

LUDWIG FEUERBACH  
SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN  
VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

NEUNTER BAND  
ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

# Theogonie

nach den Quellen des classischen, hebräischen  
und christlichen Alterthums

VON LUDWIG FEUERBACH

DURCHGESEHEN UND NEU HERAUSGEGEBEN

VON WILHELM BOLIN



FROMMANN VERLAG GUNTHER HOLZBOOG

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition,  
deren zweite, unveränderte Auflage hier vorliegt,  
erschien erstmals in den Jahren 1903 bis 1911 im gleichen Verlag  
unter dem Titel: »Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke«.

©

Frommann Verlag Günther Holzboog gegründet 1727  
Stuttgart-Bad Cannstatt 1960

In der vom Autor selbst besorgten Gesamtausgabe seiner Werke ist die Theogonie als Bd. 9. veröffentlicht, in unmittelbarem Anschluss an die Heidelberger Vorlesungen, die Bd. 8 bilden. Beides ist auch in der neuen Ausgabe geschehen. Die Theogonie war zur Zeit der Vorlesungen, der Absicht und Anlage nach, schon in der Niederschrift begriffen. Man findet in den den Vorlesungen beigegefügt Anmerkungen ein grösseres Bruchstück, das sich als zur Theogonie gehörig ausweist.

Bestätigt wird dies durch einen Brief an seinen Verleger Otto Wigand. An diesen schreibt er den 3. März 1848 aus Bruckberg, also um die Zeit, wo er an der dritten Auflage vom Wesen des Christenthums arbeitet, die erst in dieser Neuauflage als Bd. 7 den Werken angereicht wurde; und acht Monate vor den Heidelberger Vorlesungen, die vom Spätherbst 1848 bis zum Frühling 1849 gehalten wurden, folgendes: „Ich wollte meine vielfachen Studien, die ich noch nach Erscheinen meines W. d. Chr. lediglich in Bezug auf diese Schrift gemacht hatte, in einem besonderen Band niederlegen, um Satz für Satz die historische Richtigkeit und Wahrheit meiner Gedanken zu beweisen. Aber wozu soll ich mich länger mit dieser abstracten trostlosen Materie plagen? Wozu den deutschen Gelehrten und Philosophen noch eine besondere Eselsbrücke bauen?“

Nach Veröffentlichung der Vorlesungen zeigen auch andere Briefe, dass er seitdem an der Theogonie weiter arbeitete.

Fast durchgehend bezeichnet er das Werk als „Eselsbrücke“, eigens auf die Beschämung der Zunftgelehrten abgesehen, die nur vor altclassischen Citaten wirklich Respect haben.

Sechs Jahre angestrenzter Arbeit gestatteten Ostern 1857 die Veröffentlichung der Theogonie. Sie wurde von der Lesewelt mit lautloser Stille empfangen, genau wie 1851 die Buchausgabe der Vorlesungen. Dieser frühere Misserfolg war ihm damals, im Siegestaumel der herrschenden Rückwärtserlei, begreiflich. Aber das nämliche Verhalten beharrte noch sechs Jahre, weil man befissen war, jede Erinnerung an das „tolle“ Jahr, dessen Vorläufer Feuerbachs Ruhm begründet hatten, vollständig zu tilgen. Es war wie ein Stillstand in der Geschichte, wobei allen ihrer gedeihlichen Fortentwicklung feindlichen Mächten der Weizen blühte.

„Es ist auffallend,“ schrieb Feuerbach im Herbst 1860 an einen jüngeren Freund, „wie im Ignoriren dieser Schrift, in der immense Studien . . . stecken, meine Freunde und . . . Feinde übereinstimmen. Wohl hat A. Ruge sie zur Sprache gebracht, aber mit mehr Uebel- als Wohlwollen.“ Ruge stecke noch gänzlich im Banne des Hegelthums, bemerkt Feuerbach, und beurtheile ihn von dem Standpunkte aus, unvernünftig den Unterschied dieser Schrift von seinen früheren einzusehen, die nur die Anfänge und Ansätze zu dem gebracht, was hier mit voller Wahrheit und Zuversicht ausgesprochen sei. „Sie ist,“ heisst es an einer anderen Stelle, „ungeachtet des für den oberflächlichen Blick abschreckenden antiquarischen Wustes nach meinem Urtheil meine einfachste, vollendetste, reifste Schrift, in der ich . . . das, was ich in den früheren Schriften in der Form ermüdender philosophischer Beweise gab, hier in der Form unmittelbar in sich seliger Gewissheit ausspreche. . .“

Diesen von ihm selbst so stark empfundenen Eindruck hatte Feuerbach durch das, was er „den abschreckenden

antiquarischen Wust“ nannte, schwer geschädigt. Man versteht heute sehr wohl den Ursprung dieser Beigaben. Feuerbach wollte sein Ansehen in gelehrten Kreisen wieder herstellen, welches ihm durch die in Heidelberg vor einem gemischten Publikum gehaltenen Vorlesungen gelitten zu haben schien. Jener erste Versuch einer „Universitäts-Ausdehnung“ stand völlig isolirt in der deutschen Wissenschaft. Freilich hatte Feuerbach nicht verabsäumt, der Buchausgabe der „Vorlesungen“ einen wissenschaftlichen Apparat in Anmerkungen mitzugeben, der für jeden Kundigen die tiefen und gründlichen Studien verrathen musste, aus welchen diese Vorlesungen erwachsen waren. Gleichwohl war das Buch fast völlig unbeachtet geblieben. Mit der „Theogonie“ wollte er sich die Beachtung der gelehrten Welt erzwingen; zeigen, dass er sich im Besitze aller wissenschaftlichen Hilfsmittel und einer umfassenden Belesenheit befinde; vielleicht auch seine Gedanken gegen jeden Einspruch gefeit machen und auf ein unangreifbares Beweismaterial stützen.

Aber der erwartete Erfolg blieb auch diesmal aus. Nicht wegen der Schwäche der Arbeit, sondern wegen der Schwäche der Zeit, welche eine so radicale Ansicht vom Wesen der Religion umso weniger zu ertragen, ja nur zu erörtern gewillt war, je fester der Autor sie begründet hatte. Und diese nämliche Methode, welche aus zeitgeschichtlichen Gründen der gelehrten Welt gegenüber so völlig versagte, brachte das Buch auch um seinen Erfolg bei jenen weiteren Leserkreisen, die sich Unabhängigkeit der Gesinnung und Bedürfniss nach Aufklärung aus der grossen Katastrophe gerettet hatten. Sie waren von den hochgelehrten Zuthaten abgeschreckt und standen dem Werke, das so viel zu geben vermocht hätte, rathlos gegenüber. Und doch lag das Hauptgewicht nicht im Sprachlichen, sondern in einer neuen Wieder-

gabe seiner ganzen Religionserklärung, die aus den Grundzügen der menschlichen Natur und den Anschauungen der Vorzeit, wie sie namentlich bei den Dichtern zum Ausdruck kommen, mit grosser Anschaulichkeit und überzeugender Klarheit entwickelt wurde.

Dass der Autor mit jener fatalen Rücksichtnahme auf die Gelehrten bei seinem Buche sich vergriffen hatte, leuchtet ihm selbst allgemach ein. Als er einige Jahre später im 10. Bande seiner Werke eine neue Abhandlung zur Theogonie brachte, die einen lehrreichen Einblick in die religiösen Vorstellungen der alten Römer gewährte, wurde das für Fachleute Erforderliche in die Anmerkungen verlegt, während der gediegene Inhalt von einsichtigen Lesern überhaupt gewürdigt werden konnte.

Aus diesen Gründen war bei der gegenwärtigen Neuauflage, die beide Arbeiten zur Theogonie enthält, an eine buchstäbliche Reproduction des älteren Werkes nicht zu denken. Das wäre falsche Pietät gewesen. Was Feuerbach selbst als „Wust“ bezeichnet hatte, musste getilgt werden. Die Ausführung der späteren Arbeit ward für die Druckbehandlung der früheren maassgebend. Die Aufschlüsse philologischer Natur sind für die Religionserklärung nebensächlich. Ganze Partien im Buch, wo Feuerbach sich in sprachlichen Erörterungen ergeht und den religionsphilosophischen Gehalt bei Seite schiebt, wurden in die Anmerkungen übergeführt. Es konnte geschehen, ohne dass die Darstellung als solche irgend welche Einbusse erlitt. Denn dasjenige, was auf Grund solcher Erörterungen ermittelt wird, hat Feuerbach stets in gemeinverständlichen Ausführungen niedergelegt, die ihren Eigenwerth haben. Das Ganze erhält so das Gepräge einer Einheitlichkeit, die das, worauf es dem Autor zunächst ankam, mit grösster Entschiedenheit zur Geltung bringt.

Möge die Schrift nunmehr, ihrer schwerfälligen Citatentrüstung entkleidet, die ihr lange vorenthaltene Beachtung und Verbreitung finden. Feuerbachs Name ist wohl weit vorgedrungen, nicht so was er geleistet. Das ungeprüfte Ansehen der Herkömmlichkeit hält noch die Anschauungen aufrecht, die er zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung gemacht. Es ist hohe Zeit, dass die Ausgeburten der Ueberlieferung, die nur zu lange ihre angemaaßte und oft sogar bedrohliche Gewalt ausgeübt, als in der Einbildung wurzelnd erkannt werden, wie er dies überzeugend nachgewiesen.

Der Band enthält auch die spätere Abhandlung zur Theogonie in der Ausgabe von 1866. Sie ist ein wörtlicher Wiederabdruck, bis auf eine Stelle gegen Ende. Der Autor bringt dort eine anstössige Aeussereung Augustins lateinisch im Text, statt in einer Anmerkung, wie hier geschehen.

**Wilhelm Bolin.**

## 1. Achilleus' Zorn und Zeus' Wille.

Wenn die Theologie in dem Zwischensatz des fünften Verses im ersten Gesange der Ilias:

„So ward Zeus' Wille vollendet“\*

den Beweis findet, dass Homer das Schicksal der Menschen vom Willen der Götter abhängig gemacht habe, dass daher nur in der Theologie der Schlüssel zur Ilias enthalten sei; so sieht dagegen die Anthropologie, welche überall hinter die Theologie zurückgeht, aber eben dadurch ihr auch um eine erkleckliche Strecke vorauskommt, schon in den ersten Versen dieses Heldenedichts das Geheimniss der Theologie in ihrem, im anthropologischen Sinne aufgelöst.

Homer beginnt ja nicht, wie er doch hätte beginnen sollen, wenn die Theologie Recht hätte, mit den Worten etwa: „Singe den Zorn, o Göttin, des Herrschers im Donnergewölk, Zeus', jenen verderblichen, der den Achäern unennbaren (unzähligen, unendlichen) Jammer erregte, und viel tapfere Seelen der Heldensöhne zum Ais sendete, aber sie selbst zum Raub ausstreckte den Hunden und dem Gevögel; allein so ward Zeus' Wille vollendet“; nein! Homer beginnt mit dem verderblichen Zorn des Achilleus; er setzt also dem Zeus den Achilleus, dem göttlichen Willen den menschlichen Unwillen voraus.

Achilleus nämlich, auf's tiefste empört über die ihm von dem Oberfeldherrn Agamemnon zugefügte Beleidigung, be-

---

\* Nach Voss. Diese Uebersetzung gelangt hier in der Regel zur Anwendung, jedoch, wie sogleich die Verbesserung des zweiten brandigen Verses dieser Uebersetzung zeigt, stets, wenigstens da, wo es auf's Wort ankommt, mit den nöthigen Berichtigungen. Diese Bemerkung gilt auch von der Lutherischen Bibelübersetzung.

schliesst sich dadurch an demselben zu rächen, dass er ihm seinen Beistand wider die Troer entzieht. Er wendet sich daher an seine göttliche Mutter Thetis und bittet sie, den Zeus zu vermögen: „den Troern Schutz zu gewähren, aber zurückzudrängen zum Lager und Meer die Achäer niedergehaun, bis sie alle sich sättigen ihres Gebieters, auch er selbst, der Atride, der Völkerfürst Agamemnon kenne die Schuld, da den Besten der Danaer nichts er geehret“. (Ilias 1, 407—411.) Thetis bringt den Rachewunsch ihres Sohnes vor den Thron des Allmächtigen mit den Worten: „Vater Zeus, gewähre mir dieses Verlangen! O räch' ihn du, Olympier, Ordner der Welt Zeus! Stärke die Troer so lange mit Siegeskraft, bis die Achäer meinen Sohn mir geehrt und hoch mit Ehren verherrlicht“. (Vers 507—9.) Und Zeus winkt ihr mit dem Haupte zu, zum Zeichen, dass ihre Bitte gewähret sei. „Denn nie ist,“ sagt er, „wandelbar oder betrüglich, noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewährt. Also sprach und winkte mit schwärzlichen Brauen Kronion, und die ambrosischen Locken des Königs wallten ihm vorwärts von dem unsterblichen Haupt; es erbebten die Höh'n des Olympos.“ (525—29.) Dieser Moment ist es bekanntlich, den Phidias in seinem olympischen Zeus verkörpert hat. Dieser Moment ist aber gerade der, wo Zeus den Wunsch des Achilleus gewährt — ein plastischer, handgreiflicher Beweis, dass der höchste Ausdruck und Act der göttlichen Macht und Majestät nicht der Act der Verneinung, sondern der Gewährung menschlicher Wünsche ist.

Zwar gewährt Zeus den Wunsch des Achilleus nicht unmittelbar ihm selbst, sondern seiner göttlichen Mutter, welche sich hohe Verdienste um Zeus erworben, welche ihn einst „geschirmt vor schmählicher Kränkung“. Eustathius\* bemerkt daher in seinem Commentar zum Homer (Leipz. A.) zu Ilias 13, 350: „Ruhm nur schafft er der Thetis und ihrem erhabenen Sohne“, dass hier der Dichter berichtige, was er vorher Vers 347 unbedacht gesagt, indem er hier nur den

\* Erzbischof von Tesselonich, gest. 1194.

Achilleus genannt habe: „Zeus beschied den Troern den Sieg und dem göttlichen Hektor, Peleus' rüstigen Sohn zu verherrlichen“, während er hier die Thetis, durch die auch Achilleus verherrlicht werde, voraussetze. Aber wer kann denn die zärtliche Mutter, die gar kein selbständiges Interesse hat, die nur von der Liebe zu ihrem Sohne aus dem Dunkel des Meers an's Licht hervorgetreten, nur von seinen Wünschen beseelt und bewegt wird, für sich selbst hervorheben? Was Zeus der Thetis gewährt, das gewährt er dem Achilleus selbst. Zeus selbst bestätigt dies, lässt den Unterschied zwischen Thetis und Achilleus ganz fallen, wenn er Ilias 15, 72—75 — Verse, die übrigens nebst den vorangegangenen von V. 56 an von den alten Kritikern verworfen, auch von einigen neueren wegen sprachlicher Kleinigkeiten beanstandet, von anderen aber wohl mit Recht sogar als nothwendig und wesentlich festgehalten werden — sagt: „Ich werde nicht eher meinen Zorn legen, noch irgend einen der Götter den Danaern helfen lassen, bis des Peleiaden Wunsch oder Verlangen erfüllt ist, wie ich ihm (nicht: ihr) versprach und mit meinem Haupte zuwinkte an jenem Tage, wo Thetis meine Kniee erfasste flehend, den Städteverwüster Achilleus zu ehren“.<sup>1</sup> Auf den Unterschied zwischen Achilleus und Thetis, wenigstens in diesem Punkte, wovon es hier sich handelt, ein Gewicht legen wollen, ist ebensoviel, als wenn man zwischen dem Wunsch und dem Wünschenden, dem Gebete und dem Betenden unterscheiden und etwa sagen wollte: Gott hat nicht ihn, sondern sein Gebet, oder erst das Gebet und dann ihn selbst erhört, ob es gleich richtig ist, dass er nur durch das Gebet den verlangten Gegenstand erhalten hat, und man sich daher poetisch das Gebet als ein zwischen der Gottheit und Menschheit vermittelndes Wesen vorstellen kann.

Wenn nun aber Zeus Achilleus' Rachewunsch gewährt, so könnte es statt: „so ward Zeus Wille vollendet“, ebenso richtig heissen: so ward Achilleus Wille vollendet; denn sein Zorn war kein bestialischer, kein verstand- und bewusstloser. In dem Streit mit Agamemnon, als dieser gedroht hatte, ihm sein Ehrengeschenk, „die rosige Tochter des Brises“ zu nehmen,

liess sich wohl Achilles so sehr vom Zorne hinreissen, dass er sich an ihm thätlich vergreifen wollte; aber gerade in dem Momente, wo er zur That schreiten will, da erscheint ihm Athene, da kommt er zur Besinnung und Einsicht, dass er auf eine unendlich gehalt- und ehrenvollere Weise sich an seinem Beleidiger räche, wenn er diesem die demüthigende Selbsterkenntniss bereite, dass er ungeachtet seiner höheren Stellung und Macht ohne Achilleus nichts sei und vermöge. Die „tausendfältigen Schmerzen“ oder wie es Voss übersetzt, der „unnennbare Jammer der Achäer“, der Tod so vieler Heldensöhne war eine unausbleibliche, voraussichtliche und eben deswegen von Achilleus beabsichtigte Folge seiner freiwilligen Entfernung vom Kampfplatz; denn er wusste, dass er „der Beste der Danaer“, „solch ein Mann, wie keiner der erzumschirmten Achäer in der Schlacht“ (Ilias 18, 105), dass er „die grosse Schutzwehr den Achäern gesammt im verderbenden Kriege“ (1, 283); „dass er allein dem Hektor gewachsen“ (Ilias 9, 351 bis 55), er allein befähigt und berufen war, die feindliche Macht auf's Haupt zu schlagen, den göttlichen Hektor zu Boden zu strecken, dass also mit ihm auch zugleich das Kriegsglück die Achäer verlassen werde. Er sagt ja selbst ausdrücklich voraus: „Wahrlich vermisst wird Achilleus hinfort von den Söhnen Achaias allzumal; dann suchst du umsonst, wie sehr du dich härmest, Rettung, wenn sie in Schaaren, vom Männermordenden Hektor niedergestürzt, hinsterben.“ (Ilias 1, 240—243.)

Wenn der unnennbare Jammer wirklich Zeus' Wille war, warum wenden sich denn die homerischen Helden nicht allein an diesen Willen, um ihn abzuändern? Warum an den Achilleus und zwar mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, mit Bitten, mit Geschenken, mit Personen, die ihm die liebsten und angenehmsten der Achäer? Warum sagt Odysseus zu Achilleus (Ilias 9, 247): „Wohlauf! wenn das Herz dir gebeut (wenn du willst, strebst, gesonnen bist), die Männer Achäas, jetzt auch spät zu befreien aus der drängenden Troer Getümmel“, ferner (Vers 251): „Sinn' umher, wie du fernest den schrecklichen Tag der Achäer!“ endlich (300):

„wenn Atreus' Sohn zu sehr dir im Herzen verhasst ist, Er und sein Geschenk; o! so schau der andern Achäer drängende Noth mit Erbarmen“ (habe Mitleid, erbarme dich)? Warum bedauert Achilleus selbst später (19, 61), dass so viel Argeier gefallen wären, „weil (während) ich im Zorne beharrte“ wenn nicht der unnennbare Jammer Achilleus' eigener, unbeugsamer Wille war? Warum anders heisst ausdrücklich (15, 598) die Bitte oder der Wunsch der Thetis, d. h. des Achilleus, denn ihr Wunsch stammte ja nur aus seiner Brust, ein ungeheurer (ungebührlicher, ungerechter), „unheilbringender“, „grausamer“ Wunsch? Warum Achilleus selbst ein Unbarmherziger (16, 33), sein Herz ein verderbliches, grausames (14, 139)? Warum anders so bedeutungsvoll gleich am Anfang sein Zorn ein unheilbringender, ein verderblicher? Doch ja! das Unheil der Achäer war Zeus' Wille, aber nur, weil es Achilleus wollte, gleichwie Zeus nur zürnte — „ich lasse nicht eher meinen Zorn“ — weil und so lange Achilleus zürnte.

Aber sagt denn nicht ausdrücklich Achilleus (Ilias 19, 270): „Vater Zeus traun grosse Verblendungen giebst du den Männern! Nimmermehr wohl hätte den Muth in der Tiefe des Herzens (das Herz im Busen) Atreus' Sohn mir empört so fürchterlich (durch und durch) oder das Mägdlein weg mir geführt mit Gewalt der Unbiegsame, sondern fürwahr Zeus wollte nur vielen den Tod in Argos Volke bereiten“. Achilleus sagt dies aber, nachdem er sich bereits mit Agamemnon wieder ausgesöhnt, seinem Zorn entsagt hat, sagt es also in einem Momente, wo der Mensch frei ist von einer Leidenschaft, weil er sie befriedigt hat, wenn auch nur, wie hier, zu seinem eigenen Unglück, die in derselben begangenen Handlungen daher nicht mehr als die seinigen anerkennt, nicht mehr ihre Ursache in sich findet, und sagt es nur, um sich und den Agamemnon zu entschuldigen und so jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Aussöhnung zu beseitigen; denn wie sollten die nicht sich gut sein, welche nicht aus eigenem Antriebe sich feind geworden sind? Ebenso sagt Agamemnon, um sich zu entschuldigen, in demselben Gesange (Vers 86) „doch trag ich dessen die Schuld nicht, sondern Zeus, das

Geschick und das nächtliche Schrecken Erinys (die im Dunkeln wandelnde Rachegöttin), die in der Volksversammlung zum heftigen Fehl mich verblendet jenes Tags, da ich nahm sein Ehrengeschenk dem Achilleus. Aber was konnt' ich thun? der Gott vollendet ja Alles“. Agamemnon hat aber früher selbst auf Nestors Vorwurf sich, nicht den Zeus, als den Urheber des verhängnissvollen Zwiespalts angegeben, wenn er gesteht: „ja ich fehlt', bethörte mich, verging mich“, „handelte verblendet“, dem schädlichen (unheilvollen, „bösaartigen“, „unseligen“), Sinne gehorchend“ (Ilias 9, 116 und 119); ja schon im zweiten Gesange (Vers 378) eingestanden, dass er den Streit angefangen habe. Freilich führt er auch hier ein paar Verse vorher die Ursache davon auf den Zeus zurück, und später (19, 137) sagt er in Einem: „nachdem ich gefehlt und Zeus die Besinnung mir wegnahm“, gleichwie auch schon (9, 377) Achilleus von ihm sagt: „ihm raubte der waltende Zeus die Besinnung“. Aber dieser Zeus, dessen Bedeutung sich erst später ergeben wird, unterscheidet sich nicht von dem Zorn, der den Agamemnon ergriff (1, 387), nicht von dem eben genannten „schädlichen“ oder, wie sich Achilleus ausdrückt, „verderblichen Sinne“ (1, 342), nicht von dem „hochherzigen Geiste“, wie Nestor (9, 109) freundschaftlich beschönigend den Herrscherhochmuth Agamemnons nennt.<sup>2</sup>

Doch lassen wir auch diesen Zeus den Zeus im gewöhnlichen Sinne sein! Beide, Agamemnon und Achilleus haben Recht; denn ohne Ate, d. h. Verblendung, Thorheit, Unbesonnenheit, und ohne Hybris, d. h. Uebermuth (Ilias 1, 203, wo „Hybris“ keineswegs die Frevelthat oder Gewaltthat bedeutet) hätte Agamemnon nicht gefehlt; nein! Ate und Hybris nur waren die Ursache seiner Gewalthat; sie aber sind, und zwar noch heutigen Tags, mächtige, hochgestellte Wesen, haben selbst Theil an dem Weltregiment, an dessen Spitze Vater Zeus steht. Mit Recht verflucht daher Achilleus im Schmerz über Patroklos' Tod mit seinem Zorn und Streit auch den Zorn und Streit überhaupt: „möchte der Zank (Streit, Zwietracht) aus Göttern und sterblichen Menschen vertheilt sein, und der Zorn, der selbst auch den Weiseren

pflegt zu erbittern“ (18, 107); denn wäre der Streit aus Göttern und Menschen, d. h. aus der Welt überhaupt vertilgt, so wäre natürlich auch kein Streit zwischen Achilleus und Agamemnon vorgefallen. Und in diesem Sinne gesteht die Anthropologie von Herzen gern der Theologie zu, dass die Eris, der Streit der beiden Helden, der Anfang der Ilias nicht in ihr, sondern ausser ihr, wenn man will, schon in der vormenschlichen — aber auch vorgöttlichen — Eris in der Nacht des hesiodischen Chaos zu finden ist.

Es erscheint jedoch innerhalb der Ilias selbst noch eine theologische Ursache oder Veranlassung des verhängnisvollen Zorns des Achilleus. Die nächste Ursache von dem Zorn des Achilleus, sagt Eustathius, ist die Wegnahme der Briseis, die dieser vorangehende Streit des Königs, die noch entferntere Ursache die Pest, denn dadurch, dass Achilleus diese zur Sprache brachte, erhielt er seine Beleidigung, die entfernteste Ursache aber ist Apollo oder die Sonne, die für die Ursache von Pestilenzen und tödtlichen Krankheiten gilt. So scheint es dem Theologen, der über dem Worte Gottes die Sache Gottes, den Menschen vergisst. Aber die Anthropologie geht auch hier hinter die Theologie zurück und erblickt daher hinter Apollo den Priester Chryses als die Ursache der Pestilenz.<sup>3</sup> Dieser, ein Priester Apollos, hatte nämlich, angethan mit den Zeichen seiner priesterlichen Würde, den Agamemnon flehentlich gebeten, ihm doch aus Ehrfurcht vor „Zeus fern-treffendem Sohn Apollo“ seine bei der Eroberung von Theben geraubte Tochter gegen unermessliches Lösegeld zurückzugeben, war aber von demselben auf schmäbliche Weise abgewiesen worden. Der beleidigte Priester flehte daher um Rache zu seinem Gotte: „Höre mich, Gott, gewähre mir dieses Verlangen, meine Thränen vergilt mit deinem Geschoss den Achäern! Ihn hörte Phöbos Apollo“ und schnellte auf der Stelle die tödtenden Pfeile auf die Achäer. Als aber Agamemnon auf Achilleus' Veranlassung den zürnenden Gott oder Priester — denn es ist eins — versöhnt, dem Priester seine geliebte Tochter zurückgegeben hatte, so flehte er, wie zuvor Verderben, jetzt Heil den Achäern. „So wie schon zuvor du

mich hörtest, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabst und furchtbar schlugst die Achäer, also auch nun von Neuem gewähre mir dieses Verlangen, gieb dem Danaervolke der schmähligen Plage Genesung“. (Ilias 1, 451—55). Und abermals erhörte ihn Apollo, d. h. die Pestilenz verschwand auf des Priesters Wunsch oder Befehl. Allerdings ist also Apollo die Ursache der Pest, aber nicht in erster Instanz; dem Gott geht der Priester voraus, Apollo ist nur der Thäter, der Vollstrecker; aber der Gesetzvollstreckung geht die Gesetzgebung, dem Thun das Wollen, das Verlangen voraus.

Das Verhältniss des Chryses zum Apollo erläutert und bestätigt zugleich das Verhältniss des Achilleus zum Zeus, wie auch schon Eustathius richtig bemerkt. So gut der Zorn des Apollo und sein Beschluss der verderblichen Seuche erst durch die Beleidigung des Priesters entstanden ist, so gut ist auch Zeus' verderblicher Wille oder Zorn über die Achäer erst durch die Beleidigung und den Zorn des Achilleus entstanden, jede andere Voraussetzung eine erträumte.<sup>4</sup> Selbst wenn man sich mit der Vorstellung helfen wollte, zu welcher man jedoch vom griechischen Standpunkt aus kein Recht hat, dass Gott schon von Ewigkeit her die Beleidigung des Achilleus vorausgesehen und ihre Bestrafung vorausbeschlossen habe, so wäre doch auch hier in der Vorstellung wenigstens der Zorn des Achilleus dem göttlichen Zorn und Willen vorausgegangen.

---

## 2. Der Gegenstand der Ilias.

Der erste, dem Umfang nach bei weitem grössere Theil der Ilias hat zu seinem Gegenstande — wenn auch nicht allein, wenn man die Selbständigkeit vieler Gesänge, oder wenigstens grossentheils nur indirect, wenn man die Einheit der Ilias behauptet — den Zorn, den Hass des Achilleus gegen das Oberhaupt der Griechen, den leidenden, wider-

## 32. Die Schöpfung aus Nichts.

Das den Christen vom Heiden unterscheidende Ziel, der Endzweck des christlichen Glaubens und Lebens ist also der Himmel, — „die Christen sind Uranopoliten, Himmelsbürger, während Sokrates, der heidnische Weise, sich Kosmopoliten, Weltbürger nannte“ (J. Ch. Wolf, *Curae phil. et crit. in Ep. ad Phil.* 3, 20) — der Himmel, d. h. die Seligkeit, das ewige Leben, das Heil, denn dieses ist nichts anderes als eben das „von der Herrschaft der Sünde und des Todes“ erlöste, das selige oder ewige Leben im Gegensatz zu dem ewigen Tode, dem ewigen Verderben und Unheil. Das Wesen aber, worin oder wodurch dieser Endzweck oder Endwunsch sich erfüllt, ist Gott — aber nicht der heidnische Gott, der die Natur zu seiner Voraussetzung, die Naturnothwendigkeit zur Grenze seiner Macht hat, sondern eben der christliche Gott, der Gott, der die Welt durch seinen blossen Willen hervorgebracht, der daher der unumschränkte Herr und Meister der Natur oder Welt ist.

Was der Seligkeit und ihrer Bedingung: der Auferstehung widerspricht, und zwar nicht nur im Kopfe des Menschen, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit, mit Thatsachen, nicht mit Gründen, das ist zuletzt einzig und allein die Natur oder Welt. Wo ist Seligkeit, Seligkeit, wie sie sich der Christ denkt und wünscht, in dieser Welt? wie in ihr möglich? wie überhaupt möglich, wenn diese Welt, diese Natur die letzte, unübersteigliche Grenze des menschlichen Wesens und Lebens ist? Wie ist da und von daher Unsterblichkeit zu hoffen, wo augenscheinlich der Mensch oder wenigstens sein Leib — aber was ist der Mensch ohne diesen? — von der Macht zerstörender Elemente zu Staub zermalmt oder zu Asche verbrannt wird? Wie anders kann also dieser Widerspruch beseitigt, wie anders die Unsterblichkeit, die Seligkeit zur Gewissheit gebracht werden, als durch die Schöpfung, d. h. die vollständige Abhängigkeit der Natur von einem Wesen, dessen Macht Allmacht, dessen Wille aber die Seligkeit des Men-

schen ist? Was ist die Macht der Natur gegen die Allmacht? Wie sollte Der, der die Welt durch seinen blossen Willen, d. h. aus Nichts gemacht, nicht aus dem Tode das Leben wieder herstellen können? Wie für eine Macht, für die kein Naturgesetz, keine Schranke besteht, ausser die sie selbst willkürlich gesetzt, ein Leben ohne Tod, ohne Ende, ohne Uebel eine Unmöglichkeit sein?

„Wir warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unseren nichtigen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung (Wirksamkeit, Kraft, Macht), damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen.“ (Philipp. 3, 20. 21.) Nach der Wirksamkeit, „weil nichts unglaublicher ist, nichts mehr dem fleischlichen Sinn widerspricht, als die Auferstehung, deswegen stellt uns Paulus vor die Augen die unendliche Macht Gottes, die jeden Zweifel verschlingt; denn daher entspringt der Unglaube, dass wir die Sache nach den Schranken unseres Geistes bemessen. Wenn wir aber bedenken, dass Gott, der Alles aus Nichts erschaffen, der Erde und dem Meere und anderen Elementen gebieten kann, dass sie gleichsam das ihnen anvertraute Gut wieder herausgeben, so erhebt sich sofort unser Geist zur festen Hoffnung und sogar geistigen Anschauung der Auferstehung“. (Calvin, *Comm. ad Philipp.* 3, 21.) Kurz: die Seligkeit ist eine blosse, aus der Luft gegriffene Hypothese; sie hat kein Vermögen, sich zu begründen und zu behaupten, wenn sie sich nicht auf die Allmacht stützt, keine Hoffnung auf die Zukunft, wenn sie sich nicht auf ein entsprechendes Recht der Vergangenheit beruft, keine andere Bedeutung, als die eines Einfalls, einer Improvisation, wenn ihr nicht das vorbedachte Werk der Schöpfung vorangeht. Die Seligkeit hängt nicht von dieser Welt ab; im Gegentheil sie hofft und baut auf den Untergang oder doch eine ihrem Interesse entsprechende Umgestaltung derselben. Wie kann aber die Welt untergehen, wenn sie nicht einst schon nicht gewesen ist? Wie die Seligkeit nach der Welt, überhaupt unabhängig von der Welt existiren, wenn sie nicht schon ein vor- und überweltliches Dasein hat? Oder

wie kann die Seligkeit eine Umgestaltung derselben zu ihrem Besten beanspruchen, wenn sie kein Vorrecht vor ihr hat? Dieses Vorrecht der Seligkeit vor aller Welt und Natur ist die weltschaffende Gottheit.

Die Schöpfung der Welt oder den weltschaffenden Willen für sich selbst, abgesehen von dem Seligkeitswillen des Menschen, zum Gegenstande des Denkens, zur fixen Idee machen, heisst, um eine griechische Redensart zu gebrauchen, „über den Schatten des Esels“ ohne den Esel speculiren, heisst über den Topf — der Schöpfer wird ja mit einem Töpfer, die Schöpfung mit einem Topf verglichen — ohne den Zweck und Inhalt des Topfs sich den Kopf zerbrechen. Die Schöpfung als Act hat, wie ihr Gegenstand, die Welt, nur die Bedeutung eines Mittels, einer Bedingung; um selig zu sein oder werden, muss man erst wirklich sein; dieses Sein als die vorläufige Bedingung des ewigen Seins ist die Welt — die Welt wenigstens, wie sie ist. „Wie kann Der das Wohl des Menschen wollen, der nicht will, dass er entsteht, indem er die Bedingung seiner Entstehung aufhebt? Wie kann man dem seine Güte bezeigen, welchen man nicht sein lässt?“ — eine Aeusserung Tertullian's (*adv. Marc.* 1, 29, *ed.* Gersdorf), die sich zwar auf die menschliche Zeugung des Menschen bezieht, aber auch auf die ursprüngliche, göttliche Erzeugung der Welt und Menschheit passt. „Es ist so wenig Einer, der nicht sein will, als Einer, der nicht selig sein will, denn wie kann man selig sein, wenn man gar nicht ist?“ sagt Augustin. (*Civ. Dei*, 11, 26.) So wenig aber die Welt einen selbständigen Zweck und Werth hat in den Augen des Christen, so wenig hat ihn der Weltschöpfer; der Weltmacher ist nur der Vorläufer, die Bedingung des Seligmachers.

*Deus est finis mundi*, Gott ist der Zweck der Welt — sagt der heilige Thomas Aquino, sagt die Theologie überhaupt —, aber nicht für sich, sondern für den Menschen, oder wenigstens nicht der Gott vor der Menschwerdung, ohne den Menschen, sondern der Gott mit dem Menschen, nicht der einsiedlerische, egoistische, sondern der in die Seligkeit aufgelöste Gott — daher heisst es: die Seligkeit ist der letzte

Zweck, *beatitudo est ultimus finis*. Aber, „der Zweck nimmt unter allen Ursachen den ersten Platz ein; vom Zweck haben alle anderen Ursachen ihre Wirksamkeit, denn das Handelnde handelt nur wegen eines Zweckes; aber der entferntere Zweck ist wieder die Ursache, dass der vorhergehende als Zweck beabsichtigt wird, denn nichts wird zum nächsten Zweck bewegt, ausser durch den letzten Zweck, es ist also der letzte Zweck die erste Ursache von Allem“, Thomas A q., *Summa contra Gent.* 3, 17, 8. Die erste Ursache von Allem, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schicksal der Welt entscheidet, was sie ins Dasein ruft und wieder ins Nichtsein oder wenigstens einen ganz neuen Zustand versetzt, das ist nur die Seligkeit. Gott ist nur Schöpfer geworden, damit er Mensch werde, aber er ist nur Mensch geworden, damit der Mensch selig werde. „Da der Unterschied des Menschen von Gott,“ sagt derselbe, „dem Genusse der Seligkeit zu widersprechen scheint, so bedurfte der Mensch weit mehr als der Engel der Menschwerdung Gottes, um die Hoffnung der Seligkeit zu fassen. Da auch der Mensch das letzte Geschöpf ist, welches alle anderen Geschöpfe der natürlichen Ordnung seiner Entstehung nach gleichsam voraussetzt, so wird er schicklicher Weise mit dem ersten Princip der Welt vereint, damit sich so wie in einem Kreislauf die Vollkommenheit der Welt schliesse.“ (Ebend. 4, 55, 4.) Ja! das Ganze der Theologie ist ein Kreis, worin sich Alles, nur unter verschiedenen Namen und Rollen, von Anfang bis zu Ende nur um die Seligkeit des Menschen dreht.<sup>63</sup> Bei der Schöpfung der Welt handelt es sich daher besonders darum, zu zeigen, dass Gott nicht die Welt aus einer schon vorhandenen, unerschaffenen Materie gemacht habe, und zwar deswegen, weil sonst Gottes Macht beschränkt, die Materie aber von ihm unabhängig sei, denn wovon man nicht der Urheber, davon sei man auch nicht der vollkommene Herr. Aber der Hauptgrund, warum die Materie beiseite geschafft wird, ist, damit die Seligkeit unbeschränkten Spielraum habe; denn ist die Materie kein Geschöpf, kein Willensproduct Gottes, so ist Gott in seinen Wirkungen an ihr Wesen

gebunden, d. h., so ist der Mensch nur so weit selig, als es eben mit dem Wesen der Materie sich verträgt, so hat die Seligkeit die Materie zu ihrer Schranke. Nur wo am Anfange der Welt Nichts steht, d. h. nichts Widerwilliges und Widerwärtiges — und was ist noch heute den unsterblich sein wollenden Seelen widerwärtiger als die Materie? — nichts der göttlichen Thätigkeit Widerstand Leistendes, nur da steht auch am Ende der menschlichen Seligkeit nichts im Wege.

Ewigkeit ist kein gleichgiltiges, gefühlloses Wort oder Ding für den Menschen. „Das Ewige ist das höchste Gute oder Gut,“ sagt Tertullian (*adv. Hermog.* 11), „die Unsterblichkeit ist das höchste Gut“, Lactanz (*Div. Inst.* 3, 12), „das ewige Leben das höchste Gut“, Augustin (*Civ. Dei*, 19, 4). Wie kann also der Mensch, der Mensch wenigstens, der unter der Materie nichts anderes denkt und versteht, als den Lehmteig, den der Töpfer nach Belieben in seinen Händen knetet — dieses Gut der Materie beilegen? Heisst das nicht „die Perlen vor die Säue werfen?“ nicht „den Kindern (Gottes) ihr Brot nehmen und es den Hunden vorwerfen?“ (Matth. 15, 26.) Ewigkeit ist allerdings ein Gut, aber ein Gut, das zugleich andere Güter voraussetzt; die Ewigkeit begehrt nur und schätzt nur als ein Gut das selber Gute, aber nicht das Schlechte, die Gesundheit, aber nicht die Krankheit, die Freiheit, aber nicht die Knechtschaft, das Glück, aber nicht das Unglück. Die Materie aber ermangelt aller dieser Voraussetzungen, selbst der Grundvoraussetzung der Ewigkeit — des Lebens, denn die Ewigkeit ist ewiges Leben; wie kann aber ewig leben, was nicht einmal lebt? lebt wenigstens im Sinne des Menschen?

Aber der Mensch, wenigstens der Mensch, von dem hier die Rede, hält nur das Leben in und nach seinem Sinne für Leben. Wie kann also der Mensch an ein Wesen oder Unwesen, dem alle Güter in seinem Sinne mangeln, das höchste Gut vergeuden? Wie sein Herz an Herzloses hängen? Wie seinen höchsten Wunsch einem Gegenstande anvertrauen, der keinen Sinn für diesen Wunsch hat, folglich ihn auch nicht

erfüllen kann? Wie den aus seinem Blute bereiteten, zur Fortsetzung seines Wesens bestimmten Samen der Zukunft in das Eismeer der Materie oder Natur versenken? „Was giebt es für einen anderen Begriff der Gottheit,“ sagt Tertullian wider Hermogenes (*Cap.* 4), „als die Ewigkeit? Wenn sie aber Gott eigenthümlich ist, so gehört sie ihm allein, denn sie wäre ja nicht mehr eigenthümlich, wenn noch ein Anderer sie hätte. Wenn noch ein Anderer sie hätte, so wären so viele Götter, als Besitzer dieses Eigenthums Gottes. Hermogenes, welcher die Materie für unerschaffen und folglich für ewig hält, führt also zwei Götter ein, denn er setzt die Materie Gott gleich“. Die Materie ist also nicht ewig, die Ewigkeit ein ausschliesslicher Vorzug der Gottheit. Aber sie ist auch mittelst der Gottheit ein ausschliesslicher Vorzug des Menschen: nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die Erde, nicht die Pflanzen und Thiere — nur der Mensch ist unsterblich. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ (Matth. 24, 35.) „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit desselben, wie des Grasses Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, das Euch verkündigt ist“ (1. Petr. 1, 24. 25); das ist aber das Euch verkündigte Wort, d. h. das Evangelium, die frohe Botschaft des ewigen Lebens. „Es ist ein grösseres Werk, den Gottlosen zum Gerechten zu machen, als Himmel und Erde zu erschaffen, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbestimmten wird bleiben,“ sagt Augustin (*Expos. in Joh.* 14 bei *Th. Aquino*). „Dass alles Fleisch, d. h. die vernünftige Creatur auferstehen werde, daran lasst uns gläubig festhalten. Dies ist der Hauptpunkt unseres Glaubens, der uns von den Ungläubigen scheidet denn es gebührt sich nicht für uns zu fragen, ob auch das Vieh und die übrigen lebenden Geschöpfe, denen nicht das Bild des Schöpfers gegeben ist, auferstehen werden; wir wissen ja, dass Alles zu unserem Nutzen erschaffen ist. . . . Wenn aber nicht mit uns unsere Verdorbenheit und Schwachheit auferstehen werden, so auch nicht

die jetzt unserer Schwachheit nothwendigen Dinge.“ (Ders., *de Symb. ad Catech. c. 11.*)

Aber Welch ein unerträglicher Widerspruch! Der Mensch hat kein Ende, sondern „eine unendliche, unermessliche Zukunft“ (Tertullian *Apolog.* 48) vor sich und doch ein unermessliches Nichtsein hinter sich! Er hat heute angefangen zu sein und doch hört er in alle Ewigkeit nicht auf zu sein! Von Geburt (wenn er ist) ein endliches, vom Tode an (wenn er nicht ist) ein unendliches Wesen! Wie reimt sich das zusammen? Es ist ja allgemeine Ueberzeugung, der Christen sowohl als der Heiden, dass was entsteht, auch wieder vergeht. „Wer weiss nicht, dass Alles Entstandne vergeht, alles Gemachte ein Ende hat“, sagt z. B. Minucius Felix (*Octav.* 34, 1). Wie gleicht sich daher dieser Widerspruch aus? Nur dadurch, dass die Endlosigkeit des Menschen ihren Anknüpfungspunkt, ihre Ergänzung an der Anfangslosigkeit Gottes hat; der Mensch ist ja kein Naturgeschöpf, sondern ein Gottesgeschöpf, Gott sein Ursprung, sein Princip (Augustin *Civ. D.* 8, 10), persönlich menschlich gefasst und ausgedrückt sein Vater, aber in einem viel väterlicheren, innigeren Sinne, als in dem uns gewöhnlichen. So ist in der Genealogie von Jesus bei Lucas 3, 38 Gott der Stammvater der Menschen, „Adam der Sohn Gottes“. Und in der Genesis 1, 26 sagt Gott: lasset uns Menschen machen „nach unsrem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit“, aber mit den nämlichen Worten heisst es 1. Mos. 5, 3: Adam zeugte den Seth „nach seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde“, nur mit dem unerheblichen Unterschiede, dass die beiden Worte und ihre hebräischen Präpositionen ihre Stelle gewechselt haben. Also ist auch die göttliche Anfangslosigkeit der Anfang und Grund der menschlichen Endlosigkeit.

Der Mensch kümmert sich nicht darum, dass er vor seiner Geburt nicht gewesen ist, sondern nur darum, dass er in Zukunft lebe und zwar selig lebe. Aber gleichwohl hängt die Zukunft wesentlich mit der Vergangenheit zusammen; denn wie schwindet das Nichtsein nach dem Tode aus seinem Gesichte, wenn nicht auch das Nichtsein hinter seinem Rücken

wegfällt? Es fällt aber nur dadurch weg, dass sich an des Menschen Stelle ein Wesen setzt, welches ihn während seiner Abwesenheit vom Schauplatz der Wirklichkeit vertritt, welches ihm statt des kalten, herzlosen Nichtseins vor seiner Entstehung das erwärmende und entzückende Vorbild des Menschen zeigt. Ich war einst nicht, das weiss ich wohl; mein Dasein schreibt sich erst von dem Zeitpunkt meiner Geburt her; aber auch während meines persönlichen oder körperlichen Nichtseins war ich schon in Gott geborgen und verborgen, von ihm vorausgewusst, vorausgewollt, vorausbestimmt zu dieser und folglich auch zur künftigen Existenz. „Dir war mein Körper nicht verhohlen, als geheim ich ward gebildet, als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde. Meinen Urstoff sah dein Auge; in dein Buch wurden verzeichnet und bestimmt alle Tage, als noch keiner derselben da war“. (Psalm 139, 15. 16 nach E. Meier.) „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleib bereitete und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest“. (Jerem. 1, 5.) Gott ist die prädestinierte, vorausbestimmte Seligkeit des Menschen, seine Präexistenz, sein Sein vor der Welt und Geburt, sein Gewusst- und Geliebtsein, ehe er sich selbst weiss und liebt.

„Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“. (Matth. 25, 34.) Hier heisst es zwar nur von Anbeginn der Welt, aber durch Vermittlung des Mittlers, des Gottmenschen verwandelt sich dieses Von in Vor, — ein Unterschied, der übrigens an und für sich schon ein höchst geringer ist.<sup>64</sup> „Verherrliche mich du, Vater! bei dir mit der Klarheit (Herrlichkeit, Seligkeit), die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. . . . Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, dass sie Eines sein, gleichwie wir Eins sind. . . . und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und liebest sie, gleich wie du mich liebest.“<sup>65</sup> Vater, ich will, dass, wo ich bin (sein werde), auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, dass sie meine Herrlichkeit sehen (erkennen, erfahren, empfinden), die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegrün-

det ward“. (Joh. 17, 5. 22–24.) „Denn welche er zuvor ausersehen hat, die hat er auch verordnet, dass sie gleich sein sollten dem Ebenbilde (Urbild, Bild) seines Sohnes“. (Röm. 8, 29.) „Der uns selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf . . . nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbart durch die Erscheinung unseres Heilands Jesu Christi, der dem Tode die Macht genommen hat, und das Leben und ein unvergängliches Wesen in das Licht gebracht durch das Evangelium“. (2. Timoth. 1, 9. 10. S. auch Ephes. 1, 4. 3, 11.) „Christi . . . der zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward (schon vor der Welt zum Heiland der Menschen erwählt, bestimmt), aber geoffenbart zu den letzten Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten“. (1. Petri 1, 20. 21.) Auf Hoffnung des ewigen Lebens, welches verheissen hat, der nicht lüget, Gott vor den Zeiten der Welt“ (Tit. 1, 2.).

Wenn man daher gefragt hat — ein nichts weniger als vorwitzige und frivole Frage — womit sich Gott vor der Welt beschäftigt habe, so ist darauf zu erwidern: er hat sich auch schon vor der Welt nur mit dem Menschen beschäftigt, nur daran gedacht, wie er den Menschen glücklich, selig mache. „Als die Welt noch nicht geschaffen war, so war schon Gott und sein Wort.“ Was thaten sie aber von Ewigkeit? Der h. Johannes antwortet darauf: das Wort war bei Gott in seinem Busen, und Paulus: „Gott hat uns erwählt in Christo, ehe der Welt Grund gelegt war“. Eph. 1, 4. Und dieser unser (christlicher) Glaube war auch der Glaube der alten jüdischen Kirche. Erstlich hat nach diesem von Ewigkeit der Messias zugleich mit dem Vater die Erschaffung des Menschengeschlechts beschlossen; da sie aber den Fall des Menschen voraussahen, so beschlossen sie zweitens die Wiederherstellung desselben und drittens befassten sie sich in diesem ewigen Rathschluss mit der Heilsordnung, d. h. mit der Weise, wie die Menschen die himmlischen Wohlthaten sich zu eigen machen könnten. Die, welche durch die Pönitenz, die Reue,

welche die Zerknirschung und den Glauben in sich fasst, die Erlösung des Messias sich aneigneten . . . diese sollten nach Gottes Beschluss des ewigen Heils, d. h. des Paradieses theilhaftig werden. Und hierher gehört eine Stelle aus dem Sohar: „Gott wollte sich einen heiligen Samen aussondern und deswegen erschuf er die Welt. Denn siehe Gott dachte an Israel, als noch nicht die Welt geschaffen war.“ (Ch. Schoettgen *Horae Hebr. et Talm. Tom. II. l. 4. c. 2.*) So geht die eigene Seligkeit dem Menschen über alle Dinge und allen Dingen vor. Nur eine Versinnlichung dieses Vorrangs der Seligkeit vor allen anderen Dingen ist es ja, wenn man dieses Vor in ein zeitliches verwandelt, das Wohl des Menschen in Gedanken vor die Existenz der Welt setzt.

---

### 33. Das erste Kapitel Mosis.

Die christliche Theologie gründet ihre antimaterialistische und supranaturalistische Schöpfung aus Nichts vor Allem auf das erste Kapitel Mosis und zwar auf den ersten Vers: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. „Aus den ersten Worten Mosis, womit er seine Schöpfungsgeschichte beginnt,“ sagt Buddeus (*Inst. Theol. Dogm. 2, 2, 2*), „lernen wir, dass die Welt aus Nichts erzeugt worden.“ „Aus diesem Grunde,“ heisst es auch bei Ambrosius (*Hexaem. 1, 7, 27*), „wird zuerst die Erschaffung, dann die weitere Ausgestaltung der Welt erzählt, damit nicht der Glaube entstände, die einzelnen Arten und Wesen seien unerschaffen und ohne Urheber, wenn sie als von Anfang an existierend und nicht erst später auftretend erschienen.“ „Man hat auch in Moses Schöpfungsgeschichte das Chaos finden wollen, in dem *tohu wabohu*. Allein Moses sagt dies bloss von der Erde, sie wäre, nachdem Gott das Weltall (Himmel und Erde) schon hervorgebracht habe, noch wüste und leer, unausgebaut, unausgebildet gewesen.“ (Knapp, *Christl. Glaubl.*, § 46.)

# Inhalt.

	Seite
Vorwort des Herausgebers . . . . .	V
<b>Theogonie. 1851—1857.</b>	
1. Achilleus' Zorn und Zeus' Wille . . . . .	1
2. Der Gegenstand der Ilias . . . . .	8
3. Die homerischen Gebetserhörungen . . . . .	14
4. Der Gegenstand der Odyssee . . . . .	16
5. Götter und Wünsche . . . . .	18
6. Das Urphänomen der Religion . . . . .	23
7. Der Anfangswunsch . . . . .	30
8. Das Wesen des Glaubens . . . . .	34
9. Der theogonische Wunsch . . . . .	41
10. Beispiele theogonischer Wünsche . . . . .	50
11. Wünsche der Noth und Liebe . . . . .	61
12. Der Glückseligkeitswunsch . . . . .	72
13. Furcht und Hoffnung . . . . .	79
14. Kunst und Religion . . . . .	86
15. Der Fluch . . . . .	93
16. Der Eid . . . . .	105
17. Der „providentielle“ Fluch . . . . .	112
18. Das menschliche Schicksal . . . . .	123
19. Das Gewissen und das Recht . . . . .	133
20. Die Strafen der beleidigten Gottheit . . . . .	145
21. Das er- und verwünschte Schicksal . . . . .	152
22. Tod und Unsterblichkeit . . . . .	159
23. Das ethische Schicksal . . . . .	168
24. Das unmenschliche Schicksal . . . . .	179
25. Doppelnatur der Gottheiten . . . . .	190
26. Gott und Mensch . . . . .	193
27. Das Wunder . . . . .	206
28. Die Gottheit des Traumes . . . . .	213
29. Die Theodicee . . . . .	221

	Seite
30. Die Offenbarung . . . . .	234
31. Das Wesen des Christenthums . . . . .	240
32. Die Schöpfung aus Nichts . . . . .	245
33. Das erste Kapitel Mosis . . . . .	254
34. Die „christliche“ Naturwissenschaft . . . . .	261
35. Schöpfung und Dichtung . . . . .	268
36. Die theoretische Grundlage des Theismus . . . . .	273
37. Theismus und Anthropomorphismus . . . . .	283
38. Der Cultus . . . . .	290
39. Das Symbol . . . . .	295
40. Der Unterschied der Götter . . . . .	307
41. Die Seligkeit . . . . .	312
42. Die Selbstliebe . . . . .	323

### Nachträge aus lateinischen Autoren. 1862—1866.

1. Der himmlische oder natürliche Jupiter . . . . .	330
2. Der irdische oder bürgerliche Jupiter . . . . .	333
3. Juno . . . . .	337
4. Minerva . . . . .	340
5. Die besonderen Götter . . . . .	343
6. Die letzten Götter . . . . .	346

<b>Epilog</b> . . . . .	350
Anmerkungen . . . . .	365