



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

**Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

Literatur.

**urn:nbn:de:gbv:46:1-908**

fuß Land sein nennt, die Drohung, daß sein Acker Dornen und Disteln tragen soll, und der sechzigjährigen Matrone wie dem jungen Mädchen vom Schmerz des Gebärens geredet wurde. Außerordentlich matt und fade war die neue Spendungsform, welche die „Abendmahlsfeier“ des Kirchenraths Lang in Regensburg brachte: „Genießen Sie dies Brod! Der Geist der Andacht ruh auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Genießen Sie ein wenig Wein! Jugendkraft liegt nicht in diesem Wein — sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott.“

Auch auf dem Gebiete der ästhetischen Literatur zeigte sich der Umschwung der Zeit. Die Andachtsbücher Arndt's und Cubach's wurden „der vernünftigen Religion zu Liebe“ zurückgestellt, und an ihre Stelle traten Hermes' „Handbuch der Religion“ (1779) und als besonders beliebt in dieser Zeit Crugott's „Christ in der Einsamkeit“ (1761).

Der vernünftigen klugen Geistlichen, welche „die Religion von Unverstand säubern und dem gemeinen Menschenverstande begreiflich machen wollten, waren viele, ihr Prätorium war Berlin. Cramer, der „Chrysostomus des achtzehnten Jahrhunderts“, war nur ein Beförderer der aufgeklärten Theologie. Dagegen gehört zu den tonangebenden Vertretern dieser Richtung sehr entschieden der feingebildete Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Abt von Aidagshausen.

---

## Literatur.

Studien zur semitischen Religionsgeschichte von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin. Erstes Heft. Leipzig, Verlag von Fr. W. Grunow. 1876.

Auf dem Boden der semitischen Religionsgeschichte hat, wie die Dinge gegenwärtig liegen, zunächst eine besonnene, ehrliche und gründliche Kritik zu arbeiten. Die letzten Jahrzehnte haben hier ungemein viel geleistet, was besser nicht geleistet wäre, und das muß erst ausgejätet und beseitigt werden, ehe man daran gehen kann, aus den spärlichen Resten, die uns von den religiösen Vorstellungen der hier in Frage stehenden Völkergruppe außer dem, was das N. T. enthält, überliefert sind, ein Gesamtbild herzustellen, welches Werth hat und die Probe aushält. Gewiß hat die Phantasie ihr Recht in der Geschichtsschreibung, aber sie darf nur mit Material arbeiten, welches eine sorgfältige, gewissenhafte Verstandesthätigkeit, die wir Geschichtsforschung nennen, zusammengetragen hat, und sie muß sich bei ihren Vermuthungen

und Gruppierungen von dieser Verstandthätigkeit begleiten und controliren lassen, und das ist bisher vielfach versäumt worden. Die Phantaste lief mit den Unvorsichtigen davon, sie verliebten sich in ihre Hypothesen, sie entwickelten aus ihnen und häufig genug nur aus ihnen weitere Hypothesen und geriethen zuletzt ins Halt- und Bodenlose. Mit großer Freude begrüßen wir daher jede Hand, die hier aufräumt und die Todtgeborenen zu den Todten wirft, und eine solche Hand haben wir im obengenannten Buche vor uns. Der Verfasser zeigt sich in diesen Abhandlungen durchweg als der nüchterne, vorsichtige Forscher, und abgesehen von einigen wenigen Stellen, z. B. in Nr. 4 der Aufsätze, wo er uns etwas zu viel auf die bisherigen Ergebnisse der Assyriologen zu geben scheint, denen er sonst mit Behutsamkeit gegenübersteht, sind die Resultate zu denen er gelangt, in allem Wesentlichen wohl unwiderlegbar und damit ein wirklicher Gewinn für die Wissenschaft. Wir sind in d. B. außer Stande, der Beweisführung des Verfassers zu folgen, wollen aber wenigstens die letzten Schlussfolgerungen mittheilen, zu denen dieselbe sich bei den behandelten fünf Gegenständen zuspitzt.

Der erste Aufsatz handelt von dem Werthe der phönizischen Geschichte Sanchuniathons für die semitische Mythologie und kommt zu folgendem Ergebniß. Die Phoinikika sind das Werk eines Phöniziers aus der Seleucidenzeit, der die alten Göttergeschichten seines Volkes und den Namen des Sanchuniathon nur benutzte, um seinem euhemeristischen Urtheile Ausdruck und Ansehen zu geben. Trotzdem haben diese von Philo zusammengestellten Fragmente hohen Werth. Wenn wir die historisirende Auslegung bei Seite lassen, und von allen Namen absehen, für welche sich ein phönizisches Analogon nicht nachweisen läßt, so dürfen wir den allerdings sehr geringen Rest als echt phönizisch betrachten. Die Namen der Götter, die Philo als phönizisch giebt, sind unzweifelhaft echt, was er von ihnen erzählt, ist historisirende Deutung alter Mythen, bildlicher Darstellungen oder ritueller Handlungen. Bemerkenswerth ist ferner die Ordnung der Götter in Triaden, die wir auch bei den Assyriern und Babyloniern finden, bei denen die Triaden aber nur aus männlichen Göttern bestehen, während Sanchuniathon wenigstens einmal eine weibliche Gottheit unter den Dreien (Astarte) erwähnt. Ferner erhalten wir auch über die letzte Bedeutung der phönizischen Gottheiten Aufschluß, wenn er neben seiner sonst historisirenden Erklärung derselben an einer Stelle sagt, daß „Sonne, Mond und Planeten, die Elemente und was sonst damit verwandt,“ von den Phöniziern für Götter gehalten worden seien. So weit wir die phönizische Religion verfolgen können, beruht sie in der That auf Vergötterung der Naturkräfte. Endlich können wir auch für die Erklärung des Alten Testaments wenigstens einen Gewinn aus Sanchuniathon ziehen. In wie späte Zeit wir auch die Formung seiner beiden Kosmogonien ver-

legen mögen, können wir doch nicht verkennen, daß sie einen altsemitischen Kern enthalten. Die Anklänge an die mosaische Schöpfungsgeschichte sind schwerlich aus den heiligen Urkunden Israels entlehnt, sondern beruhen höchst wahrscheinlich auf Vorstellungen, welche die Israeliten von ihren Ursprüngen her mit ihren Stammverwandten gemein hatten.

Die zweite Abhandlung beschäftigt sich mit der noch nirgends ausführlich erörterten Frage nach der Stellung des Alten Testaments zum Heidenthume. Das Endergebnis ist hier folgendes. Die volksthümliche Anschauung Israels betrachtete die Götter der Heidenwelt als „Elohim“ wie Jehova. Noch bei Ezechiel's Zeitgenossen war letzterer eine Lokalgottheit. Auch die geistig Gewecktesten des Volkes werden in älterer Zeit diese Anschauung getheilt haben. Von den alttestamentlichen Schriftstellern denkt sich aber wohl keiner Jehova nur als einen Volksgott. Sie reden zwar bis in die nachexilische Zeit hinein von den heidnischen Gottheiten als von „Elohim,“ aber auch wir bezeichnen ja ohne Bedenken die Gegenstände der Verehrung bei den Heiden als Götter. Mit Sicherheit ist zu behaupten, daß die Propheten von Hosea an für Israel keine andere reale göttliche Macht anerkennen neben Jehova, und daß nach ihrer Anschauung die Götter für Israel bloß als Bilder Dasein haben. Daß sie aber auch für die Heiden nichts als Bilder seien, denen keine wirklichen Götter entsprechen, wird zuerst von dem Deuteronomiker und Jeremia und unter den Späteren besonders deutlich vom Deutero-Jesaja verkündet. Der Deuteronomiker und Jesaja zeigen sich dabei auf der Grenzscheide der beiden Anschauungen stehend, indem sie häufig von „andern Göttern“ oder „Göttern der Fremde“ oder auch einfach von „Göttern“ reden, während die späteren Propheten (Mal. 2, 11 ausgenommen) sich dieser Ausdrücke ohne hinzugefügte Rectifizierung nicht mehr bedienen. Allein lediglich jene Benennungen haben der Deuteronomiker und Jeremia noch aus der älteren Anschauung behalten; wo sie von diesen Göttern Aussagen thun, erkennen sie ihnen jene Realität als Götter nicht zu. Parallelaufend mit der Entwicklung der Auffassung von den Heidengöttern läßt sich eine Ausbildung der Anschauung von der Einzigkeit Jehova's nachweisen. Es sind drei Stufen, welche wir, seitdem in Israel ein einziger Gott verehrt wurde, in der Entwicklung der Vorstellung von der Einzigkeit dieses Gottes bemerken. Aus der ältesten Auffassung Jehova's als alleinigen Gottes der Nation bildet sich die eines einzigen Gottes heraus, der aber zunächst nur nach seiner Bedeutung für Israel in das Bewußtsein tritt. Erst auf einer dritten Stufe wird die auf der zweiten schon latente Folgerung wirklich gezogen, daß es neben diesem Gotte auch für andere Völker keine Götter gebe.

Der dritte Aufsatz zeigt die Haltlosigkeit der Annahme eines heidnischen Gottes Jao = Jahve, welche gerade in der neueren Zeit viele Vertreter

gefunden hat. Es wird hier nachgewiesen, daß der Name Jao, wo er vorkommt, auf das Tetragamm יהוה zurückzuführen ist, daß dieses, soweit gegenwärtig unsere Kenntniß reicht, ausschließliches Eigenthum des israelitischen Volkes ist, und daß auch ein Gottesname Jahwe im heidnischen Semitenthum sich nicht nachweisen läßt. Möglich ist indeß, daß der Name Jahwe, den der Verfasser nicht mit „der Seiende“, sondern mit „der Leben Gebende“ übersetzt, noch einmal durch neue assyrische oder andere Funde als Gemeingut der Israeliten mit den heidnischen Semiten nachgewiesen wird; denn es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Mose oder wer sonst unter den Israeliten diesen Namen erst erfunden haben sollte.

In der vierten Abhandlung beschäftigt sich der Verfasser mit der Symbolik der Schlange im Semitismus, besonders im Alten Testamente. In den Mythologien aller Völker nimmt die Schlange eine hervorragende Stellung ein. Bald erscheint sie als ein dem Menschen freundliches, bald als ein ihm feindliches Wesen, bald wird sie guten und wohlthätigen, bald bösen Göttern und Mächten der Geisterwelt als Begleiterin beigegeben. Auch im Alten Testamente finden wir sie in verschiedener Weise aufgefaßt: ihr Bild wurde von Mose als Heilung bringend aufgerichtet, und zu Jerusalem wurde noch in der späteren Königszeit einer ehernen Schlange Verehrung erwiesen; andererseits erscheint in der Erzählung vom Paradiese die Schlange als Urheberin der Sünde und alles Uebels in der Welt. Man hat das Letztere als Entlehnung aus dem Parsismus angesehen. Der Verfasser hält dieß für irthümlich und macht den Versuch, zu zeigen, ob sich nicht etwa die verschiedenen alttestamentlichen Aussagen von der Schlange auf eine den Israeliten mit den übrigen Semiten gemeinsame Anschauung von derselben zurückführen lassen. Er findet, daß nach jenen Aussagen die Schlange als ein mit Klugheit begabtes Thier betrachtet wurde; denn sie ist ein magisches Thier, und ihr Bild gilt eben deshalb für heilkräftig. Schon hieraus läßt sich die Erzählung von der Paradiesesschlange erklären. Dieselbe erscheint hier nicht als Verkörperung einer übermenschlichen Macht, und daß der Satan aus ihr redet, ist erst von späteren Auslegern in die Erzählung hineinphantasirt worden. Dadurch, daß sie spricht, ist sie nicht der Thiersphäre entnommen, auch Bileam's Eselin redet bekanntlich. Endlich wird ihr mit keinem Worte Bosheit zugeschrieben. Es soll nur gezeigt werden, wie in den von Gott guterschaffenen Menschen durch ein anderes Wesen die Sünde entstand, und hierzu schien die Schlange besonders geeignet, da sie einerseits Grauen erweckte, andererseits bei den Semiten als klug vor allen andern Thieren betrachtet wurde. Daß sie als kluges Thier die Rolle der Verführerin erlangt hat, zeigt auch ihre Zusammenstellung mit dem Baume der Erkenntniß. Der Baum hat diese Bedeutung deshalb, weil im Alterthume überhaupt das Wahr-

sagen aus dem Säuseln der Wipfel Gebrauch war. Schlange und Baum stehen also beide mit der Magie in Verbindung.

Wenn nach dem Sündenfall die Schlange bestraft wird, so ist damit nicht ausgesprochen, daß der Gedanke, den sie dem Menschen eingab und der, von diesen angenommen und befolgt, zur Sünde wurde, auch für das Thier Sünde geworden sei. Dasselbe ist also kein sittlich böses Wesen oder die Vertreterin eines solchen. Noch einfacher erklärt sich jene Erzählung durch die Annahme, daß die Semiten gleich den Ariern sich die dunkeln Naturmächte, die Wolken, das ungeordnete Chaos als Schlange oder Drachen vorstellten, der im Kampfe mit den Göttern bezwungen wird — eine Annahme, die mit der im Buche Hiob vorliegenden Darstellung der Wolke als eines das Himmelslicht befehrenden Drachen übereinstimmt. Dann wäre in der Paradiesesgeschichte dieser Kampf zweier Naturmächte in eine sittliche Auffassung übertragen, welche das wider die Gottheit Ankämpfende sich nur als Sünde denken kann; aber Verkörperung einer übermenschlichen bösen Macht wäre die Schlange auch dann noch nicht. Der Assyriolog Smith theilt ein babylonisches Siegel mit, auf dem zwei menschliche Figuren neben einem fruchttragenden Baume dargestellt sind, beide strecken die Hand nach den Früchten aus, und hinter der einen steht aufgerichtet eine Schlange. Dieses Bild erinnert sehr stark an die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfalle, aber es kann auch noch vieles Andere bedeuten sollen als diesen, auch könnte eine Entlehnung aus dem Hebraismus stattgefunden haben, und mit vollem Rechte bemerkt der Verfasser, daß „diese neugefundenen, sehr unsicheren Angaben einstweilen noch nicht zu dem Schlusse berechtigen, daß bei den Assyriern die Schlange als das böse Princip galt.“ Dagegen konnte die Erzählung von der Paradiesesschlange, mag sie nun den Assyriern mit den Israeliten gemeinsam oder nur den letzteren eigen sein, sehr leicht aus jener von Smith angenommenen Auffassung des Chaos als Schlange oder Drache hervorgehen. „Jedenfalls läßt sich behaupten, daß, was im Alten Testamente von der Schlange ausgesagt wird, der Herleitung aus semitischen Vorstellungen in keinem Punkte bedarf, am wenigsten die Paradiesesschlange der Herbeiziehung der sehr verschiedenen persischen Erzählung von dem in Schlangengestalt aus dem Himmel gefallenen Ahriman. Die Vorstellung der Schlange als eines mit Klugheit begabten Thieres ist durch die Uebereinstimmung aller Nachrichten über ihre Auffassung bei den verschiedenen asiatischen Völkern als echt semitisch gesichert. Ebenso finden wir nicht nur im Alten Testamente, sondern ähnlich bei den Arabern und wahrscheinlich auch bei den Assyriern, daß man sie bald als heilbringendes, bald als Schauer erweckendes Thier ansah, was auch da, wo in der Schlange eine Gottheit erkannt wurde, neben einander bestehen konnte, da im Semitismus wohlthätige und schädliche Wirkungen

zugleich auf eine und dieselbe Gottheit übertragen werden und allein die Erhabenheit der Götterwelt über die Menschenwelt zum Ausdruck kommt. Gerade daß die Schlange dem Menschen Furcht und Grauen erweckt, machte sie im Semitismus, wo die Religion durchaus auf Furcht vor übermächtigen Wesen beruht, zu einem göttlichen Thiere, von welchem man dann, wie von den Göttern überhaupt, bald Wohlthaten, bald Heimsuchungen ableitete.“

Die letzte Abhandlung widerlegt eine Ansicht Hitzig's in Betreff der Stelle Sacharja 12, 11: „An jenem Tage wird groß sein die Klage in Jerusalem gleich der Klage Hadad Rimmons im Thale Megiddo.“ Die älteren Erklärer haben darunter eine Todtenklage an einem Orte Hadad Rimmon verstanden und dabei bald an den Tod des Königs Ahab, bald an den des Ahasja, bald an den des Josia gedacht. Hitzig dagegen sah in Hadad Rimmon nicht den Ort, wo, sondern die Person, über welche die Klage angestellt worden sei, und zwar wollte er, daß sie dem Gott Adonis gegolten habe, der eben syrisch Hadad Rimmon geheißten habe. Unsere Schrift aber weist nach, daß in Hadad Rimmon allerdings Gottesnamen enthalten sind, daß aber ganz entschieden verneint werden muß, damit sei der Adonis oder irgend ein Gott gemeint, um den eine Klage wie um den Adonis angestellt worden sei. In Hadad Rimmon läßt sich weder der erste noch der zweite Theil als Name des Adonis nachweisen. Es muß statt dessen Hadar Rammon oder Ramman gelesen werden, und Rammon ist identisch mit dem assyrischen Gewittergotte Bin. Von einem Trauerritus in dem Cultus dieses Gottes ist aber nichts bekannt. Also haben wir uns nach einer andern Erklärung der Klage Hadar Ramman's umzusehen. Der Verfasser hält nun dafür, daß Hadar Ramman der Name einer nach dem Gotte Ramman benannten Stadt gewesen sei und „Herrlich ist Ramman“ bedeutet habe. Der Name stamme vielleicht aus der Zeit vor der Besitznahme des Landes durch die Israeliten, vielleicht aber auch hätten sich nach Zerstörung des Reiches Samaria Syrer oder Assyrer dort angesiedelt. Die Klage über Hadar Ramman endlich sei die über den in der Nähe dieses Ortes erfolgten Tod des Königs Josia angestellte Klage, eine Feierlichkeit, von der wahrscheinlicher ist, daß sie in der Hauptstadt des Reiches Juda, also zu Jerusalem, als daß sie in einer kleinen Landstadt abgehalten wurde.

Die Philosophie der Erlösung von Philipp Mainländer. Berlin, Verlag von Theobald Grieben, 1876.

Das einzig Werthvolle an diesem über 600 Seiten starken Buche vermögen wir in einem Theil der kritischen Bemerkungen über gewisse Behauptungen Schopenhauer's zu finden, wo in der That viel Treffendes gesagt und

fast allenthalben richtig empfunden ist. Auch in den vorhergehenden Capiteln begegnet man oft einem fein angelegten Geiste und beachtenswerthen Gedanken; als Ganzes aber zeigt die Entwicklung dieser neuen Philosophie nur, zu welchen crassen Wunderlichkeiten auch ein solcher Geist sich vergrübeln, wie vollständig er speculirend die Welt und den menschlichen Verstand auf den Kopf stellen, was er in die Geschichte hineinlegen kann, wenn er sich den Modebuddhismus zum Führer gewählt hat. Wer sich in den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes vertieft, der findet nach Herrn M. als Stationen dieses Weges: Polytheismus, Monotheismus, religiösen und philosophischen Pantheismus und zuletzt Atheismus. Nicht alle Völker haben alle diese Stationen erreicht, nur zwei gelangten bisher bis zu der letzten: die Inder und die Juden. Dort trat Buddha, „der herrliche Königssohn, auf und gründete in seiner großartigen Karma-Lehre den Atheismus auf den Glauben an die Allmacht des Individuums.“ Hier reagierte die kritische Vernunft mit elementarer Gewalt in der erhabnen Persönlichkeit Christi“ gegen den strengen Monotheismus, der sich aus dem rohen Polytheismus des Volkes herausgebildet, und in welchem das Individuum alle Selbstständigkeit verloren hatte. „Christus setzte das Individuum wieder in sein unverlierbares Recht ein und gründete auf demselben und auf dem Glauben an die Bewegung der Welt aus dem Leben in den Tod (Untergang der Welt) die atheistische Religion der Erlösung.“ Man reibt sich die Augen und fragt, ob man gelesen oder geträumt. Aber der Verfasser beweist weiterhin ausführlich, „daß das reine Christenthum im tiefsten Grunde echter Atheismus, d. h. Verneinung eines mit der Welt coexistirenden persönlichen Gottes, aber Bejahung eines die Welt durchwehenden gewaltigen Athems einer vorweltlichen gestorbenen Gottheit und nur auf der Oberfläche Monotheismus ist.“ Neben der christlichen Religion ging die abendländische Philosophie her, die in der Scholastik philosophischer Monotheismus war, sich durch Scotus Erigena, Vanini, Bruno und Spinoza in den philosophischen Pantheismus verwandelte und unter dem Einfluß der Denker des kritischen Idealismus (Locke, Hume, Kant) einerseits sich zum Pantheismus ohne Prozeß (Schopenhauer), andererseits zum Pantheismus mit Entwicklung (Schelling, Hegel) herausbildete und damit in die Nähe der letzten Station gelangte. In diesem philosophischen Pantheismus bewegen sich gegenwärtig die meisten Gebildeten aller civilisirten Völker. „Aber nun ist auch der Tag der Reaction gekommen.“ Das Individuum verlangt lauter wie jemals Wiederherstellung seines zerrissenen und zertretenen, aber unverlierbaren Rechtes. Das vorliegende Werk ist der erste Versuch, es ihm ganz und voll zu geben. Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kant's und Schopenhauer's und Bestätigung des Buddhismus und des reinen Christenthums. Jene philosophischen Systeme werden von ihr berichtigt, die Religion von ihr mit der Wissenschaft versöhnt. Der Atheismus wird von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet.“ Wir wünschen Herrn M. staunend Glück zu diesem Bewußtsein, nach welchem er gleichsam (oder am Ende nicht gleichsam) die Wiederkunft Buddhas und zugleich die Parusie Christi ist, müssen es aber dem Leser überlassen, ob er sich die uns fehlende Geduld zutraut, sich durch den Wust von Widersinn hindurch zu arbeiten, mit dem hier eine offenbar franke Urtheilskraft jenen Anspruch begründet.

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Hans Blum in Leipzig.

Verlag von F. L. Herbig in Leipzig. — Druck von Gützel & Herrmann in Leipzig.