

GESCHICHTE DER ETHIK.

ZWEITE ABTEILUNG:

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ETHIK.

VON

DR. THEOBALD ZIEGLER,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN STRASSBURG.

ZWEITE DURCH EIN NAMEN- UND SACH-REGISTER
VERMEHRTE AUSGABE.

STRASSBURG,
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER,
1892.

GESCHICHTE
DER
CHRISTLICHEN ETHIK.

VON

DR. THEOBALD ZIEGLER.

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN STRASSBURG.

Vor der Fülle liebevollen Verständnisses,
welches unser Jahrhundert den Kirchen und
den Religionen, dem „Mittelalter“, in vielfachem
Sinn entgegengebracht hat, fangen sie an, uns
wieder über den Kopf zu wachsen, und es wäre
wahrlich nicht gut, den Kampf des 18. Jahr-
hunderts noch einmal ausfechten zu müssen.

J o d l. Gesch. d. Ethik I, S. 243.

ZWEITE DURCH EIN NAMEN- UND SACH-REGISTER
VERMEHRTE AUSGABE.

STRASSBURG,
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1892.

ZUR ERINNERUNG

AN

MEINEN SCHWIEGERVATER

DR. GUSTAV BINDER,

(GESTORBEN ZU STUTTGART DEN 22. JANUAR 1885 ALS PRÄSIDENT A. D.)

Vorwort.

Hier der zweite Band meiner Geschichte der Ethik: die Geschichte der christlichen Ethik, übrigens wie der erste ein Werk für sich, dem darum auch die durch den Verlagswechsel herbeigeführte Veränderung seiner äusseren Gestalt keinen Eintrag thun wird. Die im Vorwort der ersten Abteilung ausgesprochene Hoffnung, es werde vielleicht möglich sein, die Geschichte der christlichen und die der modernen Ethik in Einem Bande zu vereinigen, hat sich nicht verwirklichen lassen; und ebenso hat mich, einen bis jetzt mit Arbeit schwer beladenen Mann, dieser Teil länger in Anspruch genommen, als ich ursprünglich dachte.

Freilich hat das noch andere Gründe. Ich bin kein Theologe, und doch hat mich mein Gegenstand diesmal tief in die Theologie hineingeführt; denn die christliche Ethik ist nicht sowohl in den Hand- und Lehrbüchern der *theologia moralis* oder der *ethice christiana* zu suchen, als vielmehr in der Dogmatik und in der Geschichte der christlichen Kirche, und ihre Wurzeln liegen im alten und neuen Testament. Somit sind alt- und neutestamentliche Theologie, Dogmen- und Kirchengeschichte die Hauptquellen für meine Arbeit gewesen. Hier nun überall am richtigen Ort zu suchen, das Wichtige und Wesentliche herauszufinden und das Gefundene

passend zu verwerten, war nicht immer leicht. Ja, wenn wir für jede Disciplin Bücher hätten, wie Holtzmann's Einleitung in das neue Testament, welche übrigens erst erschien, nachdem ich mit den betreffenden Abschnitten längst fertig war, so wäre man über den augenblicklichen Stand des theologischen Wissens vollkommen orientiert, und auch der aussen Stehende könnte sich unschwer zurecht finden. So aber war ich doch meistens auf mich selbst angewiesen, wenn ich auch die Vorarbeiten von Feuerlein, Schweizer und namentlich von Gass nicht unterschätzen darf und daher diesen meinen Vorgängern zu vielfachem Danke verpflichtet bin. Angesichts der Schwierigkeit der Aufgabe hat mich darum wohl manchmal die Lust angewandelt, diese Abteilung meiner Geschichte der Ethik überhaupt ungeschrieben und dem ersten sofort den dritten Band folgen zu lassen. Dies wäre in vielfachem Sinn für mich bequemer gewesen. Allein abgesehen von einem gewissen systematischen Pflichtgefühl hielt mich eine von früher her doch nicht ganz verschwundene Neigung zu theologischen Fragen und der alte Wagemut der Jugend an der Arbeit fest, und heute bereue ich das nicht.

Denn wie immer mein Buch beurteilt werden wird, mir selbst hat die Beschäftigung mit dieser Periode der Geschichte der Moral reiche Früchte getragen. Meine historischen Studien sollen mir ja nur den Weg bahnen zu einem systematischen Neubau; dass in diesen von dem Gebäude der christlichen Ethik wohl mancher Stein wird eingefügt werden, aber nicht einer wird auf dem andern bleiben können, das zu wissen, ist für mich wertvoll genug. Seit dem Beginn der Neuzeit, seit Humanismus und Reformation sind wir mit dem Abtragen des Alten beschäftigt, und alle Versuche, dieses Zerstörungswerk aufzuhalten, das Alte zu stützen und zu renovieren, erweisen sich als vergebliche. Dieses Geschäft

des Abtragens, soweit es nicht in seinen Anfängen schon im vorliegenden Bande zur Darstellung gekommen ist, im Einzelnen zu verfolgen und zugleich zu zeigen, welche Versuche gemacht worden sind, eine von religiösen Voraussetzungen unabhängige, dem modernen Menschen zusagende Gestaltung der Ethik zu gewinnen, wird die Aufgabe des dritten Bandes sein. Das System aber würde aus den in allen drei Perioden zubehauenen Bausteinen auf der breiten Basis des modernen Lebens und speziell auch des modernen Staates einen Bau herzustellen haben, der nicht nur Raum bietet für den einzelnen Philosophen, der sich darin in seine egoistischen Träume einspinnen kann, sondern für ein ganzes Volk, das mit allen seinen Bestrebungen und Gewohnheiten, mit aller seiner Arbeit und Not sich in demselben heimisch fühlen und darin wohnen könnte, — einen Bau, der nicht romantischer Modethorheit huldigend in kleinlichen Erkern und hinter gemalten Scheiben seine Bewohner von der Luft und dem Licht des neuen Lebens abschliesst, sondern der wetterfest den Stürmen dieses Lebens trotzt und dabei doch weit offen steht für die freie Himmelsluft und den warmen Sonnenschein. Realistisch und idealistisch zugleich müsste dieses System sein, aber nicht so, als ob das untere Stockwerk ausschliesslich realistisch angelegt werden und das obere idealistische sich von selbst verstehen sollte. Es versteht sich im Leben nichts von selbst, am wenigsten das Ideale; und der erste Sturm bläst solch' luftiges Stockwerk herab, wenn nicht schon dem Mörtel des unteren der Idealismus beigemischt wird, der den Menschen allein in Stand setzt, die Opfer zu bringen, die er ihm selbst zu bringen zumutet und die das reale Leben zu bringen zwingt. Zu gründen aber ist dieser Bau auf dem festen Boden des Staates; denn aus der Geschichte der griechischen Ethik haben auch wir modernen Menschen immer wieder und immer mehr zu

lernen, dass es ausser ihm und ohne ihn vollkommene Sittlichkeit nicht geben — soll.

Doch das sind Zukunftsgedanken, die nur andeuten können, wo im Gegensatz zu den religiös gerichteten Menschen des Mittelalters — und Mittelalter giebt es bis auf diesen Tag noch rings um uns her — die Wurzeln unserer Kraft liegen. Es ist aber zugleich auch ein Hinweis darauf, dass der vorliegende Band doch nur das Mittelstück einer Trilogie ist, ganz verständlich und ganz gerechtfertigt erst dann, wenn der dritte Teil dieselbe zu Ende geführt hat.

Aber ob die Geschichte der modernen Ethik noch zu schreiben ist, da wir ja durch Jodl eine Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie erhalten haben, deren erstem Bande der zweite hoffentlich bald nachfolgen wird? Bei aller Anerkennung der grossen Vorzüge dieses Buches glaube ich, dass wir beide nebeneinander bestehen können: seiner, wenn ich so sagen darf, mehr formalistischen wird meine mehr stoffliche Darstellung zur Ergänzung dienen können. Was er grundsätzlich bei Seite lässt, die angewandte Ethik und die Wechselwirkung zwischen ihr als Wissenschaft auf der einen, der Sitte und Sittlichkeit auf der andern Seite, gerade das liegt mir neben dem philosophischen und theoretischen Material besonders am Herzen. Ob ich darüber in dem vorliegenden Bande die prinzipiellen Fragen nicht zu kurz behandelt habe, und ob ich in der Aufnahme von Historischem nicht zu weit gegangen bin? Das erstere wohl darum nicht, weil sich erst wieder die neuere Philosophie mit jenen prinzipiellen Fragen eingehender beschäftigt hat, während dieselben, wie das auch Jodl zugiebt, in der Scholastik und in den theologischen Moralsystemen überhaupt zurücktreten; die Gründe hiefür liegen ja auf der Hand. Wollte ich also nicht fremdartige Gedanken an die Systeme der christlichen Ethik herantragen, so durfte ich jene Grund-

probleme der Moral nicht in den Vordergrund rücken, sondern musste mich mit ihnen in das Stoffliche vertiefen, und dieses ist nur zu verstehen aus Zeit und Ort, aus Sitte und Leben, aus Volk und Geschichte. Und daher glaube ich auch des Geschichtlichen nicht allzuviel herbeigezogen zu haben. Ich sehe überhaupt nur in der Verbindung von Ethik und Geschichte für jene das Heil und die Bürgschaft wirklichen Fortschreitens: in der Geschichte muss sich das ethische Ideal bewähren, wie es sich in ihr verwirklichen soll. Ja noch mehr: aus der Geschichte heraus muss es gestaltet werden, aus ihr, nicht bloss aus dünnen psychologischen Betrachtungen muss es sich selbst erst gewinnen und finden lassen; denn die Aufgabe des Ethikers ist es nicht, Ideale auszuhecken, sondern sie da zu suchen, wo sie vorhanden und gegeben sind. Zu finden aber sind sie nicht irgendwo draussen und droben, sondern in der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit selbst; mit ihr haben auch sie sich entwickelt und von ihr hat sie der Einzelne überkommen.

Noch ein Wort über die äussere Gestalt dieses Bandes. Dass die Anmerkungen statt an den Schluss unter den Text verwiesen worden sind, wird auf allgemeine Billigung zählen dürfen. Sie enthalten die Litteraturnachweise, doch nicht in der Vollständigkeit, wie im ersten Teil. Es hängt dies damit zusammen, dass ich als Laie in der Theologie die Litteratur nicht in dem Masse beherrsche, wie dort. Von dem, was für mich wertvoll gewesen ist und was ich benutzen konnte, wird ja nichts fehlen. Dass dagegen Nichtzitiertes schon als solches auch ein von mir Nichtgekanntes sei, wird man nicht ohne weiteres schliessen dürfen. Auf Quellenzitate habe ich in der zweiten Hälfte mehr und mehr verzichtet, wo das Einzelne hinter der Gesamtanschauung zurücktritt. Ebenso habe ich mich in der Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Meinungen so sehr als möglich beschränkt, manchmal

recht gegen Neigung und Temperament: teils wollte ich den Band nicht allzusehr anschwellen lassen, teils fürchtete ich der Einheitlichkeit des Ganzen dadurch Eintrag zu thun. Und endlich cui bono? Ein Gast, der sich in ein fremdes Haus wagt, ohne ein hochzeitlich Kleid anzuhaben, soll dort wenigstens keinen Streit anfangen.

Strassburg am 30. April 1886.

Theobald Ziegler.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—13
Capitel 1: Das Judentum	14—55
1. Perioden und Quellen der jüdischen Geschichte 15. — 2. Die Legenden von den Stammvätern und das mosaische Gesetz 15—22. — 3. König und Priester. Der Prophetismus 22—25. — 4. Das Problem der Chochma 25—31. — 5. Die Wirkung des Exils: fremde Einflüsse; das Trihüresion 31—40. — 6. Die Apokry- phen des Alten Testaments 40—44. — 7. Die alexan- drinische Philosophie; Philo 44—55.	
Capitel 2: Die Ethik des neuen Testaments	56—114
1. Die Quellenfrage 56—59. — 2. Die Ethik Jesu selbst 59—71. — 3. Die paulinische Ethik 71—89. — 4. Die Ethik der Apokalypse und des Jakobusbriefs, der pseudopaulinischen und des 1. Petribriefs; die An- fänge christlicher Sitte 89—101. — 5. Neutestament- liche Gnosis: Hebräerbrief, Johannesevangelium, Jo- hannesbriefe 102—114.	
Capitel 3: Die Ethik der altkatholischen Kirche	115—183
1. Die apostolischen Väter 116—125. — 2. Juden- christentum; Ebioniten 125—128. — 3. Die ketzerische Gnosis 128—143. — 4. Die kirchliche Gnosis: Clemens 143—149; Origenes 149—153. — 5. Christenverfolgungen und Vorwürfe gegen das Christentum. Die Verteidigung der Apologeten 153—162. — 6. Martyrium und Buss- frage. Tertullian und der Montanismus. Stellung zur Welt: Virginität, Sklavenfrage, Fasten 162—181. — 7. Konstantin und das Konzil von Nicaea 181—183.	

	Seite
Capitel 4: Das Mönchtum. Augustin u. d. Pelagianismus	184—242
1. Kirche und Staat, Armenfürsorge und Ketzergerichte 184—187. — 2. Verweltlichung des Christentums und die Opposition der Donatisten dagegen 187—190. — 3. Das Mönchtum, sein Ursprung und seine Entstehung, seine Formen und Regeln 190—202. — 4. Die Opposition gegen das Mönchtum 202—205. — 5. Die Mönchsmoral: Chrysostomus, Basilius; Johannes Cassianus 205—209. — 6. Augustin und Pelagius 209—226. — 7. Die Ethik Augustins 227—234. — 8. Römische und griechische Ethiker (Ambrosius 234—236; Hieronymus, Cassiodor und Boëtius 236—238; Synesius, der Areopagite, Maximus Confessor 239—242).	
Capitel 5: Die Sittenlehre der Scholastik	243—331
1. Berechtigung der Anordnung 243—244. — 2. Vorläufer der Scholastik: Gregor I. der Grosse; Isidor von Sevilla 244—251. — 3. Karolingische Periode: Alcuin, Hrabanus Maurus 251—254. — 4. Kirchliche Streitigkeiten der karolingischen Periode. Scotus Erigena. Johannes von Damaskus 254—259. — 5. Anfang der eigentlichen Scholastik: Anselm von Canterbury. Abälard 260—271. — 6. Die Bekanntschaft mit Aristoteles und die Vermittlung durch die arabisch-jüdische Philosophie 271—279. — 7. Petrus Lombardus und Albertus Magnus. Thomas von Aquino 279—301. — 8. Johannes von Salisbury, Vincentius von Beauvais, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm Perault, Antonius von Florenz 302—312. — 9. Die Lehre vom Gewissen und der Synderesis; Kasuistik und kasuistische Summen; Streit über die Berechtigung des Tyrannenmords; Johannes Gerson 312—322. — 10. Duns Scotus und die Nominalisten. Auflösung der Scholastik 322—331.	
Capitel 6: Die Germanen und die Kirche	332—379
1. Zweck und Aufgabe dieses Abschnitts 332—335. — 2. Die alten Germanen: Charakter, Sitte, Recht, Religion und Staatenbildung 335—341. — 3. Christianisierung der Germanen; Vulfla. Die Franken von Chlodowech bis auf Karl den Grossen 341—349. — 4. Verfall des karolingischen Reiches. Otto I.; und III. Die Ideen von Cluny. Gregor VII. Wormser Konkordat 349—356. — 5. Die Kreuzzüge und ihre Folgen. Die Poesie des Mittelalters. Aufkommen der Städte 356—362. — 6. Innocenz III. Franziskaner und Domini-	

	Seite
kaner, Betteln und Schenken. „De contemptu mundi“ 362—370. — 7. Verfall der kirchlichen Macht. Babylonisches Exil. Der Ablass. Reformatoren vor der Reformation 370—379.	
Capitel 7: Die mittelalterliche Mystik	380—413
1. Entstehung der Mystik. Die kirchliche Mystik in lateinischem Gewande 381—389. — 2. Ketzerrische Mystik 389—396. — 3. Die deutschen Mystiker: Meister Eckhart und seine Schüler 396—408. — 4. Mystische Frauen: Gottesfreunde: Brüder des gemeinsamen Lebens 408—413.	
Capitel 8: Humanismus und Reformation	414—441
1. Die Entstehung des Humanismus und seine Vorläufer 414—418. — 2. Der italienische Humanismus und sein Verhältnis zum Christentum 418—425. — 3. Der Humanismus in Deutschland. Erasmus und Hutten 425—430. — Die religiöse Reform. Luther und sein Verhältnis zum Humanismus 430—438. — 5. Reformator oder Religionsstifter? Luthers Schranke 438—441.	
Capitel 9: Die Ethik der Reformatoren	442—486
A. Luther und Melancthon	442—462
1. Der Ausgangspunkt in Luthers Ethik 442—444. — 2. Ihre negative Seite: keine guten Werke, keine Willensfreiheit 444—446. — 3. Der rechtfertigende Glaube. Freiheit des Christenmenschen 446—449. — 4. Entprofanisierung des weltlichen Berufs 449—454. 5. Melancthons Ethik 454—462.	
B. Zwingli und Calvin	462—486
1. Zwingli 463—473. — 2. Theologie und Ethik Calvin's 473—481. — 3. Calvin's Wirksamkeit in Genf 481—486.	
Capitel 10: Die Ethik der protestantischen Kirche	487—515
1. Dogmatische Streitigkeiten in der lutherischen Kirche 488—491. — 2. Lutherische Bearbeitungen der Sittenlehre: Venetorius; die Melancthonianer; Calixt 491—498. — 3. Der sittliche Gehalt der reformierten Dogmatik. Arminianismus 498—501. — 4. Die reformierte Bearbeitung der Sittenlehre 501—511. — 5. Das sittliche Leben in der protestantischen Kirche 511—515.	

	Seite
Capitel 11: Von den Wiedertäufern zum Pietismus	516 - 551
1. Die Wiedertäufer der Reformationszeit. Die theore- tischen Verteidiger dieser Richtung: Carlstadt, Schwenkfeld, Osiander. Die Unitarier 517 - 523. --	
2. Der Independentismus in England. Cromwell. Levellers und Quäker. Übergang zum Deismus 523 --	
530. -- 3. Der Pietismus 530 - 545. -- 4. Zinzendorf und die Herrnhuter. Der Methodismus 545 - 551.	
Capitel 12: Der Jesuitismus	552 - 585
1. Die Gegenreformation und das Tridentinische Kon- zil 552 - 557. -- 2. Neue Orden. Die Jesuiten: ihre Entstehung, Zweck und Verfassung 557 - 563. -- 3. Wirksamkeit des Ordens 563 - 569. -- 4. Jesuitenmoral 569 - 577. -- 5. Jansenisten. Molinismus 577 - 585.	
Schluss	586 - 593
Berichtigungen und Zusätze	594
Namen- und Sach-Register	595 - 607

Einleitung.

Es ist einer der tiefsten Gedanken der griechischen Tragödie, dass es eine Schuld gebe ohne Schuld, d. h. dass eine That, von uns in aller Unschuld vollbracht, dennoch mit der ganzen Wucht einer Schuld auf unsere Seele fallen und die Strafe des Schicksals gegen sich herausfordern könne. Für uns ist das eine fremdartige, fast unvollziehbare Vorstellung geworden; das zeigen die vielen schiefen Urtheile über die sophokleischen Dramen, die vielen misslungenen Versuche, ein Stück wie den König Oedipus uns verständlich zu machen. Wir können uns auf sittlichem Gebiete keine Schuld mehr denken ohne Sünde. Woher dieser Umschwung in unserer ethischen Anschauung? Woher diese Verschärfung und Verengung unserer sittlichen Begriffe? Schon das Wort „Sünde“ giebt uns darauf die Antwort. Das Christentum ist es, welches neben und über den antiken Begriff der Schuld den der Sünde gestellt und recht eigentlich in den Mittelpunkt der sittlichen Betrachtung gerückt hat. Mit dem Ruf: thut Busse und ändert euren Sinn! tritt es in die Welt herein und weckt damit das Sündenbewusstsein, verstärkt und vertieft die Stimme des Gewissens und stellt sich mit diesem seinem kategorischen Imperativ ganz energisch auf den Boden der Pflicht. Aber indem es sich mit seiner Aufforderung zur Busse und Sinnesänderung an Sünder und Zöllner wendet und dieselbe durch das positive Gebot: ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist, ergänzt und zur idealen Höhe eines ausser- und übermenschlichen Vorbildes hinaufhebt und steigert, weckt es auch alsbald den Zweifel

und die Verzweiflung an eigener menschlicher Kraft und weist darum den Menschen an fremde göttliche Hilfe, die ihm nicht vorenthalten werden soll; denn — so tröstlich klingt es — das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Sünde und Gnade, Busse und Erlösung, Appell an den Willen und Verzicht auf das Können, menschliche Verzweiflung und göttliche Hilfe, Bruch mit der Wirklichkeit und Aufstellung eines höchsten sittlichen Ideals, das tröstliche Hereinragen einer jenseitigen Welt in das Diesseits, das sind die ersten christlichen Gedanken, und in ihnen schon mischt sich Religiöses und Sittliches zu unauf löslicher Einheit.

Sie zeigen uns auch das Verhältnis des Christentums zu der bereits vorhandenen Welt des Judentums und der klassischen Völker. Beiden, Juden und Griechen tritt es als etwas Neues entgegen, denn von beiden verlangt es Busse und Sinnesänderung. Bei den Juden ist es die Gesetzesgerechtigkeit und Äusserlichkeit von Forderung und Leistung, das Pochen auf das eigene Werk und das Fehlen des Bewusstseins der eigenen Schwäche und Unfähigkeit das Gebotene zu erfüllen, die Transcendenz des strengen Gottes und der Mangel an Liebe, was einer Änderung und Neuschaffung bedarf. Und bei den Griechen ist es die ganze Weltanschauung: der optimistische Glaube an die natürliche Harmonie des Menschen, wie er ist, an die Schönheit und Güte der Welt, der naive Realismus, der mit sich und seiner Umgebung zufrieden, festen Fuss fasst auf dieser Erde und auf ihr die Aufgabe findet, sich und den Staat, dem er angehört, zum schönen Kunstwerk zu gestalten, der Glaube endlich an die eigene Kraft, die um so weniger jenseitige Hilfe braucht, als dieses Jenseits ja doch nur ein Abbild der diesseitigen Welt, die Götter selbst nur potenzierte Menschen sind. Es fehlt hier das Bewusstsein der Sünde und das Bewusstsein der Gnade, fehlt somit geradezu alles, was das Wesen des Christentums ausmacht.

Aber wenn das Christentum so fremdartig und neu in die Welt herein- und so schroff der Welt entgegentritt, ist da nicht seine Entstehung ein Wunder, so unbegreiflich wie Athene, die dem Haupte des Zeus entspringt? Doch wenn

es kein Wunder giebt, ausser dem alltäglichen Wunder des Werdens jeder menschlichen Persönlichkeit, ausser dem Begreiflich-Unbegreiflichen alles Individuellen in Welt und Geschichte, so wird man sich nach den Anknüpfungspunkten umzusehen haben, die das Alte mit dem Neuen verknüpfen und den Umschwung durch das Christentum nicht als einen sogar plötzlichen und unvermittelten erscheinen lassen. Und wenn wir uns der Stimmung von Juden und Heiden zur Zeit des werdenden und siegenden Christentums erinnern, so wird das scheinbare Wunder immer kleiner, das scheinbar Unbegreifliche immer begreiflicher werden. Den griechischen Optimismus, den Glauben an den festen Halt des Staates und die ganze Substanz griechischer Sitte und Sittlichkeit haben doch schon die Sophisten mächtig erschüttert; die negativ asketische, weltflüchtige Seite der platonischen Moral ist ein Ingredienz der griechischen Ethik überhaupt geworden. Der natürliche Mensch hält sich doch nicht mehr für stark genug, um als natürlicher zugleich ein guter zu werden; er zeichnet Idealbilder und giebt zu, dass das Ideal unerreichbar sei; er ist noch immer entzückt von Schönheit und Harmonie, aber er zweifelt an der Schönheit und Harmonie der ihn umgebenden Welt; er hält immer noch das Denken und Erkennen für das Höchste und Beste, aber er verzweifelt an dem Erkennen des Höchsten, an der siegreichen Kraft des Denkens. So erfasst eine skeptische und pessimistische Stimmung auch den griechischen Geist. Was Wunder, wenn er, so an sich selbst verzweifelnd, nach göttlicher Hilfe sich ausstreckt, die diesseitige Welt, die ihm nicht mehr schön und gut genug ist, verlassen, zu einer jenseitigen seine Zuflucht nehmen und endlich im religiösen Fühlen, im ekstatischen Schauen, im theurgischen Handeln die Brücke finden möchte, die aus dem Diesseits hinüberführt in ein schöneres und besseres Jenseits. Diese religiöse Wendung hat schon die platonische Ideenlehre angebahnt. der Stoicismus biegt mehr und mehr auf diese Pfade ein. Neupythagoreer und Neuplatoniker folgen, und es war nur die Frage, wo diese Strömung schliesslich einmünden werde; denn die griechische Religion, in einer so ganz anderen Welt und Zeit entstanden, war hiefür in der

That nicht geeignet; mit der Philosophie, dem Staate und der Sittlichkeit der Griechen war vielmehr auch sie zusammengebrochen. Sie konnte nur gedeihen auf dem Boden einer schönen und freien Welt. Die Welt aber hatte für den Griechen längst aufgehört schön zu sein, weil sie aufgehört hatte, frei zu sein. Und dieses unglückliche Bewusstsein eines seiner Freiheit und Schönheit, seines Haltes in Staat und Sitte beraubten Volkes trugen dann die Griechen auch hinein in das römische Reich, dieses grosse Grab der Völkerfreiheit. Aber auch das römische Volk verlor bald genug seine Freiheit in der Monarchie; zwar tauschte es dafür zunächst äusserlich Ordnung, Wohlstand und Behagen ein, aber die Summe von Übel und Unglück, von Schlechtigkeit und Bosheit schien doch gerade den edelsten Geistern jener Zeit grösser als die Summe des Guten und des Glücks, und in den untersten Schichten des Volkes, im Proletariat der Städte, in den Sklavenscharen der grossen Herren war in der That Elend und Jammer nicht klein. So lagert sich jene trübe Stimmung des Missbehagens und der Unzufriedenheit, jener finstere Geist des Pessimismus und der Verzweiflung an sich selbst über der ganzen griechisch-römischen Welt und treibt die Menschen unaufhaltsam in die Arme der Religion.

Nicht der griechischen, wir haben das eben gesehen, denn sie war zu eng verknüpft mit dem Geist, aus dem sie selbst geboren, mit der heiter schönen Sittlichkeit eines freien Bürgers, mit dem Glauben an die Harmonie und Schönheit der Welt, mit dem zufriedenen Gefallen an dem diesseitigen Dasein. Aber auch die jüdische Religion bot jene Hilfe nicht. nach der man verlangte, auch für sie war die alte Herrlichkeit, die Freiheit und Selbständigkeit, die man sich freilich schöner und grossartiger dachte, als sie in Wirklichkeit je gewesen war, zerfallen und verschwunden. Glücklich sind die Juden nie gewesen, und in jener Zeit vollends fühlten sie sich ganz und gar elend und unglücklich, gedrückt, hoffnungslos und verzweifelnd. Das spröde, abgeschlossene und hochmütige Volk war zu einem Splitterchen geworden im grossen Bau des römischen Weltreichs und hatte auch in religiöser Beziehung Mühe, die Reinheit seines Gesetzes vor

der Vermischung und Zersetzung durch fremde Elemente zu wahren. Darum bauten es die einen immer kleinlicher und ängstlicher aus und machten es dadurch zu einem fast unerträglichen Joche, während andere, die ihm in einfacherer Gestalt treu bleiben wollten, entweder jenen fremden Einflüssen erlagen oder als die Stillen im Lande auf die Abwege der Sektirerei gerieten. Aus solchen unglücklichen Verhältnissen heraus sehnte sich auch dieses Volk nach Erlösung und wartete auf den politisch-nationalen Messias und Heiland, der ihm ja längst verheissen war.

So war, wie wir sehen, überall der Boden vorbereitet: die religiöse Stimmung, das Bewusstsein der Schwäche und Sündhaftigkeit, die Erlösungsbedürftigkeit, das dualistische Auseinanderklaffen von schlechter Wirklichkeit und einer jenseitigen Welt voll idealer Schönheit und erträumten Glückes, die Sehnsucht nach einer solchen Welt — alles war da, das Christentum konnte kommen. Nicht als ein wunderbar Neues ist es also aufgetreten, sondern als ein durchaus Natürliches, der Stimmung der Zeit Entsprechendes, und wunderbar und neu war hier, wie überall, wo ein Genius in die Geschichte hereintritt, nur die mächtige Persönlichkeit dessen, der für die Stimmung der Zeit das rechte Wort zu finden wusste. Diese Stimmung trat ihm zunächst im Judentum entgegen, aus dem er den Begriff des Gesetzes und den Glauben an den einen Gott als den Gesetzgeber genommen hat. Dieser selben Stimmung begegnete aber sein Werk alsbald auch draussen, jenseits der von ihm durchbrochenen engen Schranken des jüdischen Partikularismus, und darum konnten sich Griechen und Juden unter seinem Namen zusammenfinden.

Aber wenn sich auch im Stifter selbst, dessen harmonisch schöne Seele wir mehr nur ahnen können, als dass sie uns aus dem mythen- und sagenumsponnenen Bilde der evangelischen Erzählung in voller Klarheit entgegentritt, wenn sich in ihm alle Gegensätze zur Einheit einer ungebrochenen Persönlichkeit zusammenschliessen, alles Trübe und Herbe in dem religiösen Gefühl einer beseligenden Einheit mit Gott verschwinden mochte, in seinem Werke lagen doch von Anfang an solche Gegensätze, und die Stimmung der Zeit, aus der

heraus es geboren war, musste auch wieder darauf zurückwirken. Das Christentum ist Religion und religiöses Leben, es ist auch Sittlichkeit und sittliches Leben. Das ist nicht nur für uns, die wir es nur mit dem sittlichen Teile desselben zu thun haben möchten, eine Schwierigkeit, sondern die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst. Wie man von religiöser Seite her die Frage aufwirft, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei, so muss man von sittlicher Seite her mit der Gegenfrage antworten: ob Sittlichkeit mit Religion möglich sei? Es ist der heteronomische Charakter jeder religiösen und eben damit auch der christlichen Sittlichkeit, der diese Frage nahe legt und solche Bedenken wach ruft. Vom Judentum brachte Jesus den Gedanken an die göttliche Abstammung des Gesetzes mit; von der Gemeinde wird sodann frühe genug er selbst, der Stifter der Religion, nicht nur als Gottmensch und Gottessohn Gegenstand religiöser Verehrung, sondern zugleich auch als höchste Autorität des neuen Gesetzes anerkannt, als welches man sich das Christentum im Gegensatz zum Judentum vorzustellen pflegte; und im Lauf der Jahrhunderte übernahm die Kirche die Rolle höchster sittlicher Autorität und fügte auf Grund derselben zu dem Doppelspiel von Religion und Sittlichkeit als Drittes noch die Forderung kirchlichen Lebens und kirchlichen Handelns hinzu.

Aber auch inhaltlich liegen von Anfang an solche Gegensätze und Schwierigkeiten vor. In Jesu selbst mochte, wie gesagt, das Gefühl der Sündhaftigkeit überwunden sein durch das religiöse Sicheinswissen mit Gott; von seinen Jüngern und Anhängern, die hierin Kinder ihrer Zeit und nicht wie ihr Meister Virtuosen religiösen Empfindens waren, wurde es in seiner ganzen Kraft und Tiefe erfasst und ist so zum Ausgangspunkt des christlichen Pessimismus geworden, der in der Welt nur den Ort und die Quelle der Sünde, im Menschen nur den Sünder, im Fleisch den Sitz der Sünde sieht. Und so knüpft sich an jenes christliche Sündenbewusstsein schon ganz frühe ein weltflüchtig asketischer Zug, ein natur- und sinnenfeindlicher Geist. Daran ist jedenfalls der Stifter selbst schon beteiligt: auf den Himmel war sein Blick gerichtet, vom Himmel her hoffte er wieder zu kommen; für das Jen-

seits Schätze zu schaffen und im Jenseits selig zu werden, war ihm die höchste Aufgabe und das letzte Ziel des Menschen. Darin besteht das Wesen des christlichen Idealismus, darin die Kraft und Stärke, die siegreiche Unüberwindlichkeit dieser Religion; aber darin besteht auch der Dualismus ihrer Sittlichkeit, und so liegen gerade hier zugleich auch die Keime der sittlich bedenklichsten Erscheinungen. Schon die idealen Forderungen, vollkommen zu sein wie Gott selbst vollkommen ist und die Selbstverleugnung vor allem auch in der Feindesliebe zu zeigen, beruhen auf einer Verkennung des menschlich Möglichen und natürlich Berechtigten; die Erwartung der Parusie hat sodann Jahrhunderte lang das Christentum verhindert, im Diesseits sich zurecht zu finden und heimisch zu werden; die nächstliegenden sittlichen Aufgaben werden gering geachtet oder gar als Hemmnisse angesehen auf dem Weg zum Himmelreich und die Natur des Menschen vielfach unterdrückt und vergewaltigt, statt vergeistigt und versittlicht. Und als der Dualismus zwischen Christlichem und Weltlichem äusserlich schwindet, indem das Christentum seine Aufgabe begreift, Weltreligion zu sein und als solche in der Welt zu leben und sie zu durchdringen, da greift der Dualismus um so tiefer in das Christentum selbst und in seine Sittlichkeit herein. Die Forderung der Vollkommenheit, der nicht alle nachkommen können, richtet sich als evangelischer Rat nur noch an Einzelne, und so entstehen zwei Klassen von Christen, die einen, welche festhalten am Idealismus christlicher Weltanschauung, an Weltflucht und Askese, und daneben die minderwertigen Weltchristen, welche nur durch die Vermittlung der Kirche und die immer äusserlicher werdenden Leistungen für dieselbe und von derselben selig zu werden hoffen können.

Aber der Dualismus dringt noch tiefer: indem sich das Christentum an den Menschen wendet mit dem Gebot: so sollst du sein, das sollst du thun und jenes lassen, und dabei Unmögliches fordert, reisst es das sittliche Bewusstsein selbst auseinander. Auf der einen Seite steht das Sollen mit seinem Appell an den Willen und seine Kraft, auf der andern das Nichtkönnen und der Glaube an göttliche Hilfe. So wird all unser Thun ein Zusammenwirken von Menschlichem und Gött-

lichem, von Gnade und Freiheit, und zwischen den beiden Polen oscilliert das Bewusstsein beständig hin und her, indem es bald sittlich an seine Freiheit, bald religiös an die Gnade sich anklammert und doch bei diesem Herüber und Hinüber nicht zur Ruhe kommen kann. Weil aber das religiöse Moment im Christentum das ursprüngliche und höhere ist, so ist der göttliche Faktor immer auch der mächtigere und wirksamere, und darum je religiöser ein Individuum oder eine Zeit ist, desto mehr wird das rein menschlich Sittliche zurückgedrängt. Weil aber dieses sich nie unterdrücken lässt, so ist die Frage nach Gnade und Freiheit ewig ungelöst im Christentum. Sie ist der tiefste Ausdruck für den Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem oder, psychologisch ausgedrückt, zwischen Religion und Sittlichkeit, und so werden wir auch hier wieder auf die Frage zurückgetrieben: ob Sittlichkeit mit Religion möglich sei?

Wer uns darauf Antwort giebt? wenn etwas, so die Geschichte der christlichen Ethik. Das Christentum ist Religion und religiöses Leben: es wird also darauf ankommen, wie weit sich damit Sittlichkeit in Lehre und Leben zu paaren vermocht hat. Oder genauer ausgedrückt: der Stifter der Religion verbindet von Anfang an Religiöses und Sittliches, stellt seine idealen Forderungen für das sittliche Leben auf und bietet im religiösen Erleben den Trost, den der Mensch in seiner Sünde und Schwachheit nicht zu finden vermag: wie hat nun im Lauf der christlichen Geschichte das christliche Volk sich zu jenen Forderungen gestellt, wie hat es sich mit denselben in der Praxis abgefunden? und was für eine ethische Theorie hat es auf Grund jener Forderungen und im Anschluss an diese Praxis entwickelt?

Wir werden also einerseits das sittliche Leben im Christentum zu verfolgen und andererseits die ethischen Theorien und Systeme kennen zu lernen haben, dabei aber nicht vergessen dürfen, dass dort menschliche Kraft überhaupt zu schwach ist ins Innerste zu dringen und vom Stuhle des Richters herab ein Urteil zu fällen, und dass hier das Ethische sich nicht völlig vom Theologischen trennen lässt, sondern dass vielfach dieses mit jenem zur Darstellung kommen muss.

Dabei ist aber noch ein Umstand von Bedeutung. Das Christentum tritt mit dem Anspruch auf, nicht von dieser Welt zu sein, und seine klassischen Schriften wollen angesehen sein als Gottes Wort. Wie daraus ein Gegensatz entsteht zu der Welt, haben wir schon gehört. In Wirklichkeit ist aber auch von Anfang an ein Abhängigkeitsverhältnis des Christentums von dieser „Welt“ vorhanden. Bei der Frage nach der Entstehung und dem Sieg desselben über die Welt haben wir darauf schon hingewiesen. Im Fortgang seiner Entwicklung dauert dieser Einfluss des Vorhandenen und Bestehenden fort. Das Christentum gewinnt Boden unter Griechen und Römern, und die griechisch-römische Kultur durchdringt es ebenso, wie es von Anfang an mit jüdischen Elementen durchsetzt ist. Man sieht dies zunächst deutlicher in der Theorie als in der Praxis; denn im Leben tritt uns vor allem der Gegensatz, der Kampf mit der Umgebung, die Überwindung und Zerstörung dieser Kultur vor Augen, um so mehr als sie eine absterbende, im Niedergang begriffene, dem Tode verfallene ist. In der Theorie dagegen sehen wir schon im neuen Testament den vollen Strom dieses Einflusses griechischer Anschauung, griechischer Philosophie; ja frühe genug tritt eine ernste innere Krisis gerade dadurch an das Christentum heran, dass die Philosophie es in ihre Kreise zieht und es aufzulösen und zu verflüchtigen im Begriffe steht. Nirgends aber weniger als gerade auf dem Boden der ethischen Theorie ist die innerliche Durchdringung von antik klassischer und spezifisch christlicher Anschauung gelungen. Heidnisches und Christliches laufen hier neben einander her, den Cardinaltugenden Platos treten einfach die theologischen Tugenden des Paulus zur Seite, zuweilen koordiniert, meist diese weit über jene gestellt. Und als dann der Dualismus in das Christliche selbst hereindringt, da tritt neben die vier menschlichen und die drei allgemein christlichen Tugenden noch eine andere Dreiheit, die mönchischen Tugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, die wohl auch im Begriff der Humilität zur Einheit zusammengefasst werden. Und den Tugenden stellen sich in gleicher Anzahl die Laster entgegen, damit auch auf dem Gebiete der Ethik das christliche Sündengefühl zu

seinem Recht komme. Im Begriff des höchsten Gutes sucht man Platonisches christlich umzudeuten und für den Pflichtbegriff, der ja in dieser Schärfe der antiken Welt fehlt, substituiert man den des Gesetzes und hält sich an den jüdischen Dekalog. Über dieses wenig fruchtbare Nebeneinander ist die wissenschaftliche Ethik während des ganzen Mittelalters nicht hinausgekommen: nur einer hatte Mut und Einsicht genug, ins Centrum der christlichen Anschauung hinein- und aus ihr die Lehre von Sünde und Busse herauszugreifen und daraus in principieller Weise eine christliche Ethik zu gestalten. Aber dieser Versuch Abälards, die christliche Moral von der christlichen Dogmatik loszulösen und dabei doch die Cardinalfrage des Christentums, Sünde und Busse unabhängig von griechischen Kategorien und Definitionen zu behandeln, blieb ohne Nachfolger.

Inzwischen hatte sich aber jene Sättigung des Christentums mit den Gedanken der klassischen Welt auch im Leben gezeigt. Das Römerreich war trotz des letzten Versuches, das Imperium durch das Christentum zu stützen und haltbar zu machen, von der ungebrochenen Naturkraft der germanischen Völker in Trümmer geschlagen worden; das Christentum aber war nicht zugleich mit untergegangen, im Gegenteil, es hatte in Augustin diesen Untergang des irdischen Staates theoretisch gerechtfertigt und den Gottesstaat der Kirche nun erst recht selbständig begründet und neu gestärkt. Und damit übernahm es den Germanen gegenüber die Aufgabe zu erziehen, Träger der Kultur zu sein. Diese Kultur ist aber im wesentlichen eben nur die Kultur Griechenlands und Roms, und es ist daher bezeichnend, dass in den Anfängen der weltförmig gewordenen Kirche zweimal ein Wiederaufleben der klassischen Litteratur zu bemerken ist. Der Gebrauch der lateinischen Sprache im katholischen Gottesdienst ist bis auf den heutigen Tag ein Überrest davon.

Doch wer erzieht, der herrscht; und da es die Kirche ist, die zur Herrschaft gelangt, so erweist sich auch hier wieder der religiöse Geist als der stärkere und bringt in der Form des Mönchtums, in den Ideen von Cluny Völker und Staaten, Fürsten und Kaiser in die Botmässigkeit des Papst-

tums. Allein selbst in diesem Stadium, wo die Kirche herrscht, ist sie, die Herrscherin und Erzieherin, nicht unberührt geblieben von der sie umgebenden Welt. Während sie mit ihrer überlegenen Bildung den Sieg gewinnt, dringen germanische Anschauungen, Gebräuche und Gewohnheiten in die Kirche ein, das Lehnswesen giebt ihr wie dem germanischen Staate, die Form, und das deutsche Wergeld wird die Grundlage des kirchlichen Ablasses.

Indem aber so das Christentum berührt und durchdrungen wird von den Formen und Mächten der Welt, verweltlicht auch die religiöse Seite, und damit bricht über die mittelalterliche Kirche die Götterdämmerung herein. Weil es herrscht, nicht mehr um zu erziehen, sondern um zu herrschen, so haben die Völker Recht und Pflicht, sich dieser Herrschaft zu entziehen. Und so kommt die Neuzeit und mit ihr die Reformation: die Neuzeit, wo das Ich sich auf sich selbst stellt und ohne sich von vorn herein eins zu wissen mit der Natur, doch soweit erstarkt ist, dass es nicht mehr im Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit an sich und seiner eigenen Kraft verzweifelt, sondern im Bewusstsein dieser Kraft von dem Sollen auf das Können schliesst. Hier ist das sittliche Moment siegreich über das religiöse. In der Reformation aber reagiert auch dieses seinerseits kräftig gegen das verweltlichte Christentum der mittelalterlichen Kirche und so finden wir hier bei Luther wiederum jenes volle Sündenbewusstsein und Bussgefühl, das Bedürfnis göttlicher Gnade und die Leugnung menschlicher Freiheit. So ist der Protestantismus das christlichere Christentum gegenüber dem pelagianischen Katholicismus. Aber er ist zugleich auch ein Kind jener neuen Zeit: los vom Gängelband der erziehenden Kirche findet das Individuum sich selbst wieder, nachdem es sich Jahrhunderte lang an die Kirche entäussert hatte; und es findet die Welt wieder, nachdem es Jahrhunderte lang von der Kirche gelehrt worden war, die Welt zu verachten. Darin ist Luther völlig eins mit den Humanisten, dass er aller Weltflucht ein Ende macht: aus ist es mit dem Dualismus der Sittlichkeit, aus mit der besseren Vollkommenheit des Mönches, aus mit der Jenseitigkeit der Weltbetrachtung.

Auch der Christ ist ein Mensch, auch seine Aufgaben liegen in der Welt, auch er hat das Recht weltfreudig und weltmutig zu sein.

Aber ob dieses weltförmige Christentum Luthers noch christlich, ob diese Synthese von Religion und Sittlichkeit möglich ist? Wieder stehen wir vor derselben Frage, die Geschichte selbst legt sie uns diesmal nahe. Und ernster klingt sie diesmal als je; denn darum handelt es sich nun, ob nicht aus den drei theologischen Tugenden die drei Kardinaltugenden der neuen Sittlichkeit werden müssen: der Glaube an sich selbst, die Liebe zur Welt und zum Nächsten und die Hoffnung auf den Sieg des Guten hier auf Erden? Schnell fertig ist damit die katholische Kirche, welche sich im Jesuitismus auf sich selbst besinnt und nach Beseitigung der schlimmsten Auswüchse den kühnen Anachronismus begeht, die Völker der Neuzeit zu behandeln wie die des Mittelalters, sie zu erziehen und zu beherrschen nach wie vor. Und schnell fertig ist auch innerhalb des Protestantismus diejenige Richtung, welche auf das Ideal des Mittelalters zurückgreift, das Weltliche und Weltförmige für sündhaft erklärt und Sittliches nur da und überall da findet, wo es sich in religiöse Formen kleidet. Freilich giebt damit der Pietismus, um in diesem Namen eine ganze Reihe ähnlicher Erscheinungen zusammenzufassen, zugleich das Beste preis, was uns Luther gebracht hat: er wird aufs neue weltflüchtig, dualistisch, chiliastisch.

Aber gegenüber diesen reaktionären Richtungen — wollen wir uns nicht an das Leben selber halten und auf dem Boden der Erfahrung jene Frage zu entscheiden suchen? Doch wo finden wir in der Neuzeit das christliche Leben? Im Mittelalter hat die Kirche die Welt und damit auch das Leben der Völker beherrscht; seit dem fünfzehnten Jahrhundert ist das Christentum nicht mehr der einzige und allbeherrschende Faktor, sondern einer neben andern. Sie alle müssten wir also kennen, um den Anteil des Christentums an der Gestaltung der neuen Welt zu finden. Und ebenso auf dem Boden der Theorie. Neben der christlichen Moral läuft eine vom Christentum wohl auch beeinflusste, aber daneben doch ihre eigenen Wege suchende philosophische Moral. Jene

haben wir in diesem Bande darzustellen, solange und wo sie rein für sich zu Tage tritt; die letztere dagegen und alle die Einflüsse, die ausser dem Christentum auf sie eingewirkt haben, fallen über den Rahmen desselben hinaus und gehören in die Darstellung der modernen Ethik im nächsten Bande. Und dahin gehört auch die Bearbeitung der christlichen Ethik seit der Zeit, da die Philosophie sie umzugestalten beginnt; denn wer wollte die Ethik des Rationalismus verstehen, ohne die Philosophie der Aufklärung überhaupt zu kennen, wer Schleiermachers christliche Sitte ohne sein System der Sittenlehre, ohne seine ganze Philosophie?

Also ein Torso! Was wird dann aus der Beantwortung unserer Frage werden, ob das Christentum als Sittlichkeit auf derselben Stufe der Vollkommenheit stehe wie als Religion, ob Religion und Sittlichkeit, jede von beiden in ihrer höchsten Form gedacht, zusammenbestehen können und in diesem Sinne eine mit der andern möglich sei? Werden wir auf solche Fragen in unserem Bande schon eine Antwort zu erwarten haben? Ich fürchte: nein. Und ich fürchte, die Geschichte giebt sie überhaupt nicht. Denn Rätsel lösen ist so wenig ihre Sache, wie die des Richters in der Fabel von den drei Ringen. Was sie uns aber giebt, das ist Verständnis dessen, was geschehen und gewesen ist, und darum dürfte es Zeit sein, den Boden allgemeiner Betrachtungen zu verlassen und zu unserer eigentlichen Aufgabe, der Darstellung der christlichen Ethik im Einzelnen überzugehen.

Capitel 1.

Das Judentum.

Bei dem Volk Israel „war es Eine Idee, welche das ganze Leben beherrschte. Ein Mittelpunkt, um den sich alles sammelte, Ein Gut, Ein Kleinod, und alle Kräfte waren mit fanatischer Koncentration dem einen Zweck gewidmet, die Flamme des reinen Gottesdienstes zu erhalten. Was hier zu Stande gekommen ist, erst als ausschliesslicher Besitz Eines Volkes, dann, wie die Bildung von Hellas, das enge Gefäss sprengend und, gereinigt und vervollkommnet, wie ein Lebensstrom in alle Welt hinaus flutend — das ist die Grundlage aller höheren Gotteserkenntnis, die noch heute auf Erden zu finden ist; das ist neben Wissenschaft und Kunst, in denen wir den Hellenen folgen, die zweite weltbewegende Macht, und die ganze Entwicklung menschlicher Bildung hängt davon ab, wie sich diese beiden Mächte zu einander verhalten.“ Diese Worte von Ernst Curtius¹ enthalten trotz einer gewissen Überschätzung des jüdischen Volkes und dessen, was es geleistet hat, doch soviel Richtiges, dass ich sie an die Spitze des Bandes meiner Geschichte der Ethik setzen möchte, welcher die religiöse Entwicklung derselben zum Gegenstand hat. Sie enthält zugleich eine Rechtfertigung dafür, dass ich der Geschichte der christlichen Ethik eine kurze Darstellung der jüdischen Moral vorangehen lasse, wenn das überhaupt einer Rechtfertigung bedarf und es sich nicht von selbst versteht, dass

¹ Altertum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge von Ernst Curtius. Zweiter Band. Berlin, 1882. 1. Die Hellenen und das Volk Israel. S. 2 und S. 9.

man die Vorbedingungen der christlichen Ethik auf jüdischem Boden aufsuchen und kennen muss, um ihr eigenes Entstehen und ihre ersten Formen zu begreifen.

1. Das Judentum zerfällt wie für den Historiker überhaupt, so auch für uns naturgemäss in zwei Abschnitte: in die Zeit des Werdens, Blühens und nationalen Untergangs, in welcher es rein für sich höchstens beeinflusst war von den ihm stammverwandten Nachbarvölkern und in der gerade die besten und edelsten Geister des Volkes gegen alles Fremde sich grundsätzlich abschlossen und ausdrücklich dagegen ankämpften. Die zweite Periode ist die hellenistische: selbst dieses sprödeste aller Völker konnte sich der Allgewalt des Hellenismus und seinem übermächtigen Einfluss nicht entziehen, und umgekehrt sind es nun gerade die besten und freiesten Geister, welche sich demselben gerne und ganz hingeben, so ganz, dass sich eine bedeutsame Umwandlung innerhalb des Judentums selbst vollzieht, deren Hauptstätte Alexandria war und deren grosses Interesse darin liegt, dass dies die Gestalt desselben ist, in welcher es auf die Anfänge des Christentums einwirkte.

Die Quellen für jene erste Phase sind die sogenannten kanonischen Schriften des alten Testaments, die im allgemeinen und mit wenigen vereinzelt Ausnahmen von hellenistischen Einflüssen noch unberührt sind; die Quellen für die zweite Periode bilden teils die sogenannten Apokryphen des alten Testaments, teils und ganz besonders die Schriften Philo's und für die thatsächlichen Zustände jener Zeit auch die Werke des Josephus.

2. Beginnen wir mit der ersten Periode, der klassischen Zeit des Judentums, so liegt es nahe, der gewöhnlichen Einteilung der alttestamentlichen Theologie in Mosaismus, Prophetismus und Chochma oder Weisheit sich anzuschliessen und darin zugleich eine chronologische Aufeinanderfolge zeitlich geschiedener Perioden anzuerkennen. Allein gerade zeitlich fallen nicht nur die beiden letzten grösstenteils zusammen, sondern auch die Quellen für die erste gehören jedenfalls in der Fassung, wie sie uns vorliegen, sämtlich erst der prophetischen Zeit an. Und wenn wir auch zugeben mögen,

dass gerade im Pentateuch — natürlich abgesehen von dem später unter Josia hinzugekommenen Deuteronomium — nicht nur eine Reihe von Liedern und geschichtlichen Notizen auf ältere Quellen zurückgehen, sondern dass auch von den Gesetzen und Geboten manche wirklich bis in die Zeit des Moses hinaufreichen, so lässt sich doch nicht mehr scheiden und bestimmen, wieviel von der Gesetzgebung dem Moses selbst zuzuweisen ist. Ältere Überreste und neue Zuthaten, Mosaisches und Nichtmosaisches stehen neben und unter einander, und wenn selbst die ältesten schriftlich fixierten und schriftstellerisch aufgezeichneten Bestandteile des Pentateuchs nicht über die Königszeit zurückreichen, so thun wir besser, höchstens von verschiedenen Richtungen, die neben einander her und in einander übergehen, nicht aber von verschiedenen Perioden innerhalb des kanonischen Judentums zu reden.¹

Die Grossthat des hebräischen Volkes ist die Aufstellung der Lehre von Einem Gott, eine That, welche nicht verkleinert wird, wenn man zugiebt, dass dieselbe ursprünglich einem Mangel an schöpferischer Phantasie, einer gewissen Einförmigkeit und Dürftigkeit des Geisteslebens, das bei einer Horde von Nomaden kein reicheres sein konnte, ihre Entstehung verdankt. Jedenfalls hat das jüdische Volk aus diesem dürftigen Kern heraus, begünstigt natürlich durch seine geschichtliche Entwicklung, eine Gottesidee geschaffen, welche sich den reicheren religiösen Anschauungen der übrigen Völker gegenüber als die theoretisch reinere behauptete und zugleich

¹ So sagt auch Hermann Schultz in der zweiten Auflage seiner „Alttestamentlichen Theologie“, Frankfurt 1878, in der er die Trennung des Mosaismus und Prophetismus als unhaltbar aufgegeben hat, auf S. 95: „wenn wir die religiösen und sittlichen Anschauungen Israels einheitlich zu schildern haben, so müssen wir in erster Linie uns an diese (die prophetischen) Quellen halten, also uns bewusst sein, dass wir Israels Religion beschreiben, wie sie erst durch die Geistesthaten der Männer der prophetischen Zeit ausgebildet ist.“ Ein Verzicht auf den Versuch, den historischen Gang im gegebenen Fall zu rekonstruieren, ist damit nicht ausgesprochen. Gleich hier sei auch auf J. Wellhausen verwiesen, der nun im 1. Heft „Skizzen und Vorarbeiten“ 1884 einen „Abriss der Geschichte Israels und Juda's“ von seinem radikalen Standpunkt aus gegeben hat.

den Vorzug in sich trägt, dass sie eine eminent praktische, eine durch und durch sittliche wurde: wurde, nicht von Anfang an gewesen ist. Denn die Sittlichkeit des jüdischen Volkes im allgemeinen ist weder zu Anfang noch später eine sehr hohe gewesen. Selbst die in der Blütezeit entstandenen oder doch ausgebildeten Legenden des Volkes von seinen Stammvätern, welche „nicht bloss Vorbilder der Gottesfurcht und Frömmigkeit, des rechten Glaubens und des rechten Verhaltens zu den Canaanitern sind, sondern den Hebräern auch das sittliche Ideal ihres Lebens zeigen“, sind nicht frei von „realistischen“ d. h. sittlich bedenklichen Zügen.¹ Dem Ethos, das uns in der Geschichte Josephs so besonders erfreulich anmutet, stehen recht dunkle Erzählungen aus jener Idealzeit der jüdischen Geschichte zur Seite, von Abraham, der so unbedenklich und ohne alle Not zur Lüge greift, und vor allem von Jakob, „dem klugen Mann, der so treffliche Listen zu ersinnen weiss“. Und wie das Volk, so sein Gott: zu den vielen anthropomorphistischen und anthropopathischen Zügen, welche demselben angedichtet werden, gehört auch manches sittlich Verwerfliche — „der Satan hatte ihm damals noch keinen Teil seines Wesens abgenommen“, meint Wellhausen (a. a. O. S. 46) —, gehört der Zorn, der verstockt und der Eifer, der frisst, gehört Reue und erbarmungslose Grausamkeit; und der Befehl Gottes an sein Volk, den Egyptern die goldenen und silbernen Gefässe beim Auszug wegzunehmen, ist nicht das Schlimmste, was die jüdische Priesterschaft ihrem Gotte angedichtet hat.

Aber was immer eine spätere Zeit an wirklich sittlichen Gedanken und Idealen aus sich heraus genommen und übertragen hat auf die Stammväter des Volkes, alles das wurde erst möglich und wirklich durch die Zucht, in welche das Volk von Moses an durch das Gesetz genommen wurde. Dieser geniale Gesetzgeber und Religionsstifter ist es sicher-

¹ Die im Text zitierten Worte sind von Max Duncker, Geschichte des Altertums. 4. Auflage. Berlin 1874. Bd. 1, S. 307. v. Als sittliche Ideale des Volkes fasst die Erzväter schon Philo de Abrahamo, cap. 1: οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἕκαστοι γεγόρασιν.

lich gewesen, der erzogen in ägyptischer Weisheit, aber vielfach abgestossen von derselben zunächst durch die nationale That der Befreiung des Volkes vom ägyptischen Joch die Herzen sich gewann, dann aber diesen nationalen Aufschwung benutzte, um dem Volke die hohen religiösen und sittlichen Gedanken zur Pflicht zu machen, die ihn persönlich begeisterten und beseelten. Ihm verdankte das Volk die Lehre vom heiligen Gott als Vorschrift und Gebot; ihm im natürlichen Zusammenhang damit die ersten auf Absonderung von den übrigen Völkern, namentlich von den Ägyptern berechneten Opfer- und Reinigungsvorschriften, welche freilich vermehrt und mit vielen Zusätzen versehen auf uns gekommen sind; und ihm endlich jene einfachen sittlichen Gebote, wie sie im Dekalog so klar und schön zusammengefasst werden.

Bei all' dem und ebenso auch bei dem über Blutrache und Sühnung Verordneten knüpfte Moses ohne Zweifel meist an bereits bestehende Gebräuche und Sitten an. Aber das Neue ist, 1) dass er das schon als Sitte Vorhandene nun als Gebot, als Sittengesetz formulierte und dadurch seiner Ethik ebenso wie der von ihm gestifteten Religion den Stempel der Gesetzlichkeit aufdrückte; 2) dass er durch die Betonung des Gedankens der göttlichen Heiligkeit jedem, auch dem äusserlichsten und kleinlichsten Gebot die religiöse Weihe gab, wodurch es schwierig, ja unmöglich war, auf echt Mosaischer Grundlage zwischen Sitten- und Ceremoniengesetz zu unterscheiden, und endlich 3), dass er und — müssen wir hier hinzufügen — seine Nachfolger einen wahren Zaun von Geboten und Vorschriften aller Art um das zum Abfall von dem wahren Gott so vielfach geneigte Volk zogen und es dadurch zwar fähig machten, zu erhalten, was es einmal hatte, ihm aber auch von vorn herein die Einseitigkeit des härtesten Partikularismus aufnötigten, an welchem selbst die zerstreuten Trümmer des jüdischen Volkes bis auf den heutigen Tag bedenklich krankten.

Von besonderem Interesse sind für uns jedenfalls die Bestimmungen des Dekalogs, die wir in der Hauptsache doch wohl den Zeiten des Moses werden näher rücken müssen als denen des Königs Manasse und des Propheten Micha. Derselbe

beginnt mit den religiösen Geboten, keine anderen Götter neben dem Einen Jehova zu haben und von diesem selbst sich kein Bildnis zu machen; ebenso sind die Vorschriften, seinen Namen nicht zu verunehren und den Sabbat nicht zu verletzen, religiöser Natur. Weiter wird die Ehrfurcht gegen die Eltern zur Pflicht gemacht als Grundsäule der Familienordnung, und endlich das Verbot aufgestellt zu töten, Unzucht zu treiben, zu stehlen, falsch Zeugnis abzulegen oder sich „mit Unternehmungen zu befassen, deren Zweck es sein würde, sich des Eigentums des Nächsten mit einem Schein des Rechtes zu bemächtigen.“¹

An diese religiös ethischen Grundgesetze schlossen sich dann wohl schon in den ältesten Zeiten Bestimmungen über die Blutrache an, welche wenigstens für den Fall des Todschlags durch das Asylrecht gemildert wurde, übrigens zusammenhängt mit dem starken Familienbewusstsein des jüdischen Volkes. Auge um Auge, Zahn um Zahn — war hier und überhaupt Grundsatz. Während dabei Moses und seine Nachfolger bemüht waren, aus der wandernden Horde, die in Palästina ihr schweifendes Leben mit den sesshafteren Gewohnheiten eines Ackerbau treibenden Stammes vertauschte, ein Volk, einen Staat zu machen, ohne doch als Grundlage das Familienrecht und seine Heiligkeit völlig aufzugeben, so wurde das Erbübel, an dem alle semitischen Völker krankten, die Polygamie nicht abgeschafft: und wenn auch, wie heute in der Türkei, faktisch vielfach an ihre Stelle die Monogamie trat, so zeigt nicht nur die Königsgeschichte, sondern auch die erst in der Königszeit schriftlich fixierte Mythologie des Judentums und seine Erzählungen von den Idealgestalten der Vorzeit, dass die Ehe eben ihrer Idee nach

¹ Mit den im Text gebrauchten Worten erklärt Schultz a. a. O. S. 322 das $\text{לֹא תִכְבֹּד אֱלֹהִים}$ Exod. 20, 17., wie ich glaube mit Recht; denn sonst wäre dieses Gebot allerdings „merkwürdig“, wenn es „ins Innere der Gesinnung hineingriffe“, wie Strauss, der alte und der neue Glaube § 22 es bezeichnet. Bei dem Gebot $\text{לֹא תִנְיָח אֱלֹהִים}$ folge ich der

Erklärung von H. Grätz, Geschichte der Israeliten, Bd. 1, S. 39.

nicht als Einehe gedacht war und dass die Moral des jüdischen Volkes in seinen besten Zeiten an der Vielweiberei keinen Anstoss genommen hat.¹ Und ebenso gliedert sich die Sklaverei von Anfang an ein in die Rechtsordnung des Mosaismus. Die humanen Bestimmungen zu Gunsten der Sklaven jüdischer Herkunft zeugen von dem Bemühen des Gesetzgebers zu mildern, was er nicht ganz bescitigen kann; doch scheint das Gebot, israelitische Sklaven im siebenten Jahre freizulassen, mehr ein frommer Wunsch der spätern Zeit, als Brauch und Sitte gewesen zu sein. Ob man in dem Gebot, ausländische Sklaven zu beschneiden, einen Versuch sehen soll, sie als Familienangehörige zu behandeln oder vielmehr einen Akt religiöser Intoleranz, darüber lässt sich zum mindesten streiten. Uebrigens wird auch das Leben dieser fremden Knechte dem Herrn gegenüber bis auf einen gewissen Grad geschützt.

Aus den wiederholten Einschärfungen wie im Pentateuch, so auch bei den Propheten, keinen Wucher zu treiben, wenigstens nicht gegen Angehörige des eigenen Volkes, und beim Pfandnehmen milde zu sein gegen Arme, darf man doch wohl schliessen, dass darum die Gesetzgebung auf diese Punkte immer wieder zurückkommt, weil hier besonders gesündigt wurde; doch zeigt sich auch in diesen Bestimmungen der partikularistische Geist des Gesetzes.

Ethisch war bis auf einen gewissen Grad wenigstens auch das Ceremoniengesetz mit seinem Dringen auf äussere Reinigkeit in Sprache und Kleidung, mit seinem Abscheu gegen Leichname und Kranke und gegen alles, was mit der

¹ Selbst Schultz a. a. O. S. 321 sagt: „so ist die Ehe ihrer Idee nach als Einehe gedacht“. Weiter geht Öhler in seiner Theologie des alten Testaments — ich zitiere dieselbe nach einem eigenen Manuskript, das ich in seinen Vorlesungen 1866 geschrieben habe: „die Ehe ist ihrem Ursprung nach Monogamie, cfr. Matth. 19, 6. Als monogamische erscheint sie auch noch bei den ersten Patriarchen, wonoben freilich die Annahme von Kebsen zulässig ist, nach Umständen jedoch durch den Wunsch der Ehegattin herbeigeführt. Das Gesetz duldet zwar die Polygamie, aber sanktioniert sie nicht, beseitigt jedoch Härten, die sich leicht damit verbinden.“ Einer Widerlegung dieser Sätze bedarf es nicht!

Zeugung zusammenhängt, ohne dass wir übrigens hiefür uns nach besonders tiefsinnigen Gründen umsehen müssten. Aber das Gefährliche hiebei war, dass alles das durch den Gedanken: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! unter denselben ethisch-religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde, wie die Forderung der inneren Reinigkeit, und dadurch der Unterschied zwischen Äusserem und Innerem nicht nur nicht herausgearbeitet, sondern geradezu verwischt wurde. Und eben die Befolgung dieser äusseren Gebote — es gehört dahin auch der Befehl, Läppchen und Schnürchen als Denkzeichen derselben auf den Kleidern anzubringen — galt den Israeliten vor allem als Unterscheidungsmerkmal andern Völkern gegenüber und führte fast mit Notwendigkeit zu jenem Stolz und Hochmut, der sich nicht nur in einer selbstgenügsamen und selbstgerechten Absonderung von denselben zeigt, sondern der auch vor einer ungerechten und grausamen Behandlung der „Feinde“ nicht zurückscheute, die man dann ebenso als göttliches Gesetz sanktionierte wie die ethischen Vorschriften selbst.

Gab die göttliche Heiligkeit¹ dem Gesetzgeber sozusagen die Berechtigung, alle diese Vorschriften zu erlassen, so waren die Motive, aus denen das Volk gehalten war, dieselben zu befolgen, doch wesentlich andere, äusserlichere. Zunächst war es vielfach die Androhung von Strafen, vor allem der Todesstrafe, welche auf die Verletzung nicht nur der wichtigsten, sondern oft auch ganz unbedeutender und kleinlicher Gebote gesetzt war. Weiter aber war es die Verheissung göttlichen Segens, die Androhung göttlichen Fluchs; und zwar handelte es sich dabei nicht bloss um den Einzelnen, sondern wie bei den Griechen, um das ganze Haus, um Segen und

¹ Die Streitfrage über den Begriff der Heiligkeit können wir bei Seite lassen. Wer sich dafür interessiert, den verweise ich auf Schultz a. a. O. S. 514, Öhler a. a. O. § 41—43. Dass der Begriff von ursprünglich sinnlicher und zugleich national-partikularistischer Bedeutung aus allmählich ethisch umgestaltet und je nach der Individualität des Schriftstellers äusserlicher oder innerlicher gefasst worden ist, versteht sich eigentlich von selbst.

Fluch, der sich forterbt von Generation zu Generation. Das Hauptstück des Segens aber bestand in langem Leben und im Wohlergehen des Einzelnen, seines Hauses oder des ganzen Volkes. Eudämonistisch ist somit allerdings die jüdische Moral und zwar in dem doppelten Sinn, dass die Aussicht auf Lohn den Menschen zur Erfüllung auch des Sittengesetzes antreiben, die Furcht vor Strafe ihn von der Übertretung desselben abhalten soll; und dann ist dieser Lohn — langes Leben, Kinderreichtum, Gedeihen der Felder, Sieg über die Feinde — in keiner inneren und wesentlichen Verbindung mit dem sittlichen Verhalten. Gemildert wurde übrigens diese erschreckende Äusserlichkeit des jüdischen Eudämonismus durch die Beziehung auf Gott; und je mehr der Gedanke des Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk herausgearbeitet wird und in den Vordergrund tritt, desto mehr streift sich das Äusserliche und Willkürliche ab. Anfänglich freilich gilt auch für dieses Verhältnis in ganz juridischer äusserlicher Weise das Wort: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Allmählich aber tritt der Gedanke der freien Wahl des Volkes durch seinen Gott bestimmter auf, und damit wird für das Volk das Gefühl der Dankbarkeit zur Pflicht, die zum Gehorsam treibt, ein Gefühl, das sich besonders an den Auszug aus Ägypten und die Erinnerung an denselben knüpfen soll. Und wenn endlich die Propheten jede Übertretung des Gesetzes von Seiten des Volkes als Ehebruch auffassen, so ist damit nun ein innerer, ethischer Zusammenhang zwischen dem Gebot und seiner Erfüllung hergestellt.

3. Dieser Gesichtspunkt tritt vor allem im Deuteronomium hervor, jenem Gesetzbuch, das mit bewusster Fiktion von Seiten des Priestertums in die Zeit des Moses zurückdatiert, in Wirklichkeit unter der Regierung des Königs Josias (640—609) entstanden ist und deutlich die Spuren des Prophetismus an sich trägt. Nach Moses hatte sich nämlich — im Zusammenhang mit den mancherlei äusserlichen Geboten, die schon auf ihn zurückgehen — das Priestertum immer mehr Geltung verschafft und natürlich sofort im eigenen Interesse dem Volke das Joch eines möglichst ausgebildeten und verästelten Ceremonialgesetzes auferlegt. Ein Damm war

demselben entgegengetreten im Königtum, das im Verlauf der königlosen, der schrecklichen Richterzeit zur Notwendigkeit geworden war, jener Zeit voll unsittlichen Fanatismus, wie er uns im Deborahlied begegnet, voll Roheit selbst auf religiösem Boden, wie die Opferung von Jephthas Tochter durch den eigenen Vater beweist. Den ersten Träger des Königtums hatte dann aber auch das Priestertum aufs rücksichtsloseste bekämpft. Gleich darauf unter David machten jedoch die beiden Mächte — König und Priester — ihren Frieden, und es ist bezeichnend, wie darum die priesterliche Geschichtschreibung diesen König verherrlicht hat, der doch ethisch betrachtet tief, sehr tief steht. Der Empörer, der sich nicht bedenkt zum Landesverräter zu werden, der Wollüstling, der durch einen Uriasbrief einen verdienten Offizier in den Tod jagt, um seine böse Lust an dessen Frau befriedigen zu können, der Rachsüchtige, der noch auf dem Totenbett nur daran denkt, jede, auch die unschädlichste Beleidigung blutig rächen zu lassen — der ist das Ideal priesterlicher Geschichtschreibung, der Träger aller nationalen Hoffnungen geworden. Kaum anderswo tritt so deutlich wie hier Religion und Moral auseinander. „Durch sein ganzes Leben“, urteilt Duncker über ihn mit Recht, „geht eine Handlungsweise hindurch, die trotz religiöser Empfindung und Stimmung durch ethische Gebote sich nicht gebunden hält.“¹

Und ebenso ist das Hauptverdienst seines Nachfolgers Salomo auf dem Gebiet der Religion und des Kultus zu suchen, wo er sich durch den Tempelbau die Herzen der Priesterschaft gewonnen hat. Eben dieser Priesterkönig liess aber zugleich eine Gefahr ahnen, die die eifrigen und treuen Jehovahverehrer gegen sich in Waffen rufen musste: die tausend Weiber in seinem Harem brachten vielfach auch ihre auswärtigen Götterkulte mit, und des prunksüchtigen, üppigen Königs Toleranz in religiösen Dingen drohte zu einem

¹ Wellhausen's Verteidigung Davids als eines „antiken Königs in barbarischer Zeit“ a. a. O. S. 27 trifft nur die Person, nicht die Tradition, und diese ist für uns die Hauptsache! Das Urteil des alten H. S. Reimarus über David findet doch im ganzen das Richtige; cfr. Strauss, ges. Werke Bd. V, S. 313—320.

sehr bedenklichen religiösen Synkretismus zu führen, der zwischen Baal und Jehova schon bisher vorhanden, nun immer drohender und schrankenloser um sich griff. Dagegen nun erhob sich eine nationale Opposition, die von den sogenannten Propheten ausging. Volkstümliche Gestalten, deren Ansehen zunächst auf dem Glauben an ihr übernatürliches Vorauswissen aller möglichen Dinge beruhte, bekämpften Elias und Elisa die Könige und die antinationalen Gottesdienste, die von allen Seiten aus der Nachbarschaft her einströmten, und stürzten in religiösem Interesse, aber völlig unbekümmert um die sittliche Berechtigung und Qualität ihrer Prätendenten, die götzendienerischen Fürsten. Natürlich hatte die Priesterschaft das grösste Interesse, sich mit diesen Eiferern für den reinen Jehovakult zu verbinden, und so schlossen sich denn Priestertum und Propheten eng zusammen. Aus diesem Bund zu Schutz und Trutz gingen dann mit der Zeit Schriften hervor, wie das Deuteronomium unter der Regierung des Königs Josia, das einen innerlich vertieften und darum höheren ethischen Standpunkt einnimmt als die früheren Bücher. Hier taucht, wie schon gesagt, der Gedanke auf, dass man Jehova, dem treuen Bundesgott und Helfer Liebe schulde, und damit war auch für die Ethik ein Grosses wenigstens im Princip erreicht. Im fanatischen Kampf gegen die fremden Götter erfasste der treue Israelit Jehovah mit ganzem Herzen und ganzer Seele, warm schlug im Streit das Herz für das, um was es kämpfte und litt, und so fasst sich das Gesetz zusammen in das Wort: Du sollst den Herrn deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen! Wie leicht und klein war von da aus der Schritt zu dem Gedanken, dass Gehorsam besser sei als Opfer und dass es überhaupt nicht auf das Äusserliche, sondern auf die Gesinnung ankomme! Und Propheten und Dichter haben denn auch vielfach diese Consequenz gezogen; das Deuteronomium selbst aber zieht die andere, praktisch noch wertvollere, dass es sich namentlich der Bedrängten und Armen annimmt, Schuldrecht und Sklaverei zu mildern sucht und selbst Erbarmen mit den Tieren empfiehlt.

Zu weit durften übrigens die Propheten den Gedanken, dass Gehorsam, Busse und Liebe besser seien als Opfer, dass

es sich um die Beschneidung des Herzens handle, um das Gewinnen eines fleischernen Herzens statt des steinernen, zu weit durften sie in der Innerlichkeit deshalb nicht gehen, weil sie der Bundesgenossenschaft der Priester nicht entraten konnten, und so finden wir ein bemerkenswertes Schwanken in den Schriften namentlich der späteren Propheten. Näher kam übrigens zunächst für das nördliche, und bald auch für das südliche Reich die Zeit des Sinkens und Untergangs, und gerade hieran knüpften jene politisch weitsichtigen Männer religiöse und ethische Gedanken: der politische und nationale Fall wird ihnen zum Gericht des gerechten Gottes über sein sündiges Volk, einem Gericht, das aber in seiner tragischen Notwendigkeit zugleich auch die Katharsis, die Läuterung des Volkes von seinen Sünden werden soll. Und im Zusammenhang damit entwerfen die prophetischen Schriften ein sehr dunkel gefärbtes Bild von den moralischen Zuständen ihrer Zeit: Bedrückung der Armen durch die Reichen, Hurerei und Unzucht aller Art, Luxus und Üppigkeit, Modetorheit der Frauen, vor allem aber Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Richter — das sind neben den Klagen über Abgötterei und Bilderdienst die Hauptvorwürfe, welche die Propheten immer wieder erheben. Je mehr aber so der Gegensatz zwischen Gerechten und Ungerechten, zwischen Frommen und Gottlosen oder Götzendienern hervortritt, desto selbstgerechter wurden diese von den andern sich absondernden Frommen: sie waren die unschuldig leidenden und verfolgten, sie die für die andern Leidenden, sie der Rest, der aus dem Endgericht und der in demselben vorzunehmenden Läuterung des Volkes gerettet und siegreich hervorgehen sollte. Und so entstand hier der Gedanke des unschuldig leidenden und des stellvertretend leidenden Gottesknechtes, der wiederkommen soll als König, Priester und Prophet, und dieser zunächst individuell gemeinte Gedanke bildet zugleich mit der Hoffnung auf einen wiederkehrenden Davidsohn und nationalen Helden und Retter den Rahmen, in welchen sich die Messias Hoffnung eingefügt hat.

4. Zugleich erwuchs aber mit und durch solch' historisches Erleben die Frage, welche eigentlich allein unter allen

das jüdische Altertum philosophisch beschäftigt hat, die Frage, wie das Unglück des Gerechten, das Glück des Gottlosen zu begreifen und mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen sei. Das ist das Hauptproblem der *Chochma*, der Weisheit, deren Lösung vor allem im Buch Hiob versucht wird. Diese Frage musste um so mehr aufgeworfen werden, als ein Mittel zu ihrer Lösung — der Glaube an einen fortwährenden Fluch von Generation zu Generation — im Laufe der Zeit weggefallen war: „ein Sohn soll des Vaters Schuld nicht mittragen, noch ein Vater die des Sohnes; des Gerechten Gerechtigkeit soll auf ihn kommen, und des Ungerechten Unrecht auf ihn kommen“. Diese Worte des Hezeqiel¹ bedeuten einen gewaltigen Fortschritt in ethischer Beziehung; aber indem sie den Menschen rein auf sich stellen, fordert jenes Problem um so ungestümer eine Lösung. Propheten und Psalmdichter haben sich an diese für den Theismus überhaupt und ganz besonders für den jüdischen Theismus schwierige Frage gewagt. Aber die Lösung ist doch eigentlich immer nur die, dass das Glück des Gottlosen nicht lange dauern werde — „gleich dem Grase schnell welken sie, verwelken gleich dem grünen Kraut“ —, also nur ein scheinbares sei, während die Frommen doch zuletzt triumphieren und glücklich werden müssen; höchstens dass dem Dichter der Unterschied zwischen äusseren und inneren Gütern aufgeht und er jene dem Frevler überlässt, diese dem Gerechten als die höheren zuweist. Wer sich aber zu dieser Höhe des Dichters von Psalm 49 nicht aufschwingen konnte — und die wenigsten vermochten es —, der musste immer die entgegenstehenden Erfahrungen abzuschwächen oder wegzuleugnen suchen; und in der Leidenszeit unmittelbar vor und während

¹ Zu dieser Stelle des Hezeqiel 18, 1 ss. sagt Ewald, die Propheten des Alten Bundes. Stuttgart 1841, Bd. 2: „Zwar dünkt das traurige Schicksal der jetzigen Israeliten vielen Zeitgenossen in Palästina in ihrer dumpfen Verzweiflung als eine die göttliche Gerechtigkeit fast verspottende Anwendung des alten Satzes, dass die Kinder für die Väter büßen müssen (Exod. 20, 5.), eine sogar sprichwörtlich gewordene Ansicht der schweren Gegenwart. Aber nichts kann irriger sein als diese Ansicht“ — und nun werden Hezeqiels Gründe dagegen entwickelt.

des Exils tröstete man sich mit dem Gedanken an das ideale Israel und den Tag des Gerichts und der Wiederaufrichtung des Volkes. Da aber dem Israeliten eine ethische Form des Unsterblichkeitsglaubens völlig fehlte,¹ so war das für den Einzelnen, der ja nun mit Schuld und Strafe, mit Glück und Lohn auf sich selber gestellt war, kaum ein Trost. Und daher sucht das Buch Hiob in dieser schweren Zeit die Frage anders zu beantworten. Klar und einfach ist das Buch vor allem in der Negation: der Schluss der Freunde Hiobs rückwärts von den Leiden des schwer betroffenen Dulders auf geheime Sünden, um deren willen er mit Recht gestraft werde, ist falsch; wenn es auch ein Leiden als Strafe giebt, so ist doch nicht jedes Leiden Strafe und ein Beweis von Schuld, so wenig als jeder Frevler gestraft wird. Damit ist die alte jüdische Vergeltungslehre überwunden: was wird nun Positives an ihre Stelle gesetzt? Ob man die Reden des jungen Elihu für echt hält oder nicht, ob man also dessen Versuch, die Leiden des Gerechten als eine Prüfung und Läuterung, als ein Zuchtmittel in der Hand Jehovahs zu erklären, demselben oder einem andern Verfasser zuschreiben will² — ganz genügt ja diese Lösung jedenfalls nicht, und so verweist denn der erscheinende Jehovah den Dulder und dessen Freunde auf die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit wie in der Natur so im Menschenleben, der gegenüber der endliche Menscheng Geist kein Recht habe zu hadern und zu klagen. Damit ist freilich der gordische Knoten zerhauen und nicht gelöst. Aber man darf nicht übersehen,

¹ Dass der Standpunkt des Alten Testaments ein durchaus diesseitiger ist und seine Anschauung vom Zustand nach dem Tod jedenfalls kein sittliches Element in sich schliesst, darüber herrscht im allgemeinen Übereinstimmung; cfr. Schultz a. a. O. S. 653. ss., Öhler a. a. O. § 75—77.

² Ewald, die poetischen Bücher des alten Bundes. Göttingen 1836. 3. Teil, hält die Reden Elihu's entschieden für spätere Stücke, und ihm folgt unter den Neueren z. B. Schultz a. a. O. S. 554, während Öhler in seiner Einleitung in das Alte Testament (vorgelesen 1865/6) dieselben — nicht ohne einiges Schwanken — in Schutz nimmt. Grätz a. a. O. II, 2. S. 42 hält sie für echt. Ich wollte, der Schluss c. 42, 7—17 wäre unecht, kann mich aber allerdings davon auch nicht überzeugen.

was Öhler richtig hervorhebt, dass das Buch „nicht in der Form einer Lehrabhandlung, sondern hauptsächlich am Beispiel seines Helden zeigt, wie ein Gerechter schwer angefochten, ja bis in die Nacht der Verzweiflung hinabgestürzt werden könne und doch zuletzt bewährt in seinem Glauben nicht zu Schanden wird“, oder richtiger: und doch zuletzt durch Geduld und Stärke siegreich aus dem Kampf über äusseres Leiden hervorgeht. So wird das Rätsel gelöst durch die That, während das menschliche Denken nicht damit fertig zu werden vermag. Und daher begreifen wir auch, dass der Dichter, der die alte Vergeltungslehre so energisch bekämpft und zurückgewiesen hat, am Schlusse dieselbe dadurch doch wieder sanktioniert, dass er den duldenden Gerechten restituiert und ihm reichlichen Ersatz schafft. Die dunkle Stelle Hiob 19, 25 ss.¹ hat für die ganze Frage deshalb keine Bedeutung, weil auch dann, wenn hier wirklich eine Hoffnung auf ein besseres Jenseits durchklingen sollte, dennoch davon kein Gebrauch gemacht wird für die Lösung des Rätsels. Und das kann der Verfasser auch deshalb nicht, weil ihm das volle Verständnis für den Wert der menschlichen Persönlichkeit fehlt, was daraus deutlich hervorgeht, dass dem Dulder auch für die gestorbenen Kinder voller Ersatz zugesprochen wird — ein Zug, der mir als der anstössigste in diesem anstössigen Schluss erscheint.

Trotz aller Energie des Denkens in dem merkwürdigen Buche, die sich auch darin zeigt, dass der Verfasser Menschenleben und Natur zusammenfasst und das göttliche Walten dort aus dem Walten in dieser zu erweisen sucht, behält doch die Haltung desselben etwas Skeptisches. Und skeptisch, nur freilich in weit höherem Masse ist auch die Haltung einer andern Schrift im Alten Testament, des Qohelet.

¹ Ewald a. a. O. S. 185 ss. sieht hierin entschieden die Hoffnung auf ein besseres Jenseits — „seligste Gewissheit“. Aber dann wäre alles weitere überflüssig. Öhler, Theologie des Alten Testaments § 244 beschränkt es wenigstens auf ein „momentanes Aufleuchten“, und ähnlich auch Wellhausen a. a. O. S. 94; Schultz dagegen a. a. O. S. 661 ss. findet darin überhaupt keine Beziehung auf ein seliges Leben nach dem Tod. Ewald hat jedenfalls Unrecht, und so gilt das im Text Gesagte.

Wenn das Buch Hiob das Vorbild ist für den Prolog im Himmel, so klingt der erste Monolog Fausts an an die Gedanken des Qohelet: „ich habe zwar grosse und grössere Weisheit erworben als jeder, der vor mir war über Jerusalem“, lässt der Verfasser den Salomo klagen, „doch da ich mein Herz lenkte, Weisheit zu erkennen und Unsinn und Torheit zu wissen, erkannte ich, dass auch dieses sei eitles Bestreben. Wer Wissen häuft, häuft Schmerz. Ich sprach in meinem Herzen: wohl denn, erprob ich dich mit Freude und geniesse Gutes. Doch sieh! auch das ist eitel.“ Allein dem Verfasser fehlt es an philosophischer Tiefe und Schärfe, und so endet sein Urteil, dass alles eitel sei, in einem trostlosen Pessimismus: doch nein, trostlos ist derselbe doch nicht ganz, wenn er auch versichert, dass „der Todestag besser sei als der Geburtstag, dass es besser sei zu gehen ins Trauerhaus als zu gehen ins Zechhaus.“ Denn gegenüber den vielen Rätseln, zu denen auch hier das immer neue und ewig alte Problem vom Glück der Freyler und dem Unglück der Gerechten gehört, bleibt er dabei, die Freude zu loben, „weil der Mensch kein Gut hat unter der Sonne ausser zu essen und zu trinken und sich zu freuen“, eine Freude mit Mass, wie er denn selbst der Gerechtigkeit und Weisheit gegenüber vorsichtig das Mittelmass anempfiehlt und sagt: „sei nicht zu gerecht und stell dich nicht übermässig weise.“¹ Wenn er übrigens am Schluss, um jedem möglichen Missverständnis vorzubeugen, etwaige bedenkliche Consequenzen seiner Lehre damit abschneidet, dass er sagt: „fürchte Gott und halte seine Gebote! das ist ja der ganze Mensch“, so sieht man, wie diese Skepsis vor sich selbst erschrickt und schliesslich auf das religiöse Gebiet hinüberflüchtet, ebenso wie der theoretische Pessimismus sich praktisch mit der Lebensfreude tröstet. Darin den Einfluss des griechischen Epikureismus zu sehen, scheint mir nicht notwendig, obgleich bei dem vermutlich späten Alter der

¹ Daher nennt Renan, *L'ecclésiaste traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre*, Paris 1882 die Moral des Buches „la morale de juste milieu“.

Schrift die Möglichkeit einer solchen Einwirkung nicht absolut ausgeschlossen ist.¹

Flügelahm und schwunglos steht dieser erste Versuch zu philosophieren am Ausgang der alttestamentlichen Zeit; denn ihr Genius ist nicht der philosophische, sondern der religiöse. Und darum hat sich denn auch im allgemeinen die Chochma niemals loslösen können von dem religiösen Bewusstsein: denn „die Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang und den Heiligen erkennen ist Vernunft.“ Das ist auch in den sogenannten Sprüchen Salomonis das A und das O. Hier läuft Altes und Neues, Religiöses und Ethisches, Tief-sinniges und Alltägliches in buntem Gemisch unter einander und neben einander her; Fabeln, Sprichwörter und Sprüche, Rätsel, Aphorismen und längere zusammenhängende Stücke bilden die Bestandteile dieser interessanten Sammlung. Doch ist gerade in ethischer Beziehung die Ausbeute im ganzen nicht sehr gross. Auch hier wird die Frage nach dem Leiden des Gerechten gestellt und dadurch gelöst, dass Jehovah den strafe, welchen er lieb habe, wie ein Vater den Sohn; auch hier sind die Motive für das empfohlene Handeln dieselben äusserlich eudämonistischen wie früher: wer die Gebote der Weisheit hält, dem wird langes Leben, Heil und Frieden, volle Speicher und Most die Fülle zu Teil werden. Auch hier wird vor den oft gerügten Fehlern des Volkes, vor allem also wieder vor Wucher gewarnt, und endlich auch hier wie im Qohelet das Mittelmass empfohlen. Bemerkenswert ist

¹ So urteilt darüber auch Zeller, die Philosophie der Griechen, III, 2 (3. Aufl.) S. 257. Entschieden für eine solche Einwirkung spricht sich im Anschluss an den Qohelet-Kommentar von Thomas Tyler (London 1874) Aug. Palm, Qohelet und die nach-aristotelische Philosophie, Mannheim 1885, aus, jedoch ohne mich ganz zu überzeugen. Natürlich wird es vor allem darauf ankommen, in welche Zeit die Entstehung des Buches zu verlegen ist. Hitzig, der Prediger Salomos, 2. Aufl. von Nowack 1883, glaubt dafür das Ende des 3. Jahrhunderts (204) annehmen zu dürfen. Renan denkt an die Zeit des Johannes Hyrkanus, und Grätz geht herunter bis in die Zeit des Herodes d. Gr. Mir scheint die Datierung Hitzigs noch immer die wahrscheinlichste, und dann kann von einer so bedeutenden Beeinflussung des Buches durch griechische Philosopheme nicht wohl die Rede sein.

dann weiter die wiederholte Aufforderung zur Arbeit, wie denn das jüdische Volk immer thätig und arbeitsam gewesen und geblieben ist. Vor allem hervorzuheben ist aber die Art, wie über die Frauen gesprochen und das Lob des tugendhaften Weibes laut verkündigt wird. Selbstverständlich war in den schlimmen Zeiten des Untergangs und des Exils, wo schon Eine Frau mit ihren Kindern schwer zu erhalten war, die Monogamie mehr und mehr zur Sitte geworden. Die üppige sinnliche Geschlechterliebe, wie wir sie im Hohenedelied gepriesen finden, das noch ganz auf dem Boden der Vielweiberei steht, war einer ernsteren Auffassung der Ehe gewichen: gewiss war in den Zeiten der Not manche Frau ihrem Gatten eine treue Gefährtin und tröstende Helferin geworden. Man überliess es Pessimisten wie dem Verfasser des Qohelet, das Weib „bitterer zu finden als den Tod“ und verherrlichte im Gegenteil das Ideal einer trefflichen Frau, die „die Krone ihres Mannes“ ist, verherrlichte und gebot die eheliche Treue auch von Seiten des Mannes und freute sich am stillen Glück im eigenen Haus und an der Schar gut erzogener und gezogener Kinder.

Erwähnen müssen wir endlich hier zum Schluss noch, dass der Übergang zur Hypostasierung der Weisheit schon im Alten Testament vollzogen wird (z. B. Proverb. 8, 22 ss.). Ob dies in selbständiger Weise geschehen, ob fremde Einflüsse dabei im Spiele sind, können wir dahin gestellt sein lassen. Thatsache ist, dass erst nach der Zeit der alttestamentlichen Geschichte dieser fremde Einfluss mächtig geworden ist im Judentum und umgestaltend auf dasselbe eingewirkt hat.

5. Und doch hatte zunächst das Exil die Wirkung gehabt, dass sich das Judentum noch ängstlicher und energischer abschloss gegen alles Fremde und Heidnische: man denke an die freilich zum Teil schon älteren „Rachepsalmen“, deren schlimmster aber — Psalm 109 mit den entsetzlichen Worten: „seien seine Söhne Waisen und werde sein Weib Witwe, ja schweifen seine Kinder bettelnd und suchen Brot von ihren Trümmern fern“ — jedenfalls aus der Zeit des Exils stammt. Hier war eine Scheidung eingetreten zwischen den frommen Gliedern der Gemeinde, welche auch in der

Fremde dem Gesetz treu blieben und den Sabbat heiligten, und den Abtrünnigen, welche sich den Sitten und namentlich auch den Lastern der Sieger gerne hingaben. Damals in der Zeit des Elends und der Klage war das Gesetz für viele sicherlich auch zu einer Quelle des Trostes und der Freude geworden. Aber das ängstliche Bemühen der Frommen, sich nichts zu vergeben, bewirkte doch vor allem ein Überhandnehmen der äusserlichen Gesetzlichkeit im Judentum, welche seit der Rückkehr aus dem Exil unter Kyros immer schroffer hervortrat, und jene extreme Ausschliesslichkeit, wie sie sich den Samaritanern gegenüber und vor allem in der Frage nach der Verstossung der fremden Frauen und deren Kinder mit aller Härte geltend machte. Man mag dieser Strenge gegen Mischehen in jenem Augenblick mit Grätz eine gewisse Berechtigung zuerkennen, engherzig bleibt sie doch, und die brutale Art, wie diese Ausstossung vollzogen wurde, beweist, wie wenig sich religiöser Fanatismus um Menschenglück und Menschlichkeit kümmert. Jene Äusserlichkeit zeigt sich auch darin, dass nun erst die Thora, das mosaische Gesetz in allen seinen Punkten zum Grundgesetz des neuen Staates gemacht wurde,¹ sich übrigens mehr an den Einzelnen als an das Ganze wandte, und jenen zwang, sein Leben darnach einzurichten. Zu dem Behuf musste er es aber vor allem genau kennen, er musste es lernen, und so verschwand der prophetische Geist in jeder Beziehung, und an seine Stelle trat die Schriftgelehrsamkeit: ihr genügte das Gesetz, wie es war, nicht mehr, sondern nach dem Grundsatz des hohen Rates der 70 Ältesten wurde „ein Zaun um das Gesetz gemacht“, d. h. durch eine peinliche Ausführung und Detailierung der mosaischen Bestimmungen sollte von vorn herein jede Überschreitung derselben unmöglich gemacht werden. Dass dadurch der Geist völlig ausgetrieben und der leere Mechanismus und Formalismus zum Prinzip erhoben wurde, versteht sich von selbst.

Und trotz aller Verzäunung und Absperrung: der Geist kam doch, nur nicht mehr aus dem Judentum selbst, wo

¹ Nicht aber, dass es erst im Exil von Hezeqiel und anderen Leviten schriftlich fixiert worden ist, wie Wellhausen meint, a. a. O. S. 54 s.

keiner mehr war, sondern auch hier wieder von dem selbst in seinem Greisenalter noch jugendlich kräftigen Griechentum. Die Einflüsse des Griechentums auf das Judentum sind nicht die ersten und ältesten. Wir haben von kananitischer und ägyptischer Einwirkung schon gehört: die Propheten richteten ihre schärfsten Waffen gegen diese ausländische Götzendienerei. Denn gerade dem Stammverwandten gegenüber zeigte sich das sich auf sich selbst besinnende Judentum exklusiver und nationaler als gegen das ganz Fremde. Dagegen sind schon frühzeitig persische Einflüsse zu bemerken, und die ganze Dämonologie, vor allem die Personifizierung des bösen Prinzips in der Gestalt des Satans — nicht nur im Buch Hiob, sondern ebenso schon in der Erzählung vom Sündenfall — ist darauf zurückzuführen; dabei machte sich dieses ältere Judentum keine Gedanken darüber, wie dieser persische Dualismus stimmen sollte zur Einzigkeit und Allmacht seines Jehovah: die Sünde ist eine Macht, ist widergöttlich, bekommt ein eigenes Prinzip, und Jehovah bleibt daneben doch der allmächtige Gott. Allein diese Einflüsse, die sich natürlich im Exil steigern mussten, haben doch nichts Neues zu schaffen vermocht: es giebt keine persische Form des Judentums, wohl aber eine griechische.

Während man nun diesen griechischen Einfluss in Alexandria, wie wir sehen werden, mit vollen Zügen in sich aufnahm, trat demselben in Palästina sofort eine geharnischte Opposition entgegen. Die Griechenfreundschaft, welche sich besonders in der Freude an den Spielen und Wettkämpfen, an den Übungen in den Palästre und Gymnasien äusserte, galt für einen Abfall vom echten Judentum und forderte gegen sich den Widerstand der Frommen, der sogenannten Chasidim heraus. Und diese erhielten dann unter Antiochus Epiphanes die Blut- und Feuertaufe des Martyriums, und die fanatischen Makkabäerkämpfe haben wie der nationalen Freiheit und väterlichen Religion, so zugleich dem Widerstand gegen alles hellenische Wesen gegolten. Als aber nach den Zeiten des Sturmes und Dranges unter Johannes Hyrkanus (135—106) eine Periode der Ruhe eintrat, da konnte selbst unter den nationalgesinnten Juden der griechische Einfluss unbeschadet der religiösen

Strenge Eingang finden, und die Partei, welche sich demselben hingab, stand hinfort nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Judentums. Es sind dies die Sadduzäer, die Gebildeten und Aufgeklärten im Volk, aristokratisch kühle und kalte Naturen, Politiker und Diplomaten, denen die nationale Selbständigkeit mehr wert war als die Satzungen der Religion, und die darum auch vor fremder Kultur und vor Bündnissen mit Fremden nicht zurückschreckten. Doch hielten sie, eben weil es national war, fest am Gesetze des Moses, verwarfen dagegen im allgemeinen die Tradition und den „Zaun“, der allmählich um dieses Gesetz her errichtet worden war. Ihnen standen die Pharisäer gegenüber, recht eigentlich die Vertreter des damaligen streng orthodoxen, aber auch völlig im Geiste der Äusserlichkeit befangenen Judentums; denn sie stempelten, wie es Grätz richtig ausdrückt,¹ alles zum religiösen Gesetz, was irgend nur an das als religiös Anerkannte streifte. Neben dieser verschiedenen Stellung der beiden Parteien zu dem durch die Tradition erweiterten Gesetz ist dann für uns besonders noch wichtig ihr verschiedenes Ver-

¹ Grätz a. a. O. Bd. 3, Note 10, wo er ausführlich über das „Trihärenion“ spricht. Ihm stimme ich auch in der Hauptsache bei in der Auffassung der Stelle Josephus bell. Iud. II, c. 8, 14., die ich hier beisetze: *Φαρισαῖοι μὲν, οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἐπάγοντες ἀρεσιν, εἰμαρμένην τε καὶ θεῶν προᾶπτοῦσι πάντα καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κείσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἰμαρμένην ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἀφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μονήν, τὴν δὲ τῶν φαύλων αἰδῶν τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἰμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἕξω τοῦ θραῦν τι κακὸν ἢ μὴ θραῦν τίθενται ἴφασί δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τὸ τε κίλον καὶ τὸ κακὸν προκείσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἐκάστην τούτων ἐκκτῆρην προκείναι. ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Αἰδοῦ τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν. καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοι τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκούντες. Σαδδουκαῖοι δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἴσος ἀγνώτερον, αἱ τε ἐπιμίζλαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀνηεῖς οἷς πρὸς ἀλλοτρίους. cfr. auch Josephus, Antiqu. XIII, 5, 9. 10, 6. XVIII, 1, 3. 4. Bernh. Weiss, Leben Jesu Bd. I, S. 278 will sogar den Gegensatz hinsichtlich der göttlichen Vorsehung und der Willensfreiheit als einen lediglich praktisch-politischen ansehen. cfr. auch Hanne, d. Pharis. u. Sadduz. als politische Parteien (Zeitschr. f. wissensch. Theologie X Jahrg. 1867) und Ed. Reuss, Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique. 3. édit. 1864. I, 61—78.*

halten zum Schicksal (*είμαρμένη*) und zur Lehre vom Zustand des Menschen nach dem Tod, wenn wir dem Josephus Glauben schenken dürfen, der freilich nur allzusehr bemüht ist, aus den Sekten seines Volkes Philosophenschulen und aus den Juden überhaupt ein „Volk von Philosophen“ zu machen. Während nämlich die Pharisäer in fast fanatischem Gottvertrauen das Geschick des Einzelnen und des Volkes völlig von Gott abhängig machten, erkannten die weltgewandteren, politisch denkenden Sadduzäer die Notwendigkeit, durch eigene Kraft sich und der Nation das Glück zu gewinnen und nicht in passivem Gottvertrauen müßig die Hände in den Schoß zu legen. Weil aber — und man sieht, wie auch hier wieder das alte Problem die Geister bewegt — die Pharisäer sahen, dass Gott die Frommen auf dieser Erde nicht immer begünstige und die Sünder nicht immer gebührend bestrafe, so lehrten sie zum Behuf einer Ausgleichung zwischen Tugend und Glück, zwischen Sünde und Strafe die Auferstehung des Menschen, während die Sadduzäer, denen der Mensch vielmehr selbst seines Glückes Schmied zu sein schien, dieselbe verwarfen, und sich hierbei vielleicht sogar dem epikureischen Materialismus annäherten. Dazu kamen dann noch rituelle und juridische Streitpunkte von untergeordneter Bedeutung. Selbstverständlich aber ist, dass die Pharisäer im Volke grösseren Anhang besaßen und dass sie mit ihren demokratischeren Allüren, ihrer augenfälligen Frömmigkeit und ihrer einfacheren Lebensweise demselben näher standen, als die aristokratischen und beim Volk als luxuriös und hochmütig verschrieenen Sadduzäer. Übrigens gab es auch unter den Pharisäern Härte und Leidenschaftlichkeit genug, und der peinlich strenge Schammai war ebensogut Schule gründend als der sanftere Hillel mit seinem bedeutsamen Spruch: „was dir unangenehm ist, das thue auch anderen nicht“.

Waren die Sadduzäer und Pharisäer jüdische Parteien, beide gleichberechtigt innerhalb und inmitten ihres Volkes und seiner Anschauungen, so tragen dagegen die Essäer¹

¹ Die Hauptstellen, in denen uns von den Essäern oder Essenern Näheres berichtet wird, sind: Philo, quod liber sit quiquis virtuti studet cap. 12. 13. und ein Fragm. bei Euseb. praep. ev. VIII, cap. 8 aus der

durchaus den Charakter einer Sekte. Ihrer waren etwas über 4000, welche ihre Wohnsitze grösstenteils am toten Meer, also in der Einsamkeit aufgeschlagen hatten. Die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit dieses seltsamen Völkchens ist neben anderen weniger bedeutsamen Äusserlichkeiten (weisse Kleider u. dergl.) ihre asketische Lebensweise sowohl im Essen und Trinken als auch namentlich der Ehe gegenüber, die sie im allgemeinen verwarfen; doch gab es auch solche unter ihnen, die heirateten, vielleicht dieselben, welche statt in die Wüste zu ziehen, in den Städten und Dörfern Palästina's wohnen blieben. Aber auch diese sahen den Zweck der Ehe lediglich im Kinderzeugen und der Fortpflanzung des Menschengeschlechts, resp. ihrer eigenen Sekte. Übrigens mussten sich dann auch die Frauen derselben Lebensweise wie die Männer, namentlich auch denselben strengen Waschungen unterwerfen, die ein Hauptkennzeichen der Essener bildeten. Das führt darauf, dass sie die Ehe wesentlich deshalb verwarfen, weil ihnen die Frau mit ihrem intensiveren Geschlechtsleben unreiner erschien als der Mann, das Geschlechtsleben überhaupt ihnen also als Befleckung galt; die Gründe, welche die Schriftsteller für dieses ihr eheloses Leben anführen, als ob sie die Frauen für besonders ausschweifend, selbstsüchtig und treulos gehalten hätten, scheinen vielmehr auf Vermutung zu beruhen, als wirklich essenische Anschauung gewesen zu sein. Mit ihrer asketischen Lebensweise hängt dann weiter die Gütergemeinschaft zusammen: der Privatbesitz war ausgeschlossen, alles floss in eine gemeinsame Kasse, aus der wohl die Kosten für die gemeinschaftlichen Mahlzeiten bestritten wurden, und jedem stand zu Gebot, was augenblicklich im Besitz des andern war. Auch verwarfen sie den Eid, obgleich sie damit ein „fürchterliches“ Aufnahmegelöbnis für die Novizen nach Ablauf einer dreijährigen strengen Probezeit zu vereinigen wussten, das namentlich auch zum unbedingten Gehorsam gegen die Oberen verpflichtete. Der Zug liebens-

ἡσκησάντων Ἰουδαίων ἀπολογία. Josephus, bell. Iud. II, 8, 2—13. Antiq. XVIII, 1, 5., cfr auch XIII, 5, 9. Endlich erwähnt ihrer auch Plinius in seiner Hist. nat. V, 17. cfr. über die Quellenfrage Lucius, der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum. Strassburg 1881. S. 12—34.

würdiger Milde und allezeit vorhandener gegenseitiger Hilfsbereitschaft, der durch die stille Ordensgemeinde hindurchgeht, zeigt sich namentlich auch darin, dass sie keine Sklaven hielten. Ihr Glaube war im allgemeinen der jüdische, obgleich sie, wie sie wahrscheinlich kein Fleisch assen, so auch die blutigen Opfer verwarfen und dadurch in einen gewissen Gegensatz zum echten Judentum und seinem Tempeldienst gerieten. Ihre Beschäftigung bestand vor allem im Ackerbau und in dem Betriebe der „Ethik“, wogegen sie die Logik als unnötig zum Besitze der Tugend, die Physik als menschliche Kraft übersteigend bei Seite liessen. Und ich möchte diese Notiz Philo's in der That „buchstäblich“ nehmen, in dem Sinn dass sie bemüht waren, was sie praktisch übten, auch theoretisch zu begründen, wie sie z. B. die Sklaverei auch dialektisch bekämpften, weil sie ungerecht und unnatürlich sei und gegen das Gesetz verstosse, dass alle Menschen Brüder seien. Und ebenso hing ihre Askese zusammen mit einem stark ausgeprägten Dualismus, wornach nur das Gute auf die göttliche Kausalität zurückzuführen, das Böse also von einer ungöttlichen Ursache herzuleiten sei, die sie ohne Zweifel in der Materie fanden. Denn die Seele wohnt in dem Körper wie in einem Kerker gefesselt, und daher eben schien ihnen jedes tiefere sich Einlassen mit dem materiellen Leibe verwerflich, jede Lust vom Übel; und daraus folgt dann auch der Glaube an die Präexistenz der immateriellen Seele auf der einen, an ihre Unsterblichkeit auf der anderen Seite, womit sich der Glaube an eine besondere Seligkeit der Tugendheroen, an eine besondere Bestrafung der schlimmsten Frevler verbunden zu haben scheint. Auch an der altjüdischen Streitfrage vom Verhältnis zwischen sittlichem Verhalten und menschlichem Ergehen haben sie sich abgearbeitet und sich wie die Pharisäer auf das Schicksal, d. h. auf die Abhängigkeit des äusseren Ergehens vom göttlichen Willen und Ratschluss zurückgezogen. Endlich sei noch ihrer ekstatischen Inspirationslehre in Anlehnung an den Prophetismus des alten Testaments und ihres Glaubens an gewisse magische Zauber- und Heilkräfte und dämonische Wunderwirkungen aller Art gedacht, woran sich eine Art Geheimlehre angeschlossen zu haben scheint.

Dass nun diese Sekte in der Hauptsache eine genuin jüdische war, wie sie es auch selber sein wollte, lässt sich nicht bestreiten. Neben dem allgemein jüdischen Charakter der Gesetzlichkeit und der Vermischung von äusserer Reinigkeit und innerer Heiligkeit scheint vor allem das jüdische Gelübde des Nasiräats, weiterhin aber auch das Auftreten der älteren Propheten Anhaltspunkte zu geben für die Entstehung ihrer Eigentümlichkeiten; und endlich lässt die Not der Zeit und der Bruch gerade der orthodoxen Juden mit dem sittlich und religiös verkommenen Hohenpriestertum und dem von diesem abhängigen Tempeldienst das Aufkommen dieser Stillen im Lande wohl begreiflich erscheinen, wie denn manches selbst in Kleidung und Haltung des Körpers¹ an Quäker und Pietisten erinnert. Allein ebenso wenig werden wir das Hereingreifen fremder Einflüsse gänzlich abweisen dürfen; namentlich möchte ich in jener Zeit der Völkermischung nach Alexander dem Grossen persische und buddhistische Einwirkung nicht völlig in Abrede stellen, während ich Zeller² nicht beistimmen kann, dass der Pythagoreismus

¹ Mit Recht weist Zeller a. a. O. III, 2, S. 284, Anm. 3 auf die charakteristische Stelle Joseph. bell. Iud. II, 8, 4. hin: *καταστολή δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδευομένοις παισίν*. „Selbst ihre Haltung und Geberde“, sagt er, „trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit, — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltscheuen Parteien, welche ja immer die äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen“. — Dass sie sich des Fleisches enthalten haben, sucht Lucius a. a. O. S. 56 s. zu bestreiten, aber mit weniger Glück als sonst; s. darüber auch Zeller a. a. O. S. 287.

² Man sieht, dass ich in der vielverhandelten Streitfrage nach dem Ursprung der Essener eine eklektische Stellung einnehme. Im allgemeinen bin ich mit Geiger, Frankel, Grätz, Lucius und den anderen Gelehrten einverstanden, welche in ihnen eine spezifisch jüdische Sekte sehen und dafür teils auf das Nasirät (so Grätz) teils auf das Profetentum und seine apokalyptischen Nachtriebe, (so Hilgenfeld, der auch an die Rechabiten gedacht hat), teils auf das Priestertum und seine Idee (so Ritschl und Bestmann), teils auf die allgemeine Zeitlage (so Reuss) oder auch auf spezielle Vorkommnisse und einzelne levitische Vorschriften (so Lucius, der aber, wie mir scheint, allzu sehr von der Schale ausgeht und darum den Kern der Sache

bei der Ausbildung dieser Sekte eine Rolle gespielt habe. Dass er diesen nicht nur in seinen Ausläufern, sondern teilweise sogar in der doch eher späteren als früheren Form des Neupythagoreismus hiefür in Anspruch nimmt, hängt wohl damit zusammen, dass er diese seine Hypothese noch unter dem Einfluss des Glaubens an die Existenz der Therapeuten gebildet hat.

Eine unter Philo's Werken überlieferte Schrift stellt nämlich den Essenern in Palästina unter dem Namen Therapeuten eine andere ähnliche Sekte in Ägypten zur Seite; nun haben aber Grätz und neuestens namentlich auch Lucius überzeugend nachgewiesen, dass die Schrift de vita contem-

hierin nicht völlig erreicht) verweisen. Ich gebe aber zu, dass sie sich daraus nicht ganz und in allem erklären lassen und möchte daher (mit Hilgenfeld und Überweg-Heintze) auf persische und meines Erachtens namentlich auch auf buddhistische Einflüsse rekurrieren, die Einwirkung des Griechentums und speziell des Pythagoreismus aber (Zeller) in Abrede stellen; mir scheint die Annahme, dass von Anfang an neupythagoreische Elemente im Essäismus thätig waren, unhaltbar: die Essäer waren eine Sekte zu einer Zeit, wo der Neupythagoreismus noch gar nicht existierte, höchstens in den ersten Anfängen seiner Entstehung begriffen war, und Zeller giebt daher a. a. O. S. 336 s. seiner Ansicht schliesslich selber die Wendung, dass ursprünglich „das orphisch-pythagoreische Leben in Judäa Beachtung gefunden habe“, und erst „als das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie sich aufs neue mit wissenschaftlicher Spekulation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die (NB. schon vorhandenen) Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt“. Somit hätte der Neupythagoreismus höchstens modifizierend und umgestaltend gewirkt! Eklektisch wie ich verhält sich im ganzen auch Hitzig, Gesch. d. Volkes Isr. II, 426 ss. Sehr ausführlich handelt Zeller von den Essenern und allen einschlägigen Fragen a. a. O. S. 277—338, wo auch die Literatur hierüber vollständig verzeichnet ist. Ebendasselbst S. 278 findet man auch die verschiedenen Deutungen des Namens Ἐσσηῖοι oder Ἐσσηνοί, cfr. auch Grätz a. a. O. S. 468 s. Die Annahme Hitzigs, dass das Wort mit Chasidim zusammenzunehmen sei, scheint auch mir die wahrscheinlichste und beweist dann allerdings einen Zusammenhang mit dieser Sekte der syrischen Kriege.

plativa den Philo nicht zum Verfasser hat, dass die Therapeuten überhaupt nie und nirgends existiert haben und dass jene Schrift eine Fälschung aus christlicher Zeit ist, „eine etwa am Ende des dritten Jahrhunderts unter dem Namen Philo's zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie“, in der nachgewiesen werden soll, „dass die Sitte des Sichzurückziehens in die Einsamkeit und des Zusammenlebens von Asketen zum Zwecke ein beschauliches Leben zu führen, mit nichten etwas Neues, Unerhörtes, Niedagewesenes begründe, dass vielmehr schon vor Zeiten es allenthalben und namentlich in Ägypten Leute gegeben habe, die genau dasselbe Leben geführt hatten, die von ihren Zeitgenossen bewundert und belobt wurden und deren direkte Nachfolger zu sein die christlichen Asketen mit gutem Recht behaupten konnten.“¹

6. Die angebliche Sekte der Therapeuten hat uns nach Ägypten geführt. War nun schon in Palästina griechischer Einfluss spürbar, so ist hier in Ägypten demselben Thür und Thor geöffnet. Die griechische Sprache wird selbst für die heiligen Schriften benutzt, die Übersetzung der Septuaginta verdrängt zum Ärger der palästinensischen Juden vollständig den Urtext, und die religionsphilosophischen Schriften der Alexandriner sind ohnedies in griechischer Sprache abgefasst.

Von den sogenannten Apokryphen, deren Entstehung in diese Zeit fällt, sind übrigens nur wenige wesentlich beeinflusst von griechischem Geist und griechischer Philosophie,

¹ Von den Therapeuten handelt ausschliesslich die Schrift *περι βίου θεωρητικῶν*, de vita contemplativa. Diese Schrift hat nun zunächst Grätz a. a. O. Bd. 3 S. 463 ss. für unecht erklärt, in der Hauptsache schon mit denselben Gründen, wie Lucius, der in seiner Schrift „die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese; eine kritische Untersuchung der Schrift de vita contemplativa“, Strassburg 1879, mit viel Geist und glänzendem Scharfsinn meines Erachtens unwiderleglich dargethan hat, dass die Schrift unecht und dass die Therapeuten nur in der Phantasie eines christlichen Asketen existiert haben. Die im Text zitierten Stellen stehen auf S. 198 und 154 der Lucius'schen Schrift. Was übrigens Lucius gegen Zeller's frühere Annahme einer Ableitung der Therapeuten aus dem Neupythagoreismus S 67 ss. geltend macht, trifft ebenso, ja noch in höherem Masse dessen Ansicht von der Entstehung der Essener.

und manche der uns griechisch überlieferten Bücher sind ursprünglich hebräisch geschrieben. Gleichwohl müssen wir auch auf sie hier einen Blick werfen, bevor wir zur alexandrinischen Religionsphilosophie übergehen, um so mehr als Spuren und Ansätze für dieselbe teilweise wenigstens in ihnen gefunden werden können. Spezifisch jüdisch, erfüllt vom engherzigsten und fanatischen Nationalhass ist das Buch Judith. Die Rettungsthat, welche hier einem Weib zugeschrieben und um deretwillen dieselbe gerühmt wird, ist sittlich nicht besser noch schlechter als die That der viel gepriesenen Deborah. Dagegen erinnert die Wertschätzung äusserlicher Religionsgebräuche und namentlich die Betonung ihres Festhaltens an den jüdischen Speisegeboten immer wieder an den Standpunkt der nachexilischen Gesetzlichkeit. Eben denselben finden wir im Buche Tobit eingenommen. Beobachtung der Speisegebote und Fasten, vor allem aber das Almosengeben wird in seinem Werte ausserordentlich hoch gestellt — „Almosengeben erlöst vom Tode und lässt nicht versinken in Finsternis“ —, ja es wird geradezu als „Gerechtigkeit“ bezeichnet, während sonst das Buch, abgesehen von dem massiven Engelglauben, vom sittlichen Standpunkt aus eines der erfreulichsten Produkte jener Zeit ist.

Ebenso ist im allgemeinen die Weisheit Jesu des Siraciden unberührt von griechischem Geiste; denn die Stellung der Weisheit als einer Art Mittlerin zwischen Gott und seinem Volk (cap. 24) geht über die jüdische Anschauung nicht hinaus, obgleich gerade hier einer der Anknüpfungspunkte der philonischen Logoslehre gefunden werden mag. Der Inhalt des Buches ist eine Ermahnung zur Weisheit, teils in Form von einzelnen Sittensprüchen, die alle Lebensverhältnisse zu umfassen bemüht sind, teils in längeren Betrachtungen, so namentlich am Schluss in einer Art moralischen Bilderbuchs, in welchem die Männer der Vorzeit von Enoch und Noah bis herab auf den Hohenpriester Simon (cca. 200 v. Chr.) als Muster und Vorbilder gepriesen und empfohlen werden. Die Sittensprüche sind unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, doch überwiegt dabei immer die religiöse Seite: dass die Furcht Gottes der Weisheit Anfang und Voll-

endung (*ἀρχή, πλησμονή, στέφανος* und *ὄλζα σοφίας*) sei, ist der Grundgedanke des Buchs. Die Motive für die Befolgung der Sittenlehre sind aber auch hier durchaus äusserliche, „oft widerwärtig eudämonistisch“, klagt Öhler. Es wird dir Gutes dafür geschehen! ist die Verheissung, welche an die Erfüllung der Gebote geknüpft wird. Bezeichnend ist dann noch der Geist der *aurea mediocritas*, welche empfohlen, der Vorsicht, zu welcher immer wieder ermahnt wird; es ist kein hoher, es ist der Standpunkt der alltäglichen Moral, welchen der Verfasser einnimmt, und daher dürfen auch engherzige Aussprüche nicht wundernehmen, wie 12, 4: gieb dem Frommen und nimm dich nicht an des Sünders, oder die Glückpreisung dessen, der seine Feinde untergehen sieht (25, 7). Bemerkenswert ist weiter das Urteil des Verfassers über die Frauen: während er voll Lobs ist für die gute Hausfrau, ergeht er sich in den heftigsten Ausfällen gegen böse und schlechte Weiber und warnt überhaupt vor allzu intimem Umgang mit denselben. Und ebenso ist echt jüdisch die Wertschätzung der Freundschaft, welche ja — man denke an David und Jonathan — das Alte Testament überhaupt sehr hoch gestellt hat; dagegen hat das bekannte Wort: Müssiggang lehret viel Böses, im Zusammenhang einen etwas unfreundlichen und jedenfalls weniger allgemeinen Sinn, wonach die Arbeit ein Zuchtmittel ist für böse Knechte. Der Standpunkt des Ganzen ist trotz eines gewissen Optimismus sowohl hinsichtlich der menschlichen Natur, die aus der Hand des Schöpfers als eine gute hervorgegangen ist, als auch hinsichtlich der verderblichen Naturmächte, die dem Frommen nützlich und nur dem Gottlosen schädlich sind, doch nicht frei von einer pessimistischen Färbung: die kindlich optimistische Teleologie des 39sten Kapitels macht im 40sten dem Gedanken Platz, dass es ein elend jämmerlich Ding (*ἀσχολία μεγάλη καὶ ζυγὸς βαρύνς*) sei um aller Menschen Leben; und nur in diesem Sinn findet der Verfasser Trost bei dem Gedanken an den Tod (41, 1 - 4.).

Spürt man in allen diesen Schriften, die sich im übrigen auf den spezifisch jüdischen Boden zu stellen bemüht sind, doch ab und zu einen eigentümlich neuen nicht jüdischen

Hauch, so steht dagegen das sogenannte Buch der Weisheit Salomonis mitten inne in diesem neuen Geistesleben. Die Weisheit ist hier in einer nicht mehr echt jüdischen Weise personifiziert und verselbständigt und von Gott selbst unterschieden, und zugleich wird eine Art historischer Beweis für ihr Walten geführt. Auch wird die Frage der jüdischen Theodizee nach dem Leiden des Gerechten mehr platonisch als alttestamentlich gelöst durch den Hinweis auf die jenseitige Vergeltung, ja ganz gegen den Geist des Judentums der Gerechte glücklich gepriesen, der bald stirbt, wenn gleich daneben der Gesichtspunkt einer Prüfung des leidenden Gerechten festgehalten wird. Dieser jenseitige Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, hängt zusammen mit dem Dualismus, der wenigstens da und dort durchschimmert, bald in der Weise, dass das Böse in der Welt und im Zusammenhang damit auch der Tod nicht auf Gott als Ursache zurückgeführt, sondern (2, 24.) als Werk des Teufels erklärt und eine von Gott unabhängige Materie angenommen wird, bald so dass (9, 15) der Leib als eine Beschwerung der Seele, die irdische Hütte als eine Belastung des denkenden Geistes angeklagt wird, woraus dann ohne weiteres ein spiritualistischer Präexistenz- und Unsterblichkeitsglaube folgt. Wenn man in der Stelle 4, 1: Kinderlosigkeit mit Tugend sei besser (cfr. auch 3, 12 ss.), einen asketischen Zug finden will und nicht vielmehr eine leise Polemik gegen die unbedingte Wertschätzung des Kindersegens im Alten Testament, so würde auch diese asketische Richtung eine Konsequenz jenes Dualismus sein, wie sich ja diese beiden Richtungen fast immer zusammenfinden. Über das Judentum hinaus weist dann auch das Hereinschimmern des politischen Gedankenkreises bei der Empfehlung der Gerechtigkeit, die sich an die Könige wendet; und die Namen der vier Kardinaltugenden sind ebenso wie die rationalistische Erklärung der Entstehung des Götzendienstes auf den Einfluss der griechischen, speziell vielleicht der stoischen Philosophie zurückzuführen. So tritt denn, obgleich die Weisheit wesentlich unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt wird, das unmittelbar praktische Interesse hinter einem mehr gnostischen zurück, und eben darum an

die Stelle des naiven Hinweises auf die Erfahrung die Reflexion auf das Walten derselben in der Geschichte.¹

7. Damit sind wir bei der jüdischen Philosophie angelangt, wie sie vor allem vertreten war durch Philo. Mit Recht heisst diese jüdische Spekulation die alexandrinische, weil nicht nur der Ort ihrer Entstehung Alexandria, sondern neben manchen einzelnen und besonderen Anlässen der wahre Grund für die Entstehung dieser Richtung, wie das Georgii so geistreich ausgeführt hat,² in der ganzen geistigen Atmosphäre zu suchen ist, die Alexander mit vollem Bewusstsein schuf: die Idee des Weltreichs ist es gewesen, die „einmal in die Geschichte eingeführt mit unwiderstehlicher Gewalt sich des Lebens der Völker bemächtigte und alle Formen desselben siegend oder zerstörend sich unterwarf“, diese Idee ist das zeugende Prius, der genetische Grund jener jüdischen Spekulation geworden; und weil die Juden „der Geist jener Zeit, der neuen Ordnung der Dinge, die Idee des Weltreichs in ihrem Denken allmählich und unmerklich beschlich, weil sich ihr Inneres der Idee des neuen Zeitalters, dem Glauben an die Einheit des griechischen und des eigenen Lebens geöffnet, indem sie gleiche Sprache, gleiche Institutionen, gleiche Gesetze, gleiche Sitten, gleiche Könige mit den Griechen in Alexandrien hatten, in täglichen Verkehr

¹ Der Versuch von Grätz a. a. O. S. 442, christliche Spuren und Einschleissel in dem Buch zu entdecken, scheint mir verfehlt; Zeller a. a. O. S. 272 und 275 hat denselben im einzelnen widerlegt. Aber auch auf essenische Einflüsse scheint mir nichts mit Bestimmtheit hinzudeuten, wie auch Lucius a. a. O. S. 56 s. gegen Zeller ausführt. Von Wert wäre es zu wissen, wann das Buch geschrieben wurde; der Nachweis, dass es unter Caligula verfasst sei, ist von Grätz a. a. O. nicht zur zwingenden Evidenz erhoben worden; ich neige mich auch zu der Ansicht hin, dass der Verfasser ein älterer Zeitgenosse Philo's war.

² Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus. Von J. Chr. Ludwig Georgii, in Illgens Zeitschrift für d. histor. Theologie Jahrg. 1839, Heft 3 und 4. cfr. auch H. Schultz, d. jüdische Religionsphilosophie in Alexandria in den 2 Jahrhunderten bis zur Zerstörung Jerusalems, in Gelzer's prot. Monatsblättern. Bd. 24, 1864. S. 229—245.

mit ihnen traten: so war ein polemisches Verhalten gegen die griechische Philosophie ebensowenig möglich, als eine reine Bewahrung des bürgerlichen Standpunktes ihrer Väter unter diesen Verhältnissen. Die Verschmelzung beider Gegensätze, des jüdischen und griechischen Lebens nach allen seinen Seiten war die unvermeidliche Folge der Thatsache, dass die Juden in Alexandrien ein integrierender Bestandteil des Weltreichs waren, das in dem sozialen Organismus dieser Stadt, der das reine Bild des schöpferischen Geistes Alexanders war, sich vollkommen repräsentierte“. Und dass nun ein denkender Kopf diesen Process auch denkend darstellte, dass er philosophisch zum Ausdruck brachte, was faktisch schon vorhanden war, dass er, mitten in der Sache, nicht über ihr stehend, eine Philosophie schuf, welche eben auf dieser Idee des Weltreichs beruhte und die heimische Denkweise, also in diesem Falle die religiösen Anschauungen des Judentums mit griechischem Geist und griechischer Weisheit verschmolz, und dass er scheinbar Eklektiker, ein Neues hervorbrachte, das als der deckende Ausdruck der Idee seiner Zeit auch weiterhin befruchtend wirkte, das alles versteht sich eigentlich ganz von selber.

Dieser denkende Kopf war Philo. Freilich hatte er Vorläufer: die Übersetzung der Septuaginta ist schon durch ihre blosse Existenz, abgesehen von etwaigen mehr bewussten Änderungen des hebräischen Textes, ein Schritt auf dem Wege, den er gegangen. Weiter haben wir unter den Apokryphen Schriften von verwandter Geistesrichtung vor allem im Buche der Weisheit gefunden, und ein Vorläufer Philo's in mancherlei Betracht ist jedenfalls Aristobul gewesen; und ebenso sind Schriften wie das sagenhafte Aristeasbuch und die sibyllinischen Stücke jüdischer Verfasser¹ diesem Gedankenkreise zuzuweisen; denn das Bestreben das Judentum den Heiden verständlich und weniger abstossend zu machen und in mög-

¹ Über diese Vorläufer Philo's s. Zeller a. a. O. S. 253—277. M. Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. und namentlich Grätz a. a. O. S. 284—297 und *ibid.* Note 3, S. 438—446. Für die Ethik haben sie wenig Bedeutung, und daher mag das im Text über sie Gesagte genügen.

lichst hellem und schönem Lichte erscheinen zu lassen, indem sie entweder die Vorzüge, namentlich auch die sittliche Überlegenheit des Judentums hervorhoben oder auch das Heidentum mit seinem Götzendienst, seiner Sinnlichkeit und Lasterhaftigkeit direkt angriffen, zeigt uns deutlich den im alexandrinischen Judentum lebenden Geist. Und im Eifer des Gefechts wurde dann nach der Waffe gegriffen, die hiezú besonders geeignet schien, nach der allegorischen Auslegung des alten Testaments, dem Mittel, durch das sittlich anstössige Stellen entfernt und der eigentümlich jüdische Gehalt des Ceremonienwesens verflüchtigt werden konnte.

Aber trotz solcher Vorläufer, der eigentliche Schöpfer dieser Richtung bleibt doch Philo, und wenn er auch nur zum System erhob und denkend wiedergab, was faktisch schon vorhanden war, so gebührt ihm doch das Verdienst, das Vereinzelte zusammengefasst und zunächst in grossartiger Weise den Versuch gemacht zu haben, Judentum und Griechentum, Orient und Occident denkend zu vereinigen, und das grosse Werk Alexanders spekulativ nachgethan zu haben. Darum habe ich seiner auch im ersten Bande (Ethik der Griechen und Römer cap. 12, 3) gedacht und zugegeben, dass seine Spekulation von Einfluss gewesen ist auf die Entstehung und Gestaltung des Neuplatonismus. Aber darum bleibt er doch in erster Linie Jude und gehört wesentlich zur Geschichte des Judentums, nicht zu der der griechischen Philosophie; denn auf diesem Boden wäre er nichts anderes als ein Eklektiker, dem Heraklit, Plato und die Stoiker und teilweise auch Aristoteles ihre Gedanken leihen mussten, während er die Lehren der Sophisten, Sceptiker und Epikureer als gottlose entschieden verwarf. Aber dieselben Gedanken wie bei jenen findet er auch im alten Testament, das deshalb für ihn doch immer der Rahmen ist, in den sich alle seine Gedanken einfügen müssen, das inspirierte Buch der Bücher, an dem sich alles erst auf seine Probehaltigkeit hin prüfen lassen muss. Zu diesem Zweck war es dann freilich geradezu eine Notwendigkeit für ihn, zur Allegorie zu greifen, die er mit der grössten, uns völlig unbegreiflichen Willkür handhabt. Wenn weiter für seine Philosophie der Gottesbegriff von besonderer Wichtigkeit ist,

so giebt zu demselben das Judentum wieder mehr als die Form. Denn die Transcendenz desselben knüpft zwar an an platonische Gedanken, wäre aber in dieser Form und Schroffheit nicht möglich ohne eine Verschmelzung derselben mit der alttestamentlichen Transcendenz Gottes: erst aus dieser heraus ist ein System denkbar und möglich, dessen bemerkenswerteste Eigentümlichkeit die ist, dass Gott ihm zu hoch zu stehen scheint, um selbst Weltschöpfer, richtiger Weltbildner sein zu können. Daraus folgt dann jenes Zwischenreich von Kräften, das allerdings Plato's Ideenwelt nachgebildet, aber doch wieder dadurch eigentümlich gestaltet wird, dass dieses Reich der Kräfte zur Einheit zusammengefasst wird in dem Begriff des Logos, der beeinflusst von stoischen Lehren doch in erster Linie zurückzuführen sein dürfte auf die Lehre vom Geist und vom Wort Gottes im alten Testament und auf den Begriff der Weisheit, von der die späteren Bücher des Judentums so viel zu rühmen wissen und der sie darum mehr und mehr eine selbständige Bedeutung und eine Einwirkung auf die Weltschöpfung und Weltregierung beizulegen geneigt sind. Dass dieser Mittler zwischen Gott und Welt zugleich auch Ideal des Menschen und seines sittlichen Lebens und Strebens ist, macht diese Logoslehre auch für uns interessant.

Durch seine Transcendenz der Gottheit wird dann Philo weiterhin zu einem Dualismus geführt, der sich trotz der Versuche die Kluft durch Zwischenwesen auszufüllen, im ganzen System geltend macht: Gott, dem Prinzip aller Kraft und alles Lebens, alles Vollkommenen und alles Guten steht die nur leidende und nichtseiende, form- und gestaltlose Materie gegenüber. Auch das ist zunächst ein Gedanke der griechischen Philosophie, und bei Plato haben wir gesehen, wie dieser Dualismus sich anschickt, die Ethik in ungriechischer Weise zu einer rein negativen zu machen. Aber wo der griechische Geist mit seiner naiven Lebenskraft dominiert, da überwindet er jederzeit den Dualismus, und gerade da, wo er sich praktisch fühlbar machen musste, am raschesten, in der Ethik. — Dass dies Philo nicht gelungen ist, dass seine Anthropologie und Ethik durchaus dualistisch und die letztere eben darum teilweise asketisch