

Gedanken über die christliche Cosmologie.

Aus und über Dr. C. M. Mayrhofer's: Das dreieine Leben in Gott und jedem Geschöpfe.
I. Band.

Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, so lautet die Antwort der Offenbarung auf die Frage: woher das All? Verschiedene Lösungen dieser unabweislichen Frage hat der forschende Menscheng Geist versucht, aber sie fielen alle ungenügend und so zu sagen auf Kosten der Gottesidee aus. Nur mit dem Dogma der Schöpfung aus Nichts ist die Idee eines höchsten, vollkommensten Wesens, eines lebendigen, persönlichen Gottes vereinbar, ¹⁾ ohne denselben fällt sie in sich

¹⁾ Daher die heilige Schrift den einen, wahren und lebendigen Gott im Gegensatz zu den heidnischen Göttern immer als den Gott Zebaoth d. i. als den bezeichnet, „der Himmel und Erde erschaffen hat.“ Ohne richtiger Gotteserkenntniß gibt es auch kein richtiges Verständniß der Natur; was daher der h. Basilius (1. Homil. über das Herämeron n. 2) von den Systemen der Griechen sagt, gilt noch von den neuern unchristlichen: „Die Weisen der Griechen haben viel über die Natur gelehrt, aber keine einzige Ansicht stand fest und unerschütterlich, weil die nachherige immer wieder die frühere aufhob. Daher kostet es uns keine Mühe, ihre Meinungen zu widerlegen, sie sind zu ihrer eigenen Widerlegung für einander hinreichend. — Sie wußten nicht zu sagen: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Wegen

selbst zusammen; denn ist die Welt das Werk des Zufalls, so ist Gott oder die Götter selbst dem Zufall unterworfen, oder über beiden steht das unabänderliche ewige Fatum, das nichts anderes ist, als der Ausdruck der Verzweiflung des Menschengeistes an der Lösung der letzten und höchsten Frage; die Voraussetzung einer ewigen Materie beschränkt den Unbeschränkten, der Pantheismus vereinerleitet Ursache und Wirkung, macht Gott zu einem bloßen Begriff, oder setzt an die Spitze der Welt das Blind-Seiende; die Emanation verendlicht den Unendlichen, oder macht die Welt zur täuschenden Maja, zu einem eitlem Spiele.²⁾ Aus der Substanz Gottes, sagt der heilige Augustin (*de lib. arbit. l. 1. c. 2.*) kann nichts hervorgehen, als Gott selbst (der Sohn), darum muß die Welt aus Nichts erschaffen sein. Das Dogma von der Schöpfung, aus Nichts, hebt zwar das Ge-

der in ihnen wohnenden Unkenntniß Gottes sind sie in Irrthum (auch in Bezug auf die Welt) gerathen."

²⁾ Auch in der heiligen Schrift (*Sprich. 8, 30. 31*) ist von einem Spiele der (creatürlichen) Weisheit d. i. der Weltidee, die als ideale Schöpfung der wirklichen Welt-schöpfung voranging, die Rede; doch wie weit verschieden ist dieses von dem pantheistischen Spiele der Gottheit, nach welchem die Welt nur der Selbstprozeß des göttlichen Lebens ist, Gott sich selbst gebiert aus sich selbst, um sich seiner selbst zu vergewissern, und zum Selbstbewußtsein zu kommen (nach Hegel,) oder um sich selbst zu verstehen und zu lieben (nach Meister Eckart,) oder um seiner Lust zu schaffern und seiner Sehnsucht Genüge zu thun (nach dem indischen Pantheismus,) oder wie es noch naiver in der spätern persischen Theosophie heißt: „um Schach zu spielen mit sich selbst.“ S. Staudenmaiers *Encyclopädie der theol. Wissenschaften I. S. 314 und 351.*

heimnißvolle des Ursprunges der Welt nicht auf, aber es ist eitle Täuschung anzunehmen, irgend eine andere Hypothese sei weniger ein „Kreuz des Verstandes“;

„Denn mit Geheimniß hat die Welt begonnen,
Und mit Geheimniß geht sie fort und fort;
Was auch erdacht, erflügelt und ersonnen —
Wer fand für ihren Gang das letzte Wort?
Wer maß die Tiefe, die da liegt im Schaffen?
Zerstören und zersetzen können wir,
Und etwas Wissen mühsam uns erraffen,
Doch Schöpfung und Erlösung sind bei Dir.“ ³⁾

Nicht die Frage: wie überhaupt Nichts Etwas werden könne, hat die christliche Cosmologie zu lösen, darauf gibt es nur eine Antwort: bei Gott ist kein Ding unmöglich; sondern warum und wodurch besteht die Welt, in welcher Ordnung ward sie geschaffen, und in welchem Verhältnisse steht sie zu Gott? Die zweite Frage behandelt unser Verfasser zuerst, die erste und dritte in einer eigenen Abhandlung: Gedanken über das Weltallleben und sein Verhältniß zum göttlichen Leben. Daß er die biblische Erzählung von der Schöpfung seinen Forschungen zu Grunde legt, werden die Leser mit uns ganz in der Ordnung finden, denn hat auch eine leichtfertige Zeit dieselbe als ein Kindermährchen verworfen, weil sie ihre Tiefe nicht erfaßte — ars non habet osorem, nisi ignorantem — so haben die Resultate der fortschreitenden Naturwissenschaft sie wieder zu Ehren gebracht. ⁴⁾ Es dürfte

³⁾ Unser lieben Frau. V. Ida Gräfin Hahn — Hahn S. 32.

⁴⁾ S. Wiesemann: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen mit der geoffenbarten Religion.

wohl kaum, sagt Fr. v. Schlegel (10 Bd. S. 286 u. f. f.) im ganzen Umkreise menschlicher Sprache, Schrift und Ueberlieferung ein anderes Stück gefunden werden, wo alles so voll des schweren Inhaltes und des tiefsten Sinnes, wo jedes Wort und jede Sylbe so bedeutsam ist, als in diesem geheimnißreichen Anfange der Genesis. Die hieroglyphische Kürze ist (wie nicht zu verkennen) absichtlich, um nämlich alle mythischen Auswüchse abzuschneiden. — Die Genesis ist der Schlüssel, der wohl angewandt allein im Stande ist, uns das große Räthsel der Urwelt zu entziffern, und in das Chaos der alten Ueberlieferungen Licht zu bringen.“ — Daß nun unser Autor diesen Schlüssel mit exegetischer Gewandtheit und mit Scharffinn anzuwenden versteht, wird jeder aufmerksame Leser zugeben müssen, wenn er auch mit den oft überraschenden und mitunter originellen Resultaten nicht durchweg einverstanden sein dürfte. Seine Hinneigung zur naturmythischen Schule wird, abgesehen von seinem philosophischen Meister, erklärbar durch seine Erfahrungen auf dem Gebiete des Lebensmagnetismus, von dem er alle Phasen seiner natürlich-psychischen Seite bis dahin, wo sie in das religiös-mythische Gebiet an- und hinüberstreift (die Taube und den Adler, wie er treffend sich auszudrücken pflegte,) kennen zu lernen Gelegenheit hatte: seine Vorliebe für das hebräische Bibelstudium führte ihn zur Bekanntschaft mit rabbinischen Schriften, und mit der sogenannten mosaischen Philosophie ⁵⁾ und

1840. 5. Vorles. S. 214 und 217. — Und das vom Papst Gregor XVI. belobte Werk: Die Kosmogonie des Moses im Vergleich mit den geologischen Thatsachen v. Marcell de Serres, übers. v. Steff. 1841.

⁵⁾ Daß nebst der heiligen Schrift auch die Tradition Erkenntnisquelle der Offenbarung sei, ist katholischer Lehrsatz, der

es ist nicht zu verkennen, daß manche seiner Ansichten aus diesen Quellen geschöpft sind, doch ist er nie ein blinder Nachbeter irgend eines Autors, sondern er hat, was er bei andern gefunden, durchaus selbstständig verarbeitet, und zu einem eigenthümlichen Systeme durchgebildet, aber überall das katholische Dogma als

selbst von den Gegnern nur in der Theorie, aber nicht in praxi, geläugnet wird. Wie der h. Schrift des N. T. die Tradition erläuternd und ergänzend zur Seite geht, und ihren Ursprung in den Aposteln hat, so hat auch das N. T. seine Tradition, die auf den ersten Hagiographen Moses, und insofern er selbst die ältesten Traditionen der Offenbarung gesammelt, aber so wenig als die Apostel Alles aufgeschrieben hat, noch weiter zurückgeht. In der heiligen Schrift selbst wird mehrmals auf verloren gegangene Bücher hingewiesen, z. B. 4. Mos. 21, 14 auf das Buch von den Kriegen des Herrn, in den Büchern der Könige und der Chronik auf die Reichsannalen, in 2. Paralip. 9, 29 und 12, 15 auf Bücher der Propheten Nathan, Ahias, Abdo und Semejac; der Apostel Judas erwähnt in seinem Briefe B. 9 den Streit um Mosés Leichnam, nach Origenes (de princ. l. III.) aus dem apogryphen Werke: die Himmelfahrt Mosés, und B. 14 citirt er das noch vorhandene Buch Henoch. Josephus Flavius spricht von einem Buche Adams, Seths u. a.; im vierten Buche Esdras heißt es (14, 46,) daß Esdras nebst den heiligen Büchern, die mit dem Tempel verbrannt, noch 70 Geheimschriften der alten Weisen Israels aufgezeichnet habe, und gewiß ist, daß kaum ein Volk so reich ist an Geheimschriften, als die Juden. Wo ist nun die der h. Schrift des N. T. zur Seite stehende Tradition zu suchen? Wir sind der Meinung, daß, seit dieses Volk das Wort der Wahrheit verworfen, diese Quelle versiegt, und das früher Vorhandene getrübt und verfälscht worden sei; die Juden selbst aber theilen sich in dieser Frage in Thalmudisten und Kabbalisten, die sich gegenseitig anfeinden, insbesondere beschuldigen jene diese der Hineigung zum Christenthume besonders in der Lehre von der

Brüßstein angelegt, und nur was er mit demselben in Uebereinstimmung fand, oder zu finden glaubte, in dasselbe aufgenommen. Wir geben nun im Folgenden seine Gedanken über die christliche Cosmologie. (S. 91—143.) Die Grundzüge einer solchen sind im ersten und zweiten Kapitel der Genesis bis Vers 4. gezeichnet. Die in der heiligen Schrift in verschiedenen Bedeutungen vorkommenden Worte „Himmel und Erde“ können im ersten Verse nur den Gegensatz der Geisterwelt und Körperwelt bezeichnen, so

Trinität und dem Gottmenschen, oder sehen im Christenthume (z. B. bei Dionisius Aeropagita und Scotus Erigena) Kabbalistisches wie Dr. Freistadt: *philosophia cabbalistica et Pantheismus*. S. 58 u. f. f. Unter der Kabbala (von der man eine genuine und eine entartete unterscheidet) versteht man eine geheime Ueberlieferung über den verborgenen Sinn der heiligen Schrift, und ein eigenes theosophisches System. Ihre Hauptquellen sind die Bücher *Sohar* (von Rabbi Simon Ben Jochai) und *Je zira* (v. R. Aliba) aus dem 1. oder dem Anfang des 2. Jahrhunderts, nach andern sollen sie viel älter sein; jedenfalls sind sie älter als der *Talmud* und seine Kommentare (entstanden 200 — 500 nach Christo,) strotzen auch nicht wie dieser von Märchen und Ungereimtheiten, sondern enthalten nebst manchem Abenteuerlichen und Unverständlichen auch Vortreffliches, und mit den Offenbarungswahrheiten Uebereinstimmendes. Manche christliche Forscher sahen in der Kabbala nicht ein eigenes System, sondern nur eine Zusammenstellung der ältesten Systeme, die manche Ueberreste der Uroffenbarung bewahrt, als der altindischen Bücher, des *Zendavesta*, des Buches *Yefing* (des ältesten der 5 chinesischen heiligen Bücher,) und gnostischer, pythagoräischer und neuplatonischer Lehren. Im 13. Jahrhundert hat ihrer zuerst Raymundus Lullus (*de auditu cabbalistico* und in seiner *ars magna*) Erwähnung gethan. Im 15. Jahrhundert, als das Studium des klassischen Alterthums neu erwachte, brachten sie besonders an der *Academia platonica* zu Florenz Marsi-

daß also der erste Vers interpretirt werden muß: Im Anfange schuf Gott das unsichtbare Reich der Geister, und die sichtbare oder Körperwelt, und zwar aus Nichts, da der biblische Begriff der Schöpfung (vergl. 2. Makk. 7, 28) jede Art der Emanation und den Dualismus der Prinzipien ausschließt. Diese Auslegung wird bestätigt durch die Stelle (Koloss. 1, 16): *in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia*, und durch die Worte des (Nic. Const.) Symbolums: *Credo in unum Deum factorem*

lius Ficinus und die beiden Pico von Mirandola mit der platonischen Philosophie in Verbindung. Diese kabbalistisch-neuplatonische Philosophie, die man auch die *mosaische* nannte, weil Pythagoras und Plato aus derselben Quelle, wie die Kabbala aus Moses und den zerstreuten Ueberresten der Uroffenbarung geschöpft hatten, kam durch den Humanisten Reuchlin (oder Capnio wie er seinen Namen gräcisirte) nach Deutschland, wo sie seither immer Anhänger hatte, und nicht ohne bedeutenden Einfluß geblieben ist, so z. B. auf Paracelsus und durch diesen auf Jakob Böhme. Wie bedeutend der Einfluß dieses Theosophen (in England durch den Philosophen John Bordage, in Frankreich durch St. Martin) selbst auf die neuesten Zeiten gewesen, beweiset der Titel des teutonischen Philosophen, den ihm Hegel, Schelling, Schlegel, Baader, Carrier u. a. beilegen, und die vielen Schriften über ihn. Aber auch die Kabbala selbst wurde in neuerer Zeit von Gelehrten wie Molitor, Fr. v. Meyer, Tholuf, von den Juden Beer, Frank, Freistadt u. a. bearbeitet, und wenn auch über ihren Werth und darüber, ob sie ein theistisches oder pantheistisches System sei, unter den Gelehrten keine Einigkeit herrscht, so verdient sie doch nicht das wegwerfende Urtheil, das gewöhnlich über sie aus Unkenntniß, und weil man sie mit thalmudischem Wust, oder mit einer Zahlen-Spielerei verwechselt, gefällt wird, sondern sie bleibt (wenigstens nach der Darstellung Molitors: Philosophie der Tradition I. 6. Absch. II. und III.) eine großartige Schöpfung des menschlichen Geistes.

coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Die heilige Schrift unterscheidet zwar nur eine sichtbare und unsichtbare Welt, aber es muß schon die im 1. Verse erwähnte Urwelt, weil ein Spiegelbild des dreieinen Gottes, und nach der Analogie der nachher restaurirten Welt, in drei Sphären getheilt gewesen sein, und zwar (wie der Br. S. 267—270 und 275—281 weiter ausführt) nimmt er nebst der Lichtwelt oder lichten Natur eine Doppelsphäre von Engeln an: Lichtengel (Luzifer und seine Engel), und Geistengel (Michael und seine Engel). Die Natur oder die sichtbare Welt ist die erste Hypostase im großen Weltallleben, das Sein, das Gegenbild des unendlichen Seins in Gott, des Vaters, dem vorzugsweise der Charakter der Macht und Majestät zukommt; die Lichtengel waren die zweite Hypostase, das Werden, und standen zur Natur im Verhältnisse wie die Seele zum Leibe, in der Mitte zwischen der Natur und den Geistengeln, nahmen also dieselbe Stellung im Weltallleben ein, wie nach der Restauration der Mensch, der nun die Seele — das Werden im Schöpfungsreiche, der Träger der Liebe ist, die für ihn höher steht, als die Erkenntniß (1. Kor. 13, 1—3), er ist das Gegenbild der zweiten göttlichen Hypostase, des Sohnes. Die Geistengel, oder wie wir jetzt schlechtweg sagen können, die Engel, sind die Träger der Erkenntniß, der That oder des Geistes, das Gegenbild des heiligen Geistes im Gottesleben, daher sie in der heiligen Schrift als die Diener der göttlichen Weltregierung dargestellt werden, die nicht nur als Schutzengel der einzelnen Menschen deren Erkenntniß und Thätigkeit gleichsam ergänzen, sondern auch den irdischen Reichen vorgesetzt sind, und bei allen wichtigen Ereignissen als die Vollzieher der Beschlüsse der göttlichen Providenz

erscheinen. Diese drei Weltsphären bilden zusammen die Weltkreatur. Die Idee, welche ihr zur Grunde liegt, ist nicht die vom göttlichen Leben, oder vom göttlichen Ich, sondern die des Nicht-Ichs oder des nicht-göttlichen Lebens, die aber wie die Endlichkeit in der Unendlichkeit, wie die Zeit in der Ewigkeit, in der vom göttlichen Leben inbegriffen gedacht werden muß, als negative Seite des theogonischen Prozesses, sie steht der Idee des göttlichen Lebens kontradiktorisch gegenüber, setzt sie voraus, ist aber keine bloße Negation, sondern eine Position, und als solche das Prototyp aller Kreatur. Wie sich die Idee: Göttliches Leben zur Idee: Nichtgöttliches Leben verhält, genau so verhalten sich auch zu einander ihre Realitäten: Gott und die Kreatur. Sie stehen zu einander im allerentscheidensten Gegensatz dem Sein, Werden und Wesen nach (*quoad essentiam, naturam et substantiam*); denn kein größerer Unterschied kann gedacht werden, als der zwischen dem unendlichen und endlichen Sein, zwischen dem ewigen und zeitlichen Werden (oder Ewigkeit und Zeit), und zwischen dem unwandelbaren und wandelbaren oder beweglichen Wesen. Doch dieses Gegensatzes ungeachtet, ist die Weltkreatur doch Gott auch ähnlich, denn sie ist auch ein Leben und zwar ein dreieines Leben, dessen Hypostasen: Sein, Werden und Wesen durch die drei Weltsphären: Natur, Mensch und Engel repräsentirt werden, und zwar stehen dem unendlichen und darum Einem und Einzigen Sein eine durch die Endlichkeit ermöglichte und in ihr begründete Pluralität der Kreaturen gegenüber. Die Weltkreatur ist also das Gegenbild Gottes, ⁶⁾ in welchem Ausdruck bes-

⁶⁾ Der Verfasser unterscheidet genau das Abbild Gottes vom Gegenbilde. Abbild des göttlichen Ternars ist der Logos,

fer als in dem der Kontraposition sowohl der Gegensatz als auch die Ähnlichkeit zugleich angedeutet ist. Wie bei dem Menschen der innere Sinn (oder wie der Verfasser sich ausdrückt, der innere geistige Leib) für die Seele der passive Bildträger ist, in welchem sich die Bilder oder Veränderungen, die in den äußern Sinnorganen durch den Einfluß äußerer Objekte produziert werden, reflektiren, er aber auch das aktive Organ ist,

Gegenbild die Welt. Abbild kann die Welt nur sein vom Weltlogos, d. h. von der ewig in Gott liegenden Idee des nicht-göttlichen Lebens; es kann also Gott nicht das Prototyp der Welt genannt werden in dem Sinne, als sei die Idee der Gottheit auch zugleich die Idee der Welt, oder das formale Sein der Dinge, die Form der Welt, wie mittelalterliche Pantheisten z. B. David von Dinanto, Amalrich von Bena und Willeff lehrten; Gott würde nach dieser Ansicht in der Weltidee nur sich selber schauen, oder sich als Welt erkennen, die Welt wäre Gott in der Erscheinung, der offenbar gewordene Gott, wie es in neuerer Zeit Volksmuth (Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel. S. 168) ausspricht: „Die Idee von der Kreatur in Gott und deren Leben war die Idee von ihm selbst und seines absoluten Lebens in contrapontirter, d. h. nicht absoluter Form.“ Auf diesen Irrweg der Spekulation, auf dem sich auch Manche, die nicht Pantheisten sein und heißen wollen, bewegen, geräth man durch das Festhalten an dem Sage, daß Gott Nichts denken könne, als nur sich selbst, und er sei Alles, was er denkt, und man entkömmt diesem Irrweg nur durch die Unterscheidung des Gedankens in Gott von sich selbst und von seinem Nicht — Ich, d. i. der Welt. Daß Pantheisten die Weltidee in Gott läugnen, ist begreiflich, daß aber auch christliche Denker (z. B. Wilh. v. Schüz in: Hegel und Günther S. 68, Dischinger in: Grundriß zu einem neuen System der Philosophie. S. 75 — 79) gegen diese uralte christliche Anschauung sich erhoben, ist nur daraus erklärbar, daß sie den menschlichen Denkprozeß vor Augen hatten; beim Menschen hinkt die Idee der Welt nach,

wodurch die Seele Bilder präformirt, die allen ihren Handlungen und Produktionen (besonders in der Kunst) wie die Originalien den Kopirungen vorangehen, so ist in Gott der Logos (was im 1. Art. s. Februarheft S. 91—94 auseinandergesetzt worden) der Bildner der Ideen, die Gott realisiren will, also einerseits das adäquate Abbild des göttlichen Lebens, anderseits auch der Träger der Idee des nichtgöttlichen Lebens oder der Kreatur, in ipso condita sunt universa in coelo et in terra, der wirklichen Kreation muß nebst der innern Gestaltung der Idee der freie Entschluß vorangehend gedacht werden, diese Idee des Nicht-Ichs Gottes zu realisiren. Das Motiv der Welterschöpfung kann nicht

d. h. für den Menschen gibt es keine Idee der relativen Wesen vor ihrer Existenz, wohl aber bei Gott, in ihm geht die Idee der Existenz voraus, und nach ihr schafft er, der Mensch bildet nur denkend das Vorhandene nach oder rekonstruirt; oder daß sie besorgten, durch die Annahme der Weltidee die Endlichkeit in Gott hineinzutragen, was aber nur der Fall ist, wenn Gott selbst als die Idee der Welt gesetzt wird; oder daß sie glaubten, daß dann die Ebenbildlichkeit des Menschen, und daß die Welt der Spiegel der Vollkommenheiten Gottes (Röm. 1, 20) zu sein aufhören würde, aber die Contraposition schließt die Aehnlichkeit nicht aus, und der Ausdruck „Gegenbild“ faßt beide Begriffe, den des Unterschiedes und der Aehnlichkeit in sich. Gegenüber der vorherrschend pantheistischen Tagesphilosophie thut es Noth, auf die christliche Wahrheit wiederholt hinzuweisen, daß die Idee der Welt wohl in Gott sei, aber Gott nicht die Idee der Welt, daß Gott, indem er die Welt hervorbringt, nicht sich selbst oder Seinesgleichen, sondern ein wesentlich Verschiedenes, aber Aehnliches, schafft, wie dieß Boethius: de consol. philos. I. III. met. 9 in den Worten ausdrückt:

Tu cuncta superno

*Ducis ab exemplo: pulchrum, pulcherrimus ipse,
Mundum mente gerens, similique imagine formans.*

eine Art von Nothwendigkeit, sondern nur die freie göttliche Güte und Liebe sein, nur sie konnte Gott bewegen, seine Glorie durch die Kreatur nach Außen, d. i. für die vernünftigen Kreaturen, zu offenbaren, und sie wird durch das Böse und das Verderben eines Theiles der Kreaturen nur in ihrer Extensität nicht aber in ihrer Intensität modifizirt. (S. 261). Die Realisirung der Idee geschah durch den Logos, omnia per ipsum (verbum) facta sunt, — und zwar der Idee des nicht-göttlichen Lebens ganz konform, daher die ursprüngliche Schöpfung vollkommen war. Es ist aber nicht nur die Welt in ihrer Totalität ein Gegenbild Gottes, sondern jede der genannten drei Weltsphären, ja jede einzelne Kreatur. Jede Weltsphäre ist eine Trias in der Monas, ein Leben mit drei Hypostasen. Im Naturleben bilden 1) die elementarische Materie, 2) die Lebenskraft, 3) das Urlicht der Natur, die drei, dasselbe konstituierenden Faktoren oder Hypostasen, was S. 100—103 und 271—274 nachgewiesen wird; daß der Mensch eine Trias in der Monas sei, und zwar dem Leibe, noch mehr der Seele nach, wird in der Abhandlung über die Anthropologie dargethan, die wir in einem eigenen Artikel zu besprechen gedenken; im Geisterreiche werden durch die Namen, die in der heiligen Schrift den Engeln beigelegt werden, nicht undentlich drei Klassen oder Reihen unterschieden: 1) Engel der Macht oder Majestät: Cherubim, dominationes, throni; 2) Engel der Liebe: Seraphim, potestates, virtutes, 3) Engel der Erkenntniß und That: Angeli, principatus, archangeli. (S. 275—281). Daß sich in der Welt und in allen Kreaturen nicht nur die göttliche Trias abspiegle, sondern auch der Logos, und dieser insbesondere im Menschen, wird im anthropologischen Theile zur Sprache kommen.

Der Unterschied zwischen Gott und der Kreatur ist ein essentialer, naturaler und substantialer, zwischen den Kreaturen aber ist der Unterschied nur ein hypostatischer, oder vielmehr nur ein Unterschied der Proportion oder der Prävalenz der einen oder andern Hypostase, die Kreaturen unterscheiden sich voneinander nur durch die Quantität des Seins, durch die Qualität des Werdens, durch die Modalität der Thätigkeit, und durch die Relation der drei Lebenshypostasen zu einander. In der Natur prävalirt das Sein, die Macht, im Menschen das Werden oder die Liebe, im Engel das Wesen oder die Erkenntniß. (S. 265). Die Unterordnung, in der jetzt die drei Weltspähren stehen, die Natur unter dem Menschen, beide unter den reinen Geistern, hält der Verfasser nur für temporär; einst werden sie koordinirt sein, wenn die Natur ein beseeltes und durchgeistigtes Sein, im Menschen zur Liebe auch die Majestät der Natur, so wie die heilige Erkenntniß des Engels sich gesellen, der Engel endlich eben so die Macht der Natur, wie die Liebe des Menschen mit seiner heiligen Erkenntniß in lebendige Einheit bringen wird. (S. 269—70.)

Es wurde oben gesagt, daß die im 1. B. erwähnte Urschöpfung vollkommen gewesen sein müsse; von der Geisterwelt ist dies an sich klar, aber auch die Natur oder Körperwelt kann nur als ein durchaus lichter und reiner Spiegel der göttlichen Macht, Liebe und Wahrheit geschaffen worden sein, und das Tohu und Bohu (das Chaos, die rudis indigestaque moles) des 2. Verses ist nicht als die uranfängliche Schöpfung zu denken, sondern wie die nachherige Verschlimmerung der Erde eine Folge des Menschenfalles war, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß das Chaos eine Folge des Geisterfalles war, der nothwendig dem des Menschen

vorangegangen sein muß, obwohl in der Genesiß desselben keine Erwähnung geschieht. Daß Satan (und seine Engel) in einem besonderen Nexus mit der ursprünglichen Lichtwelt gestanden, und durch seinen Fall ihre Verwüstung herbeigeführt habe, folgert der Verfasser aus dem bedeutenden Einflusse, den selbst die Gefallenen noch jetzt auf unsere Körperwelt (Ephes. 6, 12) ausüben, der zwar durch den Fall der Menschen um Vieles mächtiger geworden, aber schon vor demselben bestanden haben muß, sonst hätte Satan den ersten Menschen nicht durch die Natur verführen können; auch der Name „*princeps hujus mundi*“, der ihm in der heiligen Schrift (Joan. 12, 31. 14, 30) gegeben wird, scheint eine strafende Anspielung auf seine ursprünglich reale Herrschaft über die sichtbare Welt zu sein, und er selbst scheint es nicht vergessen zu können, was er einst war, aber nicht mehr ist, wenn er (Luc. 4, 6) zu Jesu, ihm alle Reiche des Erdfreises in einem Augenblicke zeigend, spricht: „Diese ganze Macht und ihre Herrlichkeit will ich dir geben; denn sie sind mir übergeben, und ich gebe sie, wem ich will.“ Durch den Fall der Geister kam die „*Finsterniß über den Abgrund*“, denn die ursprüngliche Schöpfung war eine Lichtwelt, wie die vollkommene wiederhergestellte (nach Apok. 22, 5) einst wieder sein wird. In die erstorbene Natur brachte Gott wieder Leben und Licht; das: *et spiritus Dei ferebatur super aquas*, war für sie, was für das gefallene Menschengeschlecht das: *spiritus s. superveniet in te*. Das „*ferebatur*“ der Vulgata heißt eigentlich (nach Epyräum, Basilus, Ambrosius u. a.) „brütend schweben“, deutet also auf Erwärmung und Belebung hin, durch die ein schlummerndes oder gebundenes Leben geweckt wird, und die

durch den göttlichen Einfluß bewirkte Regeneration, die jedoch keine vollkommene war, wird in den folgenden Versen erzählt.

Diese Meinung, von einer vollkommenen Ur= schöpfung, ihren Verfall durch den Abfall der Geister, und ihrer theilweisen Restauration ist nicht mit orientalischen Mythen, ⁷⁾ oder gnostischen und manichäi=

⁷⁾ Uebereinstimmend mit der echten Tradition kennen die meisten orientalischen Religionsysteme zwar einen Abfall freier Geister, und es ist derselbe die Ursache des Uebels in der Welt, aber sie verwechseln Geisterfall und Menschenfall, die gefallenen Geister werden in diese materielle Welt zu ihrer Läuterung — durch die Metempsychose — gebannt, oder es ist die materielle Welt durch den Abfall, oder durch ein böses Prinzip entstanden. Die occidentalischen Mythen gehen meist vom Dualismus aus, die ewige chaotische Materie wird von den Göttern geordnet, und gegen die von ihnen begründete Ordnung versündigt sich der zuletzt gebildete Mensch. So wird in der Mythe vom Sturze des Kronos und der Bewältigung der Titanen durch Zeus der Prozeß der Welterschöpfung und der Entwicklung der Erde in mehreren Perioden, der Untergang der Gebilde der frühern durch die der spätern, und die Bewältigung der ungeordneten Elementarkräfte geschildert. Nach der nordischen Schöpfungslehre wird der Riese Ymir (das Chaos) von Odin und seinen Brüdern Wile und We (der nordischen Trinität) getödtet, und aus seinem Blute die See, aus seinem Fleisch die Erde, aus den Knochen die Felsen, aus den Zähnen die Klippen, aus dem Schädel die Himmelswölbung, aus den Haaren die Bäume, aus dem in die Lüfte geflogenen Gehirne die Wolken gebildet, und die aus Muspelheim (die Feuerwelt Loki's, des Zerstörers, ähnlich dem indischen Siwa) umherfahrenden Funken werden am Himmel als Sterne befestigt. — Wie nur in der Offenbarung von einer wahren Schöpfung die Rede ist, so ist auch nur in ihr Geisterfall und Menschenfall deutlich geschieden, und das Verhältniß beider zu einander angegeben.

ſchen Irrthümern ⁸⁾ zu konfundiren, ſie iſt auch nicht

8) Faſt alle Gnoſtiker nahmen zur Erklärung des Urſprunges der ſichtbaren Welt und des Böſen (was bei ihnen zuſammenfiel) ein ewiges böſes Prinzip an, nur dachten ſich die einen (die ägyptiſchen) daſſelbe als todte, geſtaltloſe Maſſe, ähnlich der platonischen *ύλη*, die andern (ſyriſchen) aber als ein wildtobendes Reich mit dem Fürſten der Finſterniß (dem Ahriman des Zendaveſta ähnlich) an der Spitze. Nach den erſten iſt der Weltbildner (Demiurg) ein guter Aeon, der aus der reinſten Eſſenz der Finſterniß (Chaos) den Satan und die böſen Geiſter bildet, in die übrigen Geſchöpfe und namentlich in die Menſchen Gutes und Böſes in verſchiedener Miſchung vertheilt. Nach der ſyriſchen Gnoſis iſt der Demiurg ein, dem höchſten Gott feindseliges Weſen, welches durch die Weltbildung die geraubten göttlichen Lebenskeime in dem Reiche der Finſterniß feſtzuhalten ſucht. — Der Manichäismus lehrt zwei gleichewige lebendige Weſen, ein gutes (Licht, Geiſt) und ein böſes (Finſterniß, Materie;) jedes hatte urſprünglich ſein Reich; durch die Ueberwältigung des himmliſchen oder Urmenſchen gewann das böſe Reich Lichttheile, um dieſe zu befreien, kam dem Urmenſchen der lebendige Geiſt zu Hülfe, ſchuf aus dem geretteren Lichte Sonne und Mond, und aus der von einigen Lichttheilen durchdrungenen Materie die Erde; der Fürſt der Finſterniß aber ſchuf den Menſchen mit einer aus dem Lichtreich geraubten, dem Urmenſchen ähnlichen, guten Seele, und einem der finſtern Materie entſtammenden Körper mit einer böſen oder begierlichen Seele, daher der ſtete Kampf in ihm, ſo lange er den Leib nicht los wird, denn der Gegenſatz von Geiſt und Materie iſt unverſöhnlich; daher nahmen die Manichäer und auch die Gnoſtiker keine wahre Apokataſtaſis der Kreatur an, ſondern nur eine vollkommene einſtige Scheidung des guten und böſen Prinzips, und der allmähliche Fortgang dieſes Scheidungsprozeſſes iſt — die Erlöſung. — Aus der kurzen Darſtellung dieſer abentheuerlichſten Systeme wird jedem unbefangenen Leſer einleuchten, daß die Anſicht des Verfaſſers nichts Gnoſtiſches noch Manichäiſches enthalte, denn Gott iſt ihm ja der Schöpfer und der Regenerator der Natur, und wenn er annimmt, daß die erſte

neu, wenigstens den Hauptzügen nach; denn selbst einige der ältesten Kirchen-Schriftsteller deuten an, daß das von Moses B. 2—5 Erzählte nur eine kosmische Anordnung, Wiederherstellung und Einrichtung der Erde zum Wohnplatze des Menschen enthalte; so sagt z. B. Justin d. M. (1 Apol. n. 67): „Am Sonntage kommen wir zusammen, weil dieß der erste Tag ist, an dem Gott die Finsterniß und die Materie umgestaltet (*τροσψας*) und die Welt gemacht hat.“ Noch deutlicher spricht Origenes (de princ. l. III. c. s.): „Non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et, antequam hic esset, fuisse alios credimus.“⁹⁾ Der heilige Basilius (d. Hom. über das

Grundkraft, die Urschwere oder das Sein der Natur im magischen Verbande mit ihrem frühern Herrscher geliebt, so hat er in dem geheimnißvollen Baume der Erkenntniß mit seiner verhängnißvollen Frucht einen Anhaltspunkt — nach dem Falle des Menschen ist dieser Nerus ohnedieß unbestritten — und die in der Apokalypse beschriebene vollständige Reintegration der Natur, in der keine Nacht mehr sein wird, erlaubt den Schluß, daß die im B. 2 — 5 erwähnte Schöpfung nur eine theilweise Restauration einer früher bestandenen aber (durch den Geisterabfall) in Tod und Nacht versunkenen gewesen sei. Der Satz: die Urschwere blieb in Böse, ist nicht gleichbedeutend mit dem: die Materie sei böse oder das Böse, wie könnte er sonst der Schrift gemäß eine einstige Clarifikation der Natur annehmen?

⁹⁾ Nach Origenes war die ursprüngliche Welt eine rein geistige, aus vernünftigen Wesen bestehende — von der heiligen Schrift die Himmel genannt. — Die materielle Welt ist aus Nichts geschaffen worden nach und wegen dem Abfall vieler Geister zu ihrer Läuterung, wenn diese vollendet sein wird, hört alle Körperlichkeit auf, aber es ist ein neuer Abfall möglich, denn diese Möglichkeit ist Folge der Creatürlichkeit, dann

Herämeron §. 5) sagt zu den Worten: „Im Anfange schuf“: „Denn auch vor dieser Welt war, wie es scheint, etwas — was aber deswegen unerwähnt geblieben ist, weil es für die Schüler und die in der Kenntniß noch Unmündigen nicht paßte. Es war ein Zustand, älter als die Schöpfung der Welt, der den über die Welt erhabenen Mächten geziemte. — — — — —
 Alsdann aber sollte auch diese Welt den Dingen, welche schon waren, beigelegt werden, als Lehr- und Unterrichts-Anstalt für die menschlichen Seelen.“ In der 2. Homilie §. 5 sagt er von der Finsterniß, daß sie nicht ursprünglich da war, sondern auf anderes folgte. Deutlicher zu reden, mag ihn und andere Väter die Besorgniß abgehalten haben, den Irrthümern der Gnostiker und Manichäer Vorschub zu leisten, die aus den Worten: „Und Finsterniß war über den Abgrund“ auf ein böses

ist aber eine neue materielle Welt nothwendig. Diese Meinung des Origenes von einer successiven Mehrheit der Welten ist mit andern damit zusammenhängenden Irrthümern desselben, z. B. von der Präexistenz der Seelen und von der vollkommenen Wiederbringung auch Satans und der Verdammten (seine *ἀποκαταστάσις παντὸς*) kirchlich verworfen worden, zwar nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, durch das zweite Constantinopolitanische (fünfte allgemeine) Concil, wohl aber durch das fast allgemein angenommene Edikt des Kaisers Justinian an den Patriarchen Mennas. (Mansi. IX. 487 und f. f.) Von diesem Irrthum des Origenes ist die Ansicht unsers Autors wesentlich verschieden, da er nur eine und zwar schon ursprünglich in drei Sphären getheilte Welt, und nach dem Verfall dieser eine theilweise auf die Erlösbarkeit des neugeschaffenen Mittelgliedes (des Menschen) schon vorberechnete Restauration annimmt, der einst als Folge der, durch den Menschenfall nothwendig gewordenen, und durch Christum vollbrachten Erlösung eine vollkommene Restauration, doch nicht origenistischer Ausdehnung, folgen wird.

Prinzip als vom Anfange her mit dem Guten im Kampfe schlossen, welchen Irrthum Basilius (l. c. S. 4) bekämpft. Andere Väter sehen in der „Erde“ des ersten Verses nur eine Schöpfung der Materie überhaupt oder der Urelemente, die der Formgebung vorausging, so sagt z. B. der heilige Augustin (Confess. l. XII. c. 9.): „Jener Himmel des Himmels, den Du im Anfange geschaffen, war eine Schöpfung geistiger Naturen;“ und in Absicht auf die Natur sagt er: „Jenes Ganze war dem Nichts nahe, da Alles noch ungestaltet war. Indeß war es doch Etwas, das gestaltet werden konnte. Denn Du, o Herr! erschufst die Welt aus gestaltlosem Stoffe, den Du aus Nichts zu einem Raum=Etwas schufest, und woraus Du jene großen Werke gestaltetest, die wir Menschenfinder bewundern.“

Eine Bestätigung seiner Ansicht findet der Verfasser auch in der bekannten von vielen katholischen Lehrern ausgesprochenen Meinung, daß die Menschen von Gott erschaffen worden, damit sie die durch den Fall der Engel leer gewordenen Stellen einnehmen und ausfüllen. So sagt der heilige Gregor d. G. (lect. 2. domin. resurrect. im röm. Brevier), die Auferstehung unsers Erlösers sei ein Festtag für Engel und Menschen zu nennen. Sie ist ein Festereigniß für alle Menschen, weil sie uns zur Unsterblichkeit des ewigen Lebens erhöhet; sie ist zugleich ein Festereigniß für Engel, weil sich durch uns're Wiedergeburt zum Himmel die Zahl der seligen Geister ergänzt. Aehnlich spricht sich Joannes Damascenus aus. Daß diese Meinung auch im Mittelalter verbreitet gewesen, geht aus Petrus Lombardus (sentent. lib. 2. dist. 2. S. 9). hervor, der gegen dieselbe bemerkt, daß, wenn von einer Erschaffung des Menschen propter reparationem

angelici casus die Rede sei, dieß nicht so zu nehmen ist, als wäre der Mensch ohne den Fall der Engel nicht erschaffen, sondern der Geisterfall könne nur eine untergeordnete Ursache sein. Auch die heilige Brigitta sagt (revel. coel. l. 2. c. 17.), der Fall der Engel habe Anlaß zur Erschaffung des Menschen gegeben.

In neuerer Zeit hat diese Hypothese von einer Urschöpfung und ihrer Verwüstung durch den Geisterfall Fr. v. Schlegel aufgestellt in seiner Rezension der Schrift von Rhode: Ueber den Anfang unserer Geschichte. (10 Bd. seiner ges. Werke. S. 288 u. f. f.: „Zwischen dem 1. u. 2. Vers der Genesis ist eine Kluft, die so ausgefüllt werden könnte: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, d. i. die Geister — und die Körperwelt, nachdem aber der erste der geschaffenen Geister von Gott abgefallen war, und einen großen Theil der Schöpfung mit sich ins Verderben hinabgezogen hatte, so war die Erde wüste und leer, und Finsterniß lag auf dem Abgrunde.“ Auch der Franzose Guiraud im I. Th. seiner Philosophie catholique de l'histoire [Paris 1839], Kurz in: Astronomie und Bibel, Fried. Michelis in seiner Schrift: Entwicklung der ersten beiden Kapitel der Genesis. (1845) vertheidigen dieselbe.¹⁰⁾ Staudenmaier

¹⁰⁾ Die Verwüstung der urweltlichen Erde (sagt Kurz l. c.) war eine Folge des Falles der Engel, woraus wir weiter schließen, daß jene die Wohn- und Übungsstätte desjenigen Theils der Engel war, die sich gegen Gott empörten, und darum ihre Behausung zu verlassen gezwungen waren. Die Restitution war ein Ergebnis des göttlichen Rathschlusses, vermöge dessen er sich in seinem Weltplan nicht stören läßt, sondern eine ganze Welt des Lebens, die ins Verderben gerathen, wieder aus den Fluthen des Verderbens emporhebt, den Verderber

III. S. 131 und 503 — 511) nennt Schlegels Hypothese eine geistreiche, der er seine Achtung nicht versagen

von ihr erlirkt, und einen neuen Bewohner und Herrscher — den Menschen — auf sie setzt; woraus wir weiter schließen, daß der Mensch an die Stelle des Satans gesetzt, auch dessen unterbliebene Aufgabe auszurichten, den gestörten Einklang des Weltalls, den durchbrochenen Zusammenschluß des Ganzen wieder herzustellen, und ihn selbst den Zerstörer und Empörer zu besiegen, berufen war. — Daß der in der Genese nicht erzählte Fall der Geister zwischen B. 1. und 2 einzuschieben sei (s. Micheliß l. c. S. 42 — 49.), läßt sich selbst mit ziemlicher eregetischer Wahrscheinlichkeit darthun; denn am Ende des Sechs-Tagewerks ist der Teufel schon da, indem er als Verführer der Menschen auftritt. Der jetzigen Weltordnung wohnt ein Keim der Vernichtung ein. Da nun diese unsre Weltordnung das Werk der sechs Tage ist, also vor der Erschaffung des Menschen hergestellt war, also jener in ihr ruhende Vernichtungskeim nicht aus der später erfolgenden Sünde des später geschaffenen Menschen kann hergeleitet werden; so müssen wir nothwendig höher hinaufgehen und den Ursprung der Störung in dem Falle der Geister suchen, — womit jedoch nur gesagt sein soll, daß Gott bei dem Sechs-Tagewerk auf den vorhergegangenen Fall der Geister Rücksicht genommen. — Gottes Wirksamkeit mußte unmittelbar eintreten, um der körperlichen Kreatur eine, wenn auch fürs Erste nur einstweilige Gestalt zu geben, damit sie fähig würde, den Menschen aufzunehmen, der dann die Aufgabe hatte, durch seinen Gehorsam mit dem Gnadenbeistande Gottes das Ganze in die Form seiner ewigen Verklärung zu bringen. Der Zweck des Sechs-Tagewerks war also, einen solchen Organismus hervorzubringen, der fähig wäre, einem denkenden und freien Geiste zur lebendigen Einheit im Menschen verbunden zu werden, und die sechs Tage selbst sind nichts Anderes, als die Bezeichnung eben so vieler Perioden oder Fortschritte in dieser Gestaltung der körperlichen Kreatur, wodurch sie aus der Finsterniß und dem Chaos, in das sie gestürzt war, zu einer wahren und lebendigen, wenn gleich noch nicht der höchsten und vollendeten Form erhoben wurde.

kann, ohne sie jedoch für wahr zu halten, weil in der h. Schrift nichts davon stehe, sondern nur von einer ununterbrochenen Welterschöpfung und Weltbildung gesprochen werde. Unser Autor weist ihren Zusammenhang mit andern Bibelstellen und geoffenbarten Wahrheiten nach, und aus seiner Darstellung scheint uns wenigstens das hervorzugehen, daß sie nicht so ganz unberechtigt und unbegründet neben der gewöhnlichen Ansicht dastehe, und daß durch sie kein Dogma alterirt werde. Die Metamorphosen, welche die Natur oder Körperwelt durchwandelt hat und noch durchwandeln wird, sind auch 2. Petr. 3, 5 — 7 und 13 angedeutet, die durch Wasser zu Grunde gegangene Welt ist nicht die durch die Sündfluth zerstörte Erde, sondern die Urwelt, sonst könnte Petrus nicht von einem Himmel und einer Erde, wie sie jetzt sind, also im Gegensatz von einer frühern Schöpfung, reden, und der durch Wasser untergegangenen Welt eine durch Feuer zu zerstörende entgegensetzen. Wie die letzte Umwandlung nicht nur die Erde betreffen wird, denn es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden — so muß auch die frühere Katastrophe Himmel und Erde berührt haben, was man nicht von der Sündfluth die nur die Erde traf, sagen kann. Aber eben diese noch bevorstehende Umwandlung der Welt, und die Beschreibung, die uns die h. Schrift (Jesai. 60, 19 — 20 und Apokal. 22, 5) von dem neuen Himmel und der neuen Erde gibt, daß jede Spur von Finsterniß in denselben getilgt sein werde, ist ein Beweis, daß die Restauration aus dem Chaos nur eine theilweise gewesen, denn die Natur blieb zwischen Finsterniß und Licht gestellt — *et divisit lucem a tenebris*. — Es ist aber die in unserer gegenwärtigen Natur noch theilweise herrschende Finsterniß als Reflex des in ihr noch

nicht völlig überwundenen Bösen anzusehen, wie die volle Lichtigkeit der neuen Himmeln und der neuen Erde, die am Ende der zweiten aus dem Flammenmeere durch denselben Geist Gottes, der am ersten Welttage über den Gewässern schwebte, hervorgehen sollen, ein Reflex der vollendeten Gerechtigkeit der ethischen Kreaturen ist. Die (B. 4 erwähnte) Scheidung von Licht und Finsterniß kann, da die Arenbewegung der Erde und ihre Bewegung um die Sonne erst später eintrat, keine räumliche, sondern nur eine zeitliche gewesen sein, und diese *divisio lucis a tenebris* deutet nur auf ein periodisches Vorherrschen der Finsterniß und des Lichtes, oder wie die Naturphilosophie sich ausdrückt, der Kontraktion und Expansion als polarer Kräfte, deren Indifferenzpunkt die Lebenskraft ist, wodurch die erste Urperiode (der erste Schöpfungstag) gebildet wurde, von der alle weitem in der Natur vorkommenden Perioden nur Ab- und Nachbilder sind.

Das Werk des ersten Tages läßt sich kurz also darstellen: In der aus der Schöpfung als *caput mortuum* zurückgebliebenen elementarischen Materie (der ersten Hypostase des Naturlebens) wurde durch den Geist, der über den Gewässern schwebte, die zweite Hypostase, das erstorbene Leben oder die schlummernde Lebenskraft, wieder geweckt, und aus der dunklen Naturfluth ging durch die regenerirte Lebenskraft als erste Lebensäußerung oder Thätigkeit die dritte Hypostase hervor — das Naturlicht. ¹¹⁾

¹¹⁾ Die Realität eines von der Sonne unabhängigen Lichtes wird nicht nur durch die, den Somnambulismus begleitenden Erscheinungen mehr als wahrscheinlich, (s. das Juniheft dieser Zeitschrift 1851. S. 347 — 352) sondern nach den neuesten wissenschaftlichen Forschungen, und Untersuchungen ist das Licht eine den Körpern so eigenthümliche Eigenschaft, wie

Das Werk des zweiten Tages bestand in der Bildung der Himmelskörper oder Gestirne aus der Urfluth oder dem großen Welteis, welches verschwand, indem sich aus demselben kondensirte Kerne, von einander geschiedene Sphäroiden, bildeten, wie die Astronomen noch immer einen gleichen Gang der Sternbildung aus den unermesslichen Lichtnebeln beobachten. Die vulgäre Vorstellung von Bildung des Firmamentes und der Wolken, oder einer Luftschichte zwischen obern und untern Gewässern, ist nach den Gesetzen der Physik ganz un-

die Schwere, so daß man sagen kann, daß alle Körper leuchten, und nach neuesten Versuchen soll dieses Leuchten nicht nur von der in die Natur versenkten somnambülen Seele sondern auch außer diesem Zustande unter gewissen Umständen (im vollständig finstern Raume) wahrgenommen werden können. Zul. Moser Prof. in Königsberg hat den Pfad verfolgend, zu welchem Daguerre mit seiner Erfindung der Photographie die Bahn gebrochen, die Behauptung ausgesprochen, (Ueber das Licht. 1843), daß alle Körper leuchten, denn alle erzeugen in für uns vollständig finstern Raume Bilder aufeinander; nach ihm und andern wäre das Licht die umgekehrte Schwere, jene allgemeine Thätigkeit der individualisirten Materie, d. i. der Körper, welche über diese selbst hinausgeht, ihr Bestreben, sich außerhalb ihrer im Andern zu setzen, das Andere in sich selbst zu verwandeln, was wegen der Allgemeinheit und Gegenseitigkeit nie vollständig gelingen kann, sondern nur zur Entstehung des Bildes führt. Die Schwere ist gleichsam der Egoismus der Individualisation, vermöge welcher die Körper anziehend zum eigenen Mittelpunkt wirken, das Licht dagegen gleichsam die Liebe, das Sichmittheilen, Sichselbstaussströmen. Reines unmodificirtes Licht existirt in der Welt nicht, sondern nur in der Individualisirung der Materie modificirtes, wie die Schwere nach dem Volumen und der Dichtigkeit der Körper eine verschiedene ist; das Original — (oder latente) Licht der Körper und das sichtbare ist im Wesen als einerlei anzusehen. (S. Beil. zur allg. Zeitg. 1843. N. 242 — 244.)

haltbar und widerspricht auch dem Grundtext; denn das firmamentum der Vulgata heißt soviel, als stipatio oder condensatio, und der 6. Vers ist zu übersetzen: Es entstehe eine Verdichtung in den Gewässern: (oder in der Elementarmasse) und hiedurch eine Scheidung. Die Urfluth, die mehr luftartig als tropfbar flüssig zu denken ist — daher das Thohu und Bohu, auch informis et aeriformis übersetzt wird —, war in einer ungeheuren sphäroidischen Kugel gelagert, in der nothwendig die an sich dichteren Stoffe gegen das Centrum gravitiren mußten, während die leichteren den peripherischen Raum einnahmen. Als nun aber außer dieser allgemeinen Gravitation (am zweiten Urstage) eine gesonderte Concentration der Stoffe in sehr vielen Punkten durch die ganze Fluth eintrat, ward die eine Kugel in unzählig viele kleinere Kugeln, d. i. in Gestirne oder gesonderte Himmelskörper, zertheilt, deren Dichtigkeit

Merkwürdig stimmen hiemit die Ansichten mancher Väter über das Licht überein. Das Licht ist ihnen keine eigene oder besondere Schöpfung, sondern es ist mit der allgemeinen Materie zugleich erschaffen, und gleichsam die Vollenbung derselben. Gregor v. Nyssa hält das Licht für eine aus der Materie herausgetretene, nach der Höhe aufstrebende, Substanz, nach Ephräm d. S. ist es mit den Elementen zugleich geschaffen, und er nennt es das schweifende Licht, das erst am vierten Tage in der Sonne und den Gestirnen concentrirt wurde. Dionysius Areopagita nennt das Licht des ersten Tages ein ungestaltetes, das erst am vierten Tage gestaltet wurde; Hugo v. St. Viktor heißt es die Ursonne der Urzeit, und Thomas von Aquin sagt: *quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis.* (S. Staudenmaier's Dogmatik III. S. 150 — 154 und 160 — 162.)

nach der Peripherie hin abnehmend gewesen sein muß, weil schon die Urfluth selbst, aus der sie sich bildeten, gegen die Peripherie hin von geringerer Dichtigkeit war, als gegen das Centrum. Diese Bildung der Gestirne, als der wahren Naturindividuen (jedoch noch ohne alle organische Entwicklung), war also die Wirkung der im Anfange der zweiten Urperiode wieder vorherrschend gewordenen Kontraktion. Bei der darauf folgenden Vorherrschaft der mittleren Kraft (Lebenskraft) mag die rotatorische Bewegung der Gestirne begonnen haben. Die sich dann wieder erhebende Prävalenz der Expansion oder Repulsion scheint am Ende der zweiten Urperiode jene Scheidung der obern und untern, peripherischen und zentralen Gestirne durch eine weitere Kluft hervorgerufen zu haben, die der 7. Vers andeutet, der so zu übersetzen wäre: *et divisit Deus aquas inferioris condensationis ab aquis superioris condensationis*, d. h. Gott schied die zentralen (*inferiores aquas*) Gestirne von den peripherischen (*a superioribus*). Der Verfasser überläßt es dem Urtheile Anderer, ob die zentralen Gestirne unser Sonnensystem und die peripherischen die Fixsterne seien. Schubert hat diese Hypothese in seinem Werke: *die Urwelt und die Fixsterne* aufgestellt, sich aber in neuester Zeit (*Geschichte der Seele*. 4. Aufl. 1851. S. 10—11) für die Mädler's ausgesprochen, nach welcher die Zentralsonne im Siebengestirn in der Gegend der Alkyone zu suchen wäre. Daß unter den obern Gewässern die entferntesten Gestirne zu verstehen seien, geht aus Ps. 148, 4 (*aquae omnes, quae super coelos sunt*) hervor.

Am dritten Tage erhielten die zentralen Gestirne und zunächst unsere Erde ihre organische Gliederung, indem sich aus der einen Aggregationsform der Ur-

fluth die drei Aggregationszustände des Starren (Erde), Tropfbarflüssigen (Wasser) und Elastischflüssigen (Luft) hervorbildeten. Die im Beginn der dritten Urperiode wieder prädominirende Kontraktion, die am 1. Tage als Gravitation, am 2. als Ko- oder Adhäsion wirkte, offenbarte sich nun als chemische Anziehung, und brachte jenen allgemeinen, immer fortwährenden Krystallisationsprozeß zu Stande, durch den die Naturstoffe zum Theil aus der Form des Flüssigen in die der Starrheit übergehen, zum Theil aber auch zu Luft sich verflüchtigen. Im chemischen Prozeß, der unter dem Gesetze der Wahlverwandtschaft steht, gibt sich ein dunkles Streben nach Freiheit in der unorganischen Natur kund; in der Krystallisation zeigt sich ihr Streben in die Pflanzenwelt überzugehen, ihre Gebilde sind eine Weissagung auf die organische Natur. Im zweiten Zeitabschnitte des dritten Urtages entwickelte sich aus dem Boden unserer Erde die Pflanzenwelt, in der die Lebenskraft, welche in der unorganischen Natur durch chemische Zusammensetzung der Elemente auf mechanische Weise wirkt, Organismen hervorbringt, die ein einheitliches Ganze mit einem in sich geschlossenen Leben bilden, und in sich das Vermögen der Reproduktion der Gattung durch den Samen tragen, so daß das Pflanzenreich im Naturleben das stete Werden repräsentirt, wie das Minerale das Sein, und das Thier der Thätigkeit. Bemerkenswerth ist es, daß Moses (B. 11 u. 12). die Pflanzen unterscheidet nach der Art ihrer Reproduktion — durch Keimförner, Samen und Früchte, eine Eintheilung, die der neuesten wissenschaftlichen in Acotyledones oder sporiferas, Monocotyledones oder seminiferas, und in Dicotyledones oder fructiferas entspricht. (S. Dezember-

heft 1850. S. 715). Unser Autor theilt die Pflanzen (S. 273) in Wurzler, Stengler und Blüther, so daß das sogenannte Pflanzenreich (wie Oken bemerkt) nichts anders ist, als eine Pflanze in ihre Theile zerlegt, und jeder Theil selbstständig ausgebildet wieder zu einem eigenen Gebäude, gleichsam zu einer besonderen Kapelle in dem großen Tempel der Natur, welche im Kleinen das große Gebäude wiederholt.

Die nothwendigsten Lebensbedingnisse für die Pflanzen sind Erde und Wasser, Luft und Wärme, entwickelnd und modifizirend wirkt auch das Sonnenlicht ein, daher die Annahme mancher Theologen nicht unwahrscheinlich ist, daß zuerst die Wasserpflanzen, dann die meist untergegangenen riesigen Farrenkräuter u. s. w., zuletzt erst die vollkommneren entstanden seien, und zur Bildung der letztern das in der vierten Periode geordnete Verhältniß der Erde zur Sonne wesentlich beigetragen habe; denn wie im Menschen die Ausbildung des Nervenlebens auf das Blut — und vegetative Leben zurückwirkt, so gewann die Pflanzenwelt unter dem Einflusse des Lichtes eine höhere Ausbildung. Das Werk des vierten Tages bestand in der organischen Gliederung unseres Sonnensystemes und dessen, was wir den Sternenhimmel nennen; Gott bewirkte, daß die Sonne, das Auge der Welt, wie sie Ambrosius nennt, und die Gestirne zu leuchten anfangen, oder daß das in ihnen noch gebundene Licht oder jenes innere Naturlicht seinen wahrnehmbaren Reflex, das äußere, erscheinende Licht hervorrief, oder nach andern (z. B. Marcell de Serres), daß die Nebelhülle, welche die Erde umgab, bei ihrem Uebergange aus dem gasartigen Zustand, in dem sie den Kometen ähnlich, sich bei hoher Temperatur anfänglich befunden, und von der ihr nur die Atmosphäre geblieben,

verschwand, und die Sonne sichtbar wurde. Basilins nennt (Homil. VI §. 2) die Sonne den Träger des zuerst geschaffenen Lichtes. Nach ihm, Gregor Nyssenus u. a. sind die Gestirne aus der Konzentration des Urlichtes entstanden. „In diesen leuchtenden Körpern, sagt Ephräim der Syrer, sammelte und begrenzte Gott das ganze ausgeströmte Licht, welches sich über die in den drei ersten Tagen geschaffenen Dinge ausbreitete.“ In der vierten Periode begann der geregelte Pulsschlag des tellurischen Lebens, der Umschwung der Erde um die Sonne und des Mondes um die Erde, und damit das irdische Zeitmaß, denn wie viel es an der Zeit auf Erden, muß uns der Himmel sagen!

Wie die KrySTALLISATIONEN der anorganischen Natur eine Prophetie der Pflanzenwelt sind, so gibt es auch unter den Pflanzen welche (z. B. die Sensitiven, die Pflanzenthier), die auf einen vollkommeneren Organismus hinweisen, den thierischen, und die Schöpfung dieser höhern Naturgebilde ist das Werk des fünften und sechsten Tages. Daß auch hiebei, wie in der ganzen Schöpfung, ein Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen stattfindet, zuerst die kaltblütigen Wasserthiere, dann die Luftthiere (Vögel), zuletzt die Säugethiere geschaffen werden, ist dem Verfasser ein Beweis, daß die gewöhnliche Uebersetzung der Verse 24. 25. (Es bringe die Erde hervor Vieh und Gewürm und die wilden Thiere) unstatthaft sei, und daß die dreierlei Namen nur drei (nach der Größe oder Bewegungsform verschiedene) Ordnungen der Säugethiere seien, denn das paradiesische Verhältniß des Menschen zu den Thieren schließt die wilden oder reißenden Thiere aus, und der Stufengang der Schö-

pfung¹²⁾ erlaubt nicht anzunehmen, daß mit und nach den vollkommensten Thieren die unvollkommensten (das Gewürm) entstanden seien, er ist vielmehr der Meinung, daß erst in Folge des Fluches anfänglich gut geartete Thiere verwilderten, und nicht nur die Thiere degenerirten, ja daß die Mehrzahl unserer Amphibien degenerirte Mammalien, viele Insekten entartete Vögel, und viele Arten des Gewürmes entartete Fische seien.

Der Verfasser nimmt die sechs Schöpfungstage als Perioden von unbestimmbarer Dauer, wie schon der h. Augustin und viele namhafte Theologen und die meisten neuern Geologen. Jene, die das hebräische jom (Tag) nur als einen Zeitraum von vierundzwanzig Stunden wollen gelten lassen, sehen sich genöthigt, um die Umwälzungen, von denen das Innere der Erdfugel unabweisbare Spuren trägt, zu erklären, zwischen dem 1. und 3. Vers der Genesiß einen Zeitraum von unbestimmter Dauer anzunehmen, in welchem, also vor der Organisation der adamitischen Welt, jene Revolutionen stattgefunden hätten, die also eine frühere Organisation zerstört haben müßten; so Desdovits, Buckland und auch Wieseman, die sich auch auf Kirchenväter, Basilus, Gregor v. Nazianz, auf Origenes (?) u. a. berufen. Die Gründe für die eine und die andere Meinung sehe man bei Gaume's katholischer Religionslehre I. S. 135 u. f. f.

Die in der heiligen Schrift oft wiederholte Verfi-

¹²⁾ Den Stufengang der Schöpfung drückt übereinstimmend mit der Bibel die indische Hieroglyphe aus: Auf dem Wasser schwimmt ein Lotos-Blatt, auf diesem steht eine Riesenschildkröte, auf ihr ein Elephant. —

herung, daß Alles, was Gott gemacht, gut sei, auf die sich die Väter gegen die Gnostiker und Manichäer beriefen zum Beweise, daß die Materie nicht das Böse oder vom Bösen sei, streitet nicht gegen unsers Autors Hypothese, daß die Restauration nur eine theilweise gewesen, sondern besagt nur, daß Alles, was Gott gemacht, der Idee entsprechend gewesen sei.¹³⁾ Die Idee aber der Restauration war, eine Welt für den Menschen zu schaffen, und für den Fallenden die Erlösung und die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe möglich zu machen. Wenn der heilige Augustin und mit ihm die Kirche ausruft: *O felix Adæ peccatum, quod talem et tantum meruit habere redemptorem*, so kann man mit noch größerem Rechte rufen: *O felix ac valde bona inter lucem et tenebras divisa natura, quae possibilem praeeparavit veniam et redemptionem!*

Auf die Erzählung der Schöpfung, die mit den Worten des 4. Verses im 2. Kapitel: *istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt*, schließt, läßt der Br. (S. 122 — 131) eine genauere Entwicklung des Begriffes der Schöpfung und des Unterschiedes und Verhältnisses von Erschaffung, Erhaltung und Regierung folgen. Eine eigentliche Schöpfung *ex nihilo* ist nur die (im 1. Verse erwähnte) der Ur-Lichtwelt, und die (S. 2. B. 7.) Erschaffung des menschlichen Geistes. Die Pflanzen und Thiere sind keine eigentlichen neuen Schöpfungen, denn es heißt nicht: *fiant*, sondern *producat terra etc.* Die Pflanzen sind als die höchste Entwicklung des regenerirten Werdens, die Thiere als die höchste Entwicklung der (durch das *fiat lux* wiedergeweck-

¹³⁾ *Facit filius, quod vult Pater, laudat Pater, quod facit filius* sagt der h. Ambrosius. (Hexæm. I. 2. c. 5.)

ten) Thätigkeit des Naturlebens anzusehen. Alle vollendete Kreatur ist eine Trias von Sein, Werden und Thätigkeit, also wahres Leben, aber jeder der drei Momente setzt eine unmittelbare Einwirkung Gottes voraus, — Gott setzt nicht bloß das Sein — ; es ergeben sich also drei unterscheidbare Momente des Kurationsaktes, die den drei Hypostasen des göttlichen Lebens entsprechen, denn das göttliche Leben spiegelt sich in der Creation und in jeder Creatur, aber auch in der Erhaltung und Regierung, welche drei göttlichen Akte so ineinander verschlungen sind, und im Grunde nur eine göttliche Handlung bilden, wie die drei göttlichen Hypostasen ein göttliches Leben. Alle drei sind thätig in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung, doch in der ersten vorherrschend der Vater, in der zweiten der Sohn, in der dritten der heilige Geist.

In der Schöpfung geht a) vom unendlichen Sein aus die Zeugung des endlichen Seins ex nihilo (Creation im engsten Sinn;) b) vom ewigen Werden die erste Zeugung des zeitlichen Werdens aus dem endlichen Sein; c) vom unwandelbaren Wesen die erste Hervorrufung der wandelbaren Thätigkeit oder des Wesens aus dem Sein und Werden. Die Erhaltung bezieht sich nicht bloß auf die Fortdauer des kreatürlichen Seins (in welcher Beziehung sie eine fortgesetzte Schöpfung ist,) sondern auch auf das Werden und Wesen, also auf die Entwicklung und fortlaufende Zeugung, die durch die benedictio divina bewirkt wird, und auf fortlaufende Erregung der Thätigkeit. In ihr geht a) vom unendlichen Sein die Erhaltung des endlichen, b) vom ewigen Werden die Entwicklung des im endlichen Sein potential liegenden Werdens (Erhaltung im engsten Sinne,) c) vom unwandelbaren Wesen die weitere Hervorrufung

des im Sein und Werden potential enthaltenen Wesens und der Thätigkeit aus, wodurch das Leben der Welt im Großen, das tausendfältige Ineinandergreifen der Kräfte, das wechselseitige Einwirken der einzelnen Kreaturen aufeinander, somit der Weltlauf bedingt ist. Die göttliche Regierung im engsten Sinne besteht darin, daß die göttliche Thätigkeit, d. i. der heilige Geist, auf die creatürliche bereits entwickelte Thätigkeit direkte oder unmittelbar einwirkt, und so deren Wirkungen modifizirt, dem ein unmittelbarer Einfluß des Vaters und Sohnes parallel geht, daher in der Regierung der ersten göttlichen Hypostase die Entwicklung des Seins (die Wunder der Macht), der zweiten die Veredlung oder Verklärung des zeitlichen Werdens (die Wunder der Liebe), der dritten die Modifikation des Wesens oder der Thätigkeit (die Wunder der Wahrheit) oder die Regierung im engsten Sinne zukömmt. Im engsten Sinne ist also die Schöpfung ein Werk des Vaters (*creatoris*), die Erhaltung des Sohnes (*conservatoris vel vitae hominum*), die Regierung des heiligen Geistes (*gubernatoris, spiritus vivificantis*).

Den Schluß der Abhandlung über die christliche Kosmologie, macht eine Erörterung über die Wunder (S. 132—143), die wir zu den gelungensten Parthien des ganzen Werkes rechnen, und vielen andern Erklärungsversuchen unbedingt vorziehen. Der Begriff des Wunders ist in dem der Gubernation enthalten, und Wunder läugnen, heißt eben so viel, als die Regierung Gottes läugnen. Im Allgemeinen ist Wunder ein Factum, zu dessen Hervorbringung mit den Naturkräften auch die unmittelbar einwirkende Gotteskraft konkurriert in was immer für einem Ver-

hältnisse, oder jede Wirkung geschöpflicher Kraft, die durch das unmittelbare Eingreifen der Gotteskraft modificirt wird, somit jeder Akt der göttlichen Regierung. Da Gott die Welt ununterbrochen regiert, so ist auch die Reihe der Wunder ununterbrochen, erkennbar aber sind sie nur dann, wenn die göttliche Kraft einem Akte der Schöpfung nahe steht, und die Mitwirkung der natürlichen Kräfte fast wie Nichts verschwindet, was bei den Wundern der Macht (in der Natur) am augenfälligsten hervortritt, daher diese vorzugsweise Wunder heißen. Am wenigsten erkennbar, aber am zahlreichsten, sind die Wunder der Liebe oder der Gnade an den freien Geschöpfen. Zu den Wundern der Wahrheit im Gebiete des Geistes gehören a) die Inspiration, b) die Infallibilität der Kirche, und c) die Gaben des heiligen Geistes. Die mathematischen Formeln und die Beispiele, deren sich der Verfasser zur Verdeutlichung bedient, sind sehr glücklich gewählt, und eben so trefflich die Einwürfe gelöst, worunter der erheblichste der ist, daß Gott durch die Wunder ja seine eigenen Gesetze aufhebe. So wenig durch das Eingreifen einer höhern Kraft in eine untergeordnete Sphäre, z. B. der organischen Lebenskraft in die chemischen Gesetze oder des Menschen in alle Sphären des Naturlebens, Gesetze aufgehoben werden, sondern nur ein neuer Faktor zu den vorhandenen hinzukommt und dadurch das Produkt modificirt wird, eben so wenig kann bei einem Wunder von einer Aufhebung der Naturgesetze, sondern lediglich von einer Modifikation der Wirkungen durch den höhern Faktor die Rede sein. In wie fern die erkennbaren Wunder Beweise für die göttliche Offenbarung sind, und in wie weit sie zur Weckung des Glaubens an

dieselbe beitragen, bespricht der Verfasser weitläufiger in dem lesenswerthen Aufsatz: Ueber die Genesis des Glaubens. I. S. 297—309.

†.

Bur neuesten Kirchengeschichte.

IV.

Naum ein Land Europas gewährt, sowohl in kirchlicher als in politischer Beziehung, einen derart traurigen Anblick, als die freie, republikanische Schweiz. Sowie die radikalen Machthaber durch die ungerechtesten und schreiendsten Gewaltmaßregeln den Namen der Freiheit verhöhnen und schänden, finden sie auch im religiösen Fanatismus nicht ihres Gleichen. Keine Stiftung, mag sie noch so alt und ehrwürdig durch ihre Geschichte und ihren Ursprung sein, kein Heiligthum, mögen sich auch die theuersten Erinnerungen und die Herzen des Volkes noch so innig mit selbem verknüpfen, keine Anstalt, möge sie auch die dringendste Nothwendigkeit erheischen und der reichste Segen für das Land und für die Menschheit derselben entquellen, findet Achtung, Schonung und Gnade vor ihren Augen. Wie von einem dämonischen Instinkte gestachelt, betreibt die Sippe das Geschäft des unvernünftigsten und barbarischsten Zerstörens in rapider Gile und säuft Sünde und Ungerechtigkeit, wie Wasser, hinein. Nur einzelne Lichtstrahlen durchzucken dieß Nachtstück mensch-