen seyen auch alle Naturen im Himmel und auf Erden — Accidenzen und Eigenschaften (παθη και ἑξεις) der Zahlen." Wie aber aus Wesen, die weder Schwere noch Bewegungskraft haben, nur vorerst leichte und harte Körper, dann aber sogar empfindende und vernünftige Seelen, endlich dieß bewundernswürdige herrliche Ganze haben entstehen können, darüber erklären sich freylich die Pythagoräer nicht, und das ist es eben, was ihr gedankenloses System dem Denker Aristoteles so verwerflich macht.

Gleichwohl waren sie nichts weniger als Atheisten, sondern standen vielmehr bey dem ganzen Alterthum in einem ausnehmenden Rufe der Gottseeligkeit (S. 304.) Alleine auch ihre Gottheiten waren so, wie alles andere, aus den Zahlen entstanden; gleichwie aber überhaupt alles Entstandene weit herrlicher und fürtreflicher sey, als seine Urstoffe, die Zahlen; so gelte dieß in einem ganz vorzüglichen Grade von den Göttern, am allermeisten aber von dem Feuer oder Aether, den sie unter dem Namen der Jupitersburg (Διος φυλακην) in den Mittelpunkt der Welt setzten, und um ihn die Erde und die übrigen Himmelskörper sich drehen ließen.

Einige spätere Zusätze und nähere Bestimmungen einzelner Theile dieses Lehrbegriffs abgerechnet, wird derselbe vom

Dio-

Diogenes, Sextus und Hermias (in irrisione gentilium) im Grunde eben so angegeben. Epicharmus aber und Ocellus haben hier gar keine Stimme. Die Fragmente des erstern sind entweder falsch, oder sie enthalten doch offenbar mehr heraklitische als pythagoräische Philosophie. (S. 312.) Noch stärker und zahlreicher sind die Gründe, die wider das Alterthum des Ocellus Lucanus de natura vniuersi streiten, (S. 313 — 319.) worunter schon dieser einzige hinreichend wäre, daß in diesem ganzen Buche die Grundlage des pythagoräischen Systems, die Lehre von der Einheit und den Zahlen, nicht mit einem Worte erwähnt wird.

III. Abschnitt: Die Lehren der Eleatiker von dem Welltall und der Gottheit. S. 320.

Xenophanes ein Kolophonier, der berühmteste Forscher unter den Zeitgenossen des Pythagoras, wurde sehr jung aus seinem Vaterlande vertrieben, zog sich nach Sicilien und Italien, und stiftete in der Stadt Elia oder Velia eine Sekte, die von ihrem Geburtsorte den Namen führte.

Sein ganzes Lehrgebäude beruhte auf dem Grundsatz, daß nie etwas weder aus Nichts, noch aus einem schon vorhandenem Stoffe habe entstehen können. Jenes finde nicht Statt; weil alles, was entstehe, einen Urstof haben müsse, woraus es entstehe. Dieses nicht; weil man nicht sagen könne, daß etwas erst entstanden sey, was schon zuvor da war. So müsse also alles, was

existire,

existire, (το ον) ewig und unendlich seyn. Was aber unendlich sey, das müsse nothwendig auch Eins (το ἓν) seyn. Denn wenn man zwey oder mehrere unendliche Wesen annehmen wollte, so würden sie sich ja unter einander beschränken, und mithin aufhören unendlich zu seyn. Also sey auch alles, was existire, immer dasselbe, und sich selbst ähnlich. Denn Verschiedenheit setze Mehrheit der Dinge voraus. Auch finde bey diesem Einen durchaus keine Bewegung statt. Denn alles, was sich bewege, müsse sich entweder in einen vollen oder in einen leeren Raum bewegen. Jener aber könne das Eins nicht aufnehmen; dieser sey ein Unding. Also sey auch dieß Eins keines Schmerzens, keines Untergangs, keiner Verwandlung und Vermischung mit andern Dingen fähig, weil alles dieses Bewegung voraussetze, und weil auch in jedem dieser Fälle das Eins aufhören würde Eins zu seyn. Weil denn aber alle diese Meynungen durch das Zeugniß der äussern Sinnen widerlegt werden, so müssen diese falsche Zeugen seyn, und die Vernunft sey die einzige Richterin der Wahrheit.

So verlor sich dieser tiefsinnige Kopf in allzuweitgetriebene Spekulationen, weil er die Gränzen der menschlichen Erkenntniß nicht bemerkte; suchte, wie Spinoza in neuern Zeiten, mit allem Eifer die Wahrheit, und fand an deren Stelle den gröbsten Irrthum, den Pantheismus. Denn er nannte sein Universum ausdrücklich Gott, laut der merkwürdigen Stelle beym Aristoteles (l. 5. Met.)

und

und nach dem Sextus (Hypotyp. Pyrrh. III. 218.) lehrte er, ἓν ειναι το παν και τον Θεον συμφυη τοις πασι (Gott und die Welt seyen eins und dasselbe.) Denn so muß das συμφυης erklärt werden, wenn sich Sextus nicht selbst widersprechen soll, indem er in einer andern Stelle bezeugt, Xenophanes habe Gott sphaeram impatibilem genannt.

Parmenides, ein Schüler des Xenophanes, nahm im Grunde das System seines Lehrers an, daß nehmlich nur eine einzige Substanz, das Universum sey; und wenn er demselben hin und wieder noch zwey andere Ursachen, — Wärme und Kälte — beygesellete, so war dieß entweder Unbestand und Widerspruch in seiner Lehre, wie Plato meynt; oder es waren bloße Worte, die ihm das Zeugniß der Sinnen abnöthigte, welchem er sein System etwas näher zu bringen trachtete, wie Aristoteles den scheinbaren Widerspruch erklärt. Sein gelehrter Ausleger, Simplicius, will sogar: Parmenides und Melissus, und die Eleatiker überhaupt, haben unter ihrem ἓν nicht ein körperliches Principium oder das ganze Weltall verstanden, sondern eine unkörperliche Substanz, oder jene Urquelle der Existenz, die nur mit dem Verstande erkannt werden könne. Er schließt es hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie ihr Eins untheilbar (αδιαιρετον) genannt haben. Aber nicht zu gedenken, daß weder Plato, noch Aristoteles, noch irgend ein anderer Schriftsteller des Alterthums

etwas dergleichen in den Schriften der Eleatiker gefunden hat, so ist die aus den Fragmenten des Melissus (S 335.) angeführte merkwürdige Stelle der Behauptung des Simplicius schnurgerade zuwider, und mit den Worten: ἀδιαίρετον, συνεχες, wollten Parmenides und Melissus nichts anders sagen, als daß das Eins ein zusammenhängendes Wesen sey, das zwar Theile habe, aber seiner Natur nach nicht zerstückt werden könne.

Zeno, der Eleatiker, lebte zwar zur Zeit des Anaxagoras, aber entweder blieben ihm die Lehren dieses Philosophen unbekannt, oder sie waren ihm nicht anständig. Seine Meynung von der Natur der Gottheit ist äusserst schwankend; denn es war ihm mehr um den Ruhm eines großen Sophisten, als um eigene Ueberzeugung zu thun. Aber Schade, daß ein so trefflicher Kopf den Spuren der Wahrheit nicht weiter nachgegangen ist, auf die er einmal durch eigenes Nachdenken gerathen war. Oh, ne Vergnügen kann man seinen Beweiß für die Einheit Gottes nicht lesen.

Leucippus, der Lehrer des Democritus, wird ohne Grund, ja vielmehr chronologischen Gründen zuwider, für einen Schüler des Zeno ausgegeben. (S. 341.) Ueberdieß ist sein System von der Eleatischen Philosophie nicht nur sehr verschieden, sondern derselben auch gerade entgegengesetzt. Die Eleatiker nahmen nur ein Grundprincipium (ἀρχην) der Dinge an: Leucipp und Democrit hingegen unzählige; jene leugneten die Existenz

der

der Bewegung und des leeren Raums; diese zählten das Leere unter die Principia der Dinge, und vertheidigten die ewige Bewegung ihrer körperlichen Elemente; aber die Ursache dieser ewigen Bewegung übergiengen sie entweder mit Stillschweigen, oder sie nannten sie wohl auch bisweilen Nothwendigkeit; niemals aber nahmen sie zur Erbauung ihrer Welten ein verständiges göttliches Wesen zu Hülfe.

IV. Abschnitt: Vorstellungen des Heraklits und Empedokles von der Natur und dem Ursprung der Dinge. S. 347.

Heraklit, so weit nehmlich die Meinungen dieses dunkeln Kopfes aus den abweichenden Auslegungen der Griechen bestimmt werden können, hielt ein feuriges Wesen für das Principium aller Dinge, aus welchem alles entstehe und in welches alles wieder zurückkehre. Wenn daher einige geglaubt haben, daß er entweder die einfachen körperlichen Elemente oder auch die Luft unter die Grundursachen der Dinge gesetzt habe, so haben sie sich entweder durch einige dunkle Stellen täuschen lassen, oder sie haben die ihm so geläufigen Worte ψυχη και αναθυμιασις, womit er öfters das Feuer andeutete, nicht nach seinem Sinne erklärt. Die Kraft aber, mittelst welcher aus dem Feuer durch ewige Bewegung und Veränderung alles übrige entstehe und sich in dasselbe wieder auflöse, nannte er die Nothwendigkeit, und gab ihr zwey Grundgesetze oder Grundeigenschaften, die

Zwietracht, (εξις) welche alles erzeuge; und die Eintracht, durch welche alles erzeugte wieder zerfließe. Jener gab er die prächtigen Namen einer Gebährerin, Beherrscherin und Königin aller Dinge, weil aus dem immerwährenden Streite entgegengesetzter Wesen und Kräfte die bewundernswürdige Harmonie des Ganzen entstehe. (Eben das, was unsre neuern Philosophen, insonderheit Herr Prof. Ploucquet unter den allgemeinsten Weltgesetzen das Principium luctae nennen, nur mit diesem wichtigen Unterschiede, daß es nach unserer Philosophie von einem höchsten Weltschöpfer abhängt und geleitet wird, welchen hingegen Heraklit geradezu leugnet.) Daß er aber übrigens gleichwol noch ein gewisses, aus dem Feuer entstandenes und durch das Weltall verbreitetes göttliches Wesen angenommen, wie Plutarch und Sextus versichern, ist um so weniger zu verwundern, da der Gedanke, daß Alles der Gottheit voll sey, allen alten griechischen Weltweisen gemein war. Doch hielt er seine Götter eben so wenig für ewig und unsterblich, als die Seelen der Menschen. Heraklit lebte um die 69ste Olympiade.

Empedokles, ein ganz anderer Mann, um die 84ste Olympiade. Als Dichter, nach dem Urtheil des Aristoles, an Stärke und Schönheit über alle seine Zeitgenossen weit erhaben, und der nächste am Homer; aber als Philosoph so unstät in seinen Meinungen, daß es kein Wunder ist, wenn seine Veränderlichkeit auch seine

Aus-

Ausleger, selbst den Aristoteles und Sextus, angesteckt hat. Sie sind in der Angabe seiner Lehrsätze äusserst widersprechend. Bald soll er vier ewige und unveränderliche Grundstoffe der Dinge, bald nur zween, bald gar nur einen; und eben so soll er als wirkende Grundursachen bald die Freundschaft und Feindschaft zugleich, bald nur die Feindschaft, bald zu beyden noch den Zufall und die Nothwendigkeit angenommen haben.

V. Abschnitt erzählt die Meynung des Anaxagoras und Sokrates von der Gottheit. Seit. 360.

Welche Erholung für den Geschichtschreiber der Philosophie, wenn er nach all den bißher erzählten Verirrungen des menschlichen Verstandes auf den Mann stößt, der unter den Weisen Griechenlands zuerst die große Wahrheit von einem höchsten und einzigen Gott aus dem innern Heiligthume der Natur an das Licht zu bringen gewagt hat? Dieser Weise war Anaxagoras, und sein Lehrer und Vorgänger war Hermotimus. Daß vor ihm keiner diese wichtige Lehre öffentlich vorgetragen habe, ist schon oben (S. 253.) mit einer Menge unverwerflicher Zeugnisse bewiesen; aber zur bessern Entwickelung und Vervollkommnung derselben hat er freylich seinen Nachfolgern noch vieles übrig gelassen. Die Grundlage seines Systems war folgende: "Von Ewigkeit her haben eben so unendlich viele und verschiedene Elemente existirt, als verschiedene Arten von Körpern

in dem Weltall vorhanden seyen. Zu dieser neuen und ihm ganz eigenen Meinung sah er sich genöthiget, weil er sonst die Entstehung vieler Dinge aus Nichts hätte einräumen müssen, wenn er nicht für jede Art Wesen und Körper eine ihr entsprechende Art von Elementen angenommen hätte. Diese unzähligen einfachen Naturen oder Arten von Elementen nannte er ὁμοιομερίας, und ihre unordentliche Mischung, das Chaos. Nun kam aber der Bildner dieser formlosen Materie. Ein verständiges göttliches Wesen setzte durch seine Macht und Weißheit diese bißher verworrenen und todten Elemente in Bewegung, trennte sie von einander und ordnete sie. Nicht also das Ungefähr oder der Zufall; sondern allein dieses herrliche Wesen ist die Grundursache aller Bewegung und der Schönheit der Welt. Auch sey es einfach, sagt Anaxagoras, alles Leidens unfähig, das subtilste von allen Wesen, und mit keinem andern zu vergleichen. Zuletzt unendlich, höchstmächtig, habe nicht nur alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige mit höchster Weißheit vorhergesehen und geordnet, sondern werde auch die ganze Welt, die es bißher regieret, in alle Ewigkeit fort regieren." Wie sich übrigens Anaxagoras jene einfache Substanz des göttlichen Wesens eigentlich gedacht habe, die er so sorgfältig von allen andern Naturen unterscheidete; darüber scheint er sich eben so wenig erklärt zu haben, als über seinen Begriff vom Unendlichen, den er von Gott gebrauchte. Höchstwahrschein

scheinlich aber ist es, daß er mit der Unendlichkeit des göttlichen Geistes nichts anders habe andeuten wollen, als einen gränzenlosen Ausfluß (fusionem) desselben. Denn in eben diesem Sinne braucht er das Wort von der Luft und vom Aether, welche seiner Meinung nach die unzähligen Grundstoffe der Dinge von Ewigkeit befasset und umgeben haben.

Frey von irrigen Nebenbegriffen war also sein System freylich nicht. Ueberdieß wirft ihm Aristoteles noch besonders vor: er habe den vernünftigen Urheber der Welt nicht sorgfältig genug von der durch alle lebendige Wesen verbreiteten Weltseele unterschieden; Aristoteles und Plato: er habe in der Erklärung der Natur und des Ursprungs einzelner Dinge öfters mehr seine Zuflucht zu einer gewissen Nothwendigkeit, als zu Gott, und zu diesem nur im äussersten Nothfalle genommen; Sokrates macht ihm den ganz entgegengesetzten Vorwurf: er habe sich in die Ausspähung der göttlichen Wirkungen zu sehr vertieft; Bayle: er habe geglaubt, die Gottheit habe zwar die Welt, ihr herrliches Werk, angefangen, aber nicht vollendet, sondern vielmehr noch viele Spuren der ehemaligen Verwirrung übrig gelassen; endlich der Pseudo-Plutarch in den placitis philosophorum: er habe, wie die Stoiker, einen blinden Zufall angenommen. Diese letztere Beschuldigung ist völlig ungegründet; und was sich theils zur

richtigung, theils zur Milderung der übrigen Vorwürfe nur immer gründliches sagen läßt, das hat Hr. M. treulich gesagt.

Sokrates, der größte Lehrer der Weißheit und Tugend unter den Griechen, ob er schon im Tadel des Anaxagoras manchmal etwas zu weit geht, so hat er doch von ihm die Lehre von einem höchsten Gott und Weltbildner nicht nur angenommen, sondern auch erläutert, erweitert, und, was das vorzüglichste ist, auf die Tugendlehre angewandt. Wenn sich aber sein Lehrer mehr mit der Erforschung der wirkenden Ursachen beschäftigte, so dachte Sokrates hauptsächlich den Endursachen der Dinge nach. Er stützte seinen Beweiß für das Daseyn Gottes auf das, was wir heutzutage den Grundsatz von den verständigen Ursachen nennen, oder auf den vernünftigen Gedanken, daß wir bey solchen Verknüpfungen der Dinge, bey solchen Einrichtungen, die den nach Absichten und Regeln gemachten Einrichtungen verständiger Wesen vollkommen ähnlich, hingegen den zwecklosen Wirkungen unverständiger Kräfte höchst unähnlich sind, verständige Ursachen annehmen müssen, wenn nicht das Gegentheil aus bessern Gründen erhelle. Dann entwickelte er die Spuren der Weißheit und Güte des höchsten Welturhebers in den Werken der Natur, sowohl im Großen als im Kleinern; überführte diejenigen ihrer Thorheit, die den bessern, denkenden Theil des Menschen aus körperlichen Elementen

zusam-

zusammensetzen; und widersetzte sich endlich aufs kräftigste dem Zweifel, der von der Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens wider sein Daseyn aufgebracht wird. Aber er lehrte nicht nur einen ersten vernünftigen Urheber der Dinge, sondern auch eine fortdauernde, allwaltende Fürsehung; und zwar hauptsächlich aus der ewigen Jugend der Welt, die weder kränkle noch veralte; und aus den großen Vorzügen des Menschen vor den Thieren zeigte er Gott insbesondere als den Liebhaber unsres Geschlechts. So müsse es denn auch dem Tugendhaften immerhin wohl gehen, weil ihm weder im Leben noch im Tode irgend etwa ohne das Vorwissen oder wider den Willen Gottes zustoßen könne. Und hieraus nun die praktischen Folgen: dankbare Verehrung der Gottheit; völlige Ergebenheit in ihren weisen und gütigen Rathschluß; Standhaftigkeit unter allen Begegnissen des Lebens; Furchtlosigkeit gegen die Schrecken des Todes; pflichtmäßiges Verhalten und Ausdauern in allen Ständen des menschlichen Lebens; nicht Gaben und Opfer, sondern ein reines und unschuldiges Herz sey der wohlgefälligste Gottesdienst; Reichthum, Ehre, Herrschaft müssen nicht das Ziel unserer Wünsche seyn, denn der kurzsichtige Mensch wisse nicht, was ihm wahrhaftig nütze, und müsse also die Erfüllung seiner Wünsche der Gottheit überlassen. Lauter herrliche Lehren; aber auch wieder nicht ohne Schlacken.

Denn eben dieser weise Sokrates scheint, nach einer sehr gegründeten Vermuthung des H. M., den schöpferischen Weltgeist zwar für eine sehr feine, aber doch noch immer körperliche Substanz gehalten zu haben, aus deren Schooße nicht nur die Seelen der Menschen, sondern auch unzählige andere göttliche Wesen entsprungen seyen. Dieß bestättiget und erklärt hauptsächlich sein Verhalten gegen die Götter seines Vaterlandes, die er ohne Zweifel für solche aus dem höchsten Gotte erzeugte herrliche Wesen hielt, und daher neben demselben göttlich verehrte. Denn daß er dieß nicht bloß zum Scheine und aus feiger Menschengefälligkeit, sondern in ganzem Ernste gethan habe; läßt sich — nicht so wohl aus seinen äussern gottesdienstlichen Handlungen und Opfern schließen; denn diese hätten noch wohl Verstellung seyn mögen, — als vielmehr aus seiner hohen Meinung, die er von der Divination äusserte, welche er unter die größten Wohlthaten der Götter rechnete; aus der abergläubischen Vergötterung seines eigenen Dämons; aus dem sehr ernstlich gemeinten Rathe, den er seinem trautesten Schüler, dem Xenophon, gab, daß er vor seinem Zuge nach Asien den delphischen Apoll fragen sollte.

Uebrigens haben nicht alle sokratische Schüler die Meinung ihres Lehrers von der Gottheit beybehalten. Xenophon, der den höchsten Gott bald την εν παντι φρονησιν, bald τον ὁλον κοσμον συνταττοντα και συνεχοντα; bald mit dem einzigen Worte θειον bezeichnete;

te; Aeschines und Antisthenes blieben die einzigen ächten Sokratiker. Plato hingegen hat das System seines Lehrers sehr abgeändert; Euklides von Megara scheint sich ganz zur Sekte der Eleatiker, und Aristipp von Cyrene zum Atheismus geneigt zu haben.

VI. Abschnitt: Plato's Lehre von Gott und dem Ursprunge der Welt. S. 394. — 419.

Plato hat, wie die übrigen Theile der Philosophie, so auch die leichte, faßliche und gemeinnützige Gotteslehre des Sokrates, durch viele fremde Zusätze, durch verwegene Grübeleyen, durch grundlose Erdichtungen, durch Pracht und Getöse der Schreibart, in vielen Stücken so sehr verdunkelt, daß es scheint, er habe mehr das Hirn als das Herz seiner Leser beschäftigen wollen. So gerecht dieser Tadel ist; so kann man doch auf der andern Seite auch nicht läugnen, daß, wo er nur der Spur seines Lehrers getreulich nachgeht, er verschiedene Stücke der sokratischen Philosophie entweder mehr aufgeklärt, oder auch mit neuen Gründen bereichert hat.

Treflich ist vor allen Dingen die Meinung des Plato von der Existenz eines einzigen, höchstvollkommenen, unkörperlichen, unveränderlichen, sich immer selbst gleichen Geistes, der der Urheber und Bildner aller Dinge, oder vielmehr dieser schönen Welt sey. Auf diesen richtigen Begriff von Gott scheint ihn der Grundsatz geleitet zu haben, daß nichts ohne Ursache, und also auch keine Bewegung ohne Ursache entstehe; so müsse es also ein Wesen geben, das den letzten Grund aller Bewe-

gung in sich enthalte, aber selbst von aussen nicht mehr bewegt werde, und dieses Principium der Bewegung werde ganz richtig Geist oder Seele genannt. Nun könne aber auch die gleichförmige bestimmte und unveränderliche Bewegung der größten und herrlichsten Welttheile von keinem andern, als dem vollkommensten Geiste herrühren.

Ohne allen zureichenden Grund hingegen nahm Plato auch die ewige Existenz einer gewissen formlosen Materie an, die weder Feuer noch Luft, weder Erde noch Wasser gewesen sey, aber in jede dieser Gestalten leicht habe verwandelt werden können, und auch wirklich durch die Kraft der Gottheit verwandelt worden sey. Eben so wenig giebt er irgend einen Grund an, warum er die ursprünglich formlose Materie durch eine gewisse verstandlose allverwirrende Seele von Ewigkeit her in die unordentlichste Bewegung habe setzen lassen. Dieß war eben die Seele, welche ihr Erfinder (wie Plutarch Oper. T. X. p. 211. 212. richtig bemerkt) in seinem Philebus das Unendliche, απειριον, infinitatem, nullam neque defectus et abundantiae neque pugnae et discordiae modum habentem; im Timäus την περι τα σωματα γιγνομενην μεριζην oder την τε ἑτερε φυσιν; in seinen Büchern von den Gesetzen die vernunftlose und bösartige Seele; in seinem Politicus endlich die Nothwendigkeit und die angeborne in der ehemaligen Verwirrung gegründete, unordentliche Lust nennt. Zwar mußte Plato eine solche in der Materie

Materie befindliche Kraft annehmen, nachdem er der Materie einmal vor der Dazwischenkunft ihres weisen und gütigen Bildners eine ewige rastlose Bewegung gegeben hatte. Was ihn aber zu dieser Hypothese genöthiget habe, ist nicht wohl abzusehen. So viel hat er indessen mit der Erdichtung dieser Seele gewonnen, daß er nun Gott von der Schuld alles Bösen frey sprechen konnte, indem er dasselbe einzig und allein auf die unüberwindliche Unbändigkeit dieser Seele hinwälzte. Er hatte sich nehmlich vorgestellt, daß der höchste Weltregent zu gewissen Zeiten von seinem mühsamen Geschäfte ausruhe, da dann jene rastlose, und von ihm noch kaum bezwungene Seele in ihren vorigen Ungestümm sogleich wieder ausbreche, und die Welt gewiß in ihr ursprüngliches Chaos zurückstürzen würde, wenn nicht Gott augenblicklich wieder das Weltruder ergriefe; — ein Gedanke, der dem Plato um so weniger zu verzeihen ist, als er in andern Stellen gegen dergleichen geringfügige Vorstellungen von der Gottheit so nachdrücklich eifert.

Nirgends aber ist er dunkler, und nirgends verwickelt er sich mehr in seine eigene Worte, als wo er bemüht ist, die Entstehung der Weltseele zu erklären. Er dichte nehmlich, Gott habe die Vernunft, νοῦν, intelligentiam, wie es Cicero übersetzt, eine Eigenschaft oder Theil seines eigenen Wesens, mit Gewalt in jene ewige allverwirrende Seele eingeschlossen, (weil sich der reine Geist ohne ein Mittelding mit dem Körper nicht vereinigen lasse) und mittelst dieser gewaltsamen Vermi-

schung

schung des göttlichen Geistes und der verstandlosen Seele habe er ein drittes geistiges Wesen hervorgebracht, welches mit dem Weltkörper verbunden, das ganze Universum, als das vollkommenste Thier belebe und regiere. Diese aus zwo ganz entgegengesetzten Naturen zusammengeschmolzene Weltseele aber scheint er aus einem doppelten Grunde erdichtet zu haben; einmal, weil er glaubte, daß ohne ein solches herrschendes Principium die Welt nicht die höchste mögliche Vollkommenheit haben würde; und dann, damit der Ungestümm der in der ewigen Materie befindlichen tobenden Seele einigermassen gehemmt und gemildert würde. Wie aber nun die untheilbare vernünftige Seele (αμεριςη και ἡ ταυτε φυσις) mit der materiellen Seele auf eine solche Weise verbunden worden sey, daß sie sich zusammen durch die ganze Welt haben verbreiten, und doch von ihnen wieder eben so viele besondere Götter haben abgelöset werden können, als Gestirne am Himmel sind: auf diese Erklärung läßt sich Plato nicht ein. Eben so wenig löst er den Knoten: Wie von diesem seltsamen Seelengemische doch noch Stoff genug übrig geblieben sey, um daraus, mittelst eines etwas stärkern Zusatzes von der zwoten schlimmern Seelenart, eine so unbeschreibliche Menge Menschenseelen zu schaffen. Lauter Schwierigkeiten und Widersprüche, die ein so scharfsinniger Kopf, wie Plato, unmöglich übersehen konnte; aber er fühlte auch die Unmöglichkeit, sie zu lösen, und da wars freylich die beste Parthie, sie gar nicht einmal zu berühren.

Aber

Aber diese Ungereimtheiten entweder auf Rechnung der menschlichen Schwachheit geschrieben, oder auch gegen die übrigen Verdienste des Plato abgerechnet; so war auch kein Grieche, der von Gott und seiner Weltregiegierung würdiger gedacht hätte. Man lese, was er sogleich im Anfang seiner Untersuchung den Timäus über die Unbegreiflichkeit des innern Wesens der Gottheit sagen läßt; was er aber auch in so vielen Stellen über die herrlichen moralischen Eigenschaften der Gottheit, über ihre uneigennützige gränzenlose Güte, über den letzten wohlthätigen Endzweck der Weltschöpfung; und was er insonderheit in dem 10ten Buche von den Gesetzen, über die göttliche Vorsehung sagt. In den erhabensten Ausdrücken und mit den stärksten Gründen zeigt er da, wie unermüdet sie sich über alles erstrecke; wie in ihren Augen durchaus nichts klein oder unbedeutend seyn könne; wie sehr eine entgegengesetzte Vorstellungsart die Gottheit herabwürdige; wie also auch alle Handlungen und Leiden der Menschen von ihr vorher bedacht, und das Wohl eines jeden mit der allgemeinen Glückseeligkeit des Ganzen verknüpft sey; wie zwar der kurzsichtige Mensch diese Bande in einzelnen Fällen nicht einsehe, aber doch mit desto größerer Zuverläßigkeit wissen könne, daß nach der bewundernswürdigen Einrichtung und Verwaltung des Ganzen die Tugend immer nützlich und siegreich, das Laster hingegen schädlich und verderblich seyn müsse; wie also auch der Rechtschaffene und Fromme,

me, der durch Tugend der Gottheit immer ähnlicher zu werden trachte, keinen Augenblick weder im Leben noch Tode an ihrer Güte verzweifeln dürfe, sondern vielmehr vest versichert seyn könne, daß, wie nach einem ewigen unveränderlichen Gesetze einem jeden nach seinen Thaten werde vergolten werden, so werden sich auch seine kurzen scheinbaren Leiden nicht nur in die Glückseeligkeit des Ganzen, sondern auch in seine eigene unfehlbar auflösen.

Nicht minder herzhaft, als sein Lehrer, eifert er auch besonders in seinem Eutyphron wider den gefährlichen Irrthum, daß sich Gott, der Urheber und Vertheidiger der Tugend, der strenge Rächer des Lasters, durch Gaben und Opfer bestechen lasse. Dieß hieß in seinen Augen so viel, als Gott und Fürsehung selbst läugnen; dieß hieß ihm das vollkommenste Wesen mit einem Hirten vergleichen, der seine Heerde den Wölfen preiß gebe, um hernach einen kleinen Theil derselben zum Lohn seiner feigen Nachsicht zu erhalten.

Von den Landesgöttern der Griechen spricht Plato öfters, wie der große Haufe, öfters aber auch so zweydeutig und verfänglich, daß man ihn beynahe für einen Spötter derselben halten möchte. Aber alles zusammengenommen und mit seinem ganzen System verglichen, hat er sie eben so wenig, als sein Lehrer; wohl aber die fabelhaften Erzählungen der Dichter von ihrem Ursprung, ihren Thaten und Schicksalen, wie man es von einem

einem solchen Manne erwarten kann, herzlich verlacht, und für äusserst schädlich erklärt. Eben darum wollte er auch den Homer, den Hesiodus, die Orphischen und alle dergleichen Fabeldichter aus jedem wohleingerichteten Staate verbannt wissen. Von den in Griechenland verehrten Gottheiten selbst aber, die er bald Götter, bald Dämonen nannte, hat er vermuthlich geglaubt, daß sie, wie die Gestirne, aus dem göttlichen, durch das Weltall verbreiteten Geiste entstanden seyen. Er theilte sie in sichtbare und unsichtbare. Jenen gab er die himmlischen Weltkörper zu regieren; diese waren die Schutzgötter der Erdensöhne, erklärten denselben den Willen der Gottheit, und brachten wieder ihre Wünsche und Bedürfnisse vor den Vater der Götter und Menschen. Und so konnte er nun auch die Geistererscheinungen und alle Arten der Divination leicht erklären.

VIIter Abschnitt enthält die Lehre des Aristoteles von Gott. S. 420—455.

Aristoteles, der berühmteste Schüler des Plato, hat das System seines Lehrers in vielen Stücken verändert und berichtiget, hat die anstößigsten Irrthümer desselben nicht nur verlassen, sondern auch hin und wieder bestritten; aber bey allen diesen löblichen Bemühungen bleibt auch dieser große Denker noch immer ein merkwürdiges Beyspiel, wie schwehr es der sich selbst überlassenen forschenden Vernunft sey, in der Lehre von Gott und von seinem Verhältnisse zu der Welt nicht zu irren, und sich auch nur einige Stufen über die unrichtigen Vorstellungen des großen Haufens zu erheben.

Indessen läßt sich doch aus dem Gemische von Wahrheit und Irrthum, aus der Dunkelheit und Verwirrung, die bekanntlich in den Aristotelischen Schriften herrscht, das eigentliche theologische Lehrgebäude dieses Selbstdenkers auf folgende Sätze ohne Widerspruch zurückführen:

1) Weil alles, was sich bewegt, durch einen äussern Stoß, oder überhaupt durch ein äusseres Wesen bewegt werden muß; gleichwol aber auch eine unendliche Menge sich selbst untereinander bewegenden Dinge nicht Statt findet, indem das Unendliche weder Anfang noch Ende hat; so muß irgendwo eine Kraft oder ein Wesen vorhanden seyn, das den Grund aller Bewegung, und alles dessen, was aus der Bewegung entsteht, in sich hält, ohne selbst von aussen bewegt zu werden. Auch muß es innerlich unbeweglich seyn denn gesetzt, es sey nicht innerlich unbeweglich, so ist es also in Bewegung; nun aber läßt sichs schlechterdings nicht gedenken, daß etwas in Bewegung sey, und sich doch selbst bewege. (Phys. ausc. VIII. durchaus.

2) Diese Grundursache der Bewegung, oder dieser erste Beweger ist aber ein verständiges göttliches Wesen (νους). Dieß beweißt A. hauptsächlich in seinen metaphysischen Büchern. Met. I. 3, νουν δε τις ειπων ειναι, καθαπερ εν τοις ζωοις, και εν τη φυσει τον αιτιον και του κοσμου, και της ταξεως πασης, ὁιον νηφων εφανη παρ' εικη λεγοντας τους πρωτερον. Φανερως μεν ουν Αναξαγοραν ισμεν ἁψαμενον τουτων των λογων.

λογων. Anaxagoras, der zuerst gelehrt habe, daß ein verständiges Wesen die Ursache der Welt und ihrer Ordnung sey, verhalte sich zu seinen Vorgängern, wie ein Nüchterner zu Schwätzern. Met. I, 2. ὁτε γαρ θεος, δοκει το αιτιον πασιν ειναι και αρχη τις. Met. XII, 10.

3) Der erste Beweger ist ein Einziger; erstlich, weil einer hinreichend ist, den Ursprung der Bewegung vollkommen zu erklären; zweytens, weil die Bewegung ununterbrochen und die Dinge, die sich bewegen, stätig sind. Phys. Ausc. VIII. 6.

4) Er ist ewig und immateriel. Ewig, weil die Bewegung, weil die Welt, die bewegt wird, und also die ersten elementarischen Theile und ihre Eigenschaften ewig sind. Phys. Ausc. I. und VII. Er hat keine Theile, in so ferne er nur Einer, das heißt, durchaus zusammenhängend und stätig ist. Er hat keine Größe; denn hätte er eine, so müßte sie entweder endlich oder unendlich seyn; endlich kann sie nicht seyn, weil sie eine unendliche Bewegung hervorbringt; nicht unendlich, weil es überhaupt keine unendliche Größe giebt. Phys. Ausc. 10. Met. XII. 7.

5) Er ist sich immer selbst gleich, unveränderlich, keines Leidens fähig. Denn was er ist, ist er auf einmal; er kann nicht von der potentia zum actus übergehen; keine neue Form annehmen. Ebendaselbst.

6) Menschliche Tugenden, oder doch die meisten ihrer moralischen (ηθικων) Eigenschaften können auf ihn nicht übergetragen werden, und so besteht also seine höchste Seeligkeit in der Betrachtung seiner selbst. (αυτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον.) Im Vorbeygehen eine kleine Anmerkung, die uns bey dieser Stelle aufstößt. Wie sich doch der Charakter des Menschen in seine Begriffe von der Gottheit einmischt. Beym menschenfreundlichen Sokrates und beym empfindungsvollen Plato besteht die höchste Seeligkeit der Gottheit im Wohlthun; hingegen beym spekulativen Aristoteles in der Selbstbetrachtung; (νοησεως νοησις.)

7) Doch ist Gott nicht solchergestalt einzig und allein in sich selbst vertieft, daß er ganz unthätig wäre. Vielmehr hört er nie auf, das Weltall zu bewegen, weil er sonst nicht mehr unveränderlich seyn würde.

So hätte nun Hr. M. das theologische Lehrgebäude des Aristoteles in das günstigste Licht gestellet, dessen es fähig ist. Aber er hat noch einen schweren Stand, wenn er itzt auch die Rechtgläubigkeit dieses Weltweisen gegen die Einwürfe seiner Gegner, oder vielmehr gegen die eigenen Widersprüche desselben vertheidigen soll. Er thut auch wirklich alles, was man von einem so warmen Verehrer des A. nur immer erwarten kann; selbst auf Gefahr, sich dem Verdachte einer gewissen Partheylichkeit nicht nur im Ausdruck, sondern auch manchmal in der Sache selbst, auszusetzen.

1) Wird A. beschuldiget, daß er die göttliche Vorsehung wo nicht geläugnet, aber doch bezweifelt habe. Auch gesteht H. M. selbst, daß sich A. hierüber nirgends ausdrücklich erkläre, und obwohl dieses noch lange kein hinlänglicher Grund zu jener harten Beschuldigung ist, so ist es doch auch nicht so gar unbegreiflich, wie nicht nur determinirte Ketzermacher, sondern auch die billigsten Männer, z. E. Mosheim und Brucker (deren Namen übrigens auch hier wieder verschwiegen werden,) auf einen solchen Verdacht haben gerathen können, wenn der unmittelbare und größte Schüler des Plato eine Wahrheit, die seinem Lehrer über alles gieng, wenn der Vater der systematischen Philosophie eine solche Grundlehre keiner besondern Aufmerksamkeit und Behandlung würdiget. Und welcher Abstand zwischen dem aufgeklärten — ich will nicht sagen, christlichen, sondern auch nur sokratischen und platonischen Begriff von der göttlichen Vorsehung und zwischen dem abstrakten, magern Gedanken des Aristoteles, daß der erste Beweger nie aufhöre, das Weltall fortzustoßen. Ueberdieß ist ja in der angezogenen Stelle (Phys. Ausc. VIII. cap. vlt.) die Grundursache der Bewegung noch nicht als ein göttliches, verständiges Wesen vorgestellt; sie handelt also nicht nach freyer Wahl, sondern nach einer innern Nothwendigkeit ihrer Natur. — Daß der Zweifel an einer göttlichen Vorsehung, in dem Aristotelischen System nicht nur eine Lücke, sondern auch einen großen Widerspruch machen würde, will gar nichts sagen; da selbst die wärmsten Vertheidiger dieses Weltweisen ihn

von andern auffallenden Widersprüchen nicht frey sprechen können. — Noch der beste Beweiß für die Rechtgläubigkeit des A. wäre die merkwürdige Stelle beym Cicero de Nat. Deor. II. 37. Praeclare ergo Aristoteles, si essent, inquit, qui sub terra habitauissent &c. Allein diese nehmliche sinnreiche Fiktion, nur etwas mehr ausgemahlt, kömmt bekanntlich beym Plato vor, und klingt auch offenbar so platonisch, daß Herr M. selbst hier entweder einen Gedächtnißfehler des Cicero, oder ein Versehen der Abschreiber vermuthet. — So bliebe also zur Rechtfertigung des A. nur noch die einzige Stelle Met. XII. cap. vlt. übrig, wo er unter andern sagt: προς μεν γαρ ἓν ἁπαντα συντεταχται — και τοις μεν αλλοις (welche mehr als eine Grundursache der Dinge annehmen) αναγκη τη σοφια, και τη τιμιωτατη επιςημη ειναι τι εναντιον, ἡμιν δε. ου γαρ εναντιον τω πρωτω κακον. — τα δε οντα, ου βελται πολιτευεσθαι καλως; ου αγαθον πολυκοιρανιη, εις κοιρανος. Aber auch hier wieder, wie allgemein; wie viele Begriffe aus unserer Theologie müssen erst noch eingeschoben werden, wenn man in diesen Sätzen den Glauben an eine Vorsehung finden soll, die durch ihre unendliche Weißheit und Güte alle, auch die kleinsten Weltbegebenheiten zur höchsten möglichen Glückseeligkeit der Lebendigen, und also auch jedes einzelnen Menschen hinlenkt? Und wenn auch in der merkwürdigen Stelle

Ethic.

Ethic. X. 9., wo von der Theilnehmung der Götter an den Schicksalen der Menschen die Rede ist, das zweydeutige ὡς δοκεῖ des Aristoteles nicht buchstäblich als ein Zeichen des Zweifels zu nehmen wäre, so erhellt doch aus allen bißherigen Bemerkungen zusammengenommen, daß es seinem Begriffe von der Vorsehung an der gehörigen Bestigkeit und Vollständigkeit fehle, um Tugend und Religion darauf zu gründen. Auf diese Weise, dünkt mich, wäre der immerwährende Streit über den Atheismus des Aristoteles am besten beyzulegen.

2) Wie kann A. den Urheber der Welt — Gott nennen, da er in seinen Phys. Ausc. ausser der Materie und der Form, und nach einer gewissen Natur keine andere Grundursachen der Dinge kennen will? Antw. A. spricht hier nicht von den wirkenden Grundursachen der Dinge, sondern von den materiellen; und Natur heißt hier nichts anders, als die einem jeden Dinge eigenthümliche Grundkraft, das Principium aller seiner Veränderungen, gleichsam die Gebährerin der Formen. Richtig; dem ganzen Zusammenhange und Zwecke dieser sonst so dunkeln Bücher vollkommen angemessen! Aber am Ende erweißt H. M. doch auch hier wieder dem A. zu viel Ehre, wenn er ihn glauben läßt, daß ein verständiges, göttliches Wesen die Natur, die Mutter der Formen, hervorgebracht habe. Denn wie stimmt dieses mit dem aristotelischen Lehrsatze von der

ursprünglichen Ewigkeit der Welt und ihrer materiellen Grundursachen, zu welchen doch die Natur in der eben angeführten Bedeutung auch gehört?

3) Auch dem Zufall und Ungefähr räumt A. viel ein. Antw. Ist wahr, daß er sich hierüber öfters nicht vorsichtig genug ausdrückt: doch spricht er wieder in andern Stellen dem Glücke alle Macht und Einfluß förmlich ab, und versteht also vermuthlich unter diesem Worte nicht grundlose, sondern nur von Menschen unvorhergesehene Weltbegebenheiten.

4) Daß A. die Gottheit mit Banden einer ewigen Nothwendigkeit in die oberste Himmelsgegend gefesselt habe, ist eine völlig ungegründete Beschuldigung. In dem ganzen Gebiete seiner Philosophie ist kein Lehrsatz dieser Art; in allen seinen Schriften keine Beweißstelle. Und wie stimmte auch eine solche Meinung mit der ganzen Grundlage seines Systems? Der einer höhern Macht unterwürfige Gott könnte doch nicht mehr die einzige Grundursache aller Bewegung — der in dem Himmel eingekerkerte Gott nicht mehr immateriel heißen. Nicht zu gedenken, daß A. andere Philosophen öfters tadelt, weil sie der Nothwendigkeit so viel eingeräumt haben.

5) Hingegen ist A. durchaus nicht zu rechtfertigen, wenn er eben da, wo er die stäte, ewige Bewegung des Weltalls einer einzigen, verständigen Gottheit zugeschrieben,

ben hatte, Met. XII. 8. doch noch andere göttliche Wesen, und auch diese als ewig, unbeweglich, unkörperlich einführt, von welchen die Gestirne ewig bewegt werden. Hr. M. vermuthet zwar, (und dann wäre freylich der Widerspruch nicht so auffallend,) daß A. dieses Geisterheer bey aller seiner Fürtreflichkeit nicht für selbstständige Wesen, sondern für Söhne und Diener der höchsten Gottheit gehalten habe. Aber streitet nicht gegen diese lindernde Vermuthung

6) der vom A. zuerst eingeführte und ihm eigenthümliche Lehrsatz von der selbstständigen Ewigkeit der Welt und aller ihrer substanziellen Grundursachen; der Materie, der Formen, und der Natur? Hätte aber A. auch diesen Lehrsatz in der besten Absicht ausgedacht, um nehmlich der verfänglichen Frage auszuweichen: wie denn Gott vor der Schöpfung der Dinge aus Nichts, seiner höchsten Vollkommenheit unbeschadet, äonenlang habe unthätig bleiben können? so ist es doch allemal an sich widersprechend, daß das nehmliche Weltall von Ewigkeit existirt, und demungeachtet seine erste Bewegung und Entstehung von Gott erhalten habe. Noch befremdender ist dieser Lehrsatz, da A. die Möglichkeit eines unendlichen Raums und Körpers leugnet.

7) Nirgends endlich wird A. seinem System ungetreuer, als durch Annehmung einer fünften, von allen übrigen Elementen ganz verschiedenen Natur, die er

bald Aether, bald besaamende Wärme, bald ein lichtähnliches Wesen nennt, und welcher er die erhabensten göttlichen Prädikate beylegt. Selbstbeweglich, unsterblich, keiner Veränderung und keines Leidens fähig, ohne Mischung und Zusammensetzung, kurz ein göttliches, und doch immer noch körperliches Wesen! Welche Widersprüche? anderer, eben so auffallender (S. 450.) nicht zu gedenken! Und diese sollte der sonst so scharfsinnige A. gar nicht einmal bemerkt haben? wie Herr M. muthmaßt. Dieß kann R. nicht glauben; wohl aber, daß die Noth den A. gedrungen habe, diese Widersprüche in seinem System zu dulden, weil er, ohne jene fünfte Natur zu Hülfe zu nehmen, den Ursprung und die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen nicht erklären konnte. Denn aus der Substanz Gottes konnte er sie nicht herleiten, weil er dieselbe für unkörperlich und untheilbar erklärte; noch weniger aus den übrigen körperlichen Elementen, weil diese keine Vorstellungskraft und Vernunft haben. Eine ähnliche Noth trieb ihn, ausser diesem fünften Wesen noch eine andere, minder herrliche und durch das Weltall verbreitete Lebenskraft anzunehmen, welche die Pflanzen und Thiere beseele.

Von den Göttern Griechenlands und ihrem Dienste spricht A. seltener und vorsichtiger, als Plato; abermals dem Charakter eines kaltblütigen Grüblers vollkommen gemäß. Die mehresten seiner Schüler scheinen

sein

sein System beybehalten zu haben, der einzige Strato von Lampsakum ausgenommen, der unter die eigentlichen Atheisten gehört.

VIII. Abschnitt enthält die Meynungen der Stoiker von der Gottheit. S. 456—425.

Diese durch die Menge ihrer Schüler, durch die Neuheit ihres Vortrags, durch die Erhabenheit vieler ihrer Lehrsätze, durch ihren Eifer für die Aufrechterhaltung der Gesetze und Religion, aber auch durch manche ihr ganz eigenthümliche Irrthümer, so merkwürdige Sekte, ist bekanntlich vom Zeno aus Zittium errichtet, und vom Cleanth und Chrysipp, seinen Nachfolgern fortgepflanzt und erweitert worden. Aber Schade, daß alle Urkunden der ältesten Stoiker, wenige Fragmente ausgenommen, verloren sind. Auch haben nicht alle auf uns gekommene Schriften der spätern Stoiker ein gleiches Ansehen und Gewicht. Epiktet und Marc Aurel, sind die ächtesten Schüler des Zeno, weit hinter ihnen sieht Seneca, den die Sucht zu deklamiren und mit seinem übermäßigen Witze zu glänzen, so oft zum Abfall von seiner Sekte, ja von sich selbst verleitet hat. Ob der unter dem Namen Phurnutus weniger bekannte Verfasser des Buchs: de natura Deorum, unter die Stoiker zu zählen sey, ist zweifelhaft. Noch schärfere Kritik ist vonnöthen, wenn man die Lehrsätze dieser Schule aus den Schriften ihrer

Gegner, aus dem Cicero, Plutarch, Galen, Sextus richtig beurtheilen will. Am wenigsten kann sich hier der Untersucher auf die öfters so nachläßig hingeworfene und aus dem Zusammenhang abgerissene Stellen beym Diogenes und Stobäus verlassen.

Nach diesen Vorerinnerungen kommen zuerst diejenigen Lehren, welche die Stoiker mit ältern Schulen gemein hatten. Sie nahmen nehmlich mit Plato zwo Grundursachen der Dinge an; eine wirkende und eine materielle. Dieser, dem ewigen Urstoffe der Dinge sprachen sie aber nicht nur, wie Plato, alle Eigenschaften, sondern auch noch die Bewegung ab, und um so mehr bemühten sie sich jetzt, die wirkende Ursache aufzusuchen, welche der todten und formlosen Materie ihre Bewegung und Gestalt gegeben habe. Dann zeigten sie mit Sokrates und seinen Schülern, daß diese weltbewegende und weltbildende Kraft nothwendig ein weises und verständiges Wesen seyn müsse, weil empfindende und verständige Substanzen unmöglich von einem vernunftlosen Urheber herrühren können. Endlich bedienten sie sich noch, nach dem Beyspiel des Sokrates, der Erscheinungen der Götter, der Wahrsagungen und Ahndungen als eben so vieler Beweise für das Daseyn und die Vorsehung der Gottheit.

Diese vorgefundenen Gründe vermehrten und verstärkten sie aber mit einer Menge anderer ihnen eigenen, bey deren Anwendung wider ihre Gegner dieß ihre Sitte war, daß sie die schwächern entweder voran, gleichsam als leichte Truppen zum scharmuzieren, oder auch als hi-

bloße Zuschauer ins Hintertreffen, die stärksten hingegen in die Mitte stellten. Wir können sie hier nur summarisch anzeigen:

1) Ist kein Gott, so ist auch keine Frömmigkeit und Gerechtigkeit, überhaupt keine Tugend. Nun sind aber diese. Also u. s. w. Ein schwaches Argument für den Gegner, das auf lauter willkührlichen Worterklärungen beruhet. Eben so:

2) der Glaube an Gott kann keine Erdichtung, muß eine Grundwahrheit der Natur seyn, sonst hätte er sich durch die Länge der Zeit nicht so vest erhalten können. Aber wie konnten sich die Stoiker auf angebohrne und allgemeine Begriffe des gesunden Menschenverstandes berufen, sie, die alle Sterblichen, ausser ihrem idealischen Weisen, für eitel Thoren erklärten, und noch überdieß verschiedene widersinnige Meinungen behaupteten? Unter ihre stärkern Gründe gehört

3) vor allen Dingen der Schluß des feinen Chrysipps: Es muß ein herrlichers Wesen, als der Mensch vorhanden seyn, weil es in der Natur Dinge giebt, die kein Mensch bewürken kann; nehmlich die grossen Himmelskörper, und alles, was in ewiger Ordnung fortdauert. Und warum sollte diese übermenschliche Kraft nicht Gott heißen können? Dieses Argument erhielt Gewicht, wenn sie nun auch auf sokratische Art gegen den Demokritus, Epikur und Strato zeigten, daß jene Kraft zugleich ein verständiges Wesen seyn müsse.

4)

4) Wenn immer eine Natur, oder ein animalisches, oder ein geistiges Wesen vollkommner ist, als das andere; so muß zuletzt ein vollkommenstes seyn, weil keines dieser Dinge ins unendliche wachsen kann. Und hiemit verbunden:

5) Gleichwie in allen Werken der Kunst und der Natur ein höchstes, herrschendes Principium (ἡγεμονικον) ist, z. E. in Pflanzen die Wurzeln, im thierischen und menschlichen Körper das Herz oder das Hirn; so muß auch das Weltall einen solchen Beherrscher haben. Beyde Schlüsse für den Gegner nicht überzeugend! Jenes machts nur wahrscheinlich, daß ein herrlicheres Wesen als der Mensch sey; beweißt aber noch nicht das Daseyn eines Weltschöpfers. Diesem setzt der Atheist die leblosen Körper entgegen, die kein ἡγεμονικον haben, z. E. Metalle, Steine, u. s. w., und dann verlangt er noch Beweiß, daß das herrschende Principium der Welt nothwendig ein verständiges, göttliches Wesen seyn müsse. Subtiler ist

6) Der Beweiß, dessen eigentlicher Erfinder unbekannt ist, "die Welt gehört nicht zu derjenigen Klasse von Dingen, die wie Schiffe und Ketten aus verschiedenen Theilen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke verbunden sind, (συναπτομενα,); auch nicht zu denen, die aus selbstständigen ausser einander bestehenden Theilen (εκ διεζωτων) zusammengesetzt sind, wie Armeen und Heerden; sondern sie ge-

gehört zu derjenigen Klasse von Körpern, die wie Pflanzen und Thiere, von einem einzigen Geiste aufs innigste unter einander verbunden und zusammengehalten werden (ἥνωμενα). Diese Weltseele muß aber ein vernünftiges und weises Wesen seyn, weil in dem von ihr beseelten und zusammengefügten Ganzen auch vernünftige und tugendhafte Naturen sind. Ein herrlicher Schluß, wenn die St. aus der bewundernswürdigen Verknüpfung der Dinge und Zusammenstimmung der entgegengesetztesten Körper nicht mehr, als das Daseyn eines einzigen Schöpfers und Regenten der Welt gefolgert hätten; aber daß sie nun ihren Schluß zu weit getrieben, und die Welt zu einem unermeßlich grossen Thier gemacht haben, dieß ist zu bedauern, und darinn haben sie auch ihren Gegnern von allen Seiten Blösse gegeben.

Desto glücklicher waren sie hingegen im Angriff der Feinde Gottes und der Vorsehung; mit desto treffendern Waffen des gesunden Menschensinnes bestürmten sie den unsinnigen Einfall von der Entstehung der Welt aus dem ungefähren Zusammenfluß ewiger Atomen; und in Aufsuchung der Spuren der Gottheit und ihrer herrlichen Eigenschaften in der Natur, vom Großen biß aufs Kleinste, haben sie alle ihre Vorgänger an Fleiß und Scharfsinn weit übertroffen. Kühn auf diesen mächtigen Beystand der gesunden Vernunft und einer bessern Naturkunde

kunde forderten sie nun selbst ihre Gegner heraus, die Weltregierung zu tadeln, wenn sie es mit gutem Grunde thun könnten. Ihre Theodicee stützte sich auf eben diejenigen Hauptgedanken, welche in unsern Zeiten der große Leibniz zur Grundlage der seinigen gemacht hat: 1) Das Endliche ganz vollkommen zu verlangen, ist widersinnig; 2) Unzählich viel Gutes hätte in der Welt nicht statt finden können, wenn nicht auch das denselben entgegengesetzte und damit unzertrennlich verbundene, geringere Uebel wäre zugelassen worden! 3) Genug, daß man nicht zeigen kann, daß irgend etwas schlechterdings böse, zwecklos in der Schöpfung sey, und also der Vollkommenheit des Ganzen unbeschadet hätte wegbleiben können. Aber nur Schade, daß sie diese Grundsätze, besonders den zweeten, zu weit, auch auf das sittliche Böse ausdehnten, und zur Entschuldigung der menschlichen Laster öfters mißbrauchten. Auch verdiente kein Lehrsatz ihres Systems die bittersten Vorwürfe des Plutarchs mehr, als der: daß es keine Wahrheit ohne Irrthum, keine Tugend ohne ein entgegengesetztes Laster gebe. Eine desto stärkere, und ihre stärkste Schutzwehr gegen die Ankläger der Vorsehung, und zugleich die Grundlage zu ihrer ganzen Moral war aber ihre Lehre vom höchsten Gute. Denn indem sie lehrten, daß die Tugend allein den Menschen wahrhaftig glücklich mache, so war die Vorsehung wegen der ungleichen Austheilung irrdischer Güter gerechtfertiget, und dem Menschen das eigentliche Ziel seiner Wünsche und Bemühungen vorgesteckt, so bald sie noch die andere Lehre hinzusetzten, daß der Mensch zur Erlangung der Tugend hinlängliche Kräfte von Gott erhalten habe. Und dieß thaten sie beynahe auf allen Seiten ihrer Schriften. Keine philosophische Schule hatte die moralische Frey-

heit

heit des Menschen, die sogenannte Freyheit des Weisen, öfter und nachdrücklicher behauptet, als die Stoiker. Und es ist daher entweder Mißverstand oder bösartige Mißdeutung ihrer Lehre vom Fatum, wenn man sie beschuldiget, daß sie nicht nur den Menschen, sondern auch die Gottheit einer blinden Nothwendigkeit unterwürfig gemacht haben. Der wahre Sinn ihrer Lehre war dieser: Gott kann, vermöge seiner höchsten Vollkommenheit nichts anders als das Beste wählen; und: der Mensch muß seinem, aber NB. unter der Leitung der Vorsehung stehenden Verhängniß willig folgen, wenn er vernünftig und glücklich seyn will.

Haben wir bißher, wegen Enge des Raums, den gesündern Theil des theologischen Systems der Stoiker so sehr zusammendrängen müssen, wie vielmehr ihre hauptsächlichsten Irrthümer? Sie sind folgende: 1) Die innere Substanz der Gottheit sey ein höchstfeines, ätherisches, feuriges, aber immer noch körperliches Wesen, weil nur Körper als eigentliche Substanzen existiren können. 2) Dieß ätherische Feuer sey zwar durch das ganze Weltall verbreitet; äussere aber seine Wirksamkeit auf sehr verschiedene Weise; anders, in so fern es die ganze Körperwelt zusammenhalte (ὕλη ἕξις); anders, in so fern es das Pflanzenreich durchdringe (φυσις, eine seltenere Bedeutung dieses Wortes,); anders, als Principium der Bewegung und Empfindung in Thieren und Menschen; anders, als Urheber der vernünftigen Seelen, (νους, λογος); 3) Alle Geister werden einmal in dieses πυρ τεχνικον zurücksinken, und so auch die Menschenseelen im Tode alle Selbstempfindung und Bewußtseyn ihres vorigen Zustandes verlieren; 4) Die

Ge-

Gestirne seyen große beseelte Wesen; das Weltall das größte; 5) Ihre widersprechenden Aussagen von dem Ursprung und Untergang der Welt laufen endlich dahin aus, daß Gott wechselsweise das Universum aus seinem Wesen herausspinne, und in dasselbe wieder zurückziehe.

IX. Absch. Die Epikurische Lehre von den Göttern. S. 526 — 548. Aus einem dreyfachen Grunde hat Epikur das Daseyn eines höchsten Weltschöpfers und Welterhalters in ganzem Ernste geläugnet; nehmlich 1) wegen der unermeßlichen Größe des Werkes selbst; 2) wegen des vielen physischen und moralischen Uebels, das in der Welt ist; 3) weil keine wahrscheinliche Endursache der Weltschöpfung angegeben werden könne. Denn die Gottheit bedürfe zu ihrem eigenen Vergnügen keines solchen Wohnhauses; für die wenigen Weisen in der Welt wäre dieser Aufwand zu groß; und für die Thoren sey die Welt, das Werk des Ungefährs noch immer gut genug. Wenn aber Epikur doch noch von gewissen Göttern sprach, wenn er ihre Gestalt (ungeheuer grosse, aus den feinsten körperlichen Theilen bestehende Wesen, die durch wechselsweisen Verlust und neuen Zufluß ihrer Bestandtheile sich alle Augenblicke veränderten) und Eigenschaften beschrieb; wenn er sie auch als würdige Gegenstände der Verehrung hin und wieder anprieß; so war dieß arglistige Verstellung, wie Hr. M. schon in dem IIten Theile seiner vermischten Schriften in einer besondern Abhandlung S. 45. ausführlicher gezeigt hat.

B.

XXV.

Jo. Dau. Michaelis spicilegium geographiae exterae post Bochartum. Pars secunda. Gottingae. 1780.

Kein Theil des A. T. ist mit so viel Dunkelheit umhüllt und ermüdet den Forscher mehr, als die zahlreichen Benennungen fremder Völker und ihrer Länder. Diesen Theil der Geschichte und Geographie ins Innere zu verfolgen, die Namen einzelner Dörfer, Städte und Flüße genauer zu bestimmen, und sie in einem Welttheil wieder zu finden, der bey seiner Entlegenheit noch das Unglück hatte, durch die Länge der Zeit und durch mancherley Veränderung eine ganz andere Gestalt zu gewinnen, ist allein das Werk eines Mannes, der mit Scharfsinn und Forschungsgeist ausgebreitete Belesenheit verbindet. Die äußerst unsichere Etymologie der Wörter, das Fehlerhafte ihrer Orthographie — denn wo sind Fehler häufiger und unvermeidlicher als hier? — Mangel an Schriftstellern, die uns leiten, vor Irrthum sichern und Winke zu neuen Entdeckungen geben; Geschichtskunde und Geographie so vieler Länder, die in Vergleichung mit andern noch gar nicht bearbeitet ist; und vorzüglich das Studium der morgenländischen Sprache und Kritik — fordern einen Gelehrten, der mit Bocharts Kenntnißen und Fleiß ausgerüstet ist. Sein

Phaleg und Canaan, ein Werk, dem wir so viele Aufklärung in diesem schweren Fache zu danken haben, ist doch nicht ganz frey von Fehlern, die theils auf die Eigenheiten dieses großen Mannes, theils auf den Genius seiner Zeit müssen geschrieben werden. Dieses vortrefliche Werk, in seiner Art das Einzige, berichtigte und verbesserte Michaelis. Schon der erste Theil zeigt deutlich genug den Nutzen dieser Arbeit, die nur Michaelis übernehmen konnte. Lange sah der Recens. mit Sehnsucht diesen wichtigen Verbesserungen Bocharts entgegen. Die Sache selbst entschuldigt schon diese Verzögerung. Dem bedächtlichsten Forscher kann sich hier Irrthum für Wahrheit aufdringen, und bey keinem Werk wäre wohl Uebereilen so sehr Fehler, als bey diesem. Noch weniger aber verdient diese Zögerung Vorwurf, wenn man diesen 2ten Theil selbst durchgelesen und durchgedacht hat. Berichtigungen, Zusätze, Anmerkungen zu Bochart, zweckmäßig angebrachte Gelehrsamkeit, Belege aus der Geschichte, die mit so viel Genauigkeit und Scharfsinn genutzt sind, und der sichere Blick dieses vortreflichen Schriftstellers, Wahrheit auch in dem dunkelsten Winkel auszuspähen, und dem Leser lichtvoll zu machen, geben diesem gelehrten Buche einen Werth, der unserm deutschen Vaterlande Ehre macht. Einen weitläuftigen Auszug ist der Rec. der Wichtigkeit dieser vortreflichen Schrift schuldig.

Der

Der ganze zweyte Theil ist den Chananäischen Colonien gewidmet. Die Leser erinnern sich aus dem ersten Theil, daß M. von Chanaan und von den Chananäern umständlicher handelte. Hier sind nun die Worte Genes. X, 15. unter der Voraussetzung, daß sich die Hebräer unter den Chananäern keine andere Nation dachten, als die, welche bey den Griechen unter dem Namen Phönizier bekannt war. צִידֹן — Denn diese Orthographie vertheidigt Michaelis mit Gründen — welches in spätern Zeiten צִידוֹן geschrieben wurde, bedeutet eine Stadt, eine Colonie, welche von Chanaans Nachkommen errichtet wurde. Der Ausdruck בכרו ist schon im ersten Theil S. 4. 5. gegen die gewöhnlichen Einwürfe gesichert. Die Uebersetzung dieser Stelle im 1 B. der Chronik I, 13. wird hier mit vielem Scharfsinn geprüft. Das punische Cothon, welches ebräisch קִיתֹן od. כּוֹתֹן müßte geschrieben werden, und einen Hafen bedeutet, könnte vielleicht das chaldäische יתּ כּוֹתנִיאס erläutern. Noch eine Konjectur legt Michaelis den Kennern der armenischen Sprache vor. Die Armenier nennen die Chananäer Genthunier. Vielleicht ist diese armenische Benennung die hebräische כּוֹתֹן. Jos. XI, 8. wird Sidon צִידוֹן רַבָּה genennt, weil die Morgenländer, und vorzüglich die Syr. der geographischen Benennung noch ein Nomen appellativum beyfügen. Z. B. Daniel IV, 27. בבל רבתא Babel die Residenz.

ואת חת und die Chetthäer, ein Volk, welches wahrscheinlich nach Genes. XXIII, 7. 20. bey Hebron wohnte. Justin verdient hier weniger Glaubwürdigkeit als Moses. Vielleicht ist unter den Chetthäern Jos. I, 4. die Nation der Chananäer überhaupt zu verstehen. Zur Beherzigung zeichne ich hier für eine gewisse Sekte, die sich so gerne mit der Etymologie kützelt, und auf den Charakter der Einwohner so zuverläßig schließt, diese Stelle aus: Nescio, vnde dicti *Chetthaei*, pluresque veri non dissimiliores comminisci etymologias possem, prout s. חתת s. חתת conferre luberet, *sed pudori est.* Indoles gentium non ex nominibus aestimanda, quae et casu sortiuntur, ab vrbe, a terra, a flumine etc. et honorifica sibi sumere contemti atque imbelles possunt.

Diese nach den Sidoniern älteste Colonie der Chananäer oder Phönizier wurde lange vor den Zeiten der Griechen und Römer von Chaleb zerstört. Geschichtgen und Sagen, — meist offenbare Fabeln erhielten sich, die Hr. R. M. prüft, und mit dem ihm eigenen Scharfsinn auf die Wahrheit eindringt, die in der Hülle der Fabel entstellt ist. So findet er z. B. in Adam in der Stelle, Jos. XIV, 15. nach der Vulg. den Autochthon der Phönizier. Noch biß auf diesen Tag herrscht die Sage in Hebron, daß Adam (nicht der Stammvater der Menschen) in Hebron aus Erde gebildet

det worden. Eine Stelle aus dem Josephus (Antiq. Kap. VI. §. 2.) theilt Hr. R. M. richtiger als gewöhnlich ab, die ich hier auszeichne, weil sie einen offenbaren Fehler der gewöhnlichen Interpunktion entdeckt: των δε αλλων επτα, Ευαιου, Χετταιου, Ιεβουσαιου, Αμορραιου, Γεργεσαιου, Γυδαιου, Συνειου, Σαμαρραιου, πλην των ονοματων εν ταις ιεραις βιβλοις, ουδεν εχομεν, reliquorum septem populorum — nihil nobis supereſt, praeter nomina in ſacris litteris. Geneſ. X, 16. ואת היבוסי Einwohner Jeruſalems, das ehehin Jebus genannt wurde. Jud. XIX, 10. 11. ואת האמרי. Auch hier iſt die Anmerkung wahrſcheinlich, daß dieſer Name aus ſeiner beſtimmten Bedeutung, die Bochart ſchon richtig angab, überhaupt die Chananäer bezeichnete. Geneſ. XLVII, 22. XV, 16. (eine Stelle, die ſchon Reland ſehr richtig von den Chananäern erklärt) 2 Sam. XXI, 2. Deut. I, 19. 20. Auch die Talmudiſten geben dieſer Benennung dieſe allgemeine Bedeutung. ואת הגרגשי Bocharts Konjectur, Phaleg B. IV. Kap. 36. wird, wie billig, verworfen. כרכמיש mit גרגשי zu vergleichen, iſt wider alle philologiſche Grundſätze. ואת החוי Sehr richtig wird hier angemerkt, daß חוי und חרי von den Abſchreibern verwechſelt wurde, z. B. Geneſ. XXXIV, 2. hat die LXX. für die חוי ο χορραιος. ואת הערקי. Die doppelte Orthographie ערקי und ערוקה hält Hr. R. M. für keine weſentliche Verſchiedenheit.

Beyde sind ächt. Wer auf die verschiedene Aussprache Achtung giebt, der die Namen der Städte unter einer so großen Menge von Menschen ausgesetzt sind, wird sich von der Wahrheit dieser Anmerkung überzeugen. Schon Josephus bestimmt richtig die Lage dieses Areen oder Arcas nicht weit von Tripolis. Auch Hieronymus nimmt diese Lage an, die Pocock ein Augenzeuge bestättigt. Abulfeda in seinen tabulis Syriae nach Köhlers Ausgabe S. 114. (die M. Uebersetzung dieser Stelle muß mit dem Original verglichen werden, um sich ganz von ihrer Richtigkeit zu überzeugen) stimmt mit diesen Zeugnissen überein.

ואת הסיני. Die Lesart הסני hält Hr. R. Michaelis für die wahre. Josephus bestättigt sie mit seinem Ασσναιον und Kennicott mit einigen Kodd. Bochart verwechselt die סנים Nachkömmlinge der Chananäer mit einem egyptischen Volk gleiches Namens. Die Etymologie, eine fruchtbare Mutter so vieler Irrthümer, täuschte auch hier wieder den großen Bochart. Sin in Egypten Es. XLIX, 12. Ezech. XXX, 15. 16. Syene bestimmt die LXX. deren Verfasser in der Geographie Egyptens vor andern Aufmerksamkeit verdienen. Ezech. XXX, 16. übersetzen sie: και παραχη παραχθησεται Σουηνη. H. R. M. macht hier die Anmerkung: Est vltima pene Aegypti versus austrum vrbs, iam Asseuan (אסואן) dicta, descripta ab Abulfeda sub numero 51. vbi nostra

ſtra vide notata. Et auctoritatem interpretis in re aegyptiaca magni facio, et video Ieſaiae et Ezech. locis Syenen eſſe antiquiſſimam. (So wahrſcheinlich dieſe Erklärung iſt, ſo wenig iſt ſie ganz frey von Zweifeln. Die wichtigſten bewährt H. R. M. ſelbſt, und H. D. Döderlein zählte ſie ſchon. Noch in der neuen Ausgabe ſeiner vortreflichen Ueberſetzung des Eſaias iſt die Anmerkung: equidem *Syenen* dicerem, celebratiſſimam apud antiquos vrbem, in extremis Aegypti finibus ſitam, ſed *Syene* alias סונה ſcribitur. So ganz verſchieden iſt dieſe Orthographie nicht, da Jod und Vau ſo häufig bey den Ebräern verwechſelt werden. Vielleicht iſt erſt dieſe Verſchiedenheit in סין und סין (die Endigung ה macht ohnehin keinen weſentlichen Unterſchied) in der Geographie der Hebräer zu erklären, wo die Namen ſo mancherley Schickſalen ausgeſetzt ſind. Wenn die übrigen Umſtände, beſonders die Lage des Orts, nicht der Meynung widerſprechen, Aſſevan unter Sin סין zu denken (und dieß iſt hier offenbar der Fall) ſo verlieren dieſe orthographiſchen Zweifel viel von ihrem Gewicht.)

Geneſ. X, 18. ואת הארודי erläutert Hr. M. vortreflich mit einer phöniziſchen Münze, die nach der Zeichnung in Dutens explication de quelques medailles grecques et phoeniciennes hier abgebildet iſt. Sie hat die Aufſchrift לארד מלך. Es iſt kaum begreiflich, wie Dutens dieſe leicht zu erklärende

Münze so ganz falsch erklären konnte. Noch zu Alexanders Zeiten hatte ארד seine Könige nach Arrian Γηροσσατος ο Αραδου βασιλευς. Ueber die Orthographie dieses Wortes sind hier sehr treffende Anmerkungen, die das philologische Vorurtheil widerlegen, daß ארפד Es. X, 9. dieß ארוד sey und aus der Verwechselung des Buchstaben ד und ר müßte erklärt werden.

S. 46. ist ein wichtiges Supplement zum ersten Theil des Spicilegiums, welches von den Aradiern und Tyriern im persischen Meerbusen handelt. Ihre Lage ist von jenem Arad des Moses zu sehr entfernt, als daß man ohne einen ungeheuern geographischen Irrthum ihre Geschichte mit dieser verbinden könnte.

ואת צמרי die äusserst schwache Erklärung, unter צמר Emeßa zu verstehen, wird widerlegt und Sümria darunter verstanden, dessen Ruinen Schaw beschreibt.

ואת החמתי Hamatha vrbs celeberrima Syriae ad Orontem, Graecis Epiphania dicta. Ein Name, der im Arab. sehr bekannt ist. Sie schreiben ihn حماة. Die Stadt selbst kennt man noch biß auf den heutigen Tag unter diesem Namen. Ihre Geschichte liefert H. R. M., in so fern sie aus den häufigen Stellen des A. T. wo ihrer gedacht wird, zu erläutern ist. Bey dieser Gelegenheit werden einige Fehler gerügt, die Theodoret und andere bey der Erklärung einiger Stel-

Stellen des A. T., wo dieser Name vorkommt, begiengen. Auch unter den neuern werden Barkey und Benema, wie man es vom Hrn. R. M. gewohnt ist, gründlich widerlegt. Ein wichtiger Beytrag zur Erklärung der schweren Stelle 1 Chron. 11, 55. schließt diese gelehrte Untersuchung.

Genes. X, 18. 19. פוץ erklärt M. aus dem Arab. late diffuere, und übersetzt: Chananaeos totam palaestinam inundasse. Von לישע nimmt er Hieronymus Erklärung an: Callirrhoen ad mare mortuum esse, Hieronymo harum regionum peritissimo et diu in illis versato credo.

Die schwere Stelle Genes. X, 21. übersetzt M. nach der gewöhnlichen Punktation: atque Semo quoque ipsi soboles fuit, patri omnium Transeuphratensium, fratri Japheti maioris. Aber in dieser Uebersetzung herrscht zu viel Anomalie, um sie für die wahre zu halten. Warum steht gerade bey Sem das גם הוא und könnte es vertheidigt werden, so fordert die Sprache גם לו (der letztere Einwurf würde wegfallen, wenn man die Worte ילד לישם nach der syr. Uebersetzung punktirt ולישם ילד, die Hr. R. M. selbst anführt, et ad Semum quod attinet, genuit ille quoque. Diese Punktation wird mir nach diesem Einwurf immer wahrscheinlicher. Auch das גם würde den guten Sem nicht in den Verdacht der Impotenz bringen. Es wird wenigstens dieser Ausdruck so

nicht auffallen: Auch Sem (גַּם wie *porro* im historischen Stil) war nicht Kinderlos.

בני עבר incolae regionis transeuphratensis, die wahrscheinlichste unter den möglichen Erklärungen die nach meinem Gefühl die kritische Aechtheit des anstößigen גַּם noch mehr bestättigt. Denn nun ist der Sinn: Vorzüglich aber gehört auch Sem unter die Väter, die sich einer großen Nachkommenschaft zu erfreuen haben, da er der Stammvater aller Einwohner der Länder disseits des Euphrats ist. אחי יפת הגדול zweydeutig: frater Japheti natu maior? oder frater Japheti fratris maioris? Die letztere Uebersetzung fordert die Chronologie; auch die LXX. wehlte sie: ἀδελφῶ — του μειζονος. Die ganze Stelle ist M. v[illegible]ötig. Warum sollte Moses seinen Lesern, was sie alle längst wußten, sagen: Sem sey Japhets Bruder? (Dieß, dünkt mir, ist beym Moses, besonders wenns auf Genealogie ankommt, ein nicht ganz gewöhnlicher Fehler, wenns Fehler ist, Umstände anzuführen, die seine Zeitgenoßen auch ohne sein Erinnern schon wußten) und fordern nicht die Worte, wie sie sind, die Uebersetzung: frater Japheti natu maior? (Ein Einwurf, der Gewicht hat.) Vielleicht schrieb also Moses: יפת הקטן, das die Juden durch einen Euphonismus in הגדול umänderten? (Eine Aenderung, die weniger wahrscheinlich wird, wenn man an die Gewissenhaftigkeit der Juden denkt, mit der

sie

sie ihren Pentateuch vor aller Veränderung sicherten. Sehr alt kann der Fehler ohnedem nicht seyn, und in den neuern Zeiten läßt sich eine solche Umänderung vielleicht noch weniger erweisen. Sicherer wär' es, wenn die Lesart יפת אחיו עם statt יפת אחי, die H. R. M. vorschlägt, kritisch wahrscheinlich zu machen wäre.) Der Sinn der Uebersetzung: hic quoque cum fratre suo maiore, Japheto, pater fuit omnium trans Euphratem, empfiehlt sich mehr, als die Conjektur selbst. Die wichtige Nachlese zu Bochart bey Gen. X, 22. ist keines Auszugs fähig, sie muß ganz gelesen werden. Auch die Verbesserung des Artickels אשור und Arphachasd ארפכשד muß ich hier übergehen. Doch nur vom letztern ein Wörtchen. Kein Volksname ists nicht, wie schon Schlözer vermuthete. Die richtigere Punktation ist nach M. ארפכשר apud *Arab.* quidem hae ipsae litterae ארף *terminum, fines* significant, vnde mihi videtur Arphachasdus hoc nomen seu potius cognomen accepisse, quod pars posteriorum eius, ea certe, ex qua Abrahamus ortus, in finibus Chaldaeorum habitaret, sedibus vtriusque gentis mixtis. In der Note werden Beyspiele angeführt, daß die Morgenländer ihren berühmtesten Männern Beynamen geben, die sich auf ihre Schicksale und Thaten beziehen. (Aehnliche liefert Elmacin von neuern Zeiten in seiner saracenischen Geschichte, S. 87. wo von Jezid die Rede

ist,

ist, der den Zunamen נאקץ erhielt, weil er den Sold der Soldaten verringerte. Es scheint überhaupt ein Prädikat, das auf besondere Umstände Beziehung hatte, der Chalifenwürde wesentlich zu seyn. Beyspiele sind in eben dieser Geschichte genug, besonders S. 217. 241. 214.)

Von den כשדים handelt M. weitläuftiger und mit vorzüglicher Bestimmtheit, die man von dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit eines Michaelis erwarten kann. Es giebt ein doppeltes Chaldäa, eines in Palästina gegen Morgen, eines gegen Mitternacht in der Gegend des Pontus Euxinus. Das letztere hält M. für das eigentliche Vaterland der Chaldäer, das Abraham verlies. Strabo, hier der wichtigste Zeuge, beschreibt das mitternächtliche Chaldäa umständlicher. Nach ihm sind die Chalyben und Chaldäer eine Nation. Diese Anmerkung bestättigen so viele Stellen der Propheten, die den Einfall der Chaldäer von der mitternächtlichen Gegend drohen. Vorzüglich werden hier die Stellen Jer. XV, 12. Es. XXIII, 13. 14. Dan. VII, 3. 4. erläutert. Auf die erste paßt ganz, was Strabo von diesem Chaldäa sagt: εκ δε της γης τα μεταλλα νυν μεν σιδηρου προτερον δε και αργυρου. Die andere Stelle beym Esaias beweißt, daß die Assyrer eine Colonie in jenem Chaldäa gegen Morgen von dahin abgeschickten Chaldäern errichteten, die zu des Propheten Zeiten so alt noch nicht war. Der Ausdruck הקימו בחוניו ist

sehr

sehr passend übersetzt: errantes Nomades consistere fecerunt, und aus dem Arab. برنا mansio Nomadum nocturna erklärt. Die alten mitternächtlichen Chaldäer fielen später, vielleicht unter Manasse, Königs in Juda Regierung Habak. I, 5. 6. zuerst im Orient ein und machten sich durch große Siege bey andern Nationen berühmt. Auf eben diese Chaldäer, die ihr Reich so sehr erweiterten, und Kultur von ihren besiegten Nationen erhielten, paßt vollkommen Daniels Bild, Kap. VII, 3. 4. Auch nicht einmal die Sprache, die wir nun die Chaldäische oder Aramäische nennen, war ursprünglich die altchaldäische Volkssprache, sondern wurde es alsdann erst, als sie Babylon zur Hauptstadt des Reichs wählten. Daher kommt der Unterschied, der Jer. XXXV, 11. zwischen der Aramäischen Armee חיל ארם und der chaldäischen חיל כשדים gemacht ist. Und die vielen aus dem Chaldäischen unmöglich zu erklärenden Wörter, z. B. דת Dan. II, 9. 13. נבוכדנאצר u. a. m. haben ihren Ursprung aus der alten Sprache dieser Nation, die ganz vom Aramäischen und Hebräischen verschieden war. Von der Uebereinstimmung jener alten Wörter der Chaldäer und vorzüglich des Namens נבוכדנאצר mit der Slavischen Sprache sind hier sehr wichtige Nachrichten von Forstern und Byttnern, den beyden einzigen, die ins innere Verhältniß dieser Sprache einzudringen vermögen. Freylich ist es auch hier schwer, die Mittelstraße zu

treffen,

treffen, und den Hang, Etymologie zu ängstlich zu verfolgen und überall auszuspähen, gehörig zu mäßigen. Vielleicht hat selbst der große Forster hie und da Aehnlichkeit gefunden, wo sie nicht ist. Im Ganzen aber scheint doch diese alte Volkssprache noch in einzelnen Wörtern und analogischen Wortfügungen der neuen Slavonischen und in andern mit ihr verwandten Sprachen durchzuschimmern. Von der Lage אור כשדים werden die verschiedenen Hypothesen geprüft. Die wahrscheinlichste verliert bey dieser Prüfung und das Resultat dieser gelehrten Untersuchung ist mit den eigenen Worten M. dieses: Quid? si אור כשדים ignis Chaldaeorum, celebris aliquis facerque habitus ignis fuerit, naphthae fontes aeternum depoſcens, a Chaldaeis cultus? forte is ipſe vnus omnium nobiliſſimus ad vrbem Baku? Haecne Abrahami patria? inde euocatus? Eine Vermuthung, die immer Wahrscheinlichkeit genug hat. Aber Belege aus der Geschichte und Geographie für sie? Vielleicht findt sie noch irgend ein Forscher.

Eben so dunkel ist das ולוד im 22. V. das auch defektive Lod geschrieben wird. Lydien ist zu weit von den übrigen Ländern, die hier genennt werden, entfernt, und ihre Verwandschaft mit ihnen zu wenig erweislich. Ein einziger Samarit. Kod. hat להדים bey Kennicott. Schrieb vielleicht Mose להנד oder להד und verstund Indien. Die Israeliten konnten Indien blos von den

Arab.

Arab. kennen lernen, die es mit dem Artickel אלהנד So konnte durch einen Fehler das ל gezeugt, und das ה nach der Gewohnheit der Griechen, Lateiner und Europäer beym Wort Indien weggelassen werden. Blos ein Versuch, der nach H.R.M. Kenner aufmerksam machen soll, dieses Wort genauer zu prüfen und wahrscheinlicher zu erklären. Von diesem לוד bey Mose trennt M. die לודים bey Jer. XLVI, 9. Ezech. XXVII, 10. XXX, 10. und versteht unter diesem Volk die Lydier, die man bey Mose zu finden glaubt, da sie zu den Zeiten dieser beeden Propheten schon eine große Rolle spielten.

Bey ארם bemerkt M. muß nothwendig der Name beybehalten werden. Die Benennung Syr. od. Assyr. ist nicht ganz adäquat. ארם wurde in mehrere Distrikte vertheilt, die wir unter dem Namen: ארם צובה, ארם פדן, ארם נהרים, ארם דמשק kennen. Genauer werden hier die Schriftsteller geprüft, dieser ארם erwähnen; und so viel es möglich ist, der verschiedene Begriff dieses Wortes festgesetzt. Hieher gehört vorzüglich die Stelle Amos IX, 7. (Die Nachrichten, daß am Fluß Cyrus Armenier wohnten, erläutert diese schwere Stelle vollkommen, wenn man annimmt, daß Amos die Armenier Aramäer nennt — Eine Vermuthung, die nicht zu gewagt ist. Der 23. V. den die spätern chaldäischen Paraphrasten nicht haben, laborirt noch überdieß an einem Fehler. Das בני ארם

1 Chron. I, 17. ist weggelassen, und muß aus der Stelle Mose ergänzt werden.

עין ist, wie Bochart richtig anmerkte, ein angenehmes Thal bey Damascus, das die Arab. אלעיטה nennen. Joseph und Hieronymus kannten es schon unter diesem Namen. Abulfeda a Damasco versus orientem vsque ad extrema Gutae, vbi finitur campis Beduinorum, iter est diei. Joseph Abaßi, ein vornehmer Maronit, den H. R. M. Gelegenheit hatte, zu sprechen, versicherte, daß in diesem Thal ein großer Flecken wäre, den ein arab. Prinz bewohne. Il reside la, sagt er, un grand Seigneur Turque-Arabe und schrieb den Namen arab. אלל טאא בלד כביר. Die Orthographie des hebr. עין macht keine Schwierigkeiten, da es in einigen morgenländischen Dialekten, besonders im Arab. gewöhnlich ist, ע und ט willkührlich zu schreiben. Ein Beyspiel aus Golius, S. 1741. ist hinlänglich, zu beweisen, daß keine wesentliche Verschiedenheit zwischen עין und עין ist. Sehr glücklich entdeckt M. die Quelle des Irrthums, Armenien unter עין zu verstehen, und erklärt die Stellen Hiob I, 1. Jer. XXV, 20. Klagl. IV, 21. die alle, vorzüglich die erste, für M. Meynung sind. Die letztere wurde bißher vorzüglich genutzt, um zu beweisen, daß Idumäa unter עין müßte verstanden werden. Der Sinn der Stelle selbst kann ohne Zwang mit M. Worten so angegeben werden: laetamini

tamini de noſtris malis Idumaei, iam beatiiam alienis etiam terris et Paradiſo Damaſcenes potiti. (Eine Erklärung, die wenigſtens ſo lange die Meynung Lowths widerlegt, ſo lange keine wichtigern Gründe für Idumäa angeführt werden. Ueberhaupt verdient auch die Frage Aufmerkſamkeit: Cur enim hanc ſolam antiquae Idumaeae partem ab Uzo, ne Idumaeo quidem, ſed Seiri nepote habitatam partem alloqueretur Ieremias? quidni potius diceret: habitans in terra Seir? Es ſind, dünkt mir, wenige — vielleicht unerhebliche Zweifel, die gegen M. Meynung könnten gemacht werden. Wenn die Lage, ſelbſt der Name und die Vergleichung mehrerer Stellen ſo genau mit den Nachrichten von jenem Guta harmoniren, wozu Zweifel? Statt dieſer will ich hier a. Stellen aus Elmacins Saraceniſche Geſchichte (leider nur mit hebr. Lettern) anführen, die vielleicht nicht ganz am unrechten Orte hier ſind. S. 77.

וכתב להם עמרב נעבד אלעזין סגלא אנהם
אמנין עלי כניאיסחם אלתי בדמשק גמיעהא אלנצף
אלדי פתה באלסיף ואלנעף אל אחר וכדלך גמיע
אלדיאראת ואלכנאיס אלתי חארג דמשק פי
אלעוטה ואלגבל יעיהא:

Et ſcripſit *Omar* filius Abdulazizi iis tabulas, vt nempe poſſideant ſecure omnia Damaſci templa extra vrbem *tum in veridario Gu-*

ta, tum in monte et alia. Auch die Stelle Seite 215. verdient angemerkt zu werden: תם אן סיף אלדולה סאר אלי דמשק והי ביד נואב אלאחשיד פמלכהא ואסתולי עליהא ורכב יומא אלי אלעוטה ומעה אלשריף אלעפיפי יסאיה פקאל סיף אלדולה אל שריף מא תצלה הדה אלעוטה אלאלגל ואחד פקאל לה אלשריף אלעפיפי אנהא אלקואם כתיה פקאל סיף אלדולה אן אחדתהא אלנואב ואסתולי עליהא אלדואין לחברה זנהא אהלהא:

Deinde autem abiit (Saifudaula) Damaſcum, quae in manibus erat praefectorum Achſchidii, que cepit et ſubiugauit. Cumque die quodam veheretur in Gutam, comitante cum nobili *Aſifaeo*, dixit nobili! *Guta haec non conuenit niſi uni homini:* ille autem cum reſpondiſſet: *atque multi eum populi incolunt*, Saifudaula dixit: ſi eam occupent gubernatores, aut ſubiugent praefecti, deferent eum incalae eius.

Weniger Zuverläßiges läßt ſich bey חול ſagen. Zuerſt erklärt M. die Lesart des Samarit. חויל dann das maſorethiſche חול aber blos durch Konjektur: *Cavitatem* et *vallem* cum nomen Aramaeis ſonet, ſiue per *Iod*, ſiue per *Vav* ſcriptum, de Coeleſyria cogitare incipio. (Die Gründe für dieſe

Kon

Konjektur verdienen Prüfung. מש erklärt Bochart sehr richtig: montem esse *Masium*. Der Name hat sich noch im Syr. erhalten, wo der Fluß Masche נהר משא bekannt ist.

Den Artickel Phaleg verbessert M. und zeigt vorzüglich die Fehler, die Bochart bey der aus Epiphanius angeführten Stelle begieng. Auch der Name Joctan, den Bochart glücklich erläuterte, erhält einige Zusätze. Wahrscheinlich ist es ein Beyname, der auf den Umstand anspielt, daß um diese Zeit das Menschenalter sehr abnahm. Solche Prädikate sind gewöhnlich bey den Morgenländern. Die Arab. nennen diesen Joctan קחטאן Kachtan. Diese Benennung bringe M. auf die wahrscheinliche Vermuthung, in קחטאן die Uebersetzung des ebr. יקטן zu finden, weil קטן im Arab. nach Analogie zu schließen, die Idee des Abnehmens ausdrückt. So kommt in den Wörterbüchern die Bedeutung vor: inhibita fuit, defecit pluuia, penuria laborauit u. a. m.

Im 26. V. erklärt Bochart אלמודד äußerst unrichtig. Das Wort selbst wagt M. nicht zu erklären, da alles, was man noch aus der alten Geographie einigermaßen vergleichen konnte, durchaus nicht mit den übrigen Umständen harmonirt. Bey ואת שלף billigt M. Bocharts Erklärung, mit dem Wunsch, wichtigere Belege aus der Geographie Arabiens zu erhalten. Ein Mann, der seine Sprache nicht so, wie jeder gemeine Arab.

kennt, sondern nach Regeln studiert, müßte von Mecca aus tiefer in Arabien eindringen und unsere mangelhafte Kenntniß mit Nachrichten aus der Geographie dieses Landes im Detail bereichern, wenn sich mehr Licht über diese dunkle Winkel verbreiten soll. Aber wann werden wir eine Epoche erleben, in der uns ein glückliches Zusammentreffen der Umstände mit den Sitten, der Sprache und den Produkten eines für die Aufklärung des A. T. so wichtigen Landes vertrauter macht? —

וחצרמות ein Land, das in Arabien noch ganz nach dieser Orthographie bekannt ist. Die neuern Zeugen, besonders Niebuhr und Büsching, werden zum Nachlesen bey Bochart empfohlen. Eine sehr wichtige Nachricht von diesem Hadramaut führt M. an aus einem Arabischen Schriftsteller, der unter dem Namen Arabs nubiensis bekannt ist.

ואת ירח Ierach, i. e. Gebel Kamar, et, Gobb-el-Kamar. Sehr richtig nimmt Bochart hier zur Uebersetzung des hebr. ירח seine Zuflucht. Die Geographie der Araber hat einen *tribum lunae* nicht fern von Hadramaut, der wahrscheinlich ירח ist. Der gewöhnliche Name des Monds bey der Arab. ist קמר. Eine Stelle aus dem Arabs Nubiensis beschreibt die Lage des Gobb el-Kamar sehr vortheilhaft für M. Meynung.

V. 27. ואת הדורם untersuchte Bochart zu sorglos, um eine Meynung wahrscheinlich zu machen.

Die

Die LXX. ſcheint durch ihr κεδουραμ die Lesart חדורם zu verrathen. M. hat hier die Anmerkung: Quod deinde addit Bochartus de Corodamo, promontorio *Arabiae* a Ptolomaeo Codoramum legere. Sed haec donec lectio incerta ſit, malim nihil de Hadoramo ſcire, verumque, ignorantiam profeſſus, quaerere. Gewiſſer und richtiger iſt Bocharts Erklärung des folgenden אוזל unter welchem er Sanaa, die Hauptſtadt des glücklichen Arabiens verſteht. Sehr richtig wendet er dieſe Erläuterung auf die Stelle beym Ezech. XXVII, 19. an, und punktirt מֵאוּזָל Dieſe Meynung Bocharts gewinnt noch mehr durch die Zeugen, die M. zur Beſtättigung anführt. Die ganze Stelle Ezechiels punktirt M.:

ודן ויון מאוזל בעזוניך נתנו ברזל עשית קדה וקנה

und überſetzt: *Vadan et Iavan*, Arabiae felicis vrbes aut populos, ex *Vzala ferrum in gladios fabrefactum*, easque, quae ſequuntur, merces, de quibus nondum ſatis conſtat, *Tyrum* detuliſſe. Sehr wahrſcheinlich macht es M. in der Anmerkung zu dieſer Ueberſetzung, daß unter ודן Abulfeda das Medinat-el-Nahrain. Schon oben bey ירח kommt die Anmerkung vor, daß die Morgenländer die Gewohnheit haben, *nomina propria* zu überſetzen. Vad iſt der gewöhnliche Name der Arab. der ſo oft

in der Geographie der Arab. vorkömmt, synonymisch mit נהר welches letztere den Arab. minder gewöhnlich ist. ורן wäre also nach dieser Etymologie zween Flüsse, und Medinat-el-Vadain eben das, was Abul fedas Medinat-el-Nahrain ist. (So viel ist durch diese scharfsinnige Erklärung immer gewonnen, daß man ורן für ein Nomen proprium hält, wenn auch das Medinat-el-Nahrain nicht zuversichtlich für ורן könnte ausgegeben werden. (Freylich ist auch dieser Kunstgriff, die Namen der Städte durch die Uebersetzung zu finden, und in ירח die Mondstadt (vielleicht selbst in ihrer mondähnlichen Lage) wieder zu erkennen, mit großer Feinheit und Vorsicht zu nutzen.) עשות leitet M. von עשת ab in der Bedeutung, die Buxtorf in seinem Wörterbuche S. 1688. angiebt. Auch für die richtige Erklärung der schweren Wörter קנה und קדה sind Vermuthungen gewagt, die Prüfung verdienen. Noch hält es M. mit der gewöhnlichen Uebersetzung. Ganz dunkel ist wieder das folgende דקלה; die Etymologie Bocharts beweißt nichts. Also auch hier ist eine Lücke, die vielleicht so früh nicht ausgefüllt wird. Eine Konjektur wagt zwar M. die aber die Absicht nicht hat, wahrscheinlichere Versuche und Vermuthungen zu verdrängen. Die beeden folgenden Wörter עובל und אבימאל sind eben so wenig erklärbar. Bocharts Erläuterungen enthalten sehr viele Gelehrsamkeit, nur keinen Beweiß, daß unter עובל die Avaliten verstanden

ſtanden würden. Eben ſo wenig iſt das dunkle אבימאל, das nach allen möglichen Verſetzungen dunkel bleibt — richtig mit μαλι (welches nach Theophraſt unter die 4 Weihrauch liefernden Arabiſchen Provinzen gehört,) zu vergleichen. Es ſcheint nemlich ſehr wahrſcheinlich Theophraſts wahre Lesart nicht μαλι, ſondern μανι zu ſeyn. Auch mit der Orthographie harmonirt μαλι nicht ganz.

שבא iſt zu bekannt und weitläuftig genug von Bochart erklärt, um eine große Nachleſe zu erwarten. Das wichtigſte, was in dieſem Abſchnitt vorkommt, iſt die Unterſuchung und genauere Prüfung des Worts זמרגד welches die Juden in der chaldäiſchen Paraphraſe für שבא ſetzen. So gebraucht der Ueberſetzer des Hiobs I, 15, VI, 19. Zamargad ſtatt Seba. (Auch bey der ſcharfſinnigen Vermuthungen, die hier vorkommen, fühlt man, was M. ſelbſt einräumt, zu viele Zweifel, um ſich ganz zu beruhigen. Ein Irrthum liegt wahrſcheinlich zum Grund. Aber den zu entdecken, iſt vielleicht ſchwerer, als alle Probleme in der alten Geographie.)

Im 29. V. liefert M. wichtige Anmerkungen zu Bocharts Erklärung des Worts אופיר. Sehr genau beſtimmt Bochart allerdings die Lage Ophirs, welche ſo ſchwer zu beſtimmen iſt — aber weniger wahrſcheinlich. Seine Hypotheſe ſchuf ein gedoppeltes Ophir nach Gründen, die ſehr treffend widerlegt ſind.

Die Etymologie des Worts billigt M. ופר hat im Arab. die Bedeutung: dives fuit, von der das Nomen אופיר (אפר, אופר) abstammt. Gewiß ist es, daß das Arab. Auphora nicht vollkommen nach Bocharts Meynung diesem אופיר entspricht, sondern wahrscheinlich würde es im Arab. אופיר Ufair punktirt werden. Die vielen Stellen, die Bochart aus griechischen Historikern anführt, um zu beweisen, daß Arabien zwar nicht überhaupt, doch in einigen Provinzen sehr ergiebig an Gold war, geben Herrn M. Gelegenheit, das Glaubwürdige dieser Erzehlungen von den eingemischten Fabeln zu trennen, und auch hier das Uebertriebene, (zu dem der Grieche so sehr Anlage hat,) zum minderrauschenden Tone der Wahrheit herabzustimmen. So verlieren die Goldkörner Diodorus Sikulus viel von ihrer Kastaniengröße und von ihrem Glanz, die der Glaubwürdigkeit dieses Mannes unbeschadet einem Betrug zugeschrieben werden, der Naturaliensammler so oft täuscht, und ihnen Kunst für Natur aufbürdet. Noch mehr verliert die Nachricht von ihrer Glaubwürdigkeit, daß die Goldmenge einen so vortheilhaften Eisentausch gegen Gold zu einer Zeit soll veranlaßt haben, da Arabien selbst keinen Mangel an Eisen hatte, und den Werth des Goldes besser kannte, als die Amerikaner bey ihrer ersten Unterhaltung mit Europens gierigen Goldkennern. Herabstimmen darf, muß der Geschichtforscher die Erzehlungen eines Diodors, Achatharchides, Strabo,

Plins,

Plins, aber sie nicht ganz verwerfen. Das einstimmige Zeugniß des Alterthums, dem die Schriften des A. T. das Siegel der Glaubwürdigkeit aufdrücken, bürgt für die Wahrheit, daß einige Gegenden Arabiens damals — denn ihre gegenwärtige Armuth macht jene Erzehlung nicht zur Fabel — sehr reich und ergiebig an Gold waren. Noch genauer verbindet M. diese historische Wahrheit mit dem Clima Arabiens und seiner innern Beschaffenheit, die goldhaltige Gegenden verspricht, und vertheidigt sie gegen den oben berührten Einwurf, daß nach Niebuhrs Zeugniß das gegenwärtige Arabien ganz arm an Gold sey — belehrend und überzeugend. (Eine Stelle, die ich hier auszeichne, giebt Gelegenheit, mich eines Zweifels, den ich so lange schon nehrte, zu entledigen. Iobi librum qui scripsit (Moses, vt opinor) ei et aurifodinas cum omni artificio *perfecte* cognitas, nec ignotos riuos, auri grana deuehentes Cap. XXII, 24. 25. et Cap. XXVIII. legenti certum videtur. Ist es wohl wahrscheinlich, daß diese genauere Kenntniß der Bergwerke, und das systematische Wühlen in den Eingeweiden der Erde schon damals diesen Grad von Vollkommenheit hatte? — Ist nicht zu viel Theorie in diesem Kapitel, zu viel System von einer Kunst, die man bey den wenigen Bedürfnissen der damals lebenden Menschen nicht in dieser Vollkommenheit erwarten sollte? — Oft macht' ich mir den Einwurf selbst, daß der Gebrauch

des Geldes, den schon Abrahams Zeiten kannten, diese Kunst nothwendig voraussetzen. Aber war nicht für jene Bedürfnisse der Goldsand schon hinlänglich? Oder war die Erde, ohne daß sie die Gewinnsucht und Gier nach neuen Bedürfnissen ausplünderte, nicht ergiebig genug, die Begierde nach Geld zu befriedigen, ohne mit der Kunst eines Bergmanns so tief in sie einzudringen, Goldstufen im tiefsten Winkel auszuspähen, Bäche, die den Zugang verhinderten, abzuleiten, und mühsam, mit der größten Gefahr, die so manchen verunglückten Versuch noch fürchterlicher machen mußte — sich ein Metall zu suchen, dessen Gebrauch so viele Vorkenntnisse voraussetzt? Nach und nach erst, dünkt mich, entwickelte sich die Kenntniß von dem innern Reichthum der Erde, und die spätern Bedürfnisse, die sich unentbehrlich machten, sachten erst den Muth des Menschen an, mit Gefahr tiefer in die Erde zu graben, nachdem ihre Oberfläche schon gänzlich geplündert war. Aber machte sich wohl schon zu Mose Zeiten dieses Metall so ganz unentbehrlich, daß die menschliche Empfindungskraft Plane entwerfen mußte, die erst in spätern Zeiten die gewöhnliche Erfinderin — Bedürfniß forderte. Mir wenigstens — und ich weiß, wie sehr mein Gefühl auch hier trügen kann — scheint es unwahrscheinlich, diese vollkommenere Bergwerkkenntniß, die so viele Namen dieses Metalls dem Dichter darbot, in jenen Zeiten zu finden, und sie mit der stufenweisen Entstehung und Vervollkommnung

der

der menschlichen Erfindungen in Harmonie zu bringen. Selbst der Ueberfluß, den einige Gegenden — sey's auch lange vor Mose — am Golde hatten, scheint mehr für meine Vermuthung zu seyn, als sie zu widerlegen. Denn es ist doch nicht wahrscheinlich, daß sie diesen Goldreichthum so sehr verschwendet und auf ganz entbehrliche Dinge verwendet hätten, wenn die Schätze der Natur so tief wären eingehüllt gewesen, daß sich ihrer Gefahr und Kunst mühsam hätte bemächtigen müssen. Die Volksmenge in spätern Zeiten, die sich immer mehr ausbreitende Handlung, die Verbindung mit ehehin ganz unbekannten Nationen, und die stufenweise Kultur, die immer neue Bedürfnisse und Nahrung für den Luxus heischte, erschöpfte nach und nach diesen Reichthum der Natur, und forderte die Kunst auf, noch ihre letzten Scherfchens zu entwenden. Nun, dünkt mir, harmonirt die Erfindung der Bergwerke mit der Geschichte des menschlichen Verstandes. — Hier ist die Epoche ihrer Entstehung, die Salomons Regierung vielleicht mehr kanpaßt als das mosaische Zeitalter. Wäre nun Mose nicht der Verfasser dieses herrlichen Denkmals hoher göttlicher Dichtkunst, verriethe den Reichthum des Ausdrucks, seine Feinheit und die verschiedene Wendung, die den Dichter nie in Verlegenheit läßt, eine Idee durch eine Menge synonymischer Wörter kenntlich zu machen, eine Volkssprache, wie man sie zu Davids und Salomons Zeiten vermuthen kann — so würde ich mit mehr Zutrauen

das

das XXVIII. Kap. erklären. Mehr für diese Vermuthung zu sagen, ist wider meine Absicht. Und dieses ist auch hier, vom Hrn. R. M. besser belehrt zu werden.) Die Lage Ophirs zu bestimmen, wagt M. nicht. Quo autem *Arabiae* in loco aut adeo angulo, qui montes, qui rivi tam fuerint auri divites, non expedio. Eben so wenig findt er ausser diesem Ophir in Arabien ein anderes in andern Reichen, das Salomons Schiffe so reichlich mit Gold befrachtete. Am Ende dieses Abschnitts untersucht noch M. die Wörter: σωφειρα, σωφειρα, σωφιρα, σουφειρ, die bey der LXX. אופיר ausdrücken. So z. B. Es. XIII, 12. כתם אופיר ο λιθος ο εν σουφειρ. Dieses Sofira ist Indien, nach der Bedeutung, die dieß Wort im Koptischen hat. Auch der Arab. übersetzt אלהנד Es. XIII, 12. Abulfeda beschreibt eine berühmte Handelsstadt in Indien unter dem Namen Sofara, der also auf ganz Indien ausgedehnt wurde. Von אופז, das nur von Schriftstellern, deren Epoche ins babylonische Exil fällt, vorkommt, sagt M.: de hoc nomine non constat, sitne synonymum Ophirae a פז ductum, vt vertere nomina etiam propria ac synonyma pro synonymis substituere Orientales solent; an nomen alius regionis auriferae illo demum tempore Iudaeis innotescentis, famamque Ophirae obscurantis. (Vielleicht

leicht entdeckt die Zukunft einen Fehler, der so leicht zu erklären ist, da ר und ד, wenn das letztere nicht deutlich ausgemahlt ist, nicht schwer zu verwechseln sind. Besonders bringt mich die Stelle Jer. X, 19. vergl. mit 1 Kön. X, 22. auf diese Vermuthung, daß hier אופז für אופיר steht. Oder liefert uns Kennicott kritische Belege für die Lesart אופיר? —)

חוילה Chavilah ist nun nach Niebuhrs Beschreibung von Arabien, S. 270. 280. leicht zu erklären. Auf der Charte Niebuhrs von Jemen kommt ein doppeltes Chavilah vor, welches von beyden gerade חוילה bey Mose ist, kann wohl nicht mit Gewißheit bestimmt werden. Unter יובב versteht M. mit Bochart die Jobabiter beym Ptolomäus, die durch einen gewöhnlichen Fehler der Abschreiber Jobariter genennt werden. (Beyspiele, wo B und P verwechselt wurden, liefert die Kritick in Menge.)

Den 30. V. übersetzt und punktirt M. ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם et fuit habitatio eorum a Mesene ad Thehamam (littoralia Arabiae ad sinum Arabicum) montana orientalia. Der Sinn dieser Stelle ist also dieser: o Mesene ad Tyridis ostia sita, vbi nunc Basora ducenda linea ad littoralia Arabiae iuxta sinum arabicum, Thehama Arabibus dicta in tabula d'Anvilliana sub hoc nomine quaerenda; quae extra

tra hanc lineam sunt versus Orientem, maxime montana illa Iemenae felicia, Iactanitae habitarunt. משא ist also nach dieser Erklärung das Mesena der Alten, dessen Name nicht griechisch, sondern mehr orientalisch ist. Die Syr. nennen die ganze Gegend am Euphrat und Tyger bis an den persischen Meerbusen מישן Maischon. Auch Abulfeda beschreibt dies Maison oder Muschon in seiner Beschreibung Irakas, die längst schon verdiente, durch den Druck bekannter zu werden. Um so viel erwünschter ist diese aus einer Pariser Handschrift excerpirte Stelle. Die Bochartische Meynung, die bisher so vielen Beyfall erhielt, wird überzeugend widerlegt und erwiesen, daß man durchaus nicht bey משא an Muza denken dürfe. Schon in der Orthographie ist keine Aehnlichkeit — wenigstens wird der Kenner nicht gerne מוזע (Es wird Muza nach Niebuhr geschrieben) mit משא vergleichen. Ueberhaupt verdienen M. Anmerkungen zu משא bey dieser Untersuchung den ersten Rang. Von סמוה sagt M. *Thehamam* esse censeo, i. e. liberalia et decliuia Arabiae ad mare Erythraeum, quae *Thehamae* notata nomine in tabula d'Anuilliana inde a gradu latitudinis 15. vsque ad 20 inuenies. Der Arabische Name bedeutet eine am Meere liegende Gegend. Die oben gegebene Anmerkung, daß die Morgenländer die Nomina

pro-

propria gern übersetzen, muß hier wiederhohlt werden. מפר hat im Chald. und Syr. die Bedeutung Ufer und Johannes, Bischof in Asien, sagt von einer Gegend der Kuschäer, sie liege בספרי ימא רבא in sefore (littoribus) maris magni. Die letztern Worte הר הקדם zieht M. nicht zu ספרה sondern zu סושבם. Auch hier wird der Leser die Wahrheit dieser Abtheilung und ihre Harmonie mit dem Sinn der Stelle fühlen. —

Von diesem nur dürftigen Auszuge läßt sich nun doch schon auf die Wichtigkeit dieses vortreflichen Supplements zu Bochart schließen. Dankbar nutzte der Recens. die vielen neuen Bemerkungen, die so reichhaltiger Stof zu vielen andern Untersuchungen sind. Jeder Kenner wird die Fortsetzung dieser vortreflichen Arbeit wünschen, ohne welche Bochart von seiner Brauchbarkeit zu viel verlieren würde. —

Z.

XXVI.

XXVI.

Fortsetzung der Bemerkungen über Michaelis deutsche Uebersetzung des A. T. 8ten Theil; Lowths Jesaias, von Koppe; über die Proph. maj. von Dathe und über Döderleins Jesaias.

Wir sind in dem vorigen Stücke S. 354. bey Betrachtung des XLII. Kap. stehen geblieben, und es war eine der Hauptfragen, wer die Person sey, von welcher der Prophet zu Anfang dieses Kapitels redet. Ich sagte, daß die Auslegungsart des Hrn. D. Dathe, so viel ich glaubte, derjenigen vorzuziehen sey, welche unter dem Knechte Gottes den Jesaias, und ihn zwar allein verstehen. Seit dieser Zeit ist der dritte Theil der Lowthischen Uebersetzung des Jesaias erschienen, in welchen die Anmerkungen biß auf das XLIV. Kap. unseres Propheten gehen. Dieß giebt mir Gelegenheit, von dieser Sache noch einige Worte zu sprechen. Lowth nehmlich versteht, auch wie Mich. und die meisten ältern Schriftausleger, unter dem Knechte Gottes unmittelbar und alleind en Messias, und glaubt, es könnte die Beschreibung des Propheten auf keine andere Person angewendet werden. Hr. Koppe tritt hingegen den Auslegern bey, welche hier eine Beschreibung des Cyrus annehmen, und

setzt folgende Anmerkung hinzu: Das seh' ich doch nicht ein, da Cyrus, oben XLI, 2. ff. 25. ff. als Werkzeug Gottes zur Befreyung der Nation beschrieben war, und Kap. XLV. noch deutlicher, selbst mit Nennung seines Namens, als Retter und Beglücker des jüdischen Volks beschrieben werden wird, warum auf ihn nicht auch die poetische Schildrung dieses Kap anwendbar seyn sollte. Die Namen: Knecht Jehovens, sein Auserwählter, den seine Seele liebt, können unmöglich befremden, so bald man XLV, 1. ff. XLVIII, 14. vom Cyrus zu erklären kein Bedenken findt. Noch weniger der Ausdruck: ich lege meinen Geist auf ihn, der in alter Dichtersprache gewiß nichts mehr sagt, als ich helfe ihm, ich geb' ihm Muth und Kraft zum Siege und Liebe für mein Volk. Endlich die Schilderung V. 2—4. enthält nicht das geringste mehr, als was heilige und Profangeschichte übereinstimmend vom Cyrus sagt: "er war gnädiger Beherrscher der Juden, und aller sonst den Babyloniern unterjochten Nationen, die seinem Scepter sich gutwillig unterwarfen." Nur muß freylich תורה V. 4. nicht übersetzt werden Religion oder Lehre (das heißt es nur in Verbindung mit יהוה; oder, wenn von mosaischer Gesetzgebung die Rede ist, weil sie ganz auf Religion gebaut, und innigst mit Religion verwebt war) sondern Gesetze, Gesetzgebung; und der ganze Ausdruck לתורתו איים יחלו auf seine Gesetze werden fer-

ne Nationen achten, heißt nur: "seiner Herrschaft werden sie unterworfen seyn."

Es ist allerdings an dem, daß Kap. XLI, 25. vom Cyrus die Rede ist, und er wird in diesem genannten Verse als ein Anbeter des wahren Gottes vorgestellt. Im Kap. XLII. ist aber von der Rückkehr der Israeliten aus Babylon die Rede. Was ist also natürlicher, als daß die erhabene und wichtige Person, welche diese Rückkehr veranstaltet hat, und den Tempel zu Jerusalem wieder bauen, und daselbst den wahren Gott opfern ließ, als ein Diener und Verehrer des Jehovah näher beschrieben werde? Im Anfang des XLV. Kap. ist fast eben diese Beschreibung vom Cyrus, und die Eigenschaften, welche im Kap. XLII. ihm beygelegt werden, sind für ihn nicht zu erhaben, wenn man nur das Ende des 6ten Verses dieses Kap. folgendermassen auslegt: ich habe dich dazu bestimmt, daß unter dir das Volk (Israel) wieder in ein Bündniß vereiniget, und die Heyden durch die nähere Erkenntniß der wahren Religion erleuchtet werden sollen. In der That hat ja Gott durch den Cyrus den Grund zu diesen beyden großen Veränderungen unter Juden und Heyden gelegt.

Nun fragt sichs aber, in wie ferne konnte Matthäus diese Worte auf Christum anwenden? Ist die Stelle bey dem Evangelisten Kap. XII, 18. nichts weiter als eine Accommodation? Oder verhält sichs damit nicht vielmehr folgendermassen? In sehr vielen Weissagungen der Pro-

phe-

pheten sind nahe leibliche und entfernte geistliche Wohlthaten unter einerley Bild zusammen verheißen. Gott hatte es mit einem sehr sinnlichen Volke zu thun. Um ihren Glauben zu stärken, und sie zum Vertrauen und Gehorsam gegen sich zu erwecken, versprach er ihnen mächtige Hülfe wider die Feinde, Schutz und zeitlichen Seegen. Und unter diesen Verheißungen ist die Errettung aus dem babylonischen Exilio eine der allerwichtigsten. Diese Errettung veranstaltete Gott durch den Cyrus auf eine solche Art, daß die Israeliten dadurch von der Wahrheit aller vorhergehenden göttlichen Offenbarungen auf das lebendigste überzeugt, aber auch im Glauben an den künftigen, von Gott so oft verheissenen Messias bestättiget wurden. Alles aber, was unter den Menschen herrlich und groß war, erwarteten sie von diesem Erretter ihres Volks. Was konnte Gott also für ein herrlicheres Bild finden, um ihnen seinen großen Gesalbten gleichsam wie in einem Schattenbild vorzustellen, als den Cyrus? Gott ließ denn also die Worte und die Ausdrücke des Propheten so einrichten, daß sie zwar unmittelbar auf den Cyrus gehen, regierte aber dabey die Sache so, daß die Propheten und die wohlunterrichteten Israeliten in dem Bilde des Cyrus den noch weit größern und mächtigern Erretter ihres Volkes sich vorstellten. So sind die Worte buchstäblich auf den Cyrus zu deuten; die Sache selbst ist nach Gottes Absicht ein Bild von Christo. Der fromme Israelite konn,

te mit Recht so denken: Cyrus errettete unser Volk aus der Knechtschaft, und von der Gewalt der Feinde; der Messias wird uns gänzlich von aller Knechtschaft befreyen. Cyrus war ein sehr gnädiger und liebreicher Herr; noch weit mehr wird der Messias so seyn. Cyrus hat unsere unterdrückte und geschwächte Nation wieder empor gebracht; weit herrlicher wird Israel durch den Messias werden Cyrus hat den Tempel wieder bauen, und den Gottesdienst wieder anrichten lassen; durch seine Vermittelung sind auch viele Heyden zur wahren Erkenntniß Gottes gekommen. Der Messias wird das wahre Licht der Heyden und der Beglücker der Völker seyn. So war es der Absicht Gottes gemäß, daß sich die Israeliten ihren künftigen Erretter auf diese Art vorstellen sollten. Und so konnte Matthäus jene Worte mit Recht auf den Messias anwenden. Ich wünsche, daß diese Sache von mehrern Schriftauslegern immer gründlicher untersucht, und diese Gattung von Weissagungen in ihr rechtes Licht gesetzt werden möge. Denn hier ist noch ein gutes Stück Arbeit übrig.

Bey Kap. XLIII, entsteht die Frage, welchem Könige Egypten, Aethiopien und Saba gleichsam zum Lösegeld für Israel gegeben worden sey? Sanherib wendete sich schon von Jerusalem ab und zog gegen Egypten. Kap. XXXVII, 9. Aber hat er auch Aethiopien erobert? Herr Secker, dessen Anmerkungen im Lowth beygefügt sind, glaubt, es sey Cyrus. Noch

besser

besser ist die Meynung, welcher auch Herr Ko. beytritt, daß man auch hier nicht an einen einigen König denken müsse, und das stimmt mit der Geschichte überein. Gott ließ die Macht der Perser nach und nach sich dergestalt ausbreiten, daß sie sich bis über Egypten nach Aethyopien hin erstreckte. Dieß geschah unter andern auch in der Absicht, damit die Israeliten, die auch in jene Länder zerstreuet waren, unter Cyrus und den folgenden persischen Monarchen die Freyheit erlangen konnten, in ihr Land zurück zu ziehen. So wurden jene Völker unterjocht: und gleichsam als Lösegeld für die Freyheit Israels dahin gegeben.

Herr Dr. Dö. hat die gute Bemerkung in der Note beygefügt, daß man diese Stelle sehr wohl zur Erklärung des Lösegelds (כפר) in dem Artikel von der Versöhnung brauchen könnte, und wir fügen hinzu, dieß desto mehr, da zugleich aus den LXX. erhellet, daß die Alten das Wort כפר auch αλλαγμα übersetzt haben, daraus denn auch αλλασσω in dem Paulliniſchen Sprachgebrauch erklärt werden muß. — Bey dem 14ten Vers dieses Kapitels sind die Ausleger sehr uneinig, sonderlich in den letzten Worten desselben. Herr R. M. giebt sie: die in ihren Schiffen zu frohlocken pflegten, und diese Ueberſetzung hat in der That viel für sich; denn רנה heißt wohl nie ein Klaggeschrey. Low. stimmt hiemit überein. — V. 27. wird bey Low. übersetzt: Dein Fürst hat gesündiget. Dieß geht

wohl nicht an? Denn es heißt ausdrücklich: dein erster Vater; und wenn man auch das הראשון mit חטא (der Accentuation zuwider) zusammennehmen wollte, so ist doch der ganze Nexus der Rede wider diese Erklärung. Gott will nehmlich dem Israelitischen Volke allen Ruhm eigenes Verdienstes nehmen. Nun verliessen sie sich nicht nur auf ihre Opfer, sondern auch vornehmlich auf ihre Abstammung von Abraham. Dieß letzte Vorurtheil wird mit den Worten bestritten: Auch dein Stammvater hat gesündiget; wie es Mich, und auch Da. übersetzt hat. Kap. 45, 8. ist von den deutschen und englischen Uebersetzern nicht auf das beste ausgedrückt worden. Michaelis: Triefe der Himmel von oben und ihr Wolken fließt mit Wahrheit über. — Sieg wachse hervor und Wahrheit mit ihm. Wie man aus der Anmerkung zu dieser Stelle sieht, so versteht Herr M. unter dieser Wahrheit die Weissagungen, die, wenn sie vom Himmel kommen, wie ein Regen vorgestellt werden. Die Frucht, die aus der Erde aufwächst, ist nach dieser Erklärungsart die Erfüllung der Weissagungen. Daß dieß etwas gezwungen sey, wird jeder Leser fühlen. Jesaias redet nicht von Weissagungen, die einst zu Cyri Zeiten gegeben werden sollten, sie waren schon vorhanden, und bedurften nicht erst gegeben zu werden. Auch wird man das Wort צדק von Weissagungen nicht leicht finden, so daß

auch

auch der Sprachgebrauch diese Auslegungsart nicht begünstigt. Die Harmonie, welche sich zwischen dem Wort צדק und ישע findet, klärt die Dunkelheit dieser Stelle sehr auf, und beweiset, daß es Güte und Wohlthaten übersetzt werden müsse. "Ganze Ströme von Seegen müssen sich vom Himmel auf die Israeliten ergießen. Auch aus der Erde müsse Heil hervorgrünen, und Glück für sie aufwachsen. Das alles schaffet Jehovah. Hieraus wäre denn auch unserer Meynung nach die Low. Uebersetzung zu berichtigen, die noch darzu im Deutschen an einem Orte etwas dunkel ist: "Und laßt Wolken herabströmen Gerechtigkeit; die Erde öffne sich und Erlösung bringe ihre Frucht."

Auch im 24sten Vers dieses Kap. macht das Wort צדקות Schwierigkeit in der Uebersetzung. Herr M. nimmt es wieder für Wahrheit: "Bey Jehovah ist Wahrheit und Macht ꝛc. Er sieht ohne Zweifel auf die Wahrheit in der Erfüllung der Weissagung. Der Uebersetzer Lowths nimmt es für gleichgültig mit ישע: "Nur Jehovens ist Rettung und Macht." Und dieß scheint mir der Absicht des Propheten gemäßer zu seyn. Denn erstlich erfordert das ל, daß man bey צדקות an etwas gedenke, was denen Menschen, die sich mit diesen Worten trösten sollen, zu Theil werden muß. Zweytens: so sieht man aus dem beygesetzten עי, daß hier von einer Wohlthat die Rede sey, die durch die

Macht Gottes zuwege gebracht wird. Also: Jehovah ist mein Beglücker, Jehovah mein mächtiger Retter. Diese Uebersetzung wird durch den 25sten V. bestättiget, denn durch Jehovah gerechtfertiget werden heißt hier offenbar so viel, als durch ihn beglückt, und vor aller Welt als ein dem wahren Gott zugehöriges Volk dargestellt werden. Es deucht mir nicht genug zu seyn, und den ganzen Gedanken des Propheten nicht zu erschöpfen, wenn Herr Dö. und Da. V. 24. übersetzen: Iehouah — verus summus est Deus.

Das 49ste Kap. V. 1. bis 6. versteht Hr. M. von dem Meßias. Wenn man dem Texte nicht sehr Gewalt anthun will, so kann es auch fast nicht anders seyn. Ich will nur einige Gründe hieher setzen. Jesaias ist nicht an die Inseln und Küstenbewohner, oder an die Heyden und entfernten Völker gesendet worden, wie V. 1. diese Völker dem Redenden zuzuhören, aufgefordert werden. Ich weiß wohl, was man wider diesen Grund sagen kann, aber ich nehme ihn auch nicht allein, es kommen hier viele Umstände zusammen. Denn zweytens der, welcher hier redet, wird V. 3. Israel genennt. Was für Schwierigkeiten sich bey diesen Worten finden, wenn man es nicht von dem Messias versteht, werde ich sogleich anzeigen. Drittens: nirgends heißt ein Prophet das Licht der Heyden und der Erretter aller Nationen, wie

hier

hier die redende Person V. 6. Viertens: auch wird nie von einem Propheten gesagt, daß er zum Bund oder Bundesstifter der Völker gesetzt sey, wie der Knecht Gottes, den Jehovah V. 8. anredet. Fünftens: eben dieser Knecht oder große Lehrer der Heyden wird Kap. L, 6. als ein solcher Leidender beschrieben, daß man jene Stelle gewiß nicht auf den Jesaias ziehen kann. Vielmehr ist hier schon die Zubereitung zur Beschreibung der Leiden des Messias, welche im 53ten Kap. vollendet wird. Sechstens: es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß Jesaias, welcher das Reich des Messias so herrlich beschreibt, und im 53ten Kap. so deutlich von ihm redet, von sich selbst sogar prächtige Beschreibungen einmal über das andere wiederholen, und des Messias hingegen nur im LIII. Kap. gedenken soll. Jeremias hat freylich auch von sich gesagt, daß Gott ihn im Mutterleibe zum Propheten bestimmt und zum Lehrer Israels gesetzt hätte; aber, dieß sagte er einmal, hingegen wenn man Jes. 42 — 49. und 50 nur bloß und allein vom Jesaias versteht, so kann man gar nicht einsehen, wozu alle die prächtigen Beschreibungen, die derselbe immer von sich selbst macht. Die Schwierigkeiten, die sich bey jeder andern mir bekannten Auslegung äußern, haben mich nach mancher Ueberlegung auf folgende Gedanken gebracht. Es ist sehr klar, daß in diesem XLIX. Kap. eine Person beschrieben werde, wel-

che entweder Cyrus selbst ist, oder mit Bildern vom Cyrus hergenommen beschrieben wird. Ein erhabner Knecht Gottes, dessen Name schon genennt worden ist vor seiner Geburt (V. 1.); der wie eine Waffenrüstung in der Hand Gottes ist (V. 2.); der den Namen Israel (Held Gottes) führt (V. 3.); der um Gottes Werk seegenvoll eifert (V. 4.); der Israel zu Gott zurück führen und sammlen, die Stämme Israels aufrichten und durch die Religion Licht und Glückseeligkeit unter die Völker biß an das Ende der Erden ausbreiten (V. 6.); das Volk zu einem Bündniß vereinigen und Israel von seinen Unterdrückern befreyen soll (V. 8. ꝛc.) Alle diese Bilder sind von der Person des oben im XLII. Kap. beschriebenen Cyrus hergenommen. Er hat etwas ähnliches an Israel gethan; aber etwas ähnliches und noch weit größeres hatte Israel von seinem Messias zu hoffen. Der Name dieses grossen Knechts Gottes ward genennt, vor seiner Geburt durch einen Engel (wie der Name des Cyrus von Jesaia Kap. XLIV.) Er ist der wahre Völkerbezwinger, ein scharf Schwerd in der Hand Gottes, ein Held Gottes (Jes. IX, 5. 6.) er sammlete aus allen Stämmen Israels ein neues Reich; er ist das wahre Licht der Heiden und der Stifter des neuen Bundes. Was Cyrus im Leiblichen und Kleinen für Israel und die Heiden war; das ist der Messias im Geistlichen und Großen. So geht das XLIX. Kap. ganz allein auf den Messias. Und eben von diesem Kapitel

piel an biß Kap. LIII. wird die Person Christi in ihrer Hoheit und Niedrigkeit wechselsweise beschrieben.

Durch diese Manier den Propheten zu behandeln, lassen sich gar viele Schwierigkeiten heben. Ich will es nur mit einigen versuchen. Z. E. V. 3. Da die Ausleger nicht recht wissen, was sie mit dem Wort ישראל machen sollen; wie auch Herr Dr. Dö. in der Note mit Recht bemerkt hat. Er selbst nimmt an, Jesaias werde mit diesem Worte ein Israelit genannt, und Herr D. Da. glaubt, es sey לי vor ישראל zu suppliren, daß der Sinn wäre: Servus meus eris apud Israelitas. Herr M. Meynung ist: Dieß Wort könnte gar ein fremder Zusatz seyn. Allein wenn der durch den Cyrus abgebildete Meßias der Knecht Gottes ist, von dem V. 3. geredet wird, sollte er nicht Gottes Held genennt werden können? Wird er nicht Jes. 53, 12. wieder eben so beschrieben, wie er die Starken zum Raube hat?

Nun bekömmt auch das Wort לברית V. 8. mehr Licht: "Wer ist der, welchen Gott den Völkern zum Bundsstifter verordnen will, der das Reich wieder herstellen soll? Diejenigen, welche den Jesaias verstehen, müssen den Worten am meisten Gewalt anthun. Herr Dr. Dö. hat zwar nach seinem gewöhnlichen Scharfsinn diesen Knoten aufzulösen gesucht, daß er übersetzt: Tibi populorum amicitiam conciliabo. Aber

es

es ist hier nur von einem Volke die Rede, und dieß Volk, scheint (dem Zusammenhange nach), gar nicht ein heydnisches Volk gewesen zu seyn, sondern das jenige Volk, dessen Land wiederhergestellt werden soll. Low. hat in diese Dunkelheit kein Licht gebracht. Der deutsche Uebersetzer giebt es: " Bewahren will ich dich auch und dich hingeben zum Bunde des Volks." Herr M. geht einen ganz eigenen Weg, und weicht von allen alten und neuen Uebersetzern ab: Ich habe dich gesetzt, die Schlacken des Volks vom Silber abzusondern. Er beruft sich dabey auf Kap. XLII, 6. da der Meßias als Reiniger des Volks, (wie er glaubt,) ebenfalls vorgestellt werde. Alleine auch daselbst ist wohl vom Bunde des Volks die Rede. Mit besserm Rechte setzt dieser große Ausleger in der Note zu unsrer Stelle Malach. III, 23. da allerdings der Meßias als Volksreiniger beschrieben wird. Alleine, da kein einiger der alten Uebersetzer diese Lesart und Bedeutung, die Herr M. annimmt, hier gefunden hat: so scheint diese Auslegung etwas zu gewagt. Und es ist viel natürlicher, anzunehmen, daß der Messias als Bundesstifter hier beschrieben werde.

Die Einwendung, welche man gegen diese Erklärung aus V. 9. ꝛc. nehmen könnte, daß Jesaias einen beschreibe, der Israel aus der Gefangenschaft befreye, ist von keiner Wichtigkeit. Denn das gehört zur fortlaufenden

Al-

Allegorie, und es ist nichts ungewöhnliches, daß der Messias als der Erretter Israels beschrieben wird, der die Gefangenen oder Unterdrückten erlösen, und das davidische Reich erst recht wiederherstellen soll. Man sehe Luc. I, 71 — 74. vergl. mit V. 32. 33.

Kap. LII, 15. übersetzt Hr. M. כן יזה גוים רבים ohne Zweifel aus dem Arabischen נזי, wie schon Hubigant gethan hat. Es wäre auch dieß wegen der beständigen sinnreichen Gegensätze ein möglicher Sinn; alleine, wenn die gewöhnliche hebräische Bedeutung dieses Worts, nehmlich besprengen, eine noch schicklichere Auslegung giebt, so sehe ich nicht ein, warum man von derselben abgehen soll. Der Messias wird von dieser Stelle an, und ferner im LIII. Kap. offenbar in seiner Erniedrigung beschrieben, wie er sein Leben für das Volk zum Schuldopfer dahin giebt, und ihre Sünde trägt, oder, welches nach levitischem Sprachgebrauch ganz einerley ist, sie mit seinem Blute besprengt. Wie das Wort 3 B. Mos. IV, 6. VI, 27. XIV, 7. XVI, 14. 15. 19. und an andern Orten vorkommt, und auch von dem Apostel Hebr. X, 22. auf diese Art gebraucht wird. Der Zusammenhang des 14ten und 15ten V. in diesem LIIten Kap. ist ebenfalls für diese Auslegung. In der geringen unansehnlichen Gestalt erscheint der Messias, aber so besprengt und entsündigt er viele, und wenn dieß geschehen ist, so werden auch

sogar

sogar Könige vor ihm verstummen. Da haben wir eben gerade den Nexum der Ideen, wie Jes. LIII, 10. Wenn er sein Leben wird zum Schuldopfer gegeben haben, dann wird er Nachkommenschaft sehen ꝛc. Der Syr. bestättiget diese Auslegung; auch Hr. D. Da. ist eben dieser Meynung — Kap. LIII, 2. giebt Hr. M. fragweise: "Auf den sollten wir sehen? ꝛc. Zu dem sollten wir Lust bekommen?" Liegt wohl im Zusammenhange des Textes ein Grund zu dieser Frage? V. 3. hat er folgendermaßen übersetzt: "verächtlich! der hinfälligste unter den Menschen. חדל hat allerdings meistens die Bedeutung des Aufhörens und Vergehens; allein hier muß doch die Idee der Verächtlichkeit und Geringschätzung, mit der man vergängliche, nichts bedeutende Dinge ansieht, als der Hauptbegriff angesehen werden, wie dieß auch der Syr. ausgedrückt hat mit dem Worte מכיכא, welches auch dieser Ueberseßer im 4. V. wieder gebraucht, ומעניה damit auszudrücken.

Die LXX. geben es folgendermassen: ἐκλειπὸν παρὰ τὰς υἱὰς τῶν ἀνθρώπων.

Die Worte וידוע חלי übersetzt Hr M. Kenntlich nur an Wunden. Erstlich möchte חלי nicht füglich Wunde übersetzt werden können; dann aber wäre auch das deutsche Wort kenntlich wohl lieber mit bekannt zu verwechseln: Er ist der Mann der Schmerzen, bekannt durch die Krank-

heit

heit (die er nehmlich trägt für uns). Denn es ist hier nicht sowohl von einem Kennzeichen die Rede, daran man den Messias erkennen soll, als vielmehr von dem, was die Juden von ihm dachten, und was sie von ihm redeten. Unter ihnen war er bekannt, von ihnen geachtet als ein strafwürdiger Sünder, der Krankheiten oder göttliche Strafen billig trüge. Low. giebt es: Vertrauter des Kummers; Dö. morbis familiaris. Das letztere wäre besser als das erstere; denn חלי ist wohl nicht Kummer. Hr. Da. multis malis affectus, kommt den Sinn, wie mir dünkt, am allernächsten — וכמסתר פנים ממנו übersetzt Hr. M. wie Low: "einer, der das Angesicht vor uns verbarg." Dieß ist allerdings dem Texte gemäßer, als die sonst gewöhnliche Uebersetzung. Denn כמסתר geht offenbar auf den Messias, nicht aber auf andere, welche das Angesicht verbergen. Vielleicht ist in diesen Worten eine Anspielung auf einen Aussätzigen, der das Angesicht verhüllen mußte 3 B Mos. XIII, 45. Es war überhaupt ein Zeichen großer Traurigkeit und tiefen Schmerzens, wenn jemand sein Angesicht verhüllte, 2 Sam. XV, 30. Esth. VI, 12. und sonderlich pflegte dieß denen zu geschehen, die zum Tode verurtheilt worden, Esth. VII, 8. Im Anfang des 7ten Verses nimmt Hr. M. für das Wort נגש נגש an, und giebt es: "Er tratt herzu," und das folgende ויאמר er unterwarf sich. Es scheint diese Uebersetzung dieser letz-

tern

tern Worte, welche auch Symmachus hat, und die auch Hr. D. Dö. anführt: και αυτος υπηκουσε, sed ille obsecutus, habe Hrn. M. dazu vermocht, diese Variante anzunehmen; und wo nur diese Bedeutung des Worts נענה statt fände, so wäre die michaelische Auslegung gewiß sehr vorzüglich. Aber, obgleich ענה von Knechten gebraucht, gehorchen bedeuten kann, so mußte doch nun, wieder eine neue Variante in נענה angenommen werden. Es müßte entweder ענה oder יענה heißen, und nun fragt sichs, ob Kennicott in den Codicibus zu dieser anzunehmenden Variante etwas haben wird. Der Syr. hat diese Vermuthung allerdings bestättiget. Er giebt es קרב accessit. Ausserdem aber wäre die gewöhnliche Uebersetzung mit einer kleinen Veränderung weit vorzüglicher: da man ihn grausam drängte, da er sehr geplagt war, that er doch seinen Mund nicht auf. Low. giebt den Worten והוא נענה einen schwerlich zu beweisenden Sinn: er konnte sich verantworten. — Im 8ten V. bey den Ausdrücken ואת דורו מי ישוחח gehen die neuen Uebersetzer sehr von einander ab. M.: wo war jene Vorsicht, die für sein Leben sorgete. Low.: und seinen Wandel, wer wollt' ihn bezeigen? Dö: quis aetatem eius reprimit. Der letztere Ausleger giebt folgenden Grund an: Narrationis ordo postulat, vt h. v. quem de statu exaltationis communis interpretatio

ex-

explicuit, de *passione* exponamus. Nam praeposterum esset, primo de passione, deinde gloria, prostremo de sepulcro differere. Sed omnia cohaerent, si a descriptione passionis ad historiam mortis transeat, v. 8. quam humatio sequitur. v. 9.

Wenn Jesaias, wie ein Geschichtschreiber die Leiden und die Herrlichkeit des Erlösers beschriebe: so wären diese Gedanken des Hrn. D. Dö. vollkommen richtig. Aber Jesaias ist wohl mehr als Dichter zu behandeln. Nachdem er biß auf den 7ten V. die Niedrigkeit des Messias genug beschrieben hatte: so fängt er auch jetzt an, einen Blick auf seine Hoheit zu werfen: ob er schon von Menschen verurtheilt wird, so wird er doch aus dem angstvollen Gericht wieder herausgeführt, und der Grund seiner Errettung aus dem Gericht ist seine Unschuld, denn (fährt nun der Prophet fort,) er ward aus dem Lande der Lebendigen ausgerottet, um der Sünde meines Volks willen. Von diesem V. an werden die Leiden und die Herrlichkeit des Messias fast immer neben einander gesetzt. Mir deucht daher, es sey sehr schicklich, die dunklen Worte des 8. V. ואת־דורו מי ישוחח aus den deutlichen im 10ten V. יראה זרע יאריך ימים zu erklären, da es ohnehin dem Propheten etwas ganz gewöhnliches ist, eben denselben Gedanken mit verschiedenen Ausdrücken zwey auch dreymal zu wiederhohlen. Bey dem Wort שחח trette ich aber Hrn. D. Dö. voll-

kommen bey. Es heißt hier deprimere: Wer kann sein Geschlecht, wer kann seine Anhänger und Glaubenskinder unterdrücken? So ist dieser V. mit dem 20ten parallel. Bey dem 9ten V. stimmen die Ausleger vortreflich zusammen: Mich.: Sein Grab war ihm bey Missethätern bestimmt, aber bey einem Reichen ward er in der Zeit seines Todes beherberget; Low.: bey einem Reichen war sein Grabmal: Da.: in morte sua diuitibus similis fuit; Dö.: cum diuite tumulum habeat. Alles dieß läuft am Ende auf eins hinaus, obschon das similis fuit bey Hrn. Da. nicht so ganz im Texte Grund zu haben scheint. — Bey dem 10ten V. hat Hr. M. einen ganz besondern Gedanken. Er übersetzt die Worte: אם־תשים אשם נפשו nach einer Veränderung in den Punkten also: "eine Mutter wird sein Leben zum Schuldopfer hingeben," und erklärt sich darüber in der Note folgendermassen: das jüdische Volk und Kirche (das wäre also die Mutter) überantwortete Jesum zum Tode. Wenn auch nur ein einziger alter Uebersetzer Anlaß zu dieser Auslegung gäbe, oder wenn sonst im Texte selbst eine wichtige Ursache zu einer solchen Veränderung vorhanden wäre! aber so möchte sie wohl wenig Beyfall finden. Nie wird die Kirche A. T. die Mutter Christi genennt. Vielmehr ist er der Bräutigam, Herr und Mann, und die Kirche die Braut oder Gemahlin. Er selbst gab sein Leben zum Schuldopfer. Dieß ist die Schrift-

ana-

analogie. Matth. XX, 28. Das תשים geht auf נפש. Es ist dieß also die tertia fem. so gut, als wenn אם die Mutter das substantiuum wäre, mit dem es konstruirt werden müßte: Wenn sich seine Seele, d. i. er sich selbst, wird zum Schuldopfer gegeben haben, oder auch, wenn sein Leben zum Schuldopfer wird dahin gegeben worden seyn, wie es Hr. Da. ausdrückt. Hr. Död. hat schon bemerkt, daß nach der Sohar, Parascha וישב siehe, es solle statt אם תשים heißen, אם ישים. Hr. Low. giebt es: wenn nun darbringt ein Schuldopfer seine Seele. Vollkommen richtig; aber in der folgenden Zeile nicht so gut: wird er Kinder sehen, die lange leben. יאריך ימים geht ja nicht auf die Kinder, sondern auf den Messias. Auch in der folgenden Zeile sind bey Low., wenigstens was die deutsche Uebersetzung anlangt, die Worte nicht ganz glücklich gewählt: und Jehovens Wille wird durch ihn gedeihen. Der Wille Gottes gedeihen, schickt sich nicht wohl zusammen. Jehovens Wille wird durch ihn glücklich ausgeführt werden. — V. 11. nimmt Hr. M. die Idee Wahrheit, um יצדיק auszudrücken. Durch seine Lehrer wird er, mein Knecht, der Wahrhaftige, viele zur Wahrheit leiten. Jesaias pflegt in den beyden Hälften des V. meistens einerley Wahrheit mit zweyerley Worten vorzutragen. Da nun in der letzten Hälfte von Sündetragen die Rede ist: so sieht man wohl, daß צדיק und יצדיק in der ersten Hälfte erklärt wer-

den müssen, damit der Paralellismus in seiner Ordnung bleibe: der Knecht Gottes ist gerecht, er trägt fremde Sünden; indem er nun diese göttliche Anstalt andern bekannt macht: so wird er vielen die Ursache, dadurch sie gerecht werden, d. i. Vergebung der Sünden erlangen und zur Tugend geleitet werden.

Zum Anfang des LIV. Kap. hat Hr. R. M. die schöne Bemerkung, daß das Gleichniß von der unfruchtbaren und fruchtbaren Mutter aus der Familie Abrahams und seiner beyden Frauen entlehnt sey, wie Paulus dieß Gal. IV, 25. ff. weiter ausgeführt hat. — Kap. LVII, 2. folgt auch M. der glücklichen Ausbesserung des Textes, die Lowth und Durell vorgenommen haben, und die Hr. Död. ebenfalls in seine Uebersetzung aufnahm; sie lesen nehmlich statt יָנוּחַ, יָנוֹחַ. Low. Uebersetzung ist diese: "er geht dahin in Friede, ruht auf seinem Bette, der Schuldlose; er wandelte auf gradem Pfade." Daß dieß Kapitel von den Zeiten des Jesaias und nicht des Messias handele, hat Hr. M. wie die übrigen Ausleger mit Recht angenommen. Beym 9ten V. aber weicht Hr. M. von den andern Auslegern ab; Low., Död. und Da. verstehen diesen Vers von dem Oele, welches die Israeliten auswärtigen Königen zum Geschenke senden; M. aber versteht es von dem Oele der Opfer, welches die Israeliten dem Moloch opfern. Der Grund, den dieser gelehrte Mann angiebt, scheint

scheint wichtig, nehmlich das Vorhergehende und Nachfolgende handelt von Abgötterey. Sonderlich würde diese Auslegung bestättiget durch die letztern Worte dieses Verses: ותשפילי עד־שאול. Nur ein einiger Zweifel bleibt mir übrig; dem Moloch wurde nicht Oel, sondern Kinder geopfert; sodann was machen wir mit dem צירך עד־מרחק; denn der Molochsdienst wurde ja nicht in der Ferne; sondern in der Nähe getrieben. Wenn also ja hier von Abgötterey die Rede seyn sollte: so müßte es eine solche seyn, mit der man einen andern Himmelskönig in der Ferne hätte verehren wollen und dahin Abgesandte von Jerusalem aus geschickt hätte. Aber die ganze Stelle kann gar wohl von Abgesandten an einen irrdischen König handeln, wenn man annimmt, daß Jesaias zwo Sünden der Israeliten bestrafte, nehmlich die Abgötterey und das Vertrauen auf fremde Hülfe.

Kap. LVII, 11. ist das ומעולם von den neuen Auslegern auf sehr verschiedene Weise betrachtet worden. Low., Mich. und Dö. nehmen eine Variante an מעלם oder מעלם. Daraus entsteht folgende Uebersetzung: Ist es nicht, weil ich schweige und übersehe ꝛc. Dö. cum enim ego tacitus me continerem. Hr. Da. behält das עולם bey, und giebt es: ego quidem a longo tempore iram meam contineo. Er meynt auch, das (ו) vor dem עולם sey

nicht überflüssig, denn man könnte es geben: idque a longo tempore. Alleine dieß letztere klingt wohl im Lateinischen gut, aber dem Genio der hebräischen Sprache ist die Redensart מהשה ומעולם nicht gemäß. Das ו müßte vor dem erstern Worte stehen. Mir kommt es vor, als wenn das (ו) vor dem מעולם allerdings auszustreichen wäre. Es hat es der Syrer nicht ausgedruckt, und obschon der Chaldäer diesen V. blos umschreibt: so hat er doch bey diesem Worte auch kein (ו), sondern setzt bloß מעלמא. Es entstünde also folgende Uebersetzung; Ists nicht so, weil ich seit langer Zeit schwiege; so fürchtest du mich nicht mehr? Es wäre eben das, was Ps. L, 21. gesagt wird, nur mit andern Worten.

Kap. LIX, 18. findet Herr Michaelis die Worte: לאיים גמול ישלם ausserordentlich schwer. Allein, wenn man bedenkt, daß der Messias sehr oft als Ueberwinder der Nationen vorgestellt wird: so ist die Sache ganz leicht; man darf nur Ps. CX, 5. 6. und Ps. II, 9. zu Hülfe nehmen. Was diesem sonst so vortreflichen Schriftausleger die Erklärung der letzten Kap. des Jesaias überhaupt so erschwert, ist die Hypothese, daß der Prophet in denselben fast immer von den letzten Zeiten der Welt und von einer noch künftig zu erwartenden allgemeinen Judenbekehrung rede. So wenig ich diese wichtige und erfreuliche Begebenheit einer noch

künfti-

künftigen und fast allgemeinen Judenbekehrung in Zweifel ziehe, indem Paulus Röm. XI, 26. mit Anführung der Worte des Jesaias aus Kap. LIX, 20. 21. gar deutlich davon redet: so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß der ganze Innhalt der letzten Kapitel Jesaias auf jene Zeit zu ziehen sey. Es kommt auch hier wieder sehr viel auf die richtige oder wenigstens wahrscheinlichste Abtheilung der Kapitel an. Die zween letzten Verse des 59ten Kap. müssen nicht von diesem Kap. abgeschnitten, und, wie vom Hrn. M. geschieht, zum folgenden gerechnet werden. Denn sie enthalten den Schluß von der nachdrücklichen Bestrafung der Heuchler, und dem Troste der Frommen, welcher mit dem 58ten Kap. anfängt. Sie sind vornehmlich eine Verheissung für das wahre Zion, oder das geistliche Israel, welches aus dem leiblichen Israel entspringt. Sie handeln im 21. V. von den neuen Bunde, der nicht wieder aufgehoben wird, und sagen eben das, was Jer. XXXI, 33. 34. An diesem neuen Bunde werden denn noch künftig eine grosse Anzahl Israeliten Antheil nehmen. Die Verheißung, die Gott Abraham gab für seinen Saamen, dauert fort biß ans Ende der Tage. Nun muß man aber den Anfang des 60ten Kap. nicht mit dem 59ten verbinden, und die Erfüllung derselben an das Ende der Welt hinaus setzen. Jesaias redet hier wieder aufs neue von der Ankunft des Messias und von der Anrichtung und Ausbreitung seines herrlichen Reichs auf

Erden. Dieß geschieht in verschiedenen Abschnitten biß an das Ende des Propheten. Das neutestamentische Jerusalem ist es, dessen Sonne und Mond nicht mehr untergeht, Kap. LX, 20. dessen wahre Bürger lauter Gerechte und Glückliche sind, V. 21; das wie die Braut Gottes gekleidet ist Kap. LXI, 10. 11. welches nicht mehr die Verlassene, sondern die Auserwählte Gottes genennt werden, Kap. LXII, 4.; deren Feinde (wie die Edomiter Israels Feinde) von dem mächtigen König in Zion, wie von einem Keltertretter zermalmt werden sollen, Kap. LXIII, 1 — 6. Diese Zeit des neuen Reichs verlangt Israel bald zu sehen in einem innbrünstigen Bußgebet Kap. LXIII, 7. und LXIV. (Dieß Gebet ist das Gebet der Jüden in der Gefangenschaft.) Gott aber antwortet auf dieß Bußgebet, daß er sie um ihrer vorigen Abgötterey willen strafen müsse, Kap. LXV, 1 — 7. daß er aber einen heiligen Saamen von ihnen übrig lassen wolle, durch welchen die Heiden zum Reiche Gottes beruffen, und der wahre Gottesdienst auf der Welt ausgebreitet werden solle. Nun wird endlich Kap. LXV, 17. und LXVI. diese neue glückliche Zeit (nehmlich für die Seelen glücklich) beschrieben. Es entsteht eine so grosse Veränderung durch Christum unter den Menschen, daß es ist, als wenn Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen hätte. Die güldene Zeit für die unsterblichen Seelen erscheint. Das ganze menschliche Geschlecht

schlecht wird eine Familie Kap. LXV, 20 — 25. Jehovah wird nun auf der ganzen Erde verehrt; er braucht keinen Tempel, Kap. LXVI, 1. 2. keine Opfer mehr. Wer einen Ochsen schlachtet zum Opfer, ist Gott um dieses Opfers willen eben so wenig angenehm, als einer, der einen Mann erschlägt Kap. LXVI, 3. Auch die heydnischen Opfer werden abgeschaft werden Kap. LXVI, 16. 17. Aus Heyden und Juden zeichnet sich Gott eine Gemeinde aus, die ihn immerdar anbeten wird, Kap. LXVI, 19 — 22. die aber, welche von ihm abfallen und unglaubig bleiben, werden immerdar als Missethäter angesehen und bestraft werden. —

Das ist der herrliche Innhalt der letzten Kap. des Jesaias. Wenn dieß recht bemerkt wird: so ist alles leicht. Da hingegen, wenn man diesen Standpunkt aus den Augen läßt, in mehrern Stellen dieser Kapitel sich ganz unüberwindliche Schwierigkeiten zeigen, wie dieß Hr. R. M. an verschiedenen Orten selbst gesteht, als z. E. Jes. LXV, 11. in der Note, Kap. LXVI, 3. 4. 19. da er sagt: "auch dieser V. hat seine Schwierigkeit, wenn man ihn als eine Weissagung auf eine uns noch bevorstehende Zukunft erklärt; denn die meisten der hier genannten Völker sind schon längstens zur wahren Religion bekehrt, und bedürfen, wie es scheint, keine neue Mission. Wird die wahre Religion wieder bey ihnen untergehen, so daß sie vom neuen durch Boten aus dem jü-

dischen Volke geprediget werden muß? Ich weiß es nicht, sehe nicht in die Zukunft."

Ich bin in der Betrachtung des Jesaias so weitläuftig geworden, daß ich abbrechen und die unter der Vergleichung dieser fürtreflichen Uebersetzungen gemachten Bemerkungen über einzelne Stellen weglassen muß. Jetzt füge ich einige andere kritische und exegetische Anmerkungen bey, welche mir von meinen Freunden, besonders über die Uebersetzung des Hrn. D. Dathe mitgetheilt worden sind.

S.

Die dathische Uebersetzung des Jeremias verdient es, daß wir bey derselben noch besonders verweilen, und von ihr allein reden, vornehmlich beym Jeremias, bey welchem der Ausleger des A. T. viele kritische und philologische Kunst zeigen kann, weil seine Schriften von der Nachlässigkeit der Abschreiber mehr als andere gelitten zu haben scheinen und einen eigenthümlichen Charakter haben, welcher zwischen dem kühnen, raschen, frohen Affekt des Esaias und der wortreichen Umständlichkeit des Ezechiels die Mitte hält, und nur selten aus dem schwermüthigen Klageton in den Ton der heftigern auffallenden Empfindung übergeht. Hier ist das Verdienst des Uebersetzers

setzers unstreitig größer, weil er sich, unsrer Empfindung nach, in Sprache und Ausdruck glücklicher dem Original nähert, als beym Esaias, und noch mehr, weil ihm sehr vieles eigen bleibt, da er ausser dem Grotius, dessen Blick so glücklich in der Auslegung war, Venema, der in Schultensischem Geschmack oft Wurzeln käute, und Michaelis, dessen Anmerkungen seiner Uebersetzung den größten Werth geben, keinen Vorgänger hatte. Ein so geübter und vester Ausleger muß sich durchaus in der Sorgfalt, den Sinn des Originals gut lateinisch auszudrücken, in der Vorsicht, Hebraismen zu vermeiden und aufzuhellen, in der musterhaften Bescheidenheit beym Gebrauch der Kritik, in der feinen und sparsamen Einmischung guter Bemerkungen fürs Lexicon und in der glücklichen Entwickelung schwererer Stellen gleich bleiben.

Ueberhaupt zeigt sich durchaus das Bestreben, eine leichte Uebersetzung zu liefern: und hiebey mußten viele Schönheiten des Originals, in Kürze, Stellung und Proprietät des Ausdrucks matt werden oder verloren gehen. Wir würden doch zuweilen kühner gewesen seyn, vielleicht der Deutlichkeit unbeschadet z. E. K. 2, 11. wo es heißt: populus meus mutauit id, quod summae ei gloriae est, cum eo, a quo nullam habet vtilitatem. Wäre es zu dunkel: decus suum pernitie mutauit? Doch ists hier schwer, zu bestimmen, wo man die Schönheit der Deutlichkeit oder diese jener auf-

aufopfern solle. Eben so würden wir auch Kap. 2, 16. die N. A. יִרְעוּךְ קָדְקֹד stärker übersetzt haben, als es hier heißt: ita et tibi Memphis et Daphne erunt pernicioſae. Wenn es hieße: ciues memphici te probe depexum dabunt, so wäre der Sinn doch nicht dunkler.

Sehr gut ist K. 2, 22. נִכְתָּם aus dem Syr. cicatrices impreſſit, erläutert und im folgenden Vers das שָׁרַךְ aus dem Arab.: camela velox, vias suas subinde repetens. Eben so glücklich ist V. 31. der Tropus: Bin ich denn für Israel eine Wüste? eine schauerische Gegend? vermieden, und der ganz dunkle V. übersetzt: o homines, attendite ad id, quod vobis nomine Dei dicam! An nulla a me commoda percepit Iſrael? an auxilii lucem ei subtraxi? quid igitur recuſat meus populus ad me accedere et mauult vltro citroque diuagari? wobey רַדְנוּ aus רוּד nach Schrödern erklärt wird. (Die erstern Worte behalten bey dieser Uebersetzung viele Härte und viel Ungewöhnliches. Sollte nicht רָאָה hier deſpicatui habere heißen? — O Nation! ihr verachtet Jehovens Ausspruch! Bin ich denn eine Wüste? Gleiche ich einem dürstern Land? Warum sagt doch mein Volk: wir sind entronnen, wir kehren nicht mehr zurück? Der Sinn wäre: hat denn Israel, da es mich verehrte,

te, so viel Ungemach bey mir ausgestanden, daß es froh seyn darf, wenn es von diesem Dienst und dem Aufenthalt bey mir loßkommt, wie man froh ist, wenn man die Reise durch eine wüste Gegend vollendet hat? — Die Worte am Schluß des 34. V. כי עלון כל אלה, werden zu V. 35. gezogen: his tamen non obstantibus dicis: purus sum: wodurch alle Schwierigkeiten wegfallen; aber die vorhergehenden Worte hat Hr. D. mit Veränderung des Originaltextes, ohne es anzuzeigen, übersetzt: quos nunquam criminum reos deprehendisti. Denn מצאתים wäre die erste Person.

Kap. 3, 1. ist dem guten Grammatiker das לאמר nicht anstößig. Er erinnert, daß es das Gerundium mit der Ellipse ist. — Wieder ein Beweiß, daß unsere kühnsten Kritiker wohl thun werden, wenn sie sich vorerst mit der Grammatik familiarisiren. V. 6. ändert er ואראא in ותראא wie es der Zusammenhang fordert. V. 9. übersetzt er: מקול זנותה, famosa scortatio. (Hat wohl קול diese Bedeutung? und wäre nicht etwan קול von קלל herzuleiten: wegen ihrer verfluchten Abgötterey?) — V. 15. vermiße ich den Beysatz כלבי in der Uebersetzung: principes *mihi probatos*. V. 23. dünkt uns fast der Sinn verfehlt zu seyn: fucus funt colles, montes animum reddunt attonitum. Es würde גבעות ohne

מ heißen (vielleicht nach dem Paralleliſmus bequemer: Vergebens hebt ſich die Menge von den Hügeln: Iſraels Hülfe iſt bey Jehoven. Das הרים von רום wäre elliptiſch und נפשו ausgelaſſen. Die ganze R. A. druckt Verlangen und Hoffnung aus, gerade wie das Lateiniſche expectare. Auch im Arab. iſt רום expetere. ſ. a. Eſ. 30, 18.

Etliche philologiſche Anmerkungen treffen wir Kap. 5, 8. 10. an, über die ſeltenen Worte: משכים und שרות; jenes wird von den meiſten Auslegern gegen die Grammatick von שכם hergeleitet und durch matutini überſetzt. Von H. D. aber richtiger von משך, wie es auch die alten Ueberſetzungen thun, und aus dem Arab. erläutert, wo equi trahentes, equi incitati, rapidi ſind. Dieſes aber durch pedamenta ausgedruckt, wie 1 B. Moſ. 49, 22.

Etwas fremd iſt K. 6, 27. in das Bild von Läutern und Probieren des Silbers die Idee von einem veſten Schloß eingemiſcht, wo es heißt: ich beſtimme dich zum Probierſtein unter meinem Volk (*in populo meo arcis munitae*). Das letztere getraue ich mir nicht deutſch verſtändlich zu machen, und auch Hr. D. mußte durch die Anmerkung helfen, daß das Volk des veſten Schloſſes die Bewohner von Zion oder Jeruſalem ſeyen. Aber Veſtungen behandelt man ja nicht wie Silber. Unſtreitig muß מבצר mit בצר verglichen werden, welches Job.

22,

22, 25. vorkommt und der Name eines edlen Metalles ist.

Den K. 10, 11. einsam und ohne begreifliche Ursache mitten zwischen hebräischen Worten eingeschalteten chaldäischen Vers ist Hr. D. geneigt, mit Venema für eine Randglosse zu halten. Man wird gewiß keine Lücke finden, wenn man diesen Vers des Originals obelisirt. V. 17. bleibt das Wort בנעתך noch sehr dunkel, das die LXX. ὑποστασις, andre, Schande übersetzen. Unser Uebersetzer: vndique collige res, quas habes pretiosas, doch mit dem ehrlichen Geständniß, daß er hier noch Licht erwarte. (Nach unserer Meynung möchte ארץ כנעה zusammen gehören: Land der Gefangenschaft. Es ist unstreitig, daß כנע beugen bedeutet, sub iugum mittere, wie כרע Es. 10, 4. Auf diese Art wäre es Verheißung: Sammle dich, du Beängstigte, aus dem Lande deiner Unterdrückung!)

Im eilften Kapitel trifft man ungemein viel unverständliche Stellen an, welche ihren Ausleger den Kopf heiß machen. Sogleich V. 2. ändert daher Hr. D. שמעו in שמע, als Anrede an den Jeremias, und דבריהם in דבריתם mit den LXX. λαλησεις, wie es auch der Zusammenhang erfordert. Minder nöthig ists V. 13. bloß auf das Ansehen des Königsbergischen Codex בעת statt בעל zu lesen: da der Parallelismus, in welchem die

die Formel mit בעד העם זה ſtehet, die Güte der gewöhnlichen Lesart beweiſet. An den Dunkelheiten des 15. V. mag ſich doch ein künftiger Kritiker üben, denn mir dünken auch die vorſichtigen Aenderungen und vor allen andern erträglichen Erklärungen dieſer ſchweren Stellen, die wir hier finden, noch nicht aufklärend genug zu ſeyn. Es heißt: quomodo dilectus meus in aede mea ſcelera tua grauia committere audet? Num vota aut ſacrificia occultabant peccata iſta tua, quibus tantopere delectaris? Hr. D. lieſet:

מה לדידתי בביתי
עשותה מזמתה
הנדרים ובשר קדש יעברו מעליך
רעתכי אשר תעלזי

In jeder Verbeſſerung hat er zwar Zeugen auf ſeiner Seite, aber es bleibt mir doch auch viel Zweifel übrig, beſonders hart iſts, das aus הרבים nach den LXX. נדרים Gelübde zu machen ſeye. — Doch ich geſtehe, daß ich keine Erklärung der Stelle geben kann.

K. 17, 3. machen die Anfangsworte הרי בשדה große Verwirrung: Hr. D. lieſet בהרים und zieht beyde Worte noch zum zweyten Vers: in montibus et planitie. (Nach einer nicht verwegenen Konjektur möchte ich אררי leſen; Da deine Kinder ihre Altäre ſo ſehr auf den Hügeln und die Haine ſchätzen: ſo will

so will ich deine Schätze auf dem Felde verfluchen u. s. w.) Die N. A., V. 13 die Rebellen (וסורים) werden auf die Erde geschrieben werden, muß zwar, nach dem Zusammenhang, das bedeuten, was Hr. D. sagt: damnabuntur: aber hinreichend erläutert ist sie, wie er selbst bemerkt, noch nicht. Fast dächte ich, ists Schreibfehler für יכזבו. Das Bild ist von einem Wanderer hergenommen, der die Quelle verläßt. (Im Vorbeygehen erinnere ich, daß auch מקוה, welches Hr. Dathe übersetzt: *Spes* Israelis, eher *Fons*, *cisterna* Israelis bedeute, vom Arab. קוה confluere.) Entfernt er sich von dem lebendigen Wasser, so steht er in Gefahr, von andern stehenden Wassern, welche in der Hitze versiegen, getäuscht zu werden, s. Es. 58, 11. und Job. 6.

Den schweren 14. V. des 18. Kapitels finde ich übersetzt: an deseret aliquis propter petram sterilem et horridam agrum irriguum et niues Libani? An deserentur propter aquas longinquas aquae proprinquae et continuo fluentes? Doch ist Hr. D. nicht ungeneigt, קרבים statt קרים zu lesen, oder neben diesem Wort jenes einzuschieben, wie Venema. (Wir wollen bloß zur Prüfung eine neue Uebersetzung versuchen: Fehlt denn meinen Feldern der Schnee von Libanon? Zerstört man fließende Quellen um der Regengüsse willen? Ich sehe צור שדי als Umschreibung von שדי an, s. K. 21,

13. und זרים als Synonym von זרם die Ueberschwemmung, wie mehrere Ausleger auch Es. 1, 7. das nehmliche Wort erklärt haben. Jeremias will den Israeliten zu Gemüthe führen, wie ungerecht sie handeln, wenn sie Gott hintansetzen. In dieser Rücksicht braucht er beyde Bilder. Das erstere sagt unfehlbar: habe ich denn Israel versäumt? ihm nicht Fruchtbarkeit gegeben? nicht alles an ihm gethan? Das letztere stellt die Thorheit ihres Betragens vor, wie es thöricht ist, wenn man frische Quellen zerstören wollte, weil es zuweilen Regengüsse giebt, welche Wasser zuführen: so ist es auch äusserst thöricht, daß die Israeliten die lebendige Quelle Gott verlassen, und dem zerstörenden Götzendienst nachgehen.)

Das 21. Kapitel hält D. für versetzt: es soll nach K. 36. stehen. Obgleich K. 25, 34. das Bild cadetis, vt vasa pretiosa einen guten Sinn giebt, und die Gewohnheit der Propheten von einer Metapher zur andern überzugehen mir nicht unbekannt ist, so zöge ich doch hier die Lesart der LXX. ὡς κριοι vor, theils, weil sie vom Original so wenig abweicht, denn man darf nur כרי, nicht אדי lesen, theils, weil es nicht ungewöhnlich ist, die Vorsteher, Lehrer u. s. f. mit Böcken zu vergleichen, theils endlich, weil das פרץ, welches Hr. D. nicht ausgedruckt zu haben scheint, von nichts anders als von einer Heerde gebraucht, und die Allegorie von einer Heerde auch im folgenden Vers fortgesetzt wird.

wird. Dagegen ist V. 38. das יהוה in היונה von ihm auf das Ansehen der syrischen Uebersetzung verändert (welches ich nicht wagen würde, da das Wort יונה unten K. 46, 16. 50, 16. wieder vorkommt: propter saeuam illam iram, und das suffixum in אפו füglich auf יהוה im vorhergehenden Vers gezogen werden kann.)

Ich finde Kap. 31, 2. in der großen und schnellen Veränderung der Person, da Gott die redende Person ist, und doch am Anfang des V. 3. es heißt: Gott ist mir von ferneher erschienen, mancherley Bedenklichkeit. Hr. D. hält diese Worte מרחוק יהוה נראה לי für eine Zwischenrede des Volks, inde a longo tempore fauorem Dei expertus sum, worauf Gott wieder versetzt: ich habe dich beständig geliebt und daher dir meine Liebe reichlich bewiesen. (Sollte man nicht eher berechtigt seyn, hier eine Verheißung für die Zukunft zu erwarten? Auch entfernt von Jehovah, (von mir, ausser Palästina) sah' ich es und nahm mich seiner an, (a me prouisum est illi): denn ich liebe dich beständig: daher will ich dir meine Wohlthaten erweisen.

Wir wagen es nicht, weiter fortzugehen und diese Uebersetzung in den schweren Stellen der folgenden Kapitel zu verfolgen. Bey dem 48. Kapitel, wo Jeremias weitläuftige Stellen aus dem Esaias, mit geringen Veränderungen hat, hätte ich gerne die Aeusserun-

gen eines graden und kühlen Forschers der Wahrheit über solche abgeschriebene Weissagungen und die Ursachen, warum sie zweymal vorkommen, gelesen. Hat ein Prophet den andern ausgeschrieben? Ist Eine Weissagung zweymal gehalten? oder sind vielleicht beyde Propheten nur die Sammler? oder hat der Sammler der Stücke einerley Fragment zweyerley Personen zugeschrieben? — Die Frage ist nicht unwichtig, weder für die Auslegung dieser Abschnitte, noch für die Theorie der Inspiration und Geschichte der biblischen Schriften. Auf der andern Seite aber werden andre, die von uns in der Theorie über die meßianischen Weissagungen verschieden denken, es unangenehm finden, daß Hr. Dathe ihnen die begierig aufgehaschten Weissagungen vom Messias in dem Jeremias entreißet. Er gesteht es, daß K. 3, 16. 17. sehr gezwungen auf die Zeiten des N. T. gezogen werde, da die Verheißungen lange zuvor unter den Juden erfüllt sind. K. 31, 15. beweißt er augenscheinlich aus den Ausdrücken und dem Zusammenhang, daß Matth. 2, 18. nur Accommodation sey. Nur K. 23, 5. 6. und 33, 16. findet er eine Spur von der Glückseeligkeit des messianischen Zeitalters und einen Blick in die spätern Zeiten: doch noch in der Dämmerung.

In den Elegien des Jeremias sind die Anmerkungen sehr sparsam; nur in der Einleitung finden wir die ausführlichere Aeusserung, daß Hr. D. mit Michaelis und andern glaubt, sie seyen auf den Tod des König

Josias

Josias gemacht, davon die Folgen über Judäa aus den Denkmalen der biblischen Geschichte nicht bekannt sind.

D.

In der Uebersetzung Ezechiels, die um der sonderbaren Schreibart willen an vielen Orten gewiß nicht leicht war, hat Hr. D. sehr viel geleistet, und nicht nur nach seiner Art die Hebräismen schön aufgelöst, sondern auch diejenigen Bilder, welche in der Beschreibung der Abgötterey von den Propheten gebraucht werden, und die einem abendländischen oder nördlichen Leser anstößig scheinen könnten, so vorgestellt, daß sie das Anstößige verlieren. Uebrigens ist an vielen Orten die sonderbare Kühnheit der Schreibart freylich dabey verschwunden.

Es würde zu weitläuftig werden, wenn wir auch hier einzelne Stellen durchgehen wollten, ich füge daher nur etliche Bemerkungen bey. Gleich zu Anfang des ersten Kapitels ist ein Streit unter den Auslegern, wie das dreyßigste Jahr im ersten Vers zu verstehen sey. Der Prophet zählt sonst gewöhnlicher Weise die Jahre von der Zeit an, da Jojachim, der König in Juda weggeführt worden ist, Kap. I, 2. VIII, 1. XL, 1. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß im 1ten Vers des 1ten Kap. das 30te Lebensjahr des Propheten angedeutet werde. Und auf diese Art fiel das dreyßigste Jahr ohngefähr in das 6te Jahr des Königs Zedekiä. Unter den Anmerkungen, die Hr. Dathe der Uebersetzung dieses Propheten beygefügt hat, hat uns die bey dem V.

Kap. V. 8. vorzüglich wohlgefallen, und gehört diese Note mit unter die glücklichen Anwendungen des Arab. auf das Hebr., die oft sonst so unglücklich ausfällt. Ueberhaupt ist Hr. D. in diesem Stück sehr behutsam.

Unter Gog und Magog im Kap. XXXVIII. und XXXIX. versteht Hr. D. den Antiochus Epiphanes. Ist es nicht vielleicht der Analogie der Weissagungen gemäßer, überhaupt die syrischen Könige, die nach Alexanders Zeiten die Juden zu unterdrücken suchten, hier zu verstehen, unter denen freylich Antiochus einer der vornehmsten war? Daß der letztere vornehmlich mit diesem Namen bezeichnet werde, kann freylich aus Dan. XI. und XII. vergl. mit der Maccabäischen Geschichte unter allen Meynungen mit den wahrscheinlichsten Gründen bewiesen werden. —

Es fehlt dießmal der Raum, von der Uebersetzung des Daniels nur das nöthigste zu sagen, damit werden wir denn diese Betrachtungen im nächsten Stück beschließen.

XXVII.

Viro Clarissimo CHRISTIANO HOEFERO artium liberalium Magistro munus pastoris ecclesiae Droysigiensis in Dioecesi Leucopetrensi suo amicorumque nomine gratulatur et simul locum paullinum 2 Cor. III, 6-18. breuiter explicat BENIAMIN WEISKE AA. LL. M. Lipsiae, ex officina Langenhemia. 1779.

Der Hr. M. zeigt zuerst den Zusammenhang dieser Stelle mit dem Vorhergehenden und dann auch die

die Ursachen an, warum wohl der Apostel dieses wichtige Wort möge geschrieben haben. Sein Apostelamt scheint von einigen herunter gesetzt worden zu seyn; dieß verursachte ihm einen nicht geringen Kummer und er zeigt ihnen, wie sehr unbesonnen dieses gehandelt sey; indem sein Amt von so großer Wichtigkeit wäre, und Gott ihn selbst dazu mit seinen Gaben ausgerüstet habe. Und nun, was die Auslegung dieser Stelle selbst anbetrifft: so versteht Hr. W. (mit Recht) unter γραμμα das ganze mosaische Gesetz; unter πνευμα aber die Lehre des Evangeliums; αποκτεινειν heißt Strafe ankündigen, verurtheilen und ζωοποιειν zur Tugend aufmuntern, nach Röm. VII, 11. Uebrigens ist die Veränderung der Lesart in diesem V. da ε statt ὲὸς nach Wettstein gesetzt werden soll, sehr wahrscheinlich. In der Folge entwickelt der H. V. den Sinn des Kapitels mit vieler Genauigkeit. Wir glauben aber nicht, daß im 17. V. anstatt ὁ, ε zu lesen sey. Denn sonst müßte wohl εκει nachfolgen. Unser Hr. V. selbst braucht auch nach seiner Uebersetzung diese Veränderung nicht: sie ist folgende: *Illud enim ipsum*, inquit, *de quo loquimur*, πνεῦμα *est disciplina domini: iam vero, vbi est* πνεῦμα *domini*, h. e. *in cuius animo est sensus Christi*, (vt in omnibus dictis et factis ei sit quam simillimus,) *is vero a legibus scriptis maximeque cerimoniis externis plane liber esse censendus est.*

Recht gut ausgedrückt. Eben so glücklich umschreibt er den 13. und 18. V. zusammen: *Legum diuinarum promulgatio Mosi soli splendorem et ad breue tantum tempus duraturum conciliabat, tantumque aberat, vt quidquam inde ad populum luminis reflexione peruenireț, vt, quoniam caput velare coactus fuerat, ne aspicere quidem hominis imbecilli et mortalis faciem possunt. Sed munus euangelii docendi christianis omnibus eodem modo dignitatem ac splendorem tribuit, qui nunquam euanescit, sed indies crescit et augetur, aeternumque durabit, cum nullo velaminis interiectu impediti, sed libere aduersis oculis diuinas Christi, cuius est natura perfectissima et aeterna, virtutes in eius doctrina, tamquam in speculo quodam contemplentur, et imitandis eius virtutibus ad eius exemplar se conforment.*

Anzeige

der in dem vierten Stück der Theologischkritischen Betrachtungen recensirten Schriften.

Seite

XXIV. Fortsetzung der Anzeige des Buches: Historia doctrinae de vero Deo, von Meiners. 371

XXV. Michaelis spicilegium geographiae exterae post Bochartum. 417

XXVI. Fortsetzung der Bemerkungen über Michaelis deutsche Uebersetzung des A. T. 1ten Theil; Lowths Jesaias von Koppe; über die Proph. maj. von Dathe und über Döderleins Jesaias. 448

XXVII. Weiske über 2 Cor. III, 6—18. 486

Die in den Theologiſchkritiſchen Betrachtungen erklärten Stellen der heil. Schrift. 1780.

A. T.

1 Moſ. X, 15. 419
— — 16. 421
— — 18. 423, 425
— — 19. 21. 425
— — 22. 427
— — 27. 436
— — 29. 439
— — 30. 445
— XV, 16. 421
— XXIII, 20. 420
— XXXIV, 2. 421
— XXXVIII, 15. 364
— XLVII, 22. 421
— XLIX, 22. 478
3 Moſ. XXV, 1—11. 83
4 Moſ. XXIII, 10. 76
5 Moſ. I, 19. 20. 421
Joſ. I, 4. 420
— XI, 8. 419
— XIV, 15. 420
Richt. XIX, 10. 11. 421
2 Sam. VI, 19. 361
— XXI, 2. 421
1 Chron. I, 13. 419
— — 17. 432
— II, 55. 425
Hiob übers ganze Buch. 84
153
— I, 1. 434
— — 15. 439
— VI, 19. 435
— XIX, 25. 153
Pſ. II. 85
— — 2. 7. 85. 86
— VIII, 3. 87
— IX, 13. 87
— X, 15. 88
— XII, 6. 9. 88. 89
— XVI. 90
— — 7. 91
— XIX, 5. 92
— XLV. 357
Pſ. LXVIII. 62
Hohesl. I, 1. 2. 356, 358
— — 3. 6. 8. 359
— — 9. 11. 14. 360
— II, 4. 360
— III, 3. 4. 361
— — 6. 7. 362
— — 10. 363
— IV, 1. 363
— — 3. 365
— V, 2. 3. 365
— VI, 3. 4. 365
Jeſ. I. 163
— — 4. 7. 163
— — 8. 16. 18. 31. 164
— — 9. 481
— II. 165
— — 2. 165
— — 6. 167
— III, 3. 168
— — 7. 12. 169
— — 16—24. 170
— IV, 1. 170
— — 2. 4. 171
— V, 2. 173
— — 18. 174
— VI. 175
— — 3. 9. 10. 176
— — 13. 177
— VII, 3. 8. 178
— — 11. 14. 181. 183
— VIII, 8. 9. 188
— — 13. 20. 189
— IX, 1. 191. 192
— — 2. 193
— — 4. 5. 6. 194
— — 10. 196
— X, 5. 197
— — 9. 424
— — 16. 197
— — 18. 198
— — 27. 200
— XI. 200

Jes. XI, 15. 201
— XIII, 2. 203
— — 3. 10. 204
— — 12. 444
— — 14. 204
— XIV, 9. 13. 205
— XXIV, 1. 16. 323
— — 19. 324
— — 22. 325
— XXV, 7. 326
— — 10. 329
— XXVI, 1. 331
— — 2. 332
— — 3. 13. 14. 333
— — 15. 334
— — 18. 19. 335
— XXVII, 1 ſ 13. 337
— — 8. 340
— — 12. 341
— XXVIII, 10. 11. 342
— XXX, 7. 343
— XXXII, 9. 344
— — 14. 19. 345
— XXXIV. XXXV. 345
— XL. 346
— — 20. 347
— XLI, 1 ſ 4. 347
— XLII, 1. 348. 448
— XLIII, 3. 452
— — 14. 27. 453
— XLV, 8. 454
— — 24. 455
— XLIX, 1 — 6. 456
— — 12. 422
— LII, 15. 461
— LIII, 2. 3. 462
— — 7. 463
— — 8. 464
— — 9. 10. 465. 466
— — 11. 467
— LIV, 1 ꝛc. 468
— LVII, 2. 468
— — 9. 468
— — 11. 469
— LIX, 18. 470
— — 21. 471
— LX, 1. 471
— LX-LXVI. 471 ſ 473
Jerem. II, 11. 475
Jerem. II, 16. 22. 31. 476
— — 34. 477
— III, 1. 6. 9. 15. 23. 477
— — 16. 17. 484
— V, 8. 10. 478
— VI, 27. 378
— X, 11. 17. 479
— XI, 2. 13. 479
— — 15. 480
— XV, 12. 428
— XVII, 3. 13. 480. 481
— XVIII, 14. 481
— XXI. 482
— XXIII, 5. 6. 484
— XXV, 20. 432
— — 34. 482
— — 38. 433
— XXXI, 2. 483
— — 15. 484
— XXXIII, 16. 484
— XXXV, 11. 429
— XLVI, 9. 431
— XLVIII. 483
Klagl. überhaupt 484
— IV, 21. 432
Ezech. überhaupt 485
— I, 1. 485
— V, 8. 486
— XXVII, 10. 431
— — 19. 437
— XXX. 10. 433
— — 15. 16. 422
— XXXVIII. XXXIX. 485
Daniel II, 9. 13. 429
— IV, 27. 419
— VII, 3. 4. 429
— IX, 25. 25
Amos IX. 7. 431
Habak. II, 5. 6. 429

N. T.

Matth. II, 18. 484
— XII, 18. 450
Lucas XII, 11. 138
Johann. XII. 177
— XVI, 11. 12. 142
Apoſtg. XXIII. 138
Röm. X, 26. 471
2 Cor. III, 6 ſ 18. 486

Gal. IV, 25. 468
Eph. I, 1. 48. 51
— — 4. 5. 51
— — 7. 52
— — 8. 10. 53
— — 11. 12. 19. 55
— — 21. 56
— — 23. 57
— II. 1. 57
— — 2. 58
— — 3. 68
Eph. II, 10. 58
— III, 9. 58
— 17. 19. 59
— IV, 8. 10. 62
— VI, 12. 65
Col. I, 16. 54
— IV, 16. 49
1 Tim. III, 16. 41
2 Petr. II, 4. 222
Jud. v. 6. 7. 222

II.

Die in den Theologischkritischen Betrachtungen 1780. angeführten gelehrten Männer.

A.
Abulfeda 422
Am Ende 132
Andreä 117
Anquetil 302
Arnzen 18
Askew 39
B.
Bahrdt (Casp.) 12
Baluze 6. 272
Barkey 425
Bayer 304
Beer 23
Bengel 49
Bennigsen 26
Bentley 375
Bernier 302
Bessarion 125
Beza 37
Billius 244
Bissäus 300
Blaurer 119
Bochart 417. 435
Bossuet 264
Bouguet 257
Boysen 198
Brucker 293
Bruce 38
Bryant 224
Büttner 429
C.
Carinus 125
Cave 157
Cleber 116
Coleti 272
Corbinianus Kham 123
Constant 257
Cramer 28
Cudworth 280
D.
Dachery 257
Davis 109
Dathe 156. 321. 448. 474
De Guignes 310
De Rossi 232
Döderlein 30. 34. 83. 156. 321. 423. 448
Dow 302
Durel 468
Dutens 423
E.
Elmacin 427
Ernesti 11. 354
F.
Faber 183
Fabricius 257
Forster 429
Franke (J. G.) 23
Fuchs 266
Funk 194
G
Gallandi 3. 244
Garnier 7
Gatterer 22
Gerdesius 130
Gibbon 93

Grabe 40
Griesbach 41
Grotius 146. 475
Gruner 207
Grynäus 4
Gugger 126

H.

Harduin 267. 272
Henley 232
Hermann 125
Herold 4
Heyne 315
Höfer 486
Holl 260
Hollwell 302
Hübmör 128
Hyde 325

J.

Jablonski 36. 280
Isenbiehl 183
Ittig 4

K.

Kennicott 341. 421
Kircher 39
Knapp 88. 207
Koppe 47. 156. 321. 448
Künlin 117

L.

Labbe 272
Le Croze 36
de la Lande 272
Lang (Paul) 259
Lardner 99
Le Clerc 134
Lessing 8
Locke 54
Loftus 111
Louvard (Franz) 245
Lowth 156. 321. 433. 448

M.

Maichelbeck 258
Manfi 259. 267. 272
Maran (Prudentius) 245
Margarin de la Bigne 4
Meiners 273. 325. 371
Mettaire 125
Michaelis 37. 49. 84. 91. 156. 162. 321. 364. 417. 448. 474
Morus 160
Mosheim 212. 269
Muratori 244

N.

Niebuhr 445

O.

Oecolampadius 120
Osorod 220

P.

Petav 26
Petri 4
Ploucquet 386
Pocok 422
Polz 366
Portanus 23

R.

Reland 421
Rhenford 67
Richerz 158
Roger 301
Rösler 266

S.

Salmon 266
Savary 7
Schaw 93. 424
Schelhorn 115
Schelling 190
Schlözer 427
Schnurrer 91
Schöttgen 54
Schröder 476
Schulz 43
Schurtfleisch 11
Schütze 47
Secker 452
Semler 123
Sichard 3
Simon (R. R.) 134
Struensee 161

T.

Teller 51
Tollius 244
Tychsen 38. 76

V.

Venema 425. 475. 481
Vignole 179
Vogel 84

W.

Wachter 127
Walch 10
Watson 100
Weide 35

Wetstein 39
Weiskel 486
Widmanstadt 116
Wilkens 35
Witsius 67

Z.
Zacharia 521
Zimmermann 127
Zwick 119

III.

Die in den Theologischkritischen Betrachtungen vorkommenden vorzüglichen Sachen.

A.

Abgötterey, ihre Entstehung 278
Aiων, was es bedeute 67
Alexanders, des Großen, Verdienste um die Aufklärung Asiens 304
Amoriter 421
Anaxagoras, seine Meynung von der Gottheit 387
Anaximanders Meynung von dem Ursprung aller Dinge 375
Anaximenes Meynung von eben dieser Sache 375
Apostel, ob sie immer vor Gericht den hohen Beystand hätten 138
Aristoteles Meynung von Gott 399
——— ob er die göttliche Vorsehung geleugnet 403
Armenier 431
Arphachsad 427

B.

Bergwerkskenntnisse, ob sie schon in den ältesten Zeiten waren 442
Beschneidung, ob die Juden sie von den Egyptern erlernten 94
Bibel, egyptische Uebersetzung davon 28
—— griechische Uebersetzung 77
Böhmische Brüder 130
Brachmanen in Indien 298

C.

Chaldäa 428
Chaldäer, ihre Religion 290
Chananäische Colonien 415
Chettäer 420
Chineser, ihre Religion 309
Chiviter 421

Christen, erste, warum sie zu den Feyerlichkeiten der Heiden nicht giengen 98
Chronologie heilige und profane 22
Confucius 312

D.

Davids Weissagungen von dem Messias 143

E.

Egypter, ihre Kenntniß des göttlichen Wesens 279
——— ihre Wissenschaften 284
Eleatiker, ihre Lehre von dem Weltall und der Gottheit 381
Empedokles, seine Meynung von der Ursache aller Dinge 386
Epikurische Lehre von den Göttern 416

F.

Ferrara, die Entstehung der dasigen Buchdruckerey 233

G.

Gerichtshöfe, geistliche 262
Girgasiter 421
Gnadenwahl, ihr Ursprung 219
Gottes Einheit, ob sie aus der Vernunft erkannt werden könne 275
Gregors von Naz. Lebensumstände 249
Griechen, der ältesten, ihre Religion 314

H.

Hebraismen, wenn sie aufgelößt werden dürfen 161
Heraklit, seine Vorstellung von der Natur und dem Ursprung aller Dinge 385
Hermotimus, der Lehrer des Anaxagoras 387
Hiob, Bemerkungen über dieß Buch 84. 153
Hohes Lied, ob es ästhetisch oder allegorisch erklärt werden müsse 356
Hussens Todesstrafe 260

J.

Jebusiter 421
Indianer, ihre Religion 298
Inspiration 138
Jonische Sekte, ihre Meynung von dem Ursprung aller Dinge 373
Josephi Zeugniß von Christo 100

Israeliten, ihre aus Egypten mitgenommene Schätze 74
——— ihr Durchgang durchs rothe Meer 75
Juden, wenn sie aus Regensburg vertrieben wurden 129
Judenbekehrung, allgemeine 471

K.

Kirche, in wieferne sie einem Staat ähnlich sey 214
——— was eine wahre christliche sey 217
Kirchenstrafen 264
Kirchenväter, verschiedene Sammlungen ihrer Schriften 3
——— ihre Methode, die Bibel zu erklären 146
Kirchenversammlungen und Synoden, ihr Unterschied 269

L.

Lactantius, ein großer Redner 94
Leucippus, seine Meynungen 384

M.

Mensch, wie sich sein Charakter in seine Begriffe von der Gottheit einmischt 402
Messianische Stellen, wie sie zu erkennen 90
Mosis Leben nach dem Philo 71
— sein begangener Todschlag 74
— ob er der Verfasser des ganzen Pentatevchs 136
Mythologie, ihr Ursprung 315

O.

Orpheus, ob er gelebt, und wer er gewesen 317

P.

Palästina, dessen ehemalige und jetzige Fruchtbarkeit 94
Papisten, wie man mit ihnen disputiren soll 210
Papstthum ist nach dem Trident. Conc. schlimmer als vorher 210
Parmenides, seine Meynung von der Gottheit 383
Paullus, warum er bey seiner Vertheidignng nicht als ein Inspirirter gehandelt 138
Perser, ihre Religion 294
Philo vom Leben Mosis 71
Phönizier, ihre Gotteskenntniß 287
Plato, seine Meynung von der Gottheit 393
Plutarch 371

Pro-

Propheten sehen auf Hauptbegebenheiten 321
— — Bemerkungen über ihre Schriften 150
— — ihre Offenbahrungen und Dichtersprache 151
Psalmen, ihre Aufschriften 84
Pythagoras, seine und seiner Schüler Meynung von dem Ursprung aller Dinge 375

R.

Rationalisten 220
Reformirte Kirche, in wie ferne sie eine Kirche sey und wie sie sich von andern unterscheide 216

S.

Sendgerichte 261
Socrates, seine Meynung von der Gottheit 390
Sprachel, ihr Ursprung 147
Stoiker, ihre Meynung von der Gottheit 409
Synoden, ökumenische 270

T.

Thales, seine Lehre von dem Ursprung aller Dinge 373

U.

Unsterdlichkeit der Seele aus dem alten Test. 154
Ur in Chaldäa 430
Ursprung der Dinge nach dem griechischen Lehrsystem 372
Utz in Idumäa 432

X.

Xenophons, eines Eleatikers, Meynung von der Gottheit 381

Z.

Zaleucus, ob die Gesetze an die Locrier von ihm seyn 318
Zeno, des Eleatikers, Meynung von der Gottheit 384

