

6. 12. 63

Dorpater Beitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

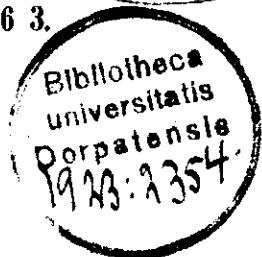
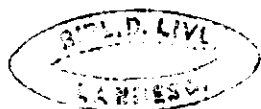
den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Fünfter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 3.

IV. Heft.



Dorpat.

Druck und Verlag von C. J. Karow, Universitätsbuchhändler.

1863.

1)

2)

1)

2)

3)

4)

1)

2)

3)

Exh

Ent.

1)

3922

2)

1)

2)

3)

4)

5)

1)

2)

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I. A b h a n d l u n g e n.

Seite

- Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein articulus stantis et cadentis ecclesiae (Erster Artikel), von Prot. Dr. A. v. Dettingen 3—29
- Ueber die Betheiligung der Gemeinden bei Einführung liturgischer Neuerungen resp. Verbesserungen. (Synodal-Votum des Wendenschen Sprengels), von G. Sokolowski, Pastor zu Ronneburg 29—37

II. Zeitgeschichtliches.

- In Neuendettelsau, von Propst Willigerode in Dorpat 38—74
- Die 19. Hauptversammlung des evangel. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Nürnberg, den 26., 27. u. 28. Aug. 1862, von H. A. Hansen, Pastor in Winterhausen 74—92
- Der Kirchentag in Brandenburg, von H. A. Hansen 92—95
- Die 28. livländische Provincial-Synode im J. 1862. (Brief an einen Amtsbruder in Kurland), von W. Schwarz, Oberpastor in Dorpat 96—109

III. Literärisches.

- Zwölf messianische Psalmen, erklärt von Dr. Eduard Böhl. Basel, Bahnmeiers Verlag. 1862. Von Dr. W. Vost. Dozenten der orient. Sprachen und der Theologie in Dorpat . . . 110—130
- Vorträge über die Propheten, gehalten auf Veranlassung eines Christlichen Vereins vor Zuhörern aus allen Ständen durch W. F. Gess, theol. Lehrer an der Missions-Anstalt, Dr. S. Preiswerk u. A. Basel, Bahnmeiers Verlag. 1862. Von Dr. W. Vost 130—138
- Luthers Theologie, mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- u. Erlösungslehre. Von Dr. theol. Th. Harnack. Erste Abtheilung. Luthers theol. Grundanschauungen. Erlangen, 1862. 599 S. Von Mag. Lütken, Dozenten der Theologie in Dorpat 138—156
- Logische Vorlesungen an der Universität zu Dorpat im 1. S. 1863 157

Zweites Heft.

I. A b h a n d l u n g e n.

- Der Zurüstungsact im sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste nach der, dem Kirchengesetze von 1832 beigegebenen Agenda für die Evang.-Luther. Gemeinden im Russischen Reiche. Von Propst Willigerode in Dorpat 161—201
- Christenthum und Heidenthum im 19. Jahrhundert, oder: Hat die Orthodogie noch ein Recht zu existiren? Von Prof. M. v. Engelhardt 201—235

II. Zeitgeschichtliches.

- Der neue Hannover'sche LandesKatechismus u. seine Widersacher, von H. A. Hansen, Pastor in Winterhausen 236—254
- Aus einem Briefe des Missionärs A. Nerling 254—266
- Die evangel.-luther. Kirche im Königreich Polen 267—270
- Aus einem alten Kirchenbuche, von P. Maurach 270—273
- Die theologische Fakultät zu Dorpat vor dem Forum von Zeitungen, von Prof. M. v. Engelhardt 273—290

III. Literärisches.

- Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung dargestellt von Joh. Heinr. Kurf. Mitau, 1862. XII u. 400 S. Lex. 8. (Preis 2 Rbl. 50 R.) Angezeigt vom Verfasser 290—303
- D. G. Thomasius: Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bde. Zweite Aufl. Erlangen (Deichert) 1861/2. Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Dettingen 303—306

- 3) Volksbibel. Bilder und Sprüche aus der heiligen Schrift. Herausgegeben von Gustav König und Julius Thäter. In Lieferungen zu 4 Bildern. München, Eigenthum des Herausgebers. Zu beziehen durch C. A. Fleischmanns Buchhandlung. Angezeigt von C. S. A. Senkel, Pfarrer in Ahlsb. 306—311
 - 4) Die Frage: Wo hinaus? Ihr Inhalt und ihr Ursprung. Von W. Carlblom, Oberconsistorialrath u. Pastor zu Roddafer. Dorpat, 1863. (24 S. 8.) Druck und Verlag von E. J. Karow. Angezeigt von Prof. Dr. A. Christiani 311—314
- Anfrage des Pastors R. Grüner zu Dünaburg und Erklärung des Prof. Dr. A. v. Dettingen in Dorpat 314—320

Drittes Heft.

I. A b h a n d l u n g e n .

- 1) Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein artikulus stantis et cadentis ecclesiae (2. Art.), von Prof. Dr. A. v. Dettingen 321—352
- 2) Ueber Kirchenzucht. Unter Berücksichtigung der gegenwärtigen kirchlichen Zustände. Eine Synodalfrage 353—389
- 3) Christenthum u. Heidenthum im 19. Jahrhundert, oder: Hat die Orthodorie noch ein Recht zu existiren? Von Prof. Dr. v. Engelhardt 390—458

II. Z e i t g e s c h i c h t l i c h e s .

- 1) Das Seminar Wartburg. Von Prof. Fritschel 459—474
- 2) Die Grundsteinlegung der lutherischen St. Pauls-Kirche in Jellin. Von F. Hirschelmann 474—481
- 3) Die Unterstützungs-Casse der evangelisch-luth. Geistlichen und deren Wittwen und Waisen im Königreich Polen 482—484

III. L i t e r ä r i s c h e s .

- 1) Lutherbibliothek. Vehrreiches und Erbauliches für allerlei Volk aus Luthers Schriften. Geordnet und zusammengestellt zur Beförderung der häuslichen Andacht und des Volksunterrichts in der deutschen Christenheit. Mit einem Vorwort von Dr. Friedrich Ahlfeld. Leipzig und Dresden, bei Just. Naumann. 1862 und 63 II. 8. Angezeigt von Dr. Reil 485—490
- 2) C. A. G. v. Jeyzswij: System der christlich-kirchlichen Katechetik. Erster Band (auch unter dem Titel: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte; ein Handbuch für Seelsorger und Pädagogen. Leipzig, 1863. 736 S. gr. 8. Angezeigt von Prof. Dr. A. Christiani 490—492

Aufruf zur Unterstützung der Mission unter den Juden an die evangelisch lutherischen Christen aller Länder 493—496

Viertes Heft.

- 1) Liturgische Betrachtungen. Von A. Haller. 497—528
- 2) Ueber Sünde, Gnade und Versöhnung. Mit Rücksicht auf eine versuchte Neugestaltung dieser Lehren. Nebst einer Nachschrift an Herrn Pastor F. Böling in Bilkern bei Wiga. Von Pastor J. Lützens. 529—592

II. Z e i t g e s c h i c h t l i c h e s .

- 1) Die neuesten Kundgebungen der religiösen „Fortschrittspartei“ in Deutschland. Von A. v. Dettingen 593—605
- 2) Die neuesten Bewegungen auf dem Gebiete unserer vaterländischen Kirche. Von Pastor Kahlbrandt in Neu-Petalg. 606—627

III. L i t e r ä r i s c h e s .

- 1) Dr. Richard Rothe's „Zur Dogmatik“. Von W. Carlblom . 628—642
- 2) A. Ruge: „Aus früherer Zeit“. 1862. Von R. v. Raumer 643—643

Bei **C. J. Karow** in Dorpat und Fellin ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Predigt
über
die evangelische Freiheit.

Auf Grund von Galat. 5. 1—6 am 20. October 1863

gehalten in der

Universitätskirche zu Dorpat

von

Dr. A. Christiani,

Pastor an der Universitäts-Gemeinde.

Kluge's Predigten zum Vorlesen in Landkirchen, sowie zur häuslichen Erbauung.

1. Jahrgang: **Epistelpredigten** auf alle Sonn- und Festtage d. christl. Kirchenjahres, nebst Predigten f. d. Fastenzeit und kleineren Fasten. Preis 2 Thlr. — eleg. geb. 2 1/3 Thlr.

2. Jahrgang: **Evangelienpredigten.** Preis 2 Thlr. eleg. geb. 2 1/3 Thlr.

Anhang: **Predigten** f. d. Fastenzeit, die kleineren Fasten u. f. Todtenfeier und Begräbnisse, nebst kurzen erbaulichen Betrachtungen für alle Fastzeiten. Preis 22 1/2 Sgr. eleg. geb. 1 1/2 Thlr.

Jeder Theil wird auch einzeln geliefert.

Verlag von **W. Violet** in Leipzig, zu beziehen durch **C. J. Karow** in Dorpat.

Im Verlage von **Ernst Homann** in Kiel erschien soeben:

Deeken, A., Priester, **Die Passion des Herrn** nach den vier Evangeligen synoptisch dargestellt für die Gebildeten in der Gemeinde. 8. VIII u. 298 S. geh. 27 Sgr.

Im Verlage von **Wiegand und Grieben** in Berlin ist so eben erschienen u. durch alle Buchhandlungen zu haben:

Hoffmann, Gen. Superintdt. **Die Zukunft des Menschensohnes** oder Advents-, Weihnachts- und Epiphaniakreis. 24 Predigten nebst geschichtlich sachgemäßen Betrachtungen über die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres. Preis 1 Thlr.

Wir hoffen, daß das Buch manchem Herzen helfe, sich zum hell. Advent zu begeben, und der alljährlich wiederkehrenden, wie in Ewigkeit fortgehenden „Zukunft des Menschensohnes“ die Pfade zu richten!

Soeben ist in meinem Verlage erschienen und bei **C. J. Karow** in Dorpat zu haben:

Lutherische Altarreden

in Verbindung mit mehreren Geistlichen herausgegeben

von

Gustav Leonhardi,

Archidiaconus in Frankenberg und Pfarrer in Sachsenburg.

Erster Band.

Confirmations-, Beicht- und Abendmahlsreden.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

gr. 8. geh. Preis 1 Thlr.

Diese von der theologischen Kritik übereinstimmend günstig beurtheilte Sammlung von Casualreden hat in theologischen so wie christlich gebildeten Familien-Kreisen des In- und Auslandes eine so erfreuliche Aufnahme gefunden, daß schon jetzt eine zweite Auflage nöthig geworden ist. Wir können daher dieselbe auch ferner für Prediger- u. Familien-Bibliotheken mit vollem Recht empfehlen.

Der II. Band (Ordinations-, Trau- und Leichenreden, 1 Thlr.) und der III. Band (Taufreden, 18 Ngr.) sind ebenfalls durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Leipzig, April 1863.

B. G. Teubner.

Bei **A. W. Meyer** in Königsberg ist in zweiter Auflage erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Christliche Dogmatik

von

Johannes Heinrich August Ebrard,

Doktor der Theologie.

2 Bände. Geheftet 5 Thlr. 15 Sgr.

Der Verf. will keineswegs bloß eine historische Darstellung der alten reformirten Dogmatik geben, noch auch eine Apologie derselben; er ist auch in dieser zweiten Auflage seinem Plane treu geblieben, eine auf selbständigen biblisch-theologischen Untersuchungen sich aufbauende, in dogmatischer Terminologie sich vollendete „christliche Dogmatik“ zu geben, welche nur in dem Sinne eine „reformirte“ ist, daß sie einen Theologen resp. Bekenntnisses zum Autor hat, nicht aber in dem Sinne, daß derselbe darauf ausginge, die Sätze der altref. Dogmatiker als solche um jeden Preis rechtfertigen zu wollen. In einer Zeit, wo die confessionellen Differenzpunkte so viel besprochen werden, wird wohl einem jeden, welcher Richtung er auch angehört, ein Werk willkommen sein, worin er über die altreformirte Dogmatik eine treue, unparteiliche und unentstellte Belehrung findet. Und diese findet er hier, da der Autor seine Kritik der altref. Dogmatik von seiner historischen Darstellung derselben überall scharf sondert hält. Die zweite Auflage dürfte aber dadurch noch besonders das Interesse des theol. Publikums auf sich ziehen, daß in ihr neuere Erscheinungen, wie z. B. Schenkel's Dogmatik, Rahnis' Dogmatik, u. a., berücksichtigt sind. Auch die Frage des Crezationismus sowie der Kindertaufe haben eine völlig neue Bearbeitung erfahren.

I. Abhandlungen.

Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein **articulus stantis et cadentis ecclesiae**,

von

Prof. Dr. A. u. Oettingen.

Erster Artikel*).

Wiedergeburt und Taufe.

Überall wo Leben ist, ist auch Schein des Widerspruchs, ja wirkliches „Widerspiel“. Denn alles Leben ringt sich aus Gegensätzen heraus, seitdem die Sünde der Lebendigen Theil geworden. Es ist nur ein Zeugniß für das in der Schrift webende Leben, daß sie so viele scheinbare Widersprüche enthält. Wo abstracte Consequenz ist, da weht es Einen an wie eine Schädelstätte des Begriffs. Und wo kein pulsirendes, organisch sich entfaltendes Leben ist, da mag der Satz, daß „Aklarheit Maasstab der Wahrheit ist“ — seine Geltung haben. Nach diesem Grundsatz mag die „Aufklärung“ sich ihrer „sana ratio“ freuen und nachdem sie alles Tiefe und Lebendige „abgeklärt“, sich als „Aufklärer“ vornehm geberden.

Gottes Wort dagegen hüllt alle Wahrheit ein in das Geheimniß tiefer Lebensentfaltung und überall, wo so zu sagen „vitale Acte“ vorliegen, wie auf dem Natur- so auf dem Geistesgebiete, werden wir uns bescheiden müssen, die letzten Gründe begrifflich zu erfassen, und uns daran genügen lassen, das Leben als ein thatsächliches zu erfahren und nachdenkend in das heilige „Widerspiel“ uns zu versenken.

So erscheint namentlich der Quellpunkt alles Lebens aus Gott, die Wiedergeburt, tief eingehüllt in das Geheimniß organischen Lebens. Wie wir gesehen, sagt die Schrift, sich scheinbar widersprechend, beides: daß

*) Vgl. Band IV, Heft 3 u. 4.

der gläubige Mensch durch die geschehene Wiedergeburt ein Kind Gottes in Christo geworden, und doch: daß er wartet auf die Kindschaft, die bei der allendlichen Wiedergeburt ihm zu Theil werden soll; daß er Christum angezogen hat, in der Taufe; und daß er doch täglich ihn anziehen soll; daß er ein neuer Mensch ist und es doch immer wieder werden soll; daß unser alter Mensch kraft der Wiedergeburt mit Christo gekreuzigt ist, und daß wir ihn doch täglich anziehen und kreuzigen sollen, sammt seinen Lüsteu und Begierden; daß wir neue Creaturen sind, und Alles in uns neu worden ist, und daß wir doch täglich uns erneuern sollen durch Verneuerung unseres Sinnes; daß wir leben durch den Christus, der in uns lebt, und daß wir doch täglich absterben sollen dem Leibe des Todes, der uns anhaftet; ja daß wir Sünder und doch Heilige, arm und doch reich, traurig und doch allezeit fröhlich, Sterbende und doch lebendig sind, als die da nichts inne haben und doch Alles haben. Das ist das lebensvolle Mysterium, das ist das lichte Dunkel, das sonnenklare Problem, in welchem uns zu bewegen, uns wahre Seligkeit ist, weil wir wissen, daß unser Leben verborgen sein soll mit Christo in Gott.

In diesem Sinne brauchte ich auch in meinen früheren Artikeln den nach logischen Kategorien gewagten, ja vielleicht unklaren Terminus: die Wiedergeburt sei ein „organischer Begriff“. Jeder Leser wird gefühlt haben, was ich darunter verstanden und ich brauche daher wohl das „sit venia verbo“ kaum noch hinzuzufügen. Denn genauer sollte es wohl heißen, die Wiedergeburt sei als eine „organische“ begrifflich zu bestimmen, zu erfassen, weil sie eben ohne Rücksicht auf den scheinbaren Widerspruch, sowohl den thatsächlichen neuen Lebensanfang, als die durch denselben ermöglichte und geforderte Lebensentfaltung bis zur idealen Vollendung, also beides organisch in Eins, in Einen Begriff zusammengefaßt, umschließt.

Das erkannten wir namentlich auch daraus, daß die Schrift — auch hier ohne den Widerspruch zu fürchten — die Wiedergeburt ebensowohl aus dem, doch successiv wirkenden Wort Gottes, als auch aus dem nur ein für allemal applicirten Tauf sacrament herleitet, daß sie das Wasserbad mittelst Wassers, als das ein für allemal geschehene „Bad der Wiedergeburt“ bezeichnet, und doch das fortwährend verflündigte Wort des Evangeliums als das stete Wiedergeburtsmittel preist.

Ganz in demselben scheinbaren Widerspruche, der sich uns — wie nachgewiesen worden — nur durch die „organische“ Auffassung des Wesens

der geistlichen Neugeburt löste, bewegen sich nun in dieser Beziehung auch unsere Bekenntnisschriften. Sie sind so wenig gewillt, den Knoten des Problems zu zerhauen oder das geheimnißvolle Dunkel „aufzuklären“, daß sie vielmehr in unbedingtem Gehorsam gegen Gottes Wort jenen lebensvollen Widerspruch vertrauensvoll stehen lassen. Auch ihnen ist die Wiedergeburt mit dem Act der Rechtfertigung oder der Aufnahme in die Kinderschaft identisch und doch bezeichnen sie sie als eine successive, im Glauben stetig zu erneuernde bis zur idealen Vollendung. Auch sie betonen im Zusammenhange mit der Taufe die vollgültige Realität der durch dieselbe geschehenen Wiedergeburt, und entwickeln doch wiederholt und ausführlich, wie die Wiedergeburt, darin mit der Befehrung eins, durch das gepredigte Wort in täglich erneuerter Sündenvergebung und Gnadeneignung, in Buße und Glauben sich vollziehen soll.

Dieses scheinbare Schwanken in den Bestimmungen unserer reformatorischen Glaubensväter über die „geistliche Wiedergeburt“ scheint dem seligen N. Carlblom, der vor einiger Zeit in unser Zeitschrift einen eingehenden Artikel über diesen Gegenstand ¹⁾ geschrieben, peinlich gewesen zu sein. Ich mag nicht mit ihm streiten, denn er ist im Frieden und seine „Wiedergeburt“ ist zum seligen Ziel gekommen. Das Stückwerk seines Wissens hat jetzt aufgehört und er durchschaut nunmehr in der Klarheit des Angefichtes Jesu alle scheinbaren Widersprüche in ihrer vollen, höheren Einheit. Aber hier auf Erden, wo wir durch einen Spiegel sehen im dunkeln Wort, — da schien ihm jenes „Widerspiel“ offenbar unerträglich. Um nicht die Bekenntnisschriften, die doch — wie er ehrlich zugestand (S. 374 f.) — so klar die Wiedergeburt durch die Taufe lehren, eines schreienden Widerspruchs zu zeihen, meinte er vermittelnd dieselben ausdeuten zu müssen. Deshalb warf er sich mit der ganzen Vorliebe eines am Herzen Gottes warm gewordenen Gemüthes für die zarten, inneren Vorgänge und geistlichen Entwicklungsstufen eines Christenlebens, auf die Seite im Wesen der Wiedergeburt, nach welcher sie den innern geistlichen Heilsprozeß des Menschen in sich schließt, auf die Seite derselben, welche allerdings auch unsere Bekenntnisschriften, sofern sie wider Rom und wider das *opus operatum* sich setzen, mit Nachdruck hervorheben. Indem es aber Carlblom unmöglich erschienen ist, diese Anschauung mit der Behauptung einer that-

1) Bgl. Bb. III, 3. S. 364 ff.

sächlich durch die Taufe schon geschehenen Wiedergeburt zu vereinigen, also die innere organische Einheit beider Momente, des gottgesetzten Lebensanfangs und der menschlichen Lebensbewegung, des wiedergebärenden Gnadenmittels und des die Wiedergeburt erfahrenden Glaubens zu erfassen, — deutet er unwillkürlich die in unseren Bekenntnisschriften klar und unzweideutig enthaltene Lehre von der realen Wiedergeburt durch die Taufe un- und schwächt die objective Heilskraft der Gnadenmittel ab, indem er dieselbe ganz und gar durch unsern Glauben bedingt sein läßt (S. 361). — Freilich verfährt Carlblom bei der Durchführung seiner Anschauung nicht so oberflächlich, wie Seeberg, der am Schluß seines Aufsatzes über die Taufe (S. 399 ff.) ohne Weiteres meint leugnen zu dürfen, daß unsere Bekenntnisschriften die Wiedergeburt durch die Taufe lehren, und behauptet, daß nach ihnen „das Wasserbad nur ein gnadenreich Wasser des Lebens sei, das zu einer neuen Geburt führt (S. 400)“; — ohne doch die vielen Stellen (s. u.) auch nur zu berühren, welche schlicht und klar sagen, daß wir durch die Taufe wiedergeboren werden.

So leicht hat sich Carlblom allerdings nicht gemacht. Er geht gründlich auf die Hauptstellen unserer Symbole ein, welche die geistliche Wiedergeburt des Menschen und das Verhältniß derselben zu den Wiedergeburtsmitteln betreffen. Er stellt mit ziemlicher Vollständigkeit die doppelte Reihe von Aeußerungen hin, die auf den ersten Blick sich zu widersprechen scheinen, nämlich von der Einen Seite: daß die Gnadenmittel wirksame und heilskräftige Träger des heiligen Geistes seien, daß durch sie als durch Mittel Gott den heiligen Geist gebe, daß er durch die Taufe die Menschen „wahrhaftig wiedergebäre;“ — von der andern Seite: daß Wort und Sacrament in ihrer realen Heilskraft durch den Glauben bedingt seien und sonst nur „äußerliche Zeichen“ bleiben, daß wir nur durch den Glauben den heiligen Geist empfangen, ja daß wir allererst durch den Glauben, der die Buße voraussetzt, neugeboren werden. Bei dem Versuch der Vermittelung dieser Gegensätze wird aber Carlblom — wie wir gleich näher nachweisen werden — der eigentlichen Meinung der Bekenntnisschriften nicht gerecht, sofern er die objective Seite derselben durchgehends abschwächt, namentlich die gottgesetzten Heilsmedien nicht bestimmt genug von dem empfänglichen Heilsorgan unterscheidet und auf das letztere allein den für die Wiedergeburt entscheidenden Nachdruck legt. Das tritt z. B. klar hervor, wenn er (S. 361.) zur Ausgleichung jenes scheinbaren

Widerspruch zwischen heilskräftigen Gnadenmitteln und heilsbedingendem Glauben eben scheidet oder auseinanderreißt, was Gottes Wort und die Bekenntnisschriften verbunden haben, indem er behauptet: daß durch das äußere Wort und die Sakramente die Gnade „noch nicht gegeben werde“, sondern daß „der innere Gnadengehalt, der heil. Geist sammt seinen Kräften, allererst durch den Glauben gegeben werde“; — oder daß die Taufe die Wiedergeburt nicht bewirken könne, da der Glaube allein sie wirke, die Taufe also nur „die Möglichkeit der Wiedergeburt“ (S. 380) durch das *arbitrium liberatum* gebe, welche erst durch den bewußten bußfertigen Glauben des Erwachsenen zur wirklichen Wiedergeburt werde. Liegt hier nicht offenbar eine Verwechslung und falsche Coordination der göttlichen heilswirksamen Medien und des menschlichen heilsempfänglichen Organs vor? Können wir denn nicht daran festhalten, daß die Heilsmedien selbst als Mittel den Glauben erzeugen und wirken, und daß die Taufe eben deshalb wirkliche Wiedergeburt vermittele, weil sie wirkliche Zeugungskraft des Glaubens in sich schließt?

Daß die Bekenntnisschriften in der That ein derart organisches Verhältniß zwischen Wiedergeburt und Wiedergeburtsmitteln voransetzen, daß sie namentlich eine „wahrhaftige“ Wiedergeburt durch die Taufe als heilsgewissen Anfang derselben und doch zugleich die mit der Bekehrung zusammenfallende Wiedergeburt durchs Wort als successive Entfaltung jenes Anfangs ebenso klar und deutlich lehren, wie die heil. Schrift es thut, soll mit steter Rücksicht auf Carlbloms Anschauung die folgende Deduction erweisen. Zugleich aber wird es gegenüber der modern lutherischen Sakramentstheorie von Interesse sein zu untersuchen, ob wirklich — wie namentlich Thomafius durchzuführen sucht — die sogenannte spezifische Naturwirkung der Sakramente im Unterschied von der Wirkung des Wortes als eine Consequenz des lutherischen Dogma's angesehen werden könne.

Was zunächst den Begriff der geistlichen Wiedergeburt anlangt, so findet sich über diese Frage meines Wissens nur in der Concordienformel eine eingehendere Erörterung (vergl. Ansgabe der Bekenntnisschriften v. Müller S. 613 ff.). Dieselbe hat insofern auf den ersten Blick etwas Schwankendes und Unklares, als sie einen doppelten Begriff von Wiedergeburt aufzustellen scheint, ohne darüber sofort zu entscheiden, welcher der richtige ist. Das Schwanken bezieht sich nicht darauf, ob die Wiedergeburt als einmaliger, momentaner Act oder als fortwährender geistlicher Proceß aufzufas-

jen sei. Denn das werden wir gleich zu erkennen Gelegenheit haben, daß diese Alternative von den Bekenntnisschriften überhaupt gar nicht gestellt wird, sofern sie keines von beiden behaupten, sondern die Wiedergeburt als solch' eine Heilsthatsache in dem Menschen ansehen, welche zugleich Gnadenact und nothwendige geistliche Lebensbewegung ist. Nein, — es handelt sich an jener Stelle nur darum, ob die Wiedergeburt bloß mit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott (*remissio peccatorum et adoptio in filios Dei*) zusammenfalle (was ja auch kein bloß einmaliger fertiger Act ist, sondern sich täglich erneuern soll), oder ob das Wort Wiedergeburt die Sündenvergebung inclusive die Erneuerung und Heiligung als Frucht der Rechtfertigung umfasse. — Es heißt daselbst: „Denn das Wort *regeneratio*, das ist Wiedergeburt, erstlich also gebraucht wird, daß es zugleich die Vergebung der Sünden allein um Christus willen und die nachfolgende Verneuerung begreift, welche der heil. Geist wirkt in denen, so durch den Glauben gerechtfertigt sind. Darnach wird es gebraucht allein *pro remissione peccatorum et adoptione in filios Dei*, das ist, daß es heißet allein Vergebung der Sünden und daß wir zu Kindern Gottes angenommen werden.“ Von der ersten Anschauung (*regeneratio late* sie dicta nach dem terminus der späteren Dogmatiker, sofern sie die *renovatio* mit der *regeneratio* zusammenfallen lassen) wird nur gesagt, daß „Dr. Luther im Buch von der Kirche und den Concilien das Wort also gebrauchet habe“, und daß man sich hüten müsse, dann dem Gedanken Raum zu geben, als sei mit der Neugeburt die Sünde ganz überwunden oder „in dem Wiedergeborenen keine Ungerechtigkeit mehr vorhanden.“ Offenbar aber wird sodann, ohne ausdrücklich jenen weiteren Begriff derselben zu verwerfen, näher deducirt, wie der zweite Wortverstand, nach welchem Wiedergeburt gleich Rechtfertigung und Aufnahme in die Kindshaft sei, als der richtigere müsse festgehalten werden. Denn die E. F. beruft sich für denselben auf den Sprachgebrauch der Apologie der A. C., in welcher oftmals geschrieben steht: „die Rechtfertigung für Gott ist die Wiedergeburt“ (*Justificatio est regeneratio*). Und allerdings ist das auch der durchgehende Grundgedanke in den Bekenntnisschriften, wie auch Carlblom (S. 356) mit Recht hervorhebt. „Denn so der Mensch“ (heißt es in der E. F. S. 614.) durch den Glauben, welchen allein der heil. Geist wirkt, gerechtfertigt, — solches wahrhaftig eine Wiedergeburt ist, weil aus einem Kind des Todes ein Kind Gottes und also

aus dem Tode ins Leben gesetzt wird.“ Es wird dann noch hinzugefügt, daß das Wort Lebendigmachung (*vivificatio*) zu Zeiten in gleichem Verstande gebraucht werde. Näher noch bringt die Apologie die Rechtfertigung als *actus forensis*, als Gerechtschätzung mit der Wiedergeburt in wesentliche und notwendige Verbindung, wenn sie sagt (S. 100): „*Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari.*“ Während in diesem Zusammenhange die Apologie vorzugsweise den Nachdruck legt auf die um Christi willen geschehende Sündenvergebung oder Zurechnung seiner Gerechtigkeit, betont die Conc. Form. zugleich die Aufnahme in die Kinderschaft. Der einheilige Grundgedanke ist, daß wir durch die Wiedergeburt (= Rechtfertigung) aus Gnaden um Christi willen mittelst der Sündenvergebung in ein neues, kindliches Rechtsverhältniß zu Gott treten. Daher denn auch Luther im fl. und gr. Katechismus die Taufe eben deshalb als Bad der Wiedergeburt bezeichnet, weil sie „wirkt Vergebung der Sünden“, so daß auch ihm das neue Leben oder die Wiedergeburt, die uns „selig macht“ schlechterdings eins ist mit Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden um Christi willen (vgl. Cat. maj. S. 488 u. 491.). Es ist daher von Wichtigkeit, zunächst nicht — wie Carlblom will — die mehrfach in den Bekenntnisschriften vorkommende Identification von Wiedergeburt und Bekehrung in den Vordergrund zu stellen, sondern die Wiedergeburt als Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden um Christi willen oder als seine Aufnahme in die Kinderschaft zu fassen. Denn sonst verwickelt man sich von vorn herein in einen offenbaren Widerspruch oder kommt wenigstens in das Dilemma (nach dessen Lösung Carlblom vergeblich ringt), daß die unmündigen Kinder, wie es heißt, „wahrhaft wiedergeboren“ werden können, ohne daß man von ihnen sagen kann, daß sie bekehrt sind. Also können Wiedergeburt und Bekehrung nicht „gleichbedeutende Begriffe“ (Carlbl. S. 353.) sein. Aber Wiedergeburt und Rechtfertigung sind den Reformatoren allerdings sich deckende Begriffe, sofern für alle Stadien und Phasen der Lebensentwicklung, im unmündigen, wie im bewussten Alter, die Rechtfertigung *conditio sine qua non* für die vollzogene Wiedergeburt ist.

Ist aber damit nicht von vornherein die Wiedergeburt als ein für allemal geschehender Gnadenact bezeichnet, da ja die Rechtfertigung nicht als subjectiver und allmäliger geistlicher Proceß, sondern gerade als „*actus*

forensis“ gefaßt sein will? Gewiß. Aber die Thatsächlichkeit dieses von Seiten Gottes geschehenden Gnadenacts involvirt keineswegs die Abgeschlossenheit desselben. Vielmehr gerade weil wir in dieser Weise „gerechtfertigt“ oder „wiedergeboren“, d. h. Kinder geworden sind um Christi willen, gilt es täglich sich auf dem Wege der Heilsordnung die Sünde vergeben und die rechtfertigende Gnade aneignen zu lassen. Daher heißt es auch im gr. Katechismus (S. 458): „Ich (in dieser Zeitlichkeit) bleiben wir halb und halb rein und heilig, auf daß der heil. Geist immer an uns arbeite und täglich Vergebung, austheile bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein. Wenn wir verweisen, wird er es ganz auf Einen Augenblick vollführen.“ Also erst im Moment des Todes kommt die thatsächlich schon vorhandene Wiedergeburt zu ihrem vollendeten Abschluß. Bis dahin thut tägliche Wiedergeburt und tägliche Rechtfertigung Noth, weil tägliche Sündenvergebung und fortgesetztes Beten der fünften Bitte. Darum auch die Forderung der „täglichen Buße“, und der steten „Ersäufung des alten Adam“ und des täglichen „Auferstehens des neuen Menschen“, welche beide nach Luthers Wort „unser Leben lang in uns gehen sollen“ (Gr. Kat. S. 495.). Also auch, wenn der Begriff der Wiedergeburt mit dem der Rechtfertigung identificirt wird, schließt er den Begriff der fortgesetzten Erneuerung (renovatio) des Kindschftsverhältnisses auf Grund der gottgesegneten Heilsthatsache nicht aus, sondern ein. Daher auch bei den alten Dogmatikern meist ¹⁾ die regeneratio als mit der renovatio nicht bloß zeitlich, sondern auch begrifflich zusammenfallend gedacht wird.

Dasselbe Resultat wird sich herausstellen, wenn wir näher ins Auge fassen, wie die Bekenntnisschriften die neue Geburt unter den Gesichtspunkt des Glaubens stellen, oder nach der subjectiven Seite dieselbe betrachtend, sie gradezu mit dem Glauben identificiren. Denn — so heißt es in der Apologie (S. 119): „der Glaube allein macht uns für Gott gerecht und bringt uns zu einer neuen Geburt;“ oder noch directer (S. 131): „durch den Glauben an Christum sind wir wiedergeboren worden.“ — *Præusquam legem facimus, oportet corda fide renasci.* Da-

1) So bei Gutter, welcher (Loc. comm. 611. 614.) die renovatio spiritus sancti mit der regeneratio identificirend, beide in der Taufe ihren Anfang (januam) nehmen läßt. Aehnlich bei Quenstedt u. a. (vgl. Schmid, Dogm. 356 f. S. 362 f. Thomastius a. a. O. III, 2, S. 43 f.), während Gerhard (loci IX, 14, 157) regeneratio und renovatio unterschieden wissen will, wie Ursache und unmittelbare Wirkung.

het auch an der oben citirten Stelle in der Conc. Form. (S. 614) nur das als „wahrhaftige Wiedergeburt“ bezeichnet wird, wenn die Rechtfertigung ergriffen wird „durch den Glauben, welchen allein der heilige Geist wirkt.“ Nicht als menschliches Verhalten, oder gar als menschliche Leistung ist der Glaube wiedergebärend („Gerechttwerden heißt nicht wirken, sondern geboren werden“ — Luther), sondern lediglich als das gottgewirkte Empfangsorgan bedingt er die Heilsaneignung und Wiedergeburt. Zwar sagt die Apologie (S. 109): „es ist gewiß und folget von Noth, daß der Glaube das Herz verneuert und ändert.“ Denn „der Glaub im Herzen, dadurch wir fromm werden, ist ein geistlich Ding und Licht im Herzen, dadurch wir erneuert werden, andern Sinn und Muth gewinnen“ (S. 160). Da sie scheut sich nicht zu sagen (S. 109): „fides affert spiritum sanctum et parit novam vitam in cordibus.“ Aber damit will sie nur im Gegensatz zum *opus operatum* die Bedingung für den segensreichen Empfang der wiedergebärenden Gnade hervorheben. Denn (98): „der Glaub, welcher in solchem Zagen und Schrecken (der Buße) die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet Vergebung der Sünden, macht gerecht und bringt Leben; denn derselbige starke Trost ist eine neu Geburt und ein neu Leben.“ „Gottes Werk an uns, — sagt daher Luther (Gr. Rat. S. 490) — schließt nicht aus, sondern fordert den Glauben. Denn ohne Glauben könnte man es nicht fassen.“

Daher ist der Glaube — wie die A. E. sagt — das „Hauptstück im christlichen Wesen,“ sofern eben die Wiedergeburt und Kindschaft an ihm die notwendige subjective Innenseite ihres Wesens hat. Der Glaube aber als ein gottgewirkter muß, wenn auch noch in der Schwachheit und unentwickelt, thatsächlich und wirklich da sein, in uns erzeugt sein, wenn die Wiedergeburt eine „wahrhaftige“ und wirkliche sein soll. Und doch muß der Glaube sich immerdar „erholen und stärken“ (Cat. maj. S. 502). Denn „das neue Leben soll also gethan sein, daß es stets zunehme und fortjahre.“ — Also auch nach dieser geistlichen Innenseite betrachtet, ist den Reformatoren die Wiedergeburt zugleich vollendete Thatsache der Kindschaft im Glauben und doch stete Glaubenserneuerung und fortgesetzte Heilsaneignung, weil ein Christ nicht „steht im Gewordensein, sondern im Werden.“ — Daher gilt ohne Selbstwiderspruch der doppelte Satz: *Regeneratio jamjam est absoluta* (d. h. wirklich vollzogen), *sed nondum perfecta in vita nova*; und: *regeneratio nondum est absoluta, sed solummodo in*

nobis inchoata (vgl. F. C. S. 536 f.). — *Primitias spiritus tantum accepimus* (S. 604). *Regeneratio* — sagt die Apologie (S. 146) — *est quasi inchoatio aeternae vitae*. Es wird ausdrücklich mit Beziehung auf Col. 3, 9 verworfen die Lehre derer, welche „dichten, daß Gott in der Wiedergeburt ein neues Herz und neuen Menschen also schaffe, daß des alten Adams Substanz und Wesen ganz vertilget werde.“ Weil eben auch dem Wiedergeborenen der alte Adam noch anhaftet, kann die Wiedergeburt nicht gedacht werden ohne ein tägliches „in die Taufe kriechen“ und ein tägliches „wieder herfürkommen“ des neuen Menschen (S. 495). Das wird sich noch klarer herausstellen, wenn wir näher zusehen, in welches Verhältniß die Wiedergeburt von den Bekenntnisschriften zur Befehrung (*conversio*) gesetzt wird.

Allerdings wird die Befehrung, sofern sie die im bußfertigen Glauben sich vollziehende Sinnesänderung ist, durch welche der Mensch bewußtmaßen die Gnade Gottes in Christo ergreift, — mit der Wiedergeburt in so nothwendigen Zusammenhang gebracht, daß beide Ausdrücke häufig promiscue in den Symbolen gebraucht werden. Denn der Glaube selbst, ohne welchen die Wiedergeburt, wie wir sahen, nicht gedacht werden kann, ist nach dem Ausdruck der Apologie „nicht ein Menschengedanke, sondern ein stark kräftig Werk des heil. Geistes, dadurch wir neu geboren und unsere Herzen gereinigt werden. Neu geboren werden ist nichts Anderes, denn inwendig ander Herz, Muth und Sinn kriegen.“ Das vollzieht sich eben in der Befehrung, durch welche aus dem „verfinsterten Verstand ein erleuchteter Verstand und aus einem widerspenstigen ein gehorsamer Wille wird“ (F. C. Art. 2). Schon aus dieser Bezeichnung ist erkennbar, daß bei der Befehrung nur von dem Bestande der Wiedergeburt in dem erwachsenen Menschen, wo Verstand und Wille schon entwickelt sind, die Rede sein kann. Daher sagt die Apologie ausdrücklich (S. 98): „wenn ein Sünder sich recht befehret, so ist das die neue Geburt,“ und bezeichnet die *conversio impii* als den „modus regenerationis,“ ja braucht auch die Zusammenstellung „*conversio seu regeneratio*“ (S. 191),“ wie es denn an einer andern Stelle (S. 149) heißt: *fit autem regeneratio fide in poenitentia*, — womit das wesentliche und entscheidende Moment im Begriff der Befehrung hervorgehoben ist.

Daraus darf aber nicht ohne weiteres — wie Carlblom S. 355 will — der Schluß gezogen werden, daß Wiedergeburt und Befehrung

„gleichbedeutende Begriffe“ seien. Allerdings sagt die Conc. Form. (Sol. Decl. Art. vom freien Willen): „der Mensch könne aus natürlichen Kräften nichts, was zu seiner Bekehrung oder Wiedergeburt gehöre, wirken.“ Auch fügt sie hinzu, daß „in wahrhaftiger Bekehrung müsse eine Aenderung, Regung und Bewegung im Verstande und Willen und Herzen geschehen, daß nämlich das Herz die Sünde erkenne, für Gottes Zorn sich fürchte, von der Sünde sich abwende, die Verheißung der Gnade Gottes in Christo erkenne und annehme,“ und daß „der natürliche Wille ein Feind Gottes sei, bis er durch die Kraft des heiligen Geistes wiedergeboren sei.“ Aber wenn wir mit diesen Aeußerungen vergleichen, was die E. F. über den „ungeheuren Unterschied (ingens discrimen S. 604) zwischen den getauften und ungetauften Menschen“ sagt, sofern „die, so getauft sind, Christum angezogen und also wahrhaftig wiedergeboren sind,“ — so wird sich jene Reihe von Aeußerungen über Bekehrung und Wiedergeburt in ein ganz anderes Licht stellen. Denn alle Getauften — in diesem Zusammenhange vorzugsweise die Kinder — haben ja Kraft der Gnade Gottes, die ihnen zu Theil geworden, „arbitrium liberatum,“ „das ist, sie sind wiederum frei gemacht, der Ursach, denn sie nicht allein das Wort hören, sondern auch demselben, wiewohl in großer Schwachheit, Beifall thun und annehmen können.“ Also obgleich sie in der Taufe die „Erstlinge des Geistes“ empfangen und „wahrhaft wiedergeboren sind,“ bedürfen sie doch — wie es in jener Stelle gleich weiter heißt (S. 605) — der Bekehrung, damit ihre Wiedergeburt als eine „wahrhaftige“ bewahrt bleibe und wachse. Daher auch von den Getauften, wenn sie treulos geworden und abgefallen, zwar nicht eine Wiedertaufe verlangt wird (605), wohl aber eine Wiederbekehrung, in welcher ihre Wiedergeburt sich als eine „wahrhafte“ vollzieht und erneuert. Daraus läßt sich mit Bestimmtheit schließen, daß die Bekehrung nur in dem Sinne mit der Wiedergeburt identificirt werde, als die letztere ihren Bestand im bewußten erwachsenen Menschen habe. Daher auch nach Frank's Meinung (Theologie der E. F. I, S. 165) auf Grund jener Stelle „der Satz überall und durchweg seine Gültigkeit habe, daß, wo immer der natürliche Mensch hinübergeführt wird in den Stand der Bekehrung, dies geschehe auf Grund des ihm vermittelt des Wortes oder der Taufe zuvor verliehenen arbitrium liberatum.“ Denn des unwiedergeborenen Menschen Herz hat ja nur servum arbitrium, nicht aber arbitr. liberatum, ist auch an sich unfähig etwas Gutes zu wollen oder zu thun, oder Gottes Wort auch nur

anzunehmen (S. 593 ff.). Wenn also die E. F. direct sagt, daß Gott „den Anfang der Wiedergeburt durch seinen heil. Geist in der Taufe wirke“ (S. 592)“ und daß „die Getauften Christum angezogen und also wahrhaft wiedergeboren,“ wie kann denn Carlblom (S. 368) den Schluß für berechtigt halten, daß nach der E. F. dieser „Anfang der Wiedergeburt die Feindschaft gegen Gott in dem Menschen nicht habe aufheben können,“ und (S. 373) „daß der Mensch, wiewohl als Kind getauft, dem ohnerachtet der Befehring oder Wiedergeburt bedürfe, um selig zu werden.“ Der Mißverstand in seiner Auffassung liegt darin begründet, daß er die Befehring als den ausschließlichen Begriff der Wiedergeburt fassen zu müssen glaubt und dadurch eben die E. F. in Widerspruch mit sich selbst bringt. Denn diese sagt nun einmal beides, daß in der Taufe, als dem wahrhaftigen Anfange der Wiedergeburt, ein befreiter Wille dem Menschen gegeben sei, weil er eben um Christi willen ein Kind Gottes geworden, aber daß — nicht dem ohnerachtet, sondern eben deshalb — die Befehring als bußfertige Sinnesänderung im erwachsenen Menschen die Wiedergeburt documentire und darstelle. Denn freilich ist mit dem *arbitrium liberatum* nicht gesagt, daß die Feindschaft des Willens gegen Gott „aufgehoben,“ sondern nur, daß sie gebrochen sei und daß eben deshalb die Befehring bei erwachender Reuizenz des bewußtwerdenden Willens möglich, aber auch vonnöthen sei, durch stete Wirkung des heiligen Geistes mittelst des Wortes am Herzen auch des schon getauften und wiedergeborenen Menschen. „Mitten hinein — sagt Frank a. a. O. S. 166 f. — in die Repugnantz des natürlichen Menschen fällt der Lichtstrahl der göttlichen Gnade, in sich tragend das göttliche Leben und Leben schaffend, er tilgt den natürlichen Widerstand nicht aus — denn dies wäre die magische Wirkung, wie sie die römische Kirche von dem Sacrament der Taufe lehrt, — sondern setzt einen neuen Anfang der Erkenntniß und des Lebens neben dem alten, einen Anfang, welcher die Möglichkeit gewährt, letzteres zu paralysiren.“ Wir werden das bestätigt und näher erklärt finden, wenn wir weiter unten auf die Aussagen der Symbole über die Taufe als Wiedergeburtsmittel näher eingehen werden.

So viel ist uns aber aus dem Bisherigen klar, daß in dem Begriff der Wiedergeburt die Begriffe Rechtfertigung, Glaube, Befehring mit eingeschlossen sind als integrirende Momente und Merkmale desselben. Rechtfertigung und Glaube erscheinen unbedingt als die nothwendigen, die gött-

liche und menschliche Seite, die Gabe und den Empfang des Heilslebens bezeichnenden Elemente derselben. Sie werden daher auch in allen Formen oder „Stadien“ der Wiedergeburt vorhanden sein müssen, mag sie als realer Anfang im Kinde oder als realer Fortgang des geistlichen Lebens im Erwachsenen erscheinen. — Mit der Bekehrung, weungleich sie als geistliche, bußfertige Erneuerung mit der Wiedergeburt identificirt zu werden scheint, ist doch nur die Form der Wiedergeburt gesetzt, wie sie wegen der nothwendigen Besehung und Ueberwindung des bewußt renitirenden Willens im erwachsenen Menschen erscheinen muß, wenn sie anders ihrer gottgewollten Idee entsprechen soll. Daher wird auch von der E. F. Rechtfertigung und Bekehrung unterschieden (S. 615). „Es ist nicht eins oder gleich von der Bekehrung und von der Rechtfertigung zu reden. Denn nicht alles, was zur Bekehrung gehöret (wahre Reu, contritio, und Sinnesänderung *μετάνοια*) auch zugleich in den Artikel der Rechtfertigung gehöret, in und zu welchem allein gehöret und vonnöthen ist Gottes Gnade, das Verdienst Christi, der Glaube, so solches in der Verheißung des Evangelii annimmt, dadurch uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, daher wir erlangen und haben Vergebung der Sünden, Verfühnung mit Gott, die Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens.“ In diesen letzteren Worten ist eigentlich alles enthalten, was das Wesen der Wiedergeburt charakterisirt. Sie ist und bleibt der Gnadenact Gottes des heil. Geistes, durch welchen der Einzelne um Christi willen in die Kindschaft aufgenommen wird. In demselben ist ebenso sehr der reale Anfang des neuen Lebens im Glauben, als die geistliche in der Bekehrung sich kundgebende Glaubensentwicklung zusammengefaßt, welche beide in der Erbschaft des ewigen Lebens ihr vollendetes Ziel haben. Denn „nachdem Gott den Anfang gemacht durch seinen heiligen Geist in der Taufe, rechte Erkenntniß Gottes und Glauben angezündet und gewirkt, sollen wir ihn ohn Unterlaß bitten, daß er durch denselben heil. Geist und seine Gnade, vermittelst täglicher Uebung Gottes Wort zu lesen und zu üben, in uns den Glauben und seine himmlischen Gaben bewahren, von Tag zu Tag stärken, und bis an das Ende erhalten wolle“ (F. C. Sol. Doct. S. 592) ¹⁾.

1) Auf die von Carlblom näher dargelegten einzelnen „Stadien der Wiedergeburt“, wie er sie auf Grund der Symbole meint bestimmen zu müssen (S. 365 f.), glaube ich hier nicht ausführlicher eingehen zu müssen, da sie die unbestrittenen Momente dessen enthalten, was man als *ordo salutis* in der Dogmatik zu bezeichnen pflegt. Denn

Zu demselben Resultate werden wir gelangen, wenn wir die Auffassung der Symbole von den Wiedergeburtsmitteln, namentlich aber über das Verhältniß von Wort und Sacrament in dieser Beziehung näher ins Auge fassen.

Luthers tief realistische Anschauung vom Worte Gottes geht auch durch alle Bekenntnisschriften hindurch. Das Wort Gottes ist das wesentliche Medium der Wiedergeburt, nicht bloß weil es der heilskräftige Träger des heiligen Geistes ist, der „lebendig macht,“ sondern weil es Christum in sich schließt, weil es uns den ganzen Christus bringt und deshalb auch die wiedergebärende Kraft der Sacramente allein bedingt. „Gott hat Christum nicht anders mögen in die Welt anstheilen, er mußte ihn ins Wort fassen und also ausbreiten und Jedermann vortragen.“ Hier meint Luther nicht bloß Christum als das wesentliche und ewige Wort Gottes. Nein, auch die aus demselben geflossene mündliche Predigt vermittelt die volle, reale Gegenwart des ganzen ungetheilten Christus. „Das Evangelium bringt Christum ins Herz, den einigen Christus in viel tausend Herzen, den ganzen Christus in jedes Herz ganz ¹⁾.“ „Das Wort bringt Christum mit sich; darum wer es faßt und hält, der faßt und hält Christum und also hat er durchs Wort, daß er vom Tode ewiglich los wird.“ Daher erscheint auch in den Symbolen durchaus schriftgemäß das Wort als das spezifische Wiedergeburtsmittel. Nach dem gr. Kat. (S. 457) ist der Christ ein Glied der Kirche, „aller Güter, so sie hat, theilhaftig und Mitgenosse, durch den heil. Geist dahin gebracht und eingeleibet dadurch, daß ich Gottes Wort ge-

daß „Buße“, „Glaube“, eigentliche „Wiedergeburt“ und „Erneuerung“ begrifflich unterschieden werden können, wird niemand leugnen. Aber bedenklich und zum Theil verwirrend erscheint es allerdings, wenn diese zeitlich doch meist coincidirenden Momente als Entwicklungsstadien bezeichnet werden und wenn erst nach der Buße und dem Glauben die „Wiedergeburt im speciellen Sinne“ eintreten soll, sofern diese eins sein soll mit der aus dem Glauben erst folgenden Erneuerung der Menschen (S. 372). Für diesen pietistischen Begriff der „eigentlichen“ Wiedergeburt kann auch Carlblom keine schlagenden Zeugnisse aus den Bekenntnisschriften hebringen. Denn daß nach dem Ausdruck der Conc. Form. „unsere Herzen durch den Glauben gereinigt“ werden, bezeichnet eben nicht das Wesen, sondern nur die „Frucht der Wiedergeburt“, und „inwendig ein ander Herz, Sinn und Muth kriegen“ wird zwar mit dem „Neugeborenwerden“ identificiert, aber nur insofern als im Glauben eben der neue Kindesinn schon da ist. Die „angefangene Gerechtigkeit des neuen Gehorsams“ kann aber unmöglich als „letztes Stadium“ der Wiedergeburt angesehen werden, da jene nach Carlblom's eigenem, aus der Conc. Form. acceptirten Ausdruck als „Früchte“ der inneren Umwandlung angesehen sind.

1) Vgl. die Stellen bei Thomastius Dogm. 2. Aufl. III, 1. S. 398 ff. S. 425.

höret habe und noch höre, welches ist der Anfang hinein zu kommen.“ Die Kirche ist „die Mutter, so einen jeglichen Christen zenget und trägt durch das Wort Gottes.“ Denn (S. 491) der leidhaftige Christus, „der Christus am Kreuz“ ist der „Schatz, so ins Wort gefasset und uns fürgetragen wird.“ *Neque enim alia ratione quam per Verbum ad nos pervenire aut perferri potest.* Ja Christi Leib selber, der nicht ist „ein unfruchtbar vergeblich Ding,“ sondern „der große Schatz“ muß „in das Wort gefasset und gereicht werden (*verbo includi ac in eo nobis offerri necesse est*), sonst erkennen wir ihn nicht“ (gr. Rat. S. 500). Also zunächst noch ganz abgesehen von der Frage, was dem Sacrament dann Specifisches bleibe, wird von Luther die volle wiedergebärende Heilskraft des Wortes hervorgehoben, da ja die Heilskraft des Sacramentes principiell in der des Wortes wurzelt. In ganz ähnlicher Weise sagt daher auch Melancthon in der Apologie (S. 80): „Gott läßt sich nicht erkennen, suchen, noch fassen, denn allein im Wort und durchs Wort.“ Die Rechtfertigung des Menschen, also auch seine Wiedergeburt geschieht durchs Wort. „*Legi non possumus obedire, nisi renati per evangelium.*“ Mit Berufung auf Jac. 1, 18 heißt es auch in der Apologie (S. 130), „die geistliche Wiedergeburt geschehe durch das Evangelium.“

Daß der ganze Christus und daher auch die in ihm persönlich wurzelnde Kraft der Wiedergeburt „ins Wort gefasset ist,“ wird sodann von der Conc. Form. näher auch mit Beziehung zum Sacrament ausgeführt (S. 600 ff.): „Denn in dem Worte wird uns fürgetragen Christus, wahrer Gott und Mensch sammt allen Gutthaten, die er uns mit seinem Fleisch, für uns in den Tod gegeben und mit seinem Blut, für uns vergossen, erworben hat, nämlich Gottes Gnade, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben.“ Es wiederholt daher auch die Conc. Form. den Satz (S. 589), daß „durch das gepredigte und gehörte Wort aus lauter Gnaden der Mensch wiedergeboren werde.“ Weil aber der ganze Christus, wahrer Gott und Mensch, also mit Einschluß seiner Leiblichkeit, im Wort uns „fürgetragen wird,“ so kann auch „Christi Fleisch“ durchs Wort empfangen und wahrhaftig im Glauben (wenn auch nicht „mündlich,“ wie im Sacrament des h. Abendmahles), genossen werden. Denn „es ist zweierlei Essen des Fleisches Christi, eines geistlich, davon Christus Joh. 6 fürnehmlich handelt, welches nicht anders als mit dem Geist und Glauben, in der Predigt und Betrachtung des Evangelii eben so wohl als im Abendmahl geschieht und für

sich selbst nütz und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig ist, ohne welche geistliche Niesung auch das sacramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdamulich ist. Solch geistlich Essen ist aber nichts anders als der Glaube, nämlich: Gottes Wort hören, mit Glauben annehmen und uns selbst zu-eignen.“ Daß diese „geistliche“ Niesung nicht weniger real zu denken ist, als die im Abendmahl sich vollziehende mündliche (etiam ore) geht daraus hervor, daß nach der Form. Conc. (S. 670) auch im Abendmahl Christi Leib und Blut von den Gläubigen geistlich, d. h. *supernaturali et coelesti modo* und doch nichtsdestoweniger real empfangen werden.

Aber wir wollen der nachfolgenden Entwicklung über die besondere Eigenthümlichkeit des Sacramentes nicht vorgreifen. Es lag uns nur daran, hier von vorn herein zu constatiren, daß nach der Anschauung der Reformatoren nicht bloß der h. Geist Christi, sondern der ganze Christus, Gott und Mensch, uns in dem Worte geboten werde und daß deshalb das Wort heilsordnungsmäßig nicht bloß ein persönliches „Verhalten“ bewirke, sondern den ganzen Menschen als solchen in das Verhältniß der Gemeinschaft mit Christo versetze, d. h. ihn neugebäre.

Freilich kann aber — und auch darin erscheinen Wort und Sacrament noch ununterschieden — die im Wort enthaltene wiedergebärende Heilskraft, mag sie nun mehr allgemein als der heil. Geist, oder näher als Christus oder im speciellsten Sinn als der ganze, Gottheit und Menschheit umfassende Christus sammt seiner verkärten Leiblichkeit bezeichnet werden, — nicht anders empfangen werden als durch den Glauben und mit dem Herzen. Selbst wo zur mündlichen Niesung (*manducatio oralis*) im Abendmahl der Leib Christi dargeboten wird, ist und bleibt er, obwohl leiblich empfangen, eine „Seelenspeise“ (S. 614 ff.), denn alle Gnadentwirkungen Gottes bezwecken das Seelenheil des Menschen und sollen nicht den Leib, sondern unmittelbar das Herz wiedergebären. Daher eben alle, auch die sacramentlichen Gnadengaben durchs Wort vermittelt erscheinen. Luther sagt mit Bestimmtheit (*Cat. maj.* S. 504): „Weil solcher Schatz (nämlich Christi Leib) gar in den Worten fůrgelegt wird, kann mans nicht anders ergreifen und zu sich nehmen, denn mit dem Herzen (scil. zum Heil). Denn mit der Faust wird man solch Geschenk und ewigen Schatz nicht fassen.“ Allerdings soll sich „der Leib züchtig und ehrerbietig gegen dem Leib und Blut Christi halten und geberden;“ aber: „das darin und damit gegeben wird, kann nicht der Leib fassen noch zu sich bringen.“

In verschiedenen Formen kehren solche Äußerungen bei Luther und in den Bekenntnißschriften wieder, namentlich wo es sich darum handelt, der Lehre vom äußerlichen *opus operatum* entgegenzutreten. Das dürfen wir freilich nicht aus denselben schließen, daß den Reformatoren etwa in falschem Spiritualismus die leibliche Natur des Menschen nichts werth sei oder daß dieselbe an der durchs Wort vermittelten Wiebergeburt gar nicht participire. Vielmehr erscheint ihnen auch der Leib durch die wiedergebärende Gotteswirkung geheiligt und auf Grund der Seelengemeinschaft mit Gott fürs ewige Leben bestimmt. Denn: *Christus nostram carnem sibi adjungens arctissime copulavit ejusque assumptae carnis ratione vere frater noster factus est. Eandem humanam nostram naturam (opus videlicet suum) Christus redemit, eandem, quae ipsius opus est sanctificat, eandem a mortuis resuscitat et ingenti gloria ornat* (F. C. S. 520). Gegen allen manichäisirenden Flacianismus wird hier dem Leibe seine durch Christum vermittelte Heiligkeit vindicirt und ihm das ewige Leben zugeschrieben ¹⁾.

Daß aber eine specifische „Naturwirkung,“ eine unmittelbare Heilswirkung, sei es des Wortes, sei es des Sacramentes auf die Leiblichkeit des Menschen gelehrt werde, oder gar, daß besonders im Sacrament, unterschieden vom Wort, der Leib als heilsempfänglich erscheine, läßt sich weder aus dem Zusammenhange der reformatorischen Lehre, noch aus einzelnen Stellen Luthers oder der ältern Dogmatiker erhärten, noch auch liegt es in der Ein-

1) So spricht auch Luther im gr. Kat. S. 458 f. davon, daß, weil die „Heiligkeit angefangen ist und täglich zunimmt“, auch „unser Fleisch müsse hingerichtet werden“, um endlich „herrlich herfürzukommen und aufzuerstehen zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen und ewigen Leben.“ Darum heißt es: „Jetzt bleiben wir halb und halb rein und heilig . . . wenn wir aber verwesen, wird es der h. Geist ganz auf einen Augenblick vollführen.“ Also bis dahin soll der Leib, als ein durch die Wiebergeburt geheiligter, Gotte angehörender, ihm zum steten Opfer gebracht werden und ja nicht „mit der Erbsünde verwechselt werden“ Apol. 198; 253. F. C. 581. 574. Das Fleisch soll zu Grunde gehen, der Leib aber, (beide im gr. Kat. S. 459 unterschieden) durch Gottes Wort ewig leben. Vgl. damit die auch von Thomajus a. a. O. II, S. 45 citirte Stelle aus Luthers Auslegung der Genesis c. 28: „dieses ist die große und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechts, die niemand ausreden kann, nämlich daß Gott durch die wunderbarliche Vereinigung in Christo die menschliche Natur (also auch die Leiblichkeit) mit ihm selbst verbunden hat.“ Aber vermittelt wird die Beziehung unserer Leiblichkeit auf Jesum nur durchs Wort und den Glauben: „So werden wir nun durch den Glauben hingerissen und werden mit Christo Ein Fleisch. Also werden wir durch das Wort und den h. Geist hingerissen und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben Ein Leib mit ihm seien und Er mit uns.“

sequenz ihrer Grundanschauung enthalten, wie Thomasius ¹⁾ meint, sondern scheint mir vielmehr in directen Widerspruch zu treten mit der Anschauung der Reformatoren, nach welcher im Gegensatz zur Lehre vom *opus operatum* alle Heilswirkungen der Gnadenmittel durch den Glauben bedingt sind.

Zwar beruft Thomasius sich insbesondere auf eine Stelle des großen Katechismus, in welcher Luther der Taufe eine specifisch leibliche, also eine heiligende Naturwirkung zuschreiben soll; wenigleich auch Thomasius zugestehet, daß diese Anschauung nicht weiter von ihm verfolgt werde. Allein wenn wir näher zusehen und im Zusammenhange die Stelle betrachten, so sagt sie weiter nichts aus, als daß der Leib für das äußerliche Zeichen des Sacraments das Empfangsorgan sei, und daß er wegen seiner Vereinigung mit der Seele auch der himmlischen Güter genieße, wie ers eben könne. Denn das ist und bleibt „ein erdichteter Traum, daß wir durch schlecht leiblich Empfangen der Sacrament Gnad erlangen (Apol. Conf. S. 98).“ Es heißt an jener Stelle (S. 492): „darum geschieht solches beides in der Taufe, daß der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann denn das Wasser, und dazu das Wort gesprochen wird, daß die Seele auch könne fassen (ut haec anima capiat). Weil nun beide, Wasser und Wort, eine Taufe ist, so muß auch beide, Leib und Seele, selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreift, wie ers ergreifen kann.“ Hier finde ich zunächst nichts mehr ausgesagt, als was wir Ebr. 10, 22 auch gelehrt fanden, nämlich daß das am Leibe Gewaschensein uns die Freude des Heilzugangs zu Gott verbürge in einer unsrer leiblichen Natur entsprechenden Weise der Heilsordnung. Denn Luther sagt ja, daß der Leib „nicht mehr fassen könne als das Wasser,“ daß er daher nur, „weil er mit der Seele, die das Wort faßt, vereinigt ist,“ auch die Bestimmung habe ewig zu leben. Zur vollen Evidenz der Richtigkeit dieser Auffassung der sonst ganz einzig in ihrer Art dastehenden Stelle dient besonders die vorher (S. 489 f.) gegebene Gedankenentwicklung Luthers, wo er sagt, daß „das Sacrament (der Taufe) soll und muß äußerlich sein, daß mans mit Sinnen (dem Leibe) fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne.“ Aber „solch Werk Gottes, —

1) Vgl. a. a. O. III, 2. S. 35. 45 f. 83. 97 ff.

wie die Taufe — kann man nicht anders denn mit dem Glauben fassen. Solchs kann die Taufe, noch der Leib nicht thun, sondern das Herz muß es gläuben.“ Sagt doch derselbe Luther in den Schmalk. Art. (S. 320), daß ers nicht mit denen halten wolle, die da sagen, „Gott habe eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünde durchs Wasser abwasche.“ Also darauf wird sich jene Hervorhebung des leiblichen Empfangs des Taufelementes beziehen, daß einerseits dadurch unsere persönliche Heilsgewißheit gestärkt, andererseits aber auch uns „für die Augen gestellt werde,“ wie auch der Leib ewig zu leben bestimmt sei. Das letztere aber, die Heiligung des Leibes zum ewigen Leben, geschieht mittelbar durch seinen Zusammenhang mit der Seele, sofern sie im Glauben die Wiedergeburt erfährt, und wird uns durchs Wort nicht weniger verbürgt als durchs Sacrament ¹⁾.

1) Ich kann aus dem Allen, was Thomasius a. a. O. III, 1. S. 407 ff. III. 2. S. 87 ff. u. f. anführt, schlechterdings den Schluss nicht berechtigt finden, daß bei Luther und den späteren Dogmatikern, wenigstens bei Hutter und Gerhard, ein Ansaß zu der neuen Sacramentelehre mit ihrer Annahme einer specifischen, vom Wort unterschiedenen leiblichen Naturwirkung der Sacramente vorliegen solle. Denn erstens lehren sie überhaupt keine unmittelbare, durch den Glauben etwa nicht bedingte leibliche Wirkung. Diese fiele ja mit der perhorrescirten Anschauung vom opus operatum ganz zusammen. Sodann aber liegt ihnen die Gewißheit und Gewähr der Heiligung, respective der Verklärung unseres Leibes lediglich in der durch Wort und Sacrament gleichmäßig vermittelten Herzensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo dem Gottmenschen. Nicht bloß bis zum Jahre 1521 (Thomasius III, 1. S. 407) hat Luther gelehrt, daß man „den wesentlichen Inhalt des Sacramentes auch im Glauben an das Evangelium empfangen“, sondern allezeit hat er auch dem reformirten Gegensatz gegenüber die Objectivität der Sacramente gewahrt durch seine „tiefer und erfülltere Anschauung vom Wort“. Selbst in seinem großen Bek. vom Abendm. — auf welches Thomasius III, 2. S. 99 sich beruft — finde ich nicht in specifischem Sinne „eine reale Segenswirkung desselben auf den Leib des Menschen“ ausgesprochen. Freilich wird von Luther — ähnlich wie in der obigen Stelle über die leibliche Seite der Taufe — in Betreff des Leibes Christi im Abendmahl gesagt, daß derselbe „muß nütze sein und kann nicht umsonst da sein, — sondern daß er das Leben und die Seligkeit auch unserm Leibe gebe, wie seine Art ist“ etc. Aber er läßt diese Segenswirkung, die uns eine Bürgschaft unserer einstigen Verklärung ist, nicht bloß ganz und gar vom Wort, sondern auch vom Glauben bedingt sein. In Wort und Sacrament wird nur „einerlei Gnade, unter zweierlei Weise“ genossen. Eben weil nur der gläubige Empfänger des Abendmahls diese Segenswirkung bei demselben erfährt, so ist sie keine specifisch und ausschließlich dem Abendmahl eignende, sondern findet nach Luthers Auslegung von Joh. 6 auch bei der gläubigen Annahme des Wortes statt. Denn freilich kann ja „Christus Leib nicht ein unfruchtbar vergeblich Ding sein, das nichts schaffen noch nütze.“ Jedoch „wie groß der Schatz für sich selbst ist, so muß er in das Wort gefaßt und uns gereicht werden. Wer nun ihm solches läßt gesagt sein und glaubet, daß es wahr sei, der hat es“ d. h. der hat den Ruh und die Segenswirkung für Seele und Leib, aber für den letzteren nur mittelst der Seele: denn „weil solcher Schatz gar in den Worten

Auch in dieser Beziehung gilt der von der Apologie ausgesprochene allgemeine Grundsatz, der durchaus nicht abgeschwächt werden darf, wenn man nicht auf Kosten der Realität des Wortes die reale Heilswirkung des Sacramentes betonen will, — der Grundsatz nämlich: daß beide einerlei im Herzen wirken. *Idem effectus est verbi et sacramenti* — heißt die bekannte Stelle in der Apologie (S. 202); *sacramentum enim est verbum visibile, idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus.* Und S. 253: das Sacrament als ein sichtlich Wort bedeutet dasselbe, als durchs Wort gepredigt wird; darum richtet beides einerlei aus.

Damit ist aber doch keineswegs eine bloße Nivellirung des unleugbaren Unterschiedes ausgesprochen. Nur darf der Unterschied weder in dem spezifischen Heilsgelhalt ¹⁾, noch auch in der thatsächlichen Heilswirkung ge-

fürgelegt wird, kann man nicht anders ergreifen, denn mit dem Herzen. Der Glaube des Herzens that's." So Luther nicht im Jahre 1521, sondern 1534. Vgl. Thom. III, 2. S. 97.

1) Wenn Thomasius bei der Sacramentslehre der alten Dogmatiker besonders seit Hutter und Gerhard, deutlich einen „Zug des Dogma nach einer vertiefenden Fortbildung“ (III, 2. S. 45) findet, so kann ich das weder durch die Hervorhebung einer *materia coelestis* im Sacrament, noch durch die einzelnen von Thomasius citirten Stellen bestätigt finden. Denn die *materia coelestis* des Sacramentes (bei der Taufe der heilige Geist oder die Dreieinigkeit, bei dem Abendmahl Christi Fleisch und Blut) kann ja nicht den spezifischen Heilsgelhalt der Sacramente bezeichnen im Unterschiede vom Worte, welches ja der eigentliche und allgemeine Träger jener *mat. coelestis* ist (vgl. Thomasius III, 2. S. 130). Nur das soll mit Hervorhebung dieser an sich meist (namentlich bei der Taufe) unklar bleibenden Lehre gesagt sein, daß derselbe Heilsgelhalt bei jedem Gnadenmittel nach einer besonderen Seite hin in den Vordergrund trete. Denn Christi Leib ist ja nie ohne den heil. Geist und die Dreieinigkeit, und wo Christi heil. Geist und der Name des dreieinigen Gottes und in der Taufe mitgetheilt wird, da ist auch der ganze Christus nahe und wäscht uns rein mit seinem Blute; und wenn wir im Worte Christum haben, so haben wir ihn mit der ganzen *materia coelestis*, d. h. „mit allen seinen Gaben und Gutthaten“. Daher auch den alten Dogmatikern, Hutter und Gerhard nicht ausgenommen, der Satz feststeht: *non alia est gratia quae in verbo promissionis et alia, quae in sacramentis exhibetur*. Ja Hutter, der Hauptgewährsmann für Thomasius (III, 2. S. 131) sagt doch, daß die Sacramente ebenso (*non minus*) proponant et ostendunt Christum ejusque beneficia, quam verbum evangelii. Wenn hingegen aus einzelnen Stellen, die Thom. anführt, der Schluß auf spezifische Sacramentswirkung gezogen wird, so beschränkt sich das „Spezifische“ immer nur auf den Modus der Heilsapplication und die durch denselben bedingte Verstärkung, (Concentrirung) der Wortwirkung und unserer persönlichen Heilsgemeinschaft. So ist's offenbar zu verstehen, wenn z. B. Hutter von der Taufe sagt, daß durch sie „*peculiariter roboratur internus homo*“ (L c 611); oder wenn Hafenreffer (S. 317) von einem *mirificum augmentum* spricht, das durch die Taufe dem durchs Evangelium schon Gläu-

sucht werden; in dieser Beziehung sind nach der ausdrücklichen lutherischen Lehre beide Wiedergeburtsmittel gleich, ja das Wort ist und bleibt das principiell wichtigere, „weil das ganze Evangelium durch das Wort in das Sacrament gesteckt und uns fürgelegt ist“ (gr. Kat. S. 503.). Gleichwohl giebt es „nicht einerlei Weise, Rath und Hilfe wider die Sünde“, wie Luther in den Schmalkaldischen Artikeln sagt (S. 319.) Denn „Gott ist überschwänglich reich in seiner Gnade (von uno modo consulit et auxiliatur nobis contra peccatum).“ Also in „modaler“ Beziehung ist allerdings ein für die Heilsordnung bedeutsamer und wichtiger Unterschied zwischen Wort und Sacrament gesetzt, aus welchem auch die eigenthümliche, wenn man will „specifische“¹⁾ Stellung der Taufe zur Wiedergeburt mit Nothwendigkeit resultirt.

Das Wort, das verbum vocale predigt Vergebung der Sünden „in aller Welt.“ Den Inhalt des Evangeliums hat aber Gott ins Sacrament „gefasst“ und „gesteckt“, daß „man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne“ (S. 489 in gr. Kat.). Also zur persönlichen Vergewisserung des Heils kommt die Gnade an den einzelnen nicht bloß durchs Wort, sondern auch durch sinnliche Zeichen und

bigen geboten werde, und dann gleich darauf dieses augmentum damit erklärt, „quod sacramentalis actio fidei regenerationem ad certitudinem obsignat.“ — Es liegt also allerdings eine „sonderliche Stärkung des innern Menschen“ in dem Sacrament; sie besteht in der persönlichen Heilsgewissung und beruht darauf, daß Gottes Gnadengaben hier unter besonderen sinnlichen und leiblichen Medien eben grade dem Einzelnen applicirt werden, — wie ja auch Thomasius die treffende und schlagende Stelle Luthers anführt (S. 95), wo es heißt: „wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament, und wiederum, so ist doch darüber der Vortheil, daß es (das Sacram.) hin auf gewisse Personen deutet.“ Darin liegt also die gratia specialis des Sacraments, von der Hutter (vgl. Thom. III, 2. S. 131) spricht. Siehe auch die f. Ann.

1) So ist auch der Ausdruck Hutter's (bei Thomasius a. a. O. III, 2. S. 131) zu verstehen, daß die Sacraments-, namentlich Tauf-Gnade sich specifisch (specio distinguitur) unterscheide von der allgemeinen Gnade des Wortes. Das donum peculiare im Sacrament oder die gratia specialis ist nicht etwa inhaltlich als eine besondere Gabe zu bezeichnen (denn worin bestände die?), welche im Worte nicht vorhanden wäre, sondern ist eben die Gnadengabe des wiedergebährenden Wortes in specifischer und concentrirter Form des Heilsapplication. Es ist Gottes donum peculiare oder gratia specialis, daß er mich armen Sünder nicht bloß durch die Zusage im Wort, sondern durch leibliche Wahrung, ganz direct und persönlich, meiner Kindchaft und Erwählung in Christo gewiß machen will. Das ist doch wahrlich ein tröstliches donum peculiare, daß er sich so zu mir herabläßt, weil ihm „Alles daran liegt, daß wir der Seligkeit sollen gewiß sein.“ Denn „Ungewißheit ist Hölle“ sagt Luther mit Recht.

Träger, als eine „Bekräftigung“ des Wortes (Apologie S. 264.). Denn: „das ist ein gewisser, rechter Brauch der heiligen Sacramente, da sich ein Herz und Gewissen auf wagen und lassen mag“ (S. 205). Ja „dazu ist das Sacrament eingesetzt, daß es sei ein Siegel und gewiß Zeichen der Vergebung der Sünde, dadurch der Glaube gestärkt wird und die Herzen erinnert werden, daß sie gewiß glauben, daß ihnen die Sünden vergeben sind“ (S. 259). Man wende nicht ein, daß eine solche Vergewisserung auch nach reformirter Anschauung als Wirkung des Sacraments anerkannt werde. Es gilt auch hier das: *duo si dicunt idem non est idem*. Der Unterschied wurzelt in der realeren Auffassung des Wortes, als welches die Kraft des Sacraments und seinen Inhalt, den wahrhaft gegenwärtigen, ganzen und ungetheilten Christus, bedingt. Zweitens liegt aber auch der Unterschied in der Verhältnißbestimmung zwischen Wort und Zeichen, Gnadengabe (Christus mit allen seinen Gütern) und irdischem Element. Das letztere ist wirklich ein „kräftig Zeichen“, damit wir „desto gewisser und fröhlicher glauben“ können (Apol. S. 202.), weil es nicht bloß veranschaulicht und versinnbildlicht die himmlische Gabe, sondern sie wirklich in sich trägt, vermittelt und applicirt.

In der Lehre vom Abendmahl zeigt sich das auf den ersten Blick klar und handgreiflich, sofern hier Christi Leib und Blut so an die sinnlichen Media, Brod und Wein, kraft des Wortes gebunden erscheint, daß ein jeder, welcher in diesem Sacrament Brod und Wein leiblich empfängt, auch den leibhaftigen Christus in Form leiblicher Vermittelung empfängt¹⁾. Es wird deshalb von der Concordienformel darauf hingewiesen, wie „alle alte christliche Lehrer einträchtig lehren, daß der Leib Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geschieht, sondern auch mündlich (*etiam ore*) im Abendmahle empfangen werde“ (S. 661 vgl. S. 670), wenngleich der Segen dieses sacramentlichen Essens selbstverständlich allein durch den Glauben bedingt ist. Wenn also Thomastius (a. a. O. III, 2. S. 71 Anm.) sagt: für einen leiblichen Genuß des Fleisches und Blutes Christi außerhalb des Abendmahles wisse er keine Schriftstelle, so stimme ich dem nicht bloß bei, sondern möchte auch noch hinzufügen, daß bei den Reformatoren und alten

1) Darauf beschränkt sich auch das „Specifische“, was Thomastius in der sogen. „späteren“ Anschauung Luthers vom Abendmahl zur Erhärtung der neueren Ansicht von der „Naturwirkung“ dieses Sacraments anführt. f. v. S.

Dogmatifern sich ebensowenig dafür eine Stelle anführen ließe. Denn das ist allerdings das „Specifische“ im Sacrament des Altars, daß wir Christi Leiblichkeit durch leibliche Vermittelung, d. h. eben „mündlich“ (ore) empfangen. Damit ist aber nicht eine specifische Gabe, die etwa sonst nicht, namentlich im Wort nicht uns gegeben würde, vorausgesetzt, sondern nur eine specifische Empfangungsweise und Darreichungsweise dieser Gabe, die nach dem Ausdruck der Concordienformel „in der Predigt und Betrachtung des Evangelii ebensowohl geschieht,“ weil „im Worte uns fürgetragen wird Christus, wahrer Gott und Mensch, sammt allen Guttthaten 2c.“

Die Wirkung dieses Sacraments in Bezug auf die Wiedergeburt ist aber eben dieselbe wie die des Wortes. In dieser besonderen Weise der Heilsmitteltheilung vergewissert es uns der Sündenvergebung und nährt und vertieft also das Leben der Wiedergeburt.

So ist denn auch das „Specifische“ in der Taufhandlung dieses, daß durch ein leiblich Element des Wassers als durch ein gottgeordnet „Mittel“ (R. C. S. 560) der wirkliche und heilekräftige Anfang der Wiedergeburt geschehe, weshalb sie auch stets in unseren Bekenntnisschriften als das besondere „Bad der Wiedergeburt“ in Anknüpfung an Tit. 3, 5 anerkannt und hervorgehoben wird. Nicht ein veranschaulichend Zeichen und Zeugniß unserer schon geschehenen oder später zu geschehenden Wiedergeburt ist die Taufhandlung mit Wasser, sondern (gr. Kat. S. 489) „durchs Wort kriegt sie die Kraft, daß sie ein Bad der Wiedergeburt ist; . . . denn sie ist mit Gottes Wort verleiht und klebet sein Name darin.“ Auch wo die Heilsgnade, ja Christus selbst in Form des Taissacramentes uns nahe gebracht wird, giebt es ein „leiblich“ Empfangen, welches eine besondere Bedeutung hat, d. h. uns in dieser Weise gewiß machen soll des Heilempfanges. Daher auch Luther (s. o.) bei der Taufe das „Gewaschenwerden des Leibes“ als bedeutsam hervorhebt, weil ohne dasselbe nicht das volle Maas der Heilsgewissheit nach Gottes Ordnung möglich wäre. Aber nicht eine „specifisch leibliche“ Wirkung der Taufe im Unterschied vom Wort wird deshalb gelehrt, sondern nur eine andersartige Vermittelung derselben Heilsgnade. Selbst das von Thomasius (a. a. O. III, 1. S. 402.) angeführte, angeblich besonders beweiskräftige Citat aus Luther vindicirt der Taufe keine besondere leibliche Heilswirkung, wenn es daselbst heißt: „Also thut Gott mit uns, daß er uns beides vorlegt, sein Wort und Werk (scil. Sacramentshandlung). Das Werk soll der Leib thun, das Wort soll die

Seele fassen. So theilet's Gott also nach beiderlei Maaße und giebt das Wort für die Seele und das Werk für den Leib, auf daß beide selig werden und einerlei Gnade genießen." Mir scheint gerade aus dieser Stelle aufs klarste hervorzugehen, daß — wie auch die Apologie lehrt — eben „einerlei Gnade“, aber in verschiedener Form der Vermittelung dem Menschen durch Wort und Sacrament geboten werde, daß aber Gott im Hinblick auf unser Bedürfniß neben und mit dem Wort auch das „Werk“ und allerdings „für den Leib“ eingesetzt habe, weil wir „am Leibe gewaschen mit reinem Wasser“ um so zuversichtlicher unserer persönlichen Erwählung und der Sündenvergebung gewiß werden sollen. Aber dem Heilsgehalt nach bringt die Taufe ganz dasselbe, wie das Wort und das, was sie bringt, nur durchs Wort, nämlich „Vergebung der Sünde, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben“ [gr. Kat. S. 491.].

Aber das bleibt freilich fest stehen, daß nie die Wiedergeburt durchs Wort allein, sondern aus den angegebenen Gründen heilsordnungsmäßig nur durch Wort und Sacrament bewirkt werden soll und kann. Denn die Augsburg. Conf. im 5. Art. faßt mit Recht „Evangelium und Sacrament“ zusammen, „dadurch Gott als durch Mittel den heil. Geist giebt“ und die E. F. im 2. Art. sagt: „Gott will durch dieses Mittel und nicht anders, nämlich durch sein heiliges Wort und die Sacramente die Menschen zur ewigen Seligkeit berufen, zu sich ziehen, wiedergebären und heiligen.“

Die Taufe aber ist deshalb in besonderem Sinne das Sacrament der Wiedergeburt, weil wir „durch die Taufe erstlich neu geboren werden (initio regeneramur, gr. Kat. S. 502).“ „In der Taufe — so heißt es in der E. F. S. 592 — hat Gott den Anfang gemacht der Wiedergeburt und den Glauben angezündet und gewirkt“. — Darin liegt Beides enthalten, die volle Wirklichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe und zugleich die Nothwendigkeit der fortgehenden Entfaltung derselben nach der gottgesetzten Heilsordnung.

Denn wo Anfang ist des neuen Lebens in Christo, da muß wirklich Wiedergeburt eingetreten sein. Weil aber dieselbe als Anfang bezeichnet ist, so involvirt sie mit begrifflicher Nothwendigkeit die nachfolgende Vollenbung, d. h. sie ist noch nicht zum Abschluß gelangt. Beides lehren auch die Bekenntnisschriften gerade im engsten Anschluß an die Taufe.

Daß sie wirkliche Wiedergeburt wirke, sagt schon der zweite Art.

der Augs. Conf., wo es heißt, daß wir „durch die Taufe und den heil. Geist wiederum neu geboren werden.“ Damit kann nach dem Zusammenhange nicht gemeint sein, daß zur Taufe später erst der heil. Geist hinzukommen müsse, sondern wie Joh. 3, 5 sind hier Wasser und heil. Geist zusammengefaßt, indem die Taufe eben das Wiebergeburtsmittel, der heil. Geist aber der allein wirksame Factor ist. Daher auch der 9te Artikel nicht bloß sagt (worauf Carlblom und Serberg zu einseitig Gewicht legen), daß durch die Taufe Gnade angeboten werde (offeratur), sondern auch daß die Kinder „per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei.“ — Es geschieht also durch die Taufe eine wirkliche Aufnahme in die Gnade, d. h. Aufnahme in die Kinderschaft und Rechtfertigung, welche ja — wie wir oben sahen — die Wiebergeburt ist. Denn die Rechtfertigung für Gott — sagt die E. F. mit Beziehung auf die Apologie — sei die Wiebergeburt und diese geschehe nach Tit. 3, 5 durch die Taufe. Ja es wird ausdrücklich der Irrthum der Schwentkeldianer verworfen (S. 560) daß das Taufwasser nicht sei „ein Mittel, dadurch Gott der Herr die Wiebergeburt wirke.“ Und auf die wichtigste Stelle (Sol. deol. S. 604) haben wir schon oben hingewiesen, wo gesagt ist, daß, weil alle die getauft seien, Christum angezogen haben, sie auch wahrhaftig (re vera) wiedergeboren seien.

Carlblom meint (S. 374), daß hauptsächlich aus diesen Worten hervorleuchte, „wie in der Lehre der Reformatoren die Veranlassung gegeben sei, woher die „neue Theologie“ die Kindertaufe so sehr hervorhebe.“ Er meint aber, es würde ein unauflösbarer Widerspruch in der Lehre der Reformatoren sein, wollten wir der „Wiebergeburt durch die Taufe“ dieselbe Bedeutung geben, wie der Wiebergeburt durch das gepredigte Wort und den bewußten Glauben.

Allein, — beides soll sich ja nach der Meinung der Reformatoren nicht nur nicht angeschlossen, sondern grade bedingen. Nur deshalb und insofern geschieht durch die Taufe „der wahrhaftige Anfang der Wiebergeburt“, weil sie uns rechtfertigt, zu Kindern Gottes macht durch den Glauben an Christum Jesum. Freilich ist die Taufe „Gottes Werk“ (gr. Kat. S. 490). Und „mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe“ (ebend. S. 493). Aber „solch Wort Gottes schließt nicht aus, sondern fordert den Glauben. Denn ohne Glauben könnte man es nicht fassen (S. 490).“ Also deshalb heißt es, es werde „Gnade in demselben

angeboten“, weil Gottes wiedergebärende Wirkung in der Taufe nicht zwingend und unwiderstehlich, sondern den Willen freimachend (arb. liberatum) wirkt und uns dadurch den rechten freudigen Glauben giebt und befestigt, so daß wir nunmehr nicht „die Taufe auf unsern Glauben“, sondern „unsern Glauben auf die Taufe gründen können.“ Denn: „Dieses ist der Taufe Kraft, Werk, Muth, Frucht und Ende, daß sie selig mache. Selig werden aber weiß man wohl, daß nichts anders heiße, denn von Sünden, Tod und Teufel erlöset, in Christus Reich kommen und mit ihm ewig leben (gr. Kat. S. 488).“ Das versteht sich den Reformatoren, die in Gottes Wort wohl und tief gegründet sind, von selbst, daß solche „Rechtfertigung“ des Sünders nicht geschehen könne, ohne den Glauben, ja ohne tägliche Glaubenserneuung aus der Buße, die aber an der Taufe, als dem gottgesegneten Anfangspunkt des wirklichen Kindesverhältnisses, den steten felsenfesten Grund und Rückhalt hat. Deshalb ist diese Lehre von der „Wiedergeburt durch die Taufe“ so wenig ein Widerspruch gegen die „fortgesetzte Wiedergeburt in der Bekehrung“, daß vielmehr die letztere an jenem „Anfang“ geradezu ihr wirksamstes Princip (ἀρχή) hat. Denn trotz der Taufe ist „gleichwohl die alte Haut und Fleisch und Blut am Menschen geblieben“ (S. 502). Daher „ein jeglicher Christen sein Leben lang genug zu lernen und zu üben hat an der Taufe“, eben weil „sie Vergebung der Sünden, den ganzen Christum und h. Geist ihm gebracht hat.“ Gerade deshalb soll der Christ in der Wiedergeburt diese Güter bewahren und täglich sich von neuem im Glauben aneignen. Die Taufe ist so wenig fertige Wiedergeburt, daß vielmehr „ein christlich Leben nichts anderes ist, denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen.“ Denn, „die Kraft und das Werk der Taufe sind nichts anders, denn die Tödtung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen“ (S. 495 gr. Kat.) „Also ist auch die Buße nichts anders, denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wiederholet und treibet, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat. Darum wenn du in der Buße lebst, so gehst du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt; denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue herfür komme und stark werde“ (gr. K. S. 497).

Das nenne ich die wahrhaft gesunde organische Anschauung, die Got-

tes Werk und unser Leben, Gottes Zeugungskraft und unsere Ueberzeugung, die heilekräftigen Gnadenmittel und unsere Wiedergeburt nicht aneinanderreißt, sondern tief verschlingt, ja auch nicht Anfang und Ende von einander scheidet, sondern lebensvoll verknüpft. Deshalb ist die Taufe grade als heilsgewisser Anfang der Wiedergeburt die Gewähr und Basis ihrer lebensvollen Entfaltung und wir werden von Herzen mit Luthers köstlichem Schlußwort im gr. Katechismus übereinstimmen, wo es heißt: „Also siehet man, wie ein hoch trefflich Ding es ist um die Taufe, so uns dem Teufel aus dem Halse reißet, Gott zu eigen macht, die Sünde dämpft und wegnimmt, darnach täglich den neuen Menschen stärket und immer gehet und bleibt, bis wir aus diesem Elend zur ewigen Herrlichkeit kommen.“

Daß aber all' diese herrlichen Schätze der Gnade durch die Kindertaufe nicht entleert oder verflüchtigt, sondern grade der göttlichen Heilsordnung gemäß recht verwendet und ausgeheilet werden, das soll unser nächster und letzter Artikel, so Gott will bald näher darthun. Indeß wollen wir uns Luthers ernste Mahnung am Schluß der Vorrede zum Taufbüchlein gesagt sein lassen: „Ach liebe Christen, laßt uns nicht so unfleißig solche unaussprechliche Gaben achten und handeln; ist doch die Taufe unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft. Das helfe uns Gott. Amen.“

2.

Ueber die Betheiligung der Gemeinden bei Einführung liturgischer Neuerungen resp. Verbesserungen.

(Synodal-Votum des Wendenschen Sprengels.)

Von

C. Sokolowski,

Pastor zu Ronneburg.

Die Frage nach der Betheiligung der Gemeinden bei Einführung liturgischer und analoger Neuerungen resp. Verbesserungen, ist bei uns, Gott Lob, keine brennende. Denn unsere, mit dem Kirchengesetze von 1834 gegebene, Agende ist im Wesentlichen gut und zureichend, und wir glauben wohl sagen zu

dürfen, daß demgemäß weder in unseren Gemeinden noch in deren Lehrstände sich in den verfloßenen, bald dreißig Jahren, ein unabweisliches Bedürfnis nach Umarbeitung oder Vervollständigung der Agende ausgesprochen habe. Dennoch können wir es nicht für unbegründet oder zwecklos erklären, daß die livländische Provinzialsynode bereits im Jahre 1849 aus ihren Gliedern ein Comité erwählte, welches nach eingehenden Studien Ergänzungen und Verbesserungen der bestehenden Agende vorzuschlagen sollte, und daß im Jahre 1859 die Majorität der Synode die, den Hauptgottesdienst betreffenden, Arbeiten ihres liturgischen Comité, denen die dissentirenden Sentiments der Minorität beigelegt wurden, als Material für eine zukünftige Generalsynode annahm. Wir können dieses, wie gesagt, nicht für grund- oder zwecklos halten, einmal weil die Arbeiten des liturgischen Comité und deren Besprechung auf den Synoden uns Pastoren in nicht geringem Grade förderlich gewesen sind zur richtigen Würdigung des liturgischen Gebietes in thesi und praxi, wie zur rechten Anleitung unserer Gemeinden in ihrem liturgischen Verständniß und Thun, dann aber auch weil der Mutterstamm der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche noch eine Menge herrlichen liturgischen Stoffes in sich birgt, der entweder durch römischen Aberglauben verknöchert, oder durch rationalistischen Indifferentismus verwässert, seiner gesunden Weiterentwicklung harit. Hierzu scheint vor allen christlichen Confessionen die evangelisch lutherische, vermöge ihrer freien Stellung zwischen beiden genannten Extremen, besonders geeignet und berufen; und so erklärt sich denn auch die Wiederaufnahme liturgischer Studien und Fortbildungen in unserer deutschen Mutterkirche wie bei uns, als nothwendige Consequenz des, wie auf geistigen Gebieten, so auch auf dem des lutherisch kirchlichen Lebens während der letzten 50 Jahre immer klarer werdenden Selbstbewußtseins. Wo nun dieses Selbstbewußtsein sich evangelisch gesund entwickelte, da mußte es mit den reformatorischen Vätern im Gegensatz zu römischer Stabilität, wie zu rationalistischer Verflüchtigung die historische Basis für das liturgische Gebiet festhalten. Es konnte weder mit Rom dem liturgischen Elemente die primäre Bedeutung eines Dogma beilegen, noch mit den verschiedenen rationalistischen Zeisströmungen darin übereinstimmen, daß die gottesdienstlichen Ordnungen je der zeitweiligen Willführ überlassen seien, sondern mußte daran festhalten, daß der Inbegriff alles Liturgisch-Gottesdienstlichen — der Cultus — nicht das Leben der Gemeinde selbst, sondern nur Darstellung desselben, also secundärer Art sei, aber

eben deswegen nicht willkürlich gesetzt werden könne, sondern auf historisch-kritischem Wege aus dem, im Worte Gottes wurzelnden Gemeindeleben entwickelt werden müsse. Beides hat unser liturgisches Comité und mit ihm die Majorität der Synode anerkannt, indem sie den Cultus definiert als Darstellung des Glaubenslebens der Gemeinde. Mit diesem Satze ist ebensowohl die theologisch-wissenschaftliche Forschung auf liturgischem Gebiete vor untheologischer Abirrung wie vor unwissenschaftlicher Stagnation, als auch die Gemeinde davor bewahrt, daß ihr irgend welche Cultusform wider Wissen und Willen obtrudirt werden könnte. Demgemäß hat denn auch unsre Synode nach Abschluß und Annahme der Hauptarbeit des liturgischen Comité, bereits im Jahre 1859 ihre Aufmerksamkeit der Frage nach der Betheiligung der Gemeinden bei etwaiger Einführung liturgischer Neuerungen, resp. Verbesserungen, zugewandt. Daß die Gemeinden sich hiebei zu betheiligen haben, konnte, nach dem oben Gesagten, nicht mehr in Frage kommen, sondern nur in welcher Art dies zu geschehen habe, und nachdem das mehrfach ventilirt worden war, gab Pastor Ranzmann seine Anschauung auf der Synode 1860 in folgenden Sätzen zu Protocoll:

1. Unser Consistorium wolle, wann gehörig, in Berücksichtigung des unveräußerlichen Rechtes der Gemeinden, als evangelisch-lutherischer, alle Kirchspielsconvente zu einer Erklärung veranlassen, darüber, ob sie mit der gegenwärtigen Liturgie zufrieden seien und bei ihr verbleiben wollten, oder ob sie es nicht seien, — und demnach die etwa vorbereitete neue Liturgie annehmen wollten.

2. Daß für diejenigen Gemeinden, welche bei der jetzigen Liturgie verbleiben wollen, dieselbe auch in Zukunft neben der neuen Liturgie zu Recht bestehen möge, weil nicht Einigkeit in Ceremonieen, sondern die Einigkeit im Geiste das Band unserer Kirche sei.

Daß die angerigte Frage durch diese Sätze nicht erledigt sei, wurde von den Pastoren Rühlbrandt und Hollmann durch eingehende Arbeiten zwar dargethan, doch sprachen sie sich auch nicht in erschöpfender Weise über den einzuhaltenden Modus bei Einführung liturgischer Neuerungen aus. Demnach einigte sich die Synode zwar dahin, daß den Gemeinden das Recht zustehe bei Veränderungen nicht allein in rebus liturgicis, sondern überhaupt in allen, das Gemeindeleben betreffenden Dingen mitzustimmen, hielt aber die Frage für noch nicht spruchreif, ob die Zustimmung der Gemeinde noch vor

Einführung einer neuen Liturgie zu erhalten sei, oder ob der Gemeinde nach der Einführung nur eine negative Stimme nach Analogie des § 164 der Kirchenordnung zustehen, so daß sie dabei den Beweis zu führen hätte, daß die Liturgie der *analogia fidei* widerstreite und sie in ihrem Glaubensstande alterire. Daher sollten die Arbeiten der Pastoren Kahlbrandt, Hollmann und Kauzmann gedruckt und zusammen den Sprengelsvoten zu weiterer Berathung den Sprengeln zugewiesen werden. In den „Mittheilungen“ 1861, Heft 1 u. 2 finden sich die Arbeiten der Pastoren Kauzmann und Hollmann und da die Synodal-Berathungen in der angeregten Materie noch nicht geschlossen sind, so folgen wir gern dem Beschluß der diesjährigen Synode, auch unser Votum der Oeffentlichkeit zu übergeben, mit dem Wunsche, daß es beitragen möge zu heilsamer Erledigung der schwebenden Frage.

Daß der erste Vorschlag des Pastors Kauzmann unausführbar ist, scheint uns auf der Hand zu liegen, und erlauben wir uns, nach allem dagegen Gesagten, nur kurz darauf hinzuweisen, daß die Kirchspielsconvente zweifelsohne nur Versammlungen für Beschlüsse *quoad externa ecclesiae* sind und somit vollständig incompetent, über Annahme oder Verwerfung einer einzuführenden Liturgie zu entscheiden, ja daß wir uns keinen Kirchspielsconvent in Livland denken können, der seiner Pflichten und Rechte so wenig bewußt sein sollte, daß er eine solche Inmuthung nicht zurückweisen würde. Die Kirchspielsconvente sind eben kein Organ zur Darlegung des Glaubenslebens der Gemeinde. Aber wenn wir auch zugeben könnten, daß sie es seien, so weist Pastor Kauzmans zweiter Vorschlag selbst auf die Unzulänglichkeit der von ihm proponirten Art für die Einführung einer neuen Liturgie hin, indem er die Existenz zweier Liturgien neben einander frei geben muß.

So gewiß wir Lutheraner groß Ursach haben mit Paulus Gal. 5, 1 u. a. und unsern Bekenntnissen Aug. Conf. Art. VII, XXVI, Concord. Form. Art. X. festzuhalten an unsrer theuer erkauften Freiheit von der Ceremonien-Knechtschaft, so haben wir doch nicht zu vergessen, daß der Herr Joh. 8, 36 sagt: so auch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei. Nicht irgend welche Freiheit, sondern die rechte Freiheit soll gehalten werden, und diese characterisirt Paulus indem er 1 Cor. 8, 9 spricht: Sehet aber zu daß diese eure Freiheit nicht gerathe zum Anstoß der Schwachen und Gal. 5, 13: daß ihr durch die Freiheit dem Fleische nicht Raum gebet;

und ihm nach sagt Concord. Form. X, 3: doch daß hierinnen alle Leichtfertigkeit und Aergerniß gemieden und sonderlich der Schwachgläubigen mit allem Fleiß verschonet werde! Wenn es jeder Gemeinde principiell freistehen soll zwischen zwei Liturgieen eine zu wählen, so sehen wir nicht ein, warum sie nicht auch zwischen zehn Liturgieen eine wählen soll. Warum nicht zwischen lutherischen, reformirten und katholischen, wenn Wahlfreiheit der Gemeinde das Princip sein soll? Es wäre ja doch nur Inconsequenz, die ihnen das verwehren wollte. Welche Verwirrung, welch Aergerniß! Na, wenn auch nur zwei lutherische Liturgieen neben einander zu Recht beständen und zwar in Folge von Annahme und Verwerfung der Gemeinden, würde nicht die, von einer Gemeinde angenommene, von der andern aber verworfene Liturgie, dieser ein Aergerniß sein? Und umgekehrt, würde nicht leichtfertige Veranlassung gegeben, der angenommenen Liturgie dem verwerfenden Urtheil gegenüber einen ungebührlichen Werth beizulegen? So wenig die Freiheit eines Organismus darin besteht, daß jedes einzelne Glied thun oder lassen kann was es will, wie Menenius Agrippa seiner Zeit klärllich erwiesen, sondern darin, daß er, bei gegenseitiger Verpflichtung seiner Glieder unter einander, einem andern Organismus gegenüber die, zu seiner Existenz nothwendige, Selbstständigkeit besitzt — so wenig ist's auch die Meinung unserer Symbole, daß unter den zu einem landeskirchlichen Organismus verbundenen Gemeinden jeder freigegeben werden soll, eine Liturgie anzunehmen, oder zu verwerfen, sondern daß der landeskirchliche Organismus einem anderen kirchlichen Organismus gegenüber, „Recht haben soll Ceremonien zu ändern, wie es der Gemeinde Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag;“ und was der landeskirchliche Organismus erwählt, frei erwählt, das ist seinen Gliedern Gesetz. Denn die rechte Freiheit trägt etwas Gesetzliches in sich, wie die falsche Freiheit die Willkühr. Es giebt ein Gesetz der Freiheit, davon Jak. 2, 12 geschrieben steht: Also redet und thut, als die da sollen durch's Gesetz der Freiheit gerichtet werden.

So konnten denn die Rauzmanschen Anträge nicht angenommen werden, selbst wenn die Liturgie, oder besser gesagt, die Agende, d. h. die Sammlung der Liturgieen für alle Fälle, wie Pastor Rauzmann meint, bloß Ceremonieen enthielte und somit bloß unter die angeführten Stellen unserer Symbole, die von Ceremonieen handeln zu subsumiren wäre. Aber nun fragen wir: kann, ja darf die Agende einer evangelisch-lutherischen

Landeskirche bloß Ceremonien enthalten? Wir antworten: nein; denn wäre dem also, so stünden wir mit unserer Agende auf römischem und griechischem Boden. Können wir auch nicht so weit gehen wie Pastor Bierhuff 1858 § 38, der den Cultus als Umgang einer Gemeinde mit Gott definiert und somit die Consequenz frei giebt, daß es eine Liturgie geben könnte, die zur Seelen-Seligkeit nothwendig wäre, sondern müssen stehen bleiben bei dem, von unserm liturgischen Comité adoptirten Begriffe des Cultus als Darstellung des Glaubenslebens einer Gemeinde und damit zugeben, daß eine evangelisch lutherische Agende Vieles enthalten kann und muß, was rein darstellend, d. h. Ceremonie ist, oder was mit Concord-Form. X, 1: allein um Wohlstandes und guter Ordnung willen angestellt, an und für sich selbst kein Gottesdienst ist — so müssen wir als Evangelisch-Lutherische dagegen feierlich Protest erheben, daß je eine Agende eingeführt würde, die bloß darstellende Ceremonie und nicht dargestelltes Glaubensleben enthielte, eine Agende, die bloß unter den Artic. de Ceremoniis und nicht unter den de fide zu subsumiren wäre. Unsere Symbole haben mit ihrem betreffenden Grundsatz: *Dissonantia jejunii non dissolvit consonantiam fidei* wahrlich nicht die ganze Liturgie, sondern nur das Ceremonielle an ihr gemeint, denn sonst hätte weder die deutsche Messe, noch sonst eine reformatorische Agende, als gemeingiltig eingeführt werden dürfen, sondern die Reformatoren hätten, um mit den, von ihnen aufgestellten Bekenntnisschriften nicht in Widerspruch zu gerathen, den Gemeinden sagen müssen: mit den Liturgieen haltet es jede wie ihr wollt. Sie haben es nicht gethan und wir segnen sie dafür, nicht allein um der genannten Gründe willen, sondern auch darum, weil sie unsere Kirche hiedurch vor der Hierarchie der Einzel-Pastoren bewahrt, die erfahrungsgemäß fast immer eintritt, wenn Einzel-Gemeinden in kirchlichen Dingen selbstständig entscheiden. Ist doch der Pastor, wo es irgend normal steht, das anerkannt hervorragende und bestimmende Glied in seiner Gemeinde, und die Gemeinde vom Gehorsam gegen den Organismus lossprechen, zu dem sie gehört, heißt im letzten Grunde den Pastor lossprechen von dem Gehorsam gegen das Kirchenregiment. Pastor Kauzmann durfte, Angesichts der Pastorenherrschaft nicht allein bei den leichtfertigen Freigemeinden, sondern selbst bei den ernstesten separirten Lutheranern Deutschlands, nicht übersehen, daß die sogenannte Freiheit der Einzel-Gemeinden für diese nur allzu oft ein Danaergeschenk ist.

Demnach können wir der Synode von 1860 nur beistimmen, wenn sie Past. Rauzmann's Vorschläge zurückweisend nur den in ihnen liegenden allgemeinen Sinn festhält, daß der Gemeinde nichts obtrudirt werden dürfe, sondern für die einzuführende Liturgie das Verständniß derselben zu erwirken und eine Relation zu ihren Vertretern festzuhalten sei. Diese, gewiß richtigen Sätze, beantworten aber, weil sie zu allgemein gehalten sind, die Fragen um die sich handelt, nicht, wenn sie uns auch ganz geeignet scheinen, um als Basis für die, bei dem status quo unserer Kirchenverfassung, einzig mögliche richtige Beantwortung derselben zu dienen. Haben wir im oben Gesagten Pastor Rauzmann nicht beipslichten können, der den Einzel-Gemeinden, oder im Grunde den Einzel-Pastoren das Recht vindicirt über Einführung oder Nichteinführung einer Liturgie zu entscheiden — so können wir doch eben so wenig uns damit einverstanden erklären, daß der Einzel-Gemeinde und ihrem Pastor bei Einführung einer Liturgie nur die nachträgliche negative Stimme nach Analogie des § 164 der Kirchenordnung zustehen soll. Dies scheint uns nicht allein gegen den, von der Synode 1860 ausgesprochenen Grundsatz, daß die Liturgie den Gemeinden nicht obtrudirt werden soll, sondern auch gegen den Geist unserer Bekenntnisschriften zu streiten. § 164 hat für die Pastorenwahl bei uns seine gute Bedeutung. Weil sich in der lutherischen Kirche Rußlands, unter weiser Berücksichtigung der obwaltenden Verhältnisse, der Modus festgesetzt hat, daß der Pastor, mit Ausnahme sehr weniger Fälle, immer durch ein Patronat gewählt wird, welches entweder beim Consistorio, oder bei Patronen und Compatronen in der Gemeinde steht — so ist, für diejenigen Gemeinden oder Gemeindeglieder, die bei der Pastorenwahl nicht betheiligt sind, die sogenannte negative Stimme ein nothwendiges und vollkommen zureichendes Ergänzungsmittel, weil sie dem erwählten Pastor, der ein lebendiges Wesen, und ebensowohl zum Lehren als zum Lernen in die Gemeinde berufen ist, sagt worauf er zu achten hat um, bei aller Treue im Amte, das etwa fehlende Vertrauen zu erlangen. Bei der Einführung eines Pastors kann die Gemeinde sich an der negativen Stimme genügen lassen, weil sie sich ihres nachmaligen Einflusses auf den Pastor bewußt ist und weil das einmal sanctionirte historische Recht in unserer Kirche das Wahlpatronat bei Anstellung der Pastoren feststellt. Bei einer einzuführenden Liturgie fehlt Beides und wenn hiebei, oder bei analogen Gelegenheiten z. B. Einführung eines Gesangbuches u. den Gemeinden nur vor-

herige Kenntnissnahme, und nachherige negative Stimme zugestanden wird, so ist der Gemeinde in solchen Fällen allerdings etwas obtrudirt, und können wir die bisher übliche Anwendung der Analogie von § 164 auf die beregten Fälle nur damit entschuldigen, daß man, in Ermangelung gesetzlicher Bestimmungen zu diesem Auskunftsmittel gegriffen hat, indem wir nicht übersehen dürfen, daß auf diesem Wege zur Zeit des im Kirchenregimente und unter den Pastoren herrschenden Rationalismus z. B. unseren im positiven Glauben stehenden lettischen Gemeinden ein rationalistisch verfehtes Gesangbuch obtrudirt worden ist. — Wir wenden uns demnach der andern 1860 § 38 uns gestellten Frage zu: ob zu der, von der General-Synode gewünschten und von dem Kirchenregimente genehmigten Liturgie noch vor Einführung derselben die Zustimmung der Gemeinden zu erholen sei? Auch diese Frage können wir, nach dem gegen Pastor Kanzmann Gesagten, nicht einfach mit „Ja“ beantworten, wenn wir auch zugeben, daß die Zustimmung der Gemeinde würdiger ist, als eine bloß negative Stimme. Die Genehmigung einer einzuführenden Liturgie zc. gebührt aber immer nur dem Kirchenregimente als Vertreter des ganzen kirchlichen Organismus und kann schon darum von Zustimmung oder Nichtzustimmung der Gemeinde nicht die Rede sein, weil diese jene Genehmigung paralysiren würde. Weil aber Liturgien, Gesangbücher zc. Darstellungen des Gemeindeglaubenslebens sind, so gebührt der Gemeinde die Arbeit daran und zwar dem geistlichen Lehrstande der Gemeinde die Initiative und Production der Arbeit, den übrigen Gemeindegliedern die Kritik derselben nach der *analogia fidei*. Hiernach wäre der, nach unsrer Ansicht bei Einführung von Agenden und Gesangbüchern einzuhaltende Weg gesetzlich so zu bestimmen:

Die General-Synode läßt durch ein Comité, welches sich nicht früher auflösen darf, als bis die neue Agende zc. eingeführt ist, aus dem vorhandenen Material eine solche zusammenstellen und schickt diese, mit Genehmigung des General-Consistoriums allen Pastoren zu eigener Kritik und Mittheilung an die Gemeinde zu. Eine solche Agende macht dann ein Probejahr durch, indem sie abwechselnd mit der alten kirchlich gebraucht und von den Pastoren, wo und wann gehörig, erklärt und der Gemeinde zum Verständniß gebracht wird. Hat die Gemeinde sie verstanden, so sammelt der Pastor in Jahresfrist ihre Urtheile und bringt diese auf die Provinzial-synode mit, welche dieselben prüft und, wenn sie sachlich und verständig

sind, dem, von der General-Synode bestimmten Comité zur Berücksichtigung bei der Schluß-Redaction der Agende einsetzt. Das Comité schließt demnach seine Arbeit, holt die Genehmigung des General-Consistorii ein, und die Agende wird ohne Weiteres eingeführt.

Auf diesem Wege allein kommt die Gemeinde zu ihrem Rechte. Sie erlangt nicht bloß ein Verständniß der einzuführenden Agende, sie hat nicht bloß ihren etwaigen Dissens dem Pastor mitgetheilt, sondern sie hat an dem, was ihr Glaubensleben darstellen soll, mitgearbeitet. Der Einzel-Gemeinde ist aber auch nicht Gelegenheit gegeben Unfrieden und Verwirrung in die Kirche zu bringen, möglicherweise bloß um der in Liturgieis dissentirenden Ansicht ihres Pastors Geltung zu verschaffen. Freilich wird bei dem, von uns proponirten, Modus möglicherweise der Dissens mancher Einzel-Gemeinde, als den Prinzipien der einzuführenden Agende widersprechend, nicht zur Geltung kommen können, wir meinen aber, daß keine Einzel-Gemeinde, so lange sie sich noch als lebendiges Glied des kirchlichen Organismus fühlt, das fordern wird und darf. Denn nicht seine Meinung in secundären Fragen, wie die liturgische, unter jeder Bedingung durchsetzen zu können, sondern nur sie frei bekennen zu dürfen und berücksichtigt und erwogen zu sehen, ist das Recht des Einzel-Gliedes an einem geistigen Organismus, zumal an dem des Leibes Christi, an welchem der Gehorsam eine Cardinaltugend ist. Diesen Grundsatz halten wir für so allgemein geltend in der Kirche, daß wir keiner evangelischen Kirchenverfassung das Recht zusprechen können ihn alteriren zu dürfen, sondern ebensowohl den jüngsten Erscheinungen unter den separirten Lutheranern, wie den Agendenstreitigkeiten in Bayern und Baden gegenüber aussprechen müssen: *qui in ecclesia Christi proficit in libertate et deficit in obedientia, plus deficit, quam proficit!*

II. Zeitgeschichtliches.

1. In Neuendettelsau.

Von

Propst **Willigerode**
in Dorpat.

Herrmannsburg mit seiner gesegneten Arbeit unter den Heiden hatte ich kennen gelernt. Nunmehr lag mir Alles daran, unser Deutschland nicht wieder zu verlassen, und in meine Heimath nicht zurückzukehren, bevor ich auch Neuendettelsau mit seinen heilsamen Anstalten für den Ausbau des Reiches Gottes daheim kennen gelernt. So kürzte ich denn meinen Aufenthalt im schönen Schwaben, der trauten Kinderstube Deutschlands, ab, und ging am 26. Juli (7. August) von Stuttgart über Wasseralfingen nach Nördlingen, am anderen Tage aber über Günzenhausen weiter nach Neuendettelsau. Je ferner mir das Schwabenland mit seinen kuppenlosen Bergen und seinen confessionslosen Gemeinden trat, und je mehr ich mich dem Frankenlande mit seinen weiten Ebenen und seinen herrlichen Thürmen näherte, um so heimischer wurde es mir wieder zu Muthe. Wie vor Herrmannsburg, so wechselten auch vor Neuendettelsau Sand und Wiese, Kieferngehölz und Korngefilde lieblich mit einander ab. Nur das Haidekraut mit den summennden Bienen fehlte. Dagegen guckte hier und da ein Landstädtchen in altfränkischem Gewande unter den Dörfern und Hinterlassenhäusern hervor, und schaute verwundert in die Neuzeit hinein. Immer und immer wieder tritt mir der Prophetenspruch vor die Seele, daß der Herr sein Volk in die Wüste führen, und da mit ihm freundlich reden wolle, und während mein Fuhrmann mit seinem Beifassen munter plaudert, summe ich mit dem alten Säger vor mich hin: „Nicht Jerusalem, sondern Bethlehem!“ Werden sich die Großstädte und Machtreiche der Welt auch je dem Gefrenzten zu seinen Füßen hinlegen? Oder wird Christi Kirche in diesem Zeitlaufe immer ein Bethlehem bleiben, bis das himmlische Jerusalem herab-

kommt, und sie in den Mutterchoß nimmt? Freilich Rom hat Großstädte gebaut, und Genf hat Machtreiche gegründet, der Lutheraner aber mag, wie viel Kinder Gottes da auch gezählt werden, nimmer in diesen Bauten das Reich anschauen, dessen er harret. Nicht Jerusalem, sondern Bethlehem! Sei's denn Bethlehem, wenn's da nur aussieht, wie in Herrmannsburg und in Neuendettelsau, und Hirten und Weise sammt den Engeln Gottes den Heiland mit ihren Liedern loben, und mit ihren Schätzen schmücken! Aber wie man nach Bethlehem an manchem Prophetengrabe vorüber mußte, so führte mich mein Weg nach Neuendettelsau an manchem Römischen Wallfahrtskreuze vorüber, und diese Kreuze sind doch nur Grabkreuze, errichtet über den Gräbern des rechten, einigen Glaubens. Die Väter tödteten ihn, so bauen die Söhne ihm Gräber. So oft ich an einem Wallfahrtskreuze vorüber kam, war mir's, als ginge ich über einen Todtenacker, und tief seufzte ich auf, daß Jahrhunderte hingingen über Teutschland, und der Teutsche Glaube noch inuner in den Gräbern liegt, gleich als wäre der Hail der Thüringer Posaune Gottes noch nimmer erklingen. Ach, wann wird Teutschland endlich das Wälsche Wesen von sich thun, und in allen seinen Gauen den Teutschen Glauben glauben?!

Um die Nachmittagsstunde des 27. Juli (8. August) erschaute ich das erschnte Dorf mit seinem Kirchthürmlein. Bald fuhr ich in dasselbe hinein, und war mitten unter seinen schmucken, meist blaugetünchten Fachwerkhäusern mit den altteutschen aufstrebenden Giebeln. Stille war's wie in Herrmannsburg, und nur hier und da ging ein ernstler Neuendettelsauer in seinem dunklen Kleide dem Ackerwerke nach. Den frischen Eindruck, den Herrmannsburg auf mich gemacht hatte, vermißte ich in Neuendettelsau, und wären mir die Neuendettelsauer später nicht ganz anders entgegengetreten, so möchte ich mit den Altfranken meinen, sie seien nicht Teutsche, sondern Slavischen Ursprunges, und man habe in Neuendettelsau wie bei uns zu Lande zwei Nationalitäten, die wohl, wie Stahl und Stein an einander geschlagen, Fener, aber nicht, wie Wachs und Del mit einander verbunden, Licht geben. In Herrmannsburg durch Harme von meiner Schen vor der „Unnahbarkeit“ unserer Dioesuren erlöst, folgte ich dem Rathe meines Gintzenhauser Gastwirthen, und kehrte nicht im Dorfgasthause ein, sondern fuhr geradezu vor das Pfarrhaus hin, um mir da sagen zu lassen, wo ich, ob auch kein Raphael, bei irgend einem Tobias ein „Raphaelszimmer“ finden möge. Des Pfarrers Tochter trat mir in der Pforte

freundlich entgegen, und nöthigte mich hinein, auf daß man mir ein Raphaelium im Dorfe ausfindig machen, oder im Pfarrhause einweisen möge. Ersteres war mir schon recht, in Letzteres aber mochte ich nimmer willigen, denn sollten Harms und Löhe jeden Pilger in ihre Häuser aufnehmen, so würden sie vor lauter raphaelischem Umgange bald gar nicht mehr zu ihren Beichtkindern kommen. Da stand ich mit der Tochter des — seit Jahren schon verwittweten — Pfarrers vor dem Hause, aus dem Gott so wunderbar viel hat hervorgewachsen lassen, und schaute es an. Schmuck und sauber, wie das des Herrmannsburger's, aber viel kleiner, denn die Fränkischen Pfarrer haben's im Leiblichen nicht so gut, wie die Lüneburger „Pastöre,“ und was man auch sagen mag von der Gleichheit des Thalers im Thalerlande mit dem Gulden im Guldenlande, ein Thaler bleibt doch immer um 45 Kreuzer größer als ein Gulden. Hätte Löhe nicht aus eigenen Mitteln gar Manches an sein niedliches, blau gefärbtes Siebelhäuschen gewandt, es stünde dem Herrmannsburger Hause mit seinen frischrothen Backsteinen zwischen dem ferngesunden Fachwerke weit nach. Nun aber sieht man's ihm nicht an, daß ihm mit dem „Fortschritte“ gar manche Einnahme weggeschritten ist, und daß ihm die „Entwicklung“ gar manches Recht abgewickelt hat. Des Pfarrers Tochter führt mich eine Stiege hinauf in ein gar freundliches Gemach. Da muß ich mich zu Löh's verwittweter Schwester und einem Fräulein v. R. setzen, und plaudern, während die Maid uns den Kaffee bereitet. Bald plaudern wir gar gemüthlich, als säße ich noch im Schwabenlande an heißem Sommernachmittage bei „a bißel Dunkle“. Livland und Dorpat beschäftigen uns zunächst, denn im Neuendettelsauer Pfarrhause sind wir gar wohl bekannt und gerue gelitten. Hat doch fast jeder unserer Pastoren und Theologen, wenn er unser Wiegenland besuchte, von dem uns verwandten Erlangen oder dem urteuthen Nürnberg aus einen Abstecher nach Neuendettelsau gemacht, und wie Liebe dort gelassen, so auch von dort Liebe mitgenommen. Als wir aber genug geplaudert hatten von Livland und Dorpat, machten wir uns auf nach Herrmannsburg. Davon wußte ich, von Neuendettelsau aber wußten die Frauen zu erzählen, und da vereinigten sich Nord und Süd, wie ferne sie auch sonst auseinander stehen, gar lieblich mit einander.

Einstweilen war, dem Pfarrhause gerade gegenüber, ein Raphaelszimmer für mich gefunden und bereitet worden, und ich säumte nicht weiter, mich dahin zu begeben, während Löhe im Dorfe umherwanderte, um der

Seelsorge zu pflegen, „die an ihn herankam,“ die aber nimmer an ihn her-
 angekommen wäre, wenn er sie nicht gesucht hätte. Mein Raphaelum be-
 fand sich im Giebelhäuschen eines Neuen-dettelsauer Einfassen. Ein frelen-
 guter Mann, eine kreuzbrave Frau, muntere Kinderchen, und eine unver-
 wüßlich heitere, lebensfrische Hausmagd traten mir freundlich entgegen, und
 freuten sich, wieder 'mal einen Violänder „aus der Gegend hinter Ungarn“
 bei sich zu sehen. Ich fand in ihnen eben so wenig Slaven, als sie in
 mir einen Russen, und es war uns gegenseitig ganz Teutsch zu Muth. In
 meinem, wie in den übrigen Zimmerchen hing über jedem Bette ein Cruci-
 fixlein. Bilder aus der heiligen Geschichte schmückten die Wände, und
 heilige Schriften und Andachtsbücher lagen auf jedem Tische und jeder Com-
 mode. Aehnliches war mir schon im Pfarrhause entgegengetreten, und hatte
 mich da schon frappirt. Warum? Wo der Herr in die Herzen aufgenom-
 men ward, da haben wir in unsern Häusern ja auch Crucifixe und Bilder
 und Andachtsbücher. Gewiß; aber während bei uns Bilder und Crucifixe
 mehr Gegenstände der Kunst und des Schmuckes sind, sind sie in Neuen-
 dettelsau, wenn ich so sagen mag, Sprossen auf der Himmelsleiter der An-
 dacht. Nicht unter andere Gegenstände hingestellt, sondern der einzige Schmuck
 des Hauses, sehen und reden sie den Eintretenden gleich darauf an, ob er
 im Gebete lebe, oder nicht. Mir war das schon recht, und in demselben
 Maße, als die Römischen Glaubensgrabkreuze mich unangenehm berührt hat-
 ten, berührten mich die Neuen-dettelsauer Glaubenscrucifixe und Bilder-
 Mahnen angenehm. Daß ich keinen falschen Eindruck empfangen hatte,
 sah ich noch am selben Abende, denn der Tag wurde nicht beendet ohne gemein-
 schaftliches Bibellezen und Beten. Ich hätte auch nichts dagegen, wenn
 man bei uns in jedem Hause ein Betzimmer oder einen Betwinkel mit
 Crucifix und Bild, Altar und Knieschemel herrichtete. Da würde in man-
 chem Hause, wo jetzt das Gebet ein Fremdling ist, gebetet, und in manchem
 Hause, wo jetzt das Gebet nur selten vorkommt, häufiger ein Gebet gespro-
 chen werden. Freilich genügt's, daß uns alle Zeit und Stunde Christi Name
 und Kreuz im Herzensgrunde funkele, aber wie viel Starkgläubige haben
 wir, bei denen das der Fall ist? Und wenn ich dem Schwachgläubigen auf
 Neuen-dettelsauer Himmelsleitersprossen zur Andacht helfen mag, warum soll
 ich's nicht thun? Karlstädter Abscheu vor allen Bildern ist doch gewiß eben
 so wenig Lutherisch als biblisch, und Negation des Römischen ist doch noch
 lange nicht Evangelisches Wesen. Namentlich haben die Himmelsleitersprossen

da ihr Gutes, wo man, wie in Neuendettelsau, mehr oder minder von Römischen Christen umgeben ist. Lerne der Römer vom Lutheraner die richtige Stellung zum Bilde, und den rechten Gebrauch des Crucifixes! Es wird ihm das mehr nützen, als wenn er von einem Karlstädter in unendliches Negiren des Römischen fortgerissen wird. Denn geben auch Negationen, wo sie auf einander wirken, ein positives Product, so giebt doch die schlechthinnige Negation der Position immer nur eine Null, eine inhaltsleere Form.

Als es Abend wurde, und der Tag sich neigte, ging ich mit meinem Stubengenossen, einem blutjungen Fränkischen Pfarrvicar, vor das Dorf hin zu der Diakonissenanstalt, um der Beäper im Betsaale derselben anzuwohnen. Wir nähern uns dem Garten der Anstalt, der sich nach dem Dorfe hin ausdehnt. Unter den Blumen wandelt ein Mann einsam umher. „Das ist Löhe!“ rief ich, und eilte von meinem Genossen fort. Da wohl war's Löhe, vor dem ich nach etlichen Augenblicken stand. Ein mittelgroßer, körniggestalteter Mann mit breiten, lastbaren Schultern. Ich grüße ihn, er sieht zu mir auf. Da schaue ich in das große, tiefe, blaue Auge, von dem mir unser seliger Valentin Holst gesprochen, und blicke an über dem Auge die hohe, breite Stirne, an deren Seiten das ergrauende Haar schlicht herabfällt. Arbeit und Krankheit haben das Auge in etwas getrübt, immer aber noch ist's ein See, der Perlen in seinem Grunde birgt, und Mühe und Sorgen haben die Stirne gefurcht, immer aber noch steht sie ehern da allen Anfechtungen gegenüber. Ich reiche dem theuren Manne die Hand, er drückt sie mir teutschherzlich, und dann wandeln wir mit einander durch die Blumen dahin, bald hiervon, bald davon plaudernd. Hätte Löhe aber nicht gesprochen, mir wären die Lippen nimmer aufgegangen. Es war mir genug, den Mann, der überall Samenkörner des Gebetes ausgestreut, und an jedem Orte lebendige und belebende Worte gesprochen, unter seinen Blumen am Hirtenstabe wandeln zu sehen vor den gewaltigen Werken, die er geschaffen. Freilich empfiehlt man, namentlich in unseren Tagen, das Nichtsbewundern gar sehr, ich habe aber von dieser altclassischen Tugend nimmer viel gehalten, weil mir das Nichtsbewundern immer mit dem Nichtsfördern Hand in Hand zu gehen scheint, und weil bei dem Nichtsbewundern doch immer der Nichtsbewundernde, und zwar als *unicum*, das mitunter ganz riesenhafte Dimensionen annimmt, übrigbleibt. So lange ich beim Nichtsbewundern Gefahr laufe ein Marciß zu werden, bewundere ich ganz gerne

Audere. Es macht mich das von mir selbst los, namentlich wenn das Bewunderte nicht den Bewundernden, sondern dem Herrn Jesu Christo angehört. Und worüber plauderten wir mit einander? Nun, über Pastoralien. Dabei erfuhr ich, daß Löhe nur 1,100 Beichtfinder hat. Nur 1,100 Beichtkinder, und neben Löhe sein Adjunct — oder Vicar — Weber, der Herausgeber des *Freimunds*, der Conrector an der Diakonissenanstalt Löße, der Lehrer an den verschiedenen Schulen Meyer, der Inspector am Missionshause Bauer, und der, freilich nur zeitweilig in Neuendettelsau domicilirende Docent Bezschwitz, der übrigen Arbeiter zu geschweigen! Fürwahr, da war's ganz natürlich, daß Löhe sich, gleich Harms, entsetzte, wenn ich ihm von den pastoralen Verhältnissen erzählte, die in unseren Landen vorkommen, und wie Harms sagte, da sei eine gedeihliche und gesegnete Seelenpflege unmöglich, während ich Neuendettelsau glücklich pries. Und doch, was wären die 5 Hirten in Neuendettelsau, Bezschwitz nicht mitgezählt, wenn sie nicht Ein Herz und Eine Seele wären? Und was könnte an den 1,100 Neuendettelsauern gewirkt werden, wenn sie nicht Eine Gemeinde, Ein in sich abgeschlossener Organismus, Ein Leib mit mancherlei Gliedern unter dem Einen Haupte wären? Wohl mag in Neuendettelsau auch gar mancher Riß in den Bau Gottes gerissen werden, aber es ist da doch nicht die nationale und ständische Berrissenheit, das Kastenwesen, an dem wir in unseren Landen so schwer zu tragen haben, und an der wir immer noch unsere Lebenskraft zerarbeiten, und unseren Odem verfeuchten.

Die Vesper soll beginnen. Löhe bleibt unter seinen Mitarbeitern und Freunden vor dem Beisaale stehen, ich trete hinein. Ein gar schöner Saal. Oben vor den buntbemalten Glasfenstern der Chorplatz mit dem Altare in der Tiefe, dem siebenarmigen Leuchter an der linken, und dem Predigstuhl an der rechten Seite. Auf dem Altare neben anderem Bierathe Bild und Crucifix. Im Mittelraume langhinaufendes Quergestühl, an den Wänden Apostelstatuetten und Bilder aus der heiligen Geschichte. Wo Chorplatz und Mittelraum zusammenstoßen, 2 niedliche Defen. Unten das Harmonium. Tiefe Stille, heiliger Ernst im ganzen Raume. Geräuschlos setzt sich hier ein Pastor, dort ein Bauersmann, hier eine Diakonisse, dort eine Schülerin nieder. Die Männer sind alle ganz schwarz oder doch sehr dunkelfarbig gekleidet. Die Diakonissen tragen schwarze Kleider, blaue Schürzen mit über den Nacken gekreuzten Achselbändern, weißen Hauptschmuck mit langem Herabhänge. Am Hals hat das Kleid eine dunkel-

lilaefarbige Abzeichnung. Die Schülerinnen find, bis auf den Hauptfchmuck, der von zierlichen Haarflechten erfcht wird, ebenfo gekleidet. Am Harmonium figt eine Diafoniffe. Alle find eingetreten, Alle haben ftille gebetet. Da erklingt das Harmonium mit leifen, immer mehr und mehr aufchwellenden, immer gewaltiger werdenden, wunderbar ergreifenden Tönen, und finkt dann wieder mehr und mehr zum Piano herab, bis es ganz verhallt. Und nun beginnt das mir ganz neue Wechfelfprechen der Weiber und Männer, bis fich die beiden Chöre im Hallelujah oder Amen wieder zur Einer Gemeinde zufammenschließen. „Der Herr ift in feinem heiligen Tempel, — es fei ftille vor ihm alle Welt. Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang foll mein Name herrlich werden unter den Heiden, — und an allen Orten foll meinem Namen geräuchert, und ein rein Speisopfer geopfert werden. Denn mein Name foll herrlich werden unter den Heiden, — spricht der Herr. Kyrie, — eleison. Chriſte, — eleison. Kyrie, — eleison. Laß dir wohlgefallen die Rede meines Mundes, — und das Gefpräch meines Herzens vor dir, Herr, mein Hort und mein Erlöfer. Herr, handle nicht mit mir nach meinen Sünden, — und vergift mir nicht nach meiner Miſſethat. Gehe nicht in's Gericht mit deiner Magd, — denn vor dir ift kein Lebendiger gerecht. Verberg dein Antlitz vor meinen Sünden, — und tilge alle meine Miſſethat. Ich erkenne meine Miſſethat, — und meine Sünde ift immer vor mir. Gott, fei mir gnädig nach deiner Güte, — und tilge meine Sünde nach deiner großen Barmherzigkeit.“ Nunmehr tritt eine der Schülerinnen an die Stufen des Chorplatzes vor die Gemeinde hin, und recitirt, gleich den Wechfelfprechern, in beftimmtem, mit größter Genauigkeit eingehaltenem, ganz lieblich anzuhörendem Tonfalle ein Gebet, worauf die Gemeinde das Amen fpricht. Und wieder beginnt das Wechfelfprechen. „So wir fagen, wir haben keine Sünde, fo verführen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit ift nicht in uns; — fo wir aber unfere Sünde bekennen, fo ift er treu und gerecht, daß er uns die Sünde vergiebt und reinigt uns von aller Untugend. Hallelujah. Herr, thue meine Lippen auf, — daß mein Mund deinen Ruhm verkündige. Eile, Gott, mich zu erretten, — Herr, mir zu helfen. Ehre ſei dem Vater, und dem Sohne, und dem heiligen Geiſte, — wie es war im Anfang, jezt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Hallelujah.“ Darauf ertönt das Harmonium wieder in feiner unwiderſtlich hinreißenen Weiſe, die Pſalmodie einleitend. Eine Stimme fängt die Pſalmenantiphone, die Gemeinde die Reſponſe. Der Antiphone

und Response folgt das Wechselfingen des Psalmes. Zum Schlusse der Psalmodie wird das kleine Gloria wechselfesungen. Es war der erste Psalm, den ich wechselfingen hörte, und die Psalmodie machte einen um so gewaltigeren Eindruck auf mich, je besser die Neuendettelsauer singen. Wurde so in Zion gesungen? Und gedenkt der Psalmist dieses Singens mit, wenn er von den schönen Gottesdiensten Jehovahs redet? Wohl sind die Psalmen gelesen und gebetet herrlich, aber als die Poesie aller Poesie treten sie doch nur so gesungen vor die Seele hin. Da möchte man all' sein' Lebtag im Hause des Herrn sein, und denkt nicht daran, das Haus Gottes zu einem verwehenden Nebel über Alles hin auszudehnen. Da ist ein Tag in den Vorhöfen des Herrn, in seiner Gemeinde hier auf Erden, besser denn sonst tausend, und da freuen wir uns, wenn uns gesagt wird, daß wir hinaufgehen zum Hause des Herrn! Die Orgelklänge verhalten leise und immer leiser, und nach einander treten drei Mägdelein an die Stufen des Chorplatzes hin, und recitiren, gar correct lesend und gar lieblich schauernd, die Lectionen des Tages. Jede spricht, wenn sie ihren Abschnitt beendet hat: „Du aber, o Herr, erbarme dich unser“, und die Gemeinde spricht gegen: „Lob sei dir ewig, o Jesu.“ Das Wort des Herrn ist gegeben; der Lutheraner läßt sich aber nicht genügen an dem Worte, wie es da ist in der heil. Schrift; auch in seinem eigenen Fleische und Blute, in der Predigt will er's haben, denn ob wir auch aus dem Worte selig werden, wir werden es doch nur durch den Glauben, der das Wort faßt und hat und hält. Darum tritt nun Lohse in den Predigtstuhl, verliest 1 Mos. 28, 17, und legt den Jakobspruch von der Herrlichkeit der Stätte aus, an welcher die Ehre des Namens des dreieinigen Gottes wohnt. In der heiligen Stätte, in dem Hause Gottes, und in der Pforte des Himmels findet er die Dreieinigkeit Gottes, in der Erfahrung des, die Himmelsleiter schauenden Jakobs das Gnadentwort des dreieinigen Gottes, und in der, von Jakob vollzogenen Salbung des Steines, auf dem sein Haupt gelegen, und sein Geist seinen Gott geschaut, das Thun des rechten einigen Glaubens gegeben. Die Stimme ist voll Musik, die Diction schön, der Vortrag überaus lebendig. Ein Schüler Lohse's steht vor mir, und macht mich die Kraft und Gewalt einer Lohse'schen Predigt ahnen. Die Herrmannsburger Natur fehlt, es ist Neuendettelsauer Auaft an die Stelle derselben getreten, aber diese Kunst ist eine heilige. Nach der Predigt intonirt das Harmonium den Hymnus, und die Gemeinde singt etliche Verse des ter Steegenschen Liedes „Gott ist gegen-

wärtig“ in ziemlich langsamem, gefälligem Rhythmus. Es ist unser sogenanntes Hauptlied, steht aber nicht wie bei uns unrichtig vor, sondern richtig nach der Predigt, an der Stelle unseres, nur ein spärliches Surrogat für das fehlende Predigtlied gebenden Kanzelverses. Wie ganz anders macht sich da der Hymnus! Die Gemeinde anticipirt nicht mit ihrem Liede die noch nicht gehaltene Predigt als bereits gehaltene, um den Pastor gleichsam für die Predigt zu inspiriren, sondern bezeugt mit ihrem Gesange nach der Predigt, daß das verkündete Wort von ihr in ein feines, gutes Herz aufgenommen worden ist, und seine Frucht trägt zu Gottes Ehre und der Kirche Erbauung. Ich wollte, wir hörten endlich 'mal auf, mit unserem Hauptliede auf dem Kopfe umherzuwandeln, und erweiterten unseren Kanzelvers zum Predigtliede, das wir der Verkündung des Wortes als schönen Schmuck auf das Haupt setzten. Wollen wir dann vor der Predigt doch noch etwas Anderes singen, als das Glaubensbekenntniß, das nimmer von der Predigt getrennt werden sollte, so sei's ein Gebetslied. Dann, und nur dann folgen die einzelnen Stücke des Predigtactes in unserem Gottesdienste mit innerer Nothwendigkeit aus einander, und werden wie verständlich so auch erbaulich im vollsten Sinne des Wortes. Spiel und Sang verhallen, und wieder beglunzt das Wechselsprechen. „Mein Gebet müsse vor dir tanzen wie Rauchopfer, — meiner Hände Aufheben wie ein Abendopfer.“ Und wieder erklingt das Harmonium, und eine gar schöne Frauenstimme singt, von den schwellenden Orgelstönen getragen, das Magnificat, den Lobgesang Mariens. Ganz wunderbar! Die Klänge verhallen endlich leise, leise. Aber je leiser sie werden, um so gewaltiger reißen sie fort. Man ist durch und durch erregt. Die Seele wallt auf und ab gleich dem ringenden Morgennebel im Thale. Die Adern pulsiren stärker, die Athenzüge gehen tiefer. Ich will, ich muß beten! Und nun betet Lohse, und die Gemeinde betet mit das Rauch- und Abendopfer dem Herrn. Fester und fester gestalten sich die wogenden Nebel, klarer und klarer bilden sie sich aus, und heben sich endlich in dem, von der ganzen Gemeinde in bestimmtem Tonsalle recitirten Vaterunser, ein Gnade um Gnade nehmender Glaubensheld, zu Gott empor. Das Amen ist gesprochen, und hat's bezeugt, daß im Glauben gebetet, im Glauben das Gebetete genommen ward. Da neigt die Gemeinde das Haupt, und Lohse segnet sie im Namen des dreieinigen Gottes, und ja, ja, das ist je gewißlich wahr, gesegnet geht sie heim.

Ein wunderbarer Gottesdienst! Wie gegen alles Neue sträubte ich

nich im Anfange auch gegen diesen Gottesdienst. Aber wie ich mich auch sträubte, er riß mich untwiderstehlich fort, einem heiligen, nicht tödtenden, sondern lebendig machenden Erbkönige gleich. Das also war der „romanisirende“ Lohse mit seinem „katholischen“ Gottesdienste in seinem „klösterlichen“ Diakonissenhause! Wo aber steckte hier irgendwelche Romanisterei? Bis auf die durchaus evangelischen Gebete, die durchaus evangelische Predigt Lohses, das durchaus evangelische Lied ter Steegens war Alles, Alles Recitat aus der heiligen Schrift. Der Inhalt des Gottesdienstes hatte also Alles mit Wittenberg, und nichts mit Rom gemein. Aber die Form? Die Frauen haben im Gottesdienst durchweg die Initiative, und ergreifen das Wort, und nach apostolischer Vorschrift soll das Weib doch in der Gemeinde schweigen. Gewiß; aber die Gemeinde des Neuenbottelbauener Diakonissenhauses ist Haus-, nicht Kirch-Gemeinde, und in der Hausgemeinde soll das Weib ganz eben so gewiß reden, als es in der Kirchengemeinde schweigen soll. Aber es haben ja nicht nur Männer aus der Gemeinde Zutritt zu, sondern auch die Pastoren der Gemeinde das Wort in diesen Gottesdiensten? Gewiß, weil die Diakonissenanstalt nicht neben, sondern in der Gemeinde dastehen, darüber aber doch nimmer ihren eigenthümlichen Charakter als weibliches Institut verlieren soll. Aber das Ganze ist so ganz anders, als wir's sonst gewohnt sind in unserer Lutherischen Kirche? Ja wohl, ganz anders, aber darum noch lange nicht unlutherisch, denn einmal fehlt uns gar manches Lutherische, und dann ist's doch gewiß nicht unlutherisch, genuin Lutherisches in Lutherischem Geiste weiter zu bilden und zu entwickeln. Aber es wird zu viel auf die Form gegeben? Viel gewiß, aber zu viel gewiß nicht. Wir geben meist gar zu wenig auf die Form. In demselben Maße als wir, was die Form anlangt, in weltlichen Dingen strenge sind, sind wir in kirchlichen Dingen lax. Es ist oft zum Verzweifeln, mit welcher Nonchalance unsere Gemeindeglieder in die Kirche kommen, in der Kirche da sind, und aus der Kirche fortgehen, und unsere Pastoren die liturgischen Aete vollziehen, gleich als wäre der Protestantismus zur Protestation gegen alles Decorum nicht nur, sondern auch gegen alles Schöne überhaupt herabgesunken. Allerdings hat die Form, wo man sie von ihrem Inhalte abstrahirt, keinerlei Werth, aber wo giebt es denn eine an sich leere Form, und was zwingt uns denn, die an sich nimmer und nirgends leere Form, zu Gunsten des, ohne Form jedenfalls verschwimmenden und verschwindenden Inhaltes zu entleeren? So gewiß Form und

Inhalt in innigster Wechselbeziehung zu einander stehen, so gewiß wird mit der Form der Inhalt, wie mit dem Inhalte die Form gebildet. Sich nur dem Inhalte zuwenden, heißt doch wahrlich Wasser ohne Eimer schöpfen und Oel ohne Lampen brennen machen wollen. Aber in Neuendettelsau findet sich gar Manches, was wir Lutheraner nicht haben, bei den Römern aber sich findet? Gewiß; aber warum sollen wir Lutheraner, was wir von den Altvordern ererbten, nicht in Besitz nehmen, weil die Römer es auch haben? Unser Princip ist doch, Alles, was dem Boden der Kirche ohne Widerspruch gegen das geschriebene Wort Gottes entwuchs, zu wahren und zu fördern. Summa: die Gottesdienste in der Diakonissenanstalt zu Neuendettelsau sind nicht eine Römische Verbildung des Lutherischen, sondern eine Lutherische Fortbildung des Kirchlichen.

Am anderen Tage, dem Sonnabende, hielt Löhe Vormittags Privatbeichte im Betsaale des Diakonissenhauses. Selbstverständlich hatten zu derselben nur die Beichtenden Zutritt. Ich pries Löhe glücklich, daß er nur 1,100 Seelen zu bedienen, und an seinem Betsaale ein Local für Privatbeichte hat. Wir sind nicht so glücklich. Abgesehen davon, daß unsere Gemeinden fast ohne alle Ausnahme gewaltig viel größer sind als die Neuendettelsauer, haben wir keine Beichtlocale, oder brauchen sie doch nicht, wo wir sie haben. Wenn Löhe seine Beichtenden im Diakonissensaale versammelt hat, und er in der Tiefe des Chorplatzes weilt, die Beichtenden aber nach einander aus dem Mittelraume zu ihm hintreten, so muß sich's da ganz herrlich beichten lassen. Dagegen können unsere Privatbeichten in unseren Pfarrstuben ganz und gar nicht gehalten werden, denn Beichtiger und Beichtende mögen da überaus selten von Nichtbeichtenden ungestört bleiben. Schon das Bewußtsein, Nichtbeichtende, mindestens des Pastors Hausgenossen, um sich her zu haben, stört die Beichtfreudigkeit — oder richtiger: Beichtfreidigkeit. Nimmt man aber dazu, daß unsere Privatbeichte genannten Zwiegespräche zwischen dem Pastor und seinem Gemeindegliede ohne Absolution dastehen, so müssen wir bekennen, daß wir eigentlich noch gar keine Beichte haben. Denn was ist das Bekennen der Sünde ohne Abbitte, und was ist die Abbitte ohne Absolution?! Mir wurde in Neuendettelsau von einem sehr wackeren Manne gesagt, er sei um seiner Sünden willen dahin gekommen. Das hieß, er war in der Buversicht hingekommen, nur in Neuendettelsau die rechte Absolution, die rechte Lösung der Sünden finden zu können. Warum nur da? Gewiß nicht, weil er nur in Neuen-

dettelsau einen von der Union unbefleckten, reinen Altar zu finden meinte sondern weil Löhne mit aller Zuversicht dem Beichtenden die Sünden direct und ohne Bedingung und ohne Retention vergiebt. Was soll mir die Absolution, wenn sie nichts weiter ist als eine Verkündung davon, daß der Herr mir vergeben wolle, oder gar nur der Wunsch des Pastors, daß der Herr mir vergeben möge? Und wieder: was soll mir die Absolution, wenn sie mir von allen möglichen, in Zweifel gezogenen Dingen abhängig gemacht, oder gar durch die ihr beigegebene Retention annullirt wird? Da gehe ich doch lieber gar nicht zur Beichte, sondern bleibe daheim, und warte, bis mir der Herr das Herz unmittelbar fest und gewiß macht in seiner Kindesfreudigkeit. Könnte ich nicht meinen Pfarrkindern ihre Sünden direct und bedingungs- und retentionslos vergeben, so wollte ich keinen Augenblick mehr Pastor sein! Denn hat mein Amt nicht die Macht, den Sünder von seiner Sünde zu lösen, so ist's kein köstliches Werk, darnach ich begehre, sondern ein elendes Ding, das ich für die erste, beste Hobelbank hingebe. Wozu predige ich, wenn nicht, um zur Beichte zu treiben? Und wozu lasse ich mir beichten, wenn nicht, um zu lösen? Sagt man mir dagegen, der Pastor könne nimmer unbedingt und direct vergeben, weil er nimmer die Herzenskündigung habe, so schlägt mir das ganz und gar nichts. Wenn ich nicht sagen kann: „Dir sind deine Sünden vergeben,“ weil ich ihm nicht ins Herz zu schauen vermag, dem darf ich auch nicht Christi Leib und Blut im Abendmahle reichen, denn ich bin von Gott gesetzt, die Gefangenen zu lösen, nicht, die Gelösten zu binden. Habe ich die Gewißheit, daß mein Pfarrkind unwürdig ist, die Absolution aus meiner Hand zu empfangen, so darf ich's auch nicht zum Abendmahle zulassen; lasse ich's aber zum Abendmahle zu, so muß ich's auch absolviren. Heuchelt es, so fällt seine Sünde und Schuld und Strafe auf sein, nicht auf mein Haupt. Auch um 99 Heuchler willen darf ich den Einen Betrübten nicht ungetröstet lassen. Steht Gotte die Sündenvergebung so hoch, daß er keine Predigt, keine Taufe, kein Abendmahl ohne Sündenvergebung will, dann muß mit auch meines Amtes Köstlichkeit gerade darin bestehen, daß ich den Sünder von der Sünde löse. Wenn aber die Absolution, die Lösung von der Sünde, nichts ist als ein ethischer Proceß, den jeder Sünder für sich durchzumachen hat, bis er aus seiner Reue die Absolution herausgebietet, oder Gott ihm die Absolution unmittelbar darreicht, und nicht ein pastoraler Act, den ich in Gottes Namen und Kraft vollziehe, dann mag ich nimmer Pastor sein.

Während Löhe seine Pfarrkinder absolvirte, machte ich mich auf, die Neuendettelsauer Anstalten für die innere Mission ein wenig kennen zu lernen. Ich ging allein, denn mein Stubengenosse, der Vicar, hatte mich am frühen Morgen schon verlassen, um einen erkrankten Pastor in dessen Stelle zu vertreten. Seine Hoffnung, über den Sonntag in Neuendettelsau bleiben, und aus den dortigen Lebensströmen neue Schlandersteine in seine Hirtentasche sammeln zu können, war ihm zu Wasser geworden. Kaum an einem Orte fertig, mußte er am andern von Neuem beginnen, unerfahren den Erfahrenen zu vertreten. Da sagt mir die Hannöversiche Collaboratur — Adjunctur —, die jeder Candidat des Ministerii durchmachen muß, bevor er Ordinarius wird, mehr zu, als das Fränkische Vicaramt. — Ich wanderte zunächst wieder vor das Dorf hin zum Diakonissenhause. Später aber lernte ich die übrigen Anstalten kennen. Hier fasse ich Alles, was ich von diesen Anstalten gesehen und erfahren, zusammen; denn, ob sie auch in vielen Gliedern dastehen, bilden die vielen Glieder doch alle zusammen einen einzigen Leib. Das gilt selbst von dem Neuendettelsauer Missionshause, sofern es, zunächst mindestens, nur der Lutherischen Diaspora in den vereinigten Staaten Nordamerikas dienen will, und die Sorge für diese Diaspora viel mehr in die innere, als in die äußere Mission hingehören möchte, woher ja denn auch Neuendettelsau in Sachen der Heidenbekehrung nicht selbstständig, wie Hermannsburg, sondern im Anschlusse an Leipzig dasteht, seine Sonderaufgabe darin findend, den gerechten Anforderungen der inneren Mission im Sinne unserer Lutherischen Kirche Rechnung zu tragen. Alle Neuendettelsauer Anstalten bilden eine einzige Anstalt für die innere Mission, für den Ausbau der bereits gebauten, nicht für den Aufbau der noch nicht daseienden Kirche. Dabei hat Löhe die Lösung der gegebenen Aufgabe, meines Erachtens sehr richtig, vorzugsweise dem weiblichen Theile der Gemeinde zugeteilt, weil auch in der Kirche das Weib im Hause, der Mann draußen zu wirken hat. Wir kämen auch rascher vorwärts, wenn wir das Weib mehr wirken ließen, und namentlich, was Gott den ledigen Schwestern gegeben, für seine Kirche fruchtbarer machten.

Der Fittstab, um den her alle übrigen Anstalten in Neuendettelsau sich in den verschiedenartigsten Krystallen ausgebildet haben, ist das Diakonissenhaus. Allerdings ist die Missionsanstalt älter als das Diakonissenhaus, es hat sich aber, aus Nürnberg nach Neuendettelsau heimkehrend, dem Neuendettelsauer Organismus eingereiht, und gehört nun ganz und gar

demselben an. Das Diakonissenhaus besteht seit 1854. Als die innere Mission ihre gerechten, und nimmer abzuweisenden Ansprüche auf die christliche Glaubensbethätigung in Werken der erbarmenden Liebe immer mehr und mehr geltend machte, konnte ein Mann wie Löhe sein Ohr dagegen nimmer verschließen. Hörte er aber den Nothschrei der, von den Mäthern niedergeworfenen Christen, so konnte er, durch und durch Lutheraner, den Nothleidenden nur in Lutherischer Weise beispringen, d. h. nur so, daß er in die Lutherische Kirche aufnahm, was der heiligen Schrift entsprechend anderweitig aus der Christenheit hervorgewachsen war, und sammt dem bereits in der Lutherischen Kirche Vorhandenen, in Einklang mit dem, von Gott in Zion gelegten Grunde, weiter bildete. So entstand seine Diakonissenanstalt mit ihren Zweiginstituten, ein in der That ganz wunderbarer Bau. Wunderbar in seiner äußeren Gestaltung, wunderbar in seinem inneren Wesen, und wunderbar in seinem Wirken. Das Diakonissenhaus liegt, wie schon erwähnt, vor dem Dorfe Neuendettelsau. Es ist ein gar stattliches, massives, mehrstöckiges Gebäude mit den verschiedensten Appertinentien, von Gärten und Feldern, Wiesen und Wäldern umgeben. Jeder Theil der Anstalt bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes, gliedert sich aber am geeigneten Orte der Gesamtheit ein, nimmer störend, immer ungestört. So die Oekonomie — die Ackerwirtschaft —, der Garten, die Küche, die Bäckerei, die Apotheke u. s. w. Schaut man da hinein, so gewahrt man einen vielgliedrigen, und doch durchweg einheitlichen Organismus, dem man den vollsten Beifall nimmer versagen kann. Man hat, von der Blume im Garten bis zum Wasserbehälter unter dem Dache, ein gar feines, allerliebstes Kunstwerk vor den Augen, dem in aller Welt kein einziges Maschinengetriebe an die Seite gestellt werden mag, weil es im Leiblichen nichts vernichten läßt, im Geistlichen aber das Köstlichste giebt, was genannt werden mag: die Bethätigung des rechten einigen Glaubens in den Werken erbarmender Liebe. In diesem Wunderbaue haben wir die Diakonissen-Schule und Vorschule, welche Arbeiterinnen und Vorsteherinnen für Armen- und Kranken-Pflege, Krippen- und Kleinkinderbewahranstalten, Industrieschulen und Rettungshäuser u. s. w. bilden, und, nach dem Maße der ihnen gegebenen Kraft, in der ganzen Lutherischen Christenheit der, leider immer noch so sehr darniederliegenden inneren Mission, ich möchte richtiger sagen: der christlichen Diakonie, aufhelfen. Und damit die Schulen nicht Grau in Grau malen, sondern grüne Goldbäume des Lebens geben

mögen, arbeiten die Lernenden sofort an den kleinen Kindern der Schule, an den Erretins der Blödenanstalt, an den Schwachsinrigen und Gemüths-
 frauen der Irrenanstalt, an den Pfleglingen der Siechenanstalt, an den
 Büsserinnen des Magdalenenums u. s. w. Und schaut man nun dieses Haus
 in seinem Wirken und in seinen Früchten an, so kann man nicht anders,
 man muß in Lobpreisung des Herrn ausbrechen, der hier seinen Segen in
 vollsten Stößen giebt. Die Kinder in der Schule alle leiblich kerngesund
 und frisch, geistlich lebendig und munter, die Siechen und Schwachen treff-
 lich gepflegt, die Blöden der Seelenhemmung mehr und mehr entrissen, die
 Kranken dem Leben, die Magdalenen dem Glauben wiedergegeben. Und
 das nicht nur in Neuendettelsau, sondern auch in immer weiter und weiter
 werdenden Kreisen um dieses Bethlehem Gottes her bis nach Amerika hin!
 War's ein Verein vieler gewaltiger Kräfte, die solches schuf? Nur Löh-
 war's! Ist's ein Verein vieler gewaltiger Kräfte, die Solches erhält?
 Nur Löh ist's! Sein Glaube faßte die Idee, seine Liebe stellte das Werk
 hin, sein wunderbares Organisationstalent ordnete das Getriebe, seine im-
 mense Administrationsgabe regiert das Werk, daß kein Nagel ausweicht,
 und keine Schraube den Dienst versagt. Und das in einem Zeitraume
 von kaum 8 Jahren, und mit sehr beschränkten Geldmitteln! Fürwahr,
 schaut man das Neuendettelsauer Diakonissenhaus mit seinen Zweiganstal-
 ten in dem Dorfe selbst an, so möchte man sagen: Neuendettelsau ist zu
 klein für Löh. Der Herr aber liebt's, das Große gerade in das Kleine,
 das Kleine in das Große hinzustellen. Nur in Neuendettelsau konnte Löh
 so frei wirken, wie er gewirkt hat; darum auch nur da hervorgerufen, was
 er hervorgerufen hat.

Je mehr die Diakonissenanstalt sich erweitert hat, und je rascher sie
 dem Zeitpunkte entgegenschreitet, wo sie sich von dem Dorfe Neuendettelsau
 ganz wird abtrennen, und unter Anderem auch einen eigenen Pfarrer be-
 kommen müssen, um so mehr läßt Löh es sich angelegen sein, Neuendet-
 telsau in Sachen der inneren Mission selbst zu einem Zweige des Mutter-
 hauses zu machen. Daher fördert er die bereits vorhandenen Dorfsanstalten
 nach Kräften, und ruft, so viel irgend möglich, neue Dorfsinstitute ins Le-
 ben. Dahin gehört namentlich das Dorfspründhaus für Sieche und Arme,
 Irre und Epileptische, und das Dorfshospital für Kranke. Alles aber wird
 in der größten Stille zubereitet und gefördert, und wächst senfkornartig
 im Verborgenen zum vollenbigen Baume heran. Stellen wir dagegen

unsere Menge unberzogter Armen, unsere Massen moralisch Verkommener, unsere verkümmernnden Epileptischen, unsere verthierenden Irren, unsere obdachlos herumbettelnden Fremdlinge, unsere in die tiefsten Tiefen sittlichen Schmutzes versinkenden Magdalenen, unsere hilflosen Blöden, unsere vielfach noch ohne alle Erziehung und Schule aufwachsenden Proletariatskinder, unsere unverpflegten Kranken u. s. w., und läßt dabei die Geldmittel und die Arbeitskräfte, die uns zu Gebote stehen möchten, nicht aus dem Auge, so möchte einem wahrlich das Herz zerbrechen darüber, daß wir so viel Glauben, und so wenig Liebe haben! Es könnte ja bei uns ganz anders stehen, als es steht, wenn wir uns nur entschließen wollten, in löblicher Weise die Hand ans Werk zu legen, und zu glauben, daß Geld und Arbeitskräfte genugsam vorhanden sind. Löhne hat Alles mit Schulden begonnen, und alle Schulden bezahlt. Löhne hat die Anstalten ins Leben gerufen, ohne die geeigneten Arbeiter und Vorstände für dieselben zuvor bereit zu haben, und die Aemter und Dienste sind alle besetzt worden. Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein, und der Herr hat die Simeone und Paulusse lieb, die sich nur an seiner Gnade genügen lassen! Mir fällt hier immer der Spruch eines unserer wunderlichen Heiligen ein, der seinen Brüdern nichts lieber predigt, als das Eine Wort: „Ihr seid zu klug, und müßt erst dümmer werden“, und das Wort des Herrn: „So ihr nicht werdet, wie die Kindlein, könnt ihr nicht eingehen in das Reich Gottes.“ Aus etlichen Steinchen baut des Menschen Kind sich einen Pallast, und aus den geringsten Anfängen bauen Gottes Kinder Neuenbottelsauer Diakonissenhäuser sammt all' ihren Zweigen. Und stehen erst die Häuser da, sieht man's erst, daß der Gläubige Alles hat, wo er nichts zu haben scheint, und Viele reich macht, wo er scheinbar ganz arm dahingeht, so fahren gar Manche mit neuen Flügeln auf gleichwie Adler, ob sie auch bisher flügelarm und muthlos dahinschlüpfen.

Wie Herrmannsburg sich mit seinem Ayle für sittlich Verkommene aus der Heidenbekehrung in die Diakonie hinein- und damit in die Kirche zurückbaut, so baut sich Neuenbottelsau mit seinem Missionshause für die Amerikanischen Lutheraner in die Heidentwelt hinaus und damit in die noch erst zu christianisirende Welt hinein. In demselben Maße, als man das Herrmannsburg'sche Missionshaus lieb gewinnt, muß man auch das zu Neuenbottelsau mit Liebe umfassen. Der Geist des schlichten, und doch überaus ehrwürdigen Bauers weht in der ganzen Anstalt. Innere Mission wird

da von vorn herein neben der äußeren getrieben. Das Missionshaus gehört nämlich nicht der Missions- noch irgend einer anderen Neuendettelsauer Anstalt an, sondern ist Privateigenthum. Bauer wohnt mit seiner Familie und seinen Zöglingen zur Mielthe darin. Oben sind die Stuben für die Schule und die Zöglinge, unten hat links Bauer seine Familienwohnung, und rechts befindet sich eine — Bierwirthschaft. Bauer hat sie mit in Mielthe genommen, um der Bökerei zu wehren. Ganz allerliebste! Es erinnert mich das an unseren oben erwähnten wunderlichen Heiligen, der jeden Schenkwirthen in seiner Gemeinde mit einem Depot heiliger Schriften versah, und so Gottescapellen in die Schenken hineinbaute, wie Satan sich gerne in den Schatten des Kirchgebäudes setzt. Wie mancher gesegnete Arbeiter auf Amerikas weißen Kornfeldern ging schon aus Bauers Anstalt hervor, und cantorirte sich durch zum Seelsorger der hirtelos umherirrenden Schafe in den transatlantischen Prairien! — Machten die Herrmannsbürger Bauern einen frischeren Eindruck auf mich, als die Neuendettelsauer, so fand ich bei den Neuendettelsauer Missionszöglingen umgekehrt mehr Frische als bei denen Herrmannsburgs. Ueberhaupt scheinen mir unsere beiden lieblichen Däsen gar schön einander zu ergänzen, und in einander einzugreifen, um das Werk des Herrn gedeihlich zu fördern. Schaut man ihre Zinkenverschlingung an, so muß man neue Hoffnung fassen und neuen Muth gewinnen für den Fortbau unserer theuren Lutherschen Kirche, und wie pessimistisch man die Dinge sonst auch anschauen möge, hier doch mindestens durch rosigge Brillen sehen. Der Herr Zebaoth hat uns Luthrer noch nicht verlassen, „er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben“, und unsere Grabgräber werden noch lange mit ihrem Leichencarmen für die „todte Orthodogie“ warten müssen, wenn ihre sanften Flötenstimmen überhaupt vor der Nichtposaune erklingen, und nach der Nichtposaune noch da sein sollten.

Aber freilich, wenn man Herrmannsbürger und Neuendettelsauer Werke schaffen will, so muß man aufhören, die Welt durch etliche Auhauten und Einbauten zum Tempel Gottes wandeln zu wollen, und ein Neues aus dem Himmel in die Erde hineinbauen. Hätten wir an unseren beiden Däsen nicht etwas von der Welt Abgesondertes, so hätten wir weder ein Herrmannsburg noch ein Neuendettelsau. Soll das Wort Welt in allgemeinem Sinne gebraucht werden, so haben wir in Neuendettelsau, gleichwie in Herrmannsburg, eine ganz neue Welt. Das stellt sich schon beim Beten heraus. Wird in Franken überhaupt noch, sobald die Betglocke ertönt,

gebetet, so werden in Neuendettelsau die Gebete der Diakonissenanstalt gewiß auch nicht auf dieses allein beschränkt sein, sondern, wenn auch nicht überall, so doch in den meisten Häusern der Einwohner mitgebetet werden. Dann betet man aber täglich beim Erwachen, beim Morgenbrode oder Frühstücke, in der „stillen halben Stunde“ nach dem Morgenbrode, um 11 Uhr Vormittags, um 12 Uhr Mittags, beim Mittagsebrode, um 3 Uhr Nachmittags, bei der Abendglocke, beim Abendbibellesen und beim Schlafengehen. Wo wird sonst so viel gebetet? Wo man Zeit zu häufigem Beten hat, da fürchtet man oft, das Beten durch zu häufige Wiederholung desselben zum Lippengeplärr zu machen. Diese Furcht möchte aber der verwandt sein, die den Christen hindert, mehr als 1 oder 2 Mal im Jahre zum Fische des Herrn zu gehen, „damit das hochwürdige Sacrament des Altars nicht zu einem gewöhnlichen Dinge herabgewürdigt werden möge.“ Im Diakonissenhause kommen zu diesen Gebetstunden dann noch die Matutin und die Vesper, der Morgen- und der Abendgottesdienst im Betjaale, an dem immer auch mehr oder minder nicht zur Anstalt gehörige Personen Theil nehmen. Füllt man nun die übrige Zeit mit der von Gott einem Jeden geordneten irdischen Arbeit aus, so bleibt allerdings für die sogenannten weltlichen Vergnügungen gar keine Zeit mehr nach. Halten wir's nun für unsere Pflicht, den weltlichen Vergnügungen auch Rechnung zu tragen, um sie als Netze zu gebrauchen, mit denen wir dem Herrn Fische in sein Reich fangen, so müssen wir allerdings zu dem üblen Mittel greifen, mit dem das viele Beten der Neuendettelsauer sofort abgewehrt wird, und das Vielbeten Romanisterei nennen. Man spreche nur von „Horen,“ und gar manchem „guten Christen“ gruselt's, wie dem großen Manne vor den kleinen Fischlein. Darum laboriren wir aber auch an einer Anheuligkeit und einer Mattheit, die mit der in Neuendettelsau herrschenden Ruhe und Frische nicht das Mindeste gemein hat. Wir beten auch, leben auch fromm, aber schöpfen immer ohne Simer, weil wir bestimmt ausgebildete Formen der Glaubensbethätigung scheuen. Man wandle doch nur mal' dahin durch die Räume des Diakonissenhauses und der übrigen Neuendettelsauer Anstalten, und man wird von einer Lust angeweht, die auf geistlichem Gebiete dasselbe giebt, was auf leiblichem die Alpenluft bietet! Gewiß hat der Satan Neuendettelsau nicht aus seinem Höllenkaleuder gestrichen, gewiß säet er auch da sein Unkraut unter den Weizen Gottes hin, und erfüllt hin und wider die demüthige Form mit hochmüthigem Inhalte, das hindert aber

nicht, daß der aufrichtige Christ in der festen, den Inhalt vor aller Verschüttung bewahrenden Form, seines Herzens volle Befriedigung finde, so weit diese in diesem Zeitlaufe überhaupt gefunden werden mag. Uns möchte namentlich das gemeinschaftliche Beten, Singen und Bibellesen fehlen. So viel wir von Kirchlichkeit reden, so wenig ecclesia, Gemeinschaft haben wir. Oder haben wir Gemeinschaft, so bewegt sich dieselbe auf einem ganz anderen Gebiete, als dem des Bibellesens, Betens und Singens. Schon damit wäre viel, sehr viel gewonnen, wenn wir bei uns die Betglocke einführen. Die Beter würden dadurch von den Nichtbetern fortgerufen, die Nichtbeter gehindert, die Beter von der frommen Uebung abzuhalten: beiden träte eine objective Macht gebietend entgegen. Haben wir erst das Eine, so wird das Andere und Uebrige zu seiner Zeit auch schon folgen. Von der Kirche aber muß Alles ausgehen, auf daß nicht fremdes Feuer auf den Altar des Herrn getragen werde. Hätten wir immer die Kirche mehr Kirche sein und mehr Kirche werden lassen, unsere Gemeindeglieder hätten nimmer Surrogate in Herrnhut für das Brod gesucht, das die Kirche hatte, ihren Kindern aber nicht darreichte.

Am Nachmittage des Sonnabends hielt Löhne die Beichtvesper in der Pfarrkirche. Da hörte ich den so oft gelesenen Löhne zum ersten Male, und ganz gewaltig ergriff es mich. Sprach er von rigoristischer Reinerhaltung des Lutherischen Altars? Keine Sylbe. Oder hob er, die Gerechtigkeit des Glaubens hintanstellend, die Heiligkeit des Lebens einseitig hervor? Nimmermehr. Oder stellte er die Privatbeichte als die rechte der allgemeinen als der falschen gegenüber? Im Gegentheile. Den Segen der allgemeinen Beichte, sagte er, wolle er hervorheben. Allerdings sei die Privatbeichte, ob auch als solche nicht ausdrücklich vom Herrn eingesetzt, das köstlichste Kleinod der Kirche, das berechtige uns aber nimmer, die allgemeine Beichte zu unterschätzen und zu verachten. Denn diese habe einen Segen in sich, den die Privatbeichte nimmer geben könne, weil sie ihn gar nicht habe. Ohne seiner Rede ein besonderes Bibelwort zu Grunde zu legen, that er seiner Gemeinde nun aus den Anfangsworten der allgemeinen Beichte den Segen dieser Beichte dar. Sprechen wir, sagte er, das „wir armen Sünder,“ so geben wir es auf, vor einander als die Gerechten vor den Schuldigen oder umgekehrt hinzutreten, und gehen mit einander als gleiche Sünder vor Gott hin, um von Gott als gleiche Begnadigte fortzugehen. Thun wir aber das, so behalten wir einander die Sünde nicht, vergeben sie einander vielmehr; stehen nicht

lieblos neben einander da, sondern vielmehr fürbittend; dankssagen Gotte nicht einzeln für einzelne Gnade, sondern gemeinsam für gemeinsame Gnade. Nichts verbindet uns so mit einander, und erhält uns so in der rechten Gemeinschaft mit einander, als die gemeinsame Beichte und Absolution. Das sprach er mit innigster Herzlichkeit in schönster Diction mit gewaltigem Feuer. Bei Harms gar keine Gesten, bei Löhe keinen Augenblick ruhende Hände. Bei Harms gar kein Mienenspiel, bei Löhe jede Linie seines Angesichts mitredend. Bei Harms gar kein Pathos, bei Löhe durchweg gehobene Stimme wie Stimmung. Bei Harms gar keine Poesie, bei Löhe durchweg dichterischer Schwung. Bei Harms kein wonniges Hineinblicken in neuerschlossene Tiefen des Wortes Gottes, bei Löhe das Hinschweben von einer Kuppe zur andern, um in ein Thal nach dem anderen janzend hinauszuschauen. Harms hatte mich gewaltig ergriffen: ein Fels im Meere, über den Woge nach Woge hinwegrollt, bald hoch, bald niedrig, bald stille, bald brausend, und doch kein Fleckchen verrückt. Löhe riß mich mächtig mit sich fort: ein Nar, der über die Bluthen dahinschwebt, bald hoch, bald niedrig, bald rasch, bald langsam, immer das Auge zur Sonne hingewandt. Ein zwar ausbreuender, aber immer noch brennender Vulkan stand er vor mir da, und von Alter und Krankheit ein wenig getrübt, aber immer noch blühend leuchtete mir sein Auge. Mir war es überaus lieb, gerade von Löhe die allgemeine Beichte so hervorgehoben zu sehen, denn bei all' meiner Sehnsucht nach Wiederherstellung der Privatbeichte möchte ich doch unsere Communicanten-, und ebenso auch unsere Sonntags-Beichte nimmer hingeben, da mir beide einen Mangel der alten Kirche ersetzen, und ein Beweis dafür sind, daß die Kirche je und je fortwächst. Es steht 'mal die Fußwaschung vor dem heiligen Abendmahl da, und wie ich meinen Herrn nicht in Jerusalem will einziehen lassen, ich habe ihm denn zuvor in den Passionswochen das Haupt gesalbet für die Marterwoche, so mag ich nicht seinen Leib und sein Blut berühren, er habe mir denn zuvor die Füße gewaschen in der seligen Absolution. Dort thue ich's allein, denn um meine Sünden handelt sich's mir da, daß er die hinauftrage an's Kreuz, und sühne mit seinem heiligen Blute. Hier verlange ich Gemeinschaft, denn eine neue Menschheit soll meinem Gotte aus dem heiligen Leibe und Blute geboren werden. Dort gehe ich, der vereinzelte Mensch, in den Tod. Hier tritt die Gemeinde, die gesammelte Heerde Christi in's Leben. Und das Confiteor der alten Kirche, es giebt mir nicht, was unsere Sonntagsbeichte mir giebt:

die heilig geschmückte Gemeinde. Nur möchte unsere Sonntagsbeichte von der Halbsheit zur Ganzheit fortschreiten, und wie eine nicht nur verkündete, sondern auch thatsächlich vollzogene Beichte, so auch eine nicht nur verkündete, sondern auch thatsächlich vollzogene Absolution geben. Der Beichte der Neuedtelsauer folgte Löhe's Absolution. Bevor er die Beichtenden aber frei, los und lebig sprach von allen ihren Sünden, ließ er sie die 4 Fragen beantworten, ob sie ihre Sünden bekenneten und abbäten, ob sie an Christi sündentilgendes Verdienst glaubten, ob sie gewiß seien, daß seine — des von Gott geordneten Pastors — Vergebung Gottes Vergebung sei, und ob sie in Kraft der Gnade Gottes ihr sündlich Leben fortan bessern wollten? Darauf folgte die volle Absolution. Als er diese aber gesprochen, rief er mit Löwenstimme: „Wer aber gehenchelt hat, dem binde ich seine Sünde!“ — Letzteres frappirte mich. Ich könnte das nie und nimmer sagen. Ja, in der Beichtvermahnung wohl, aber nach der Absolution nimmer! Wie ich den Communicanten vor der Communion vermahne, dem Sacramente nicht unwürdig zu nahen, auf daß er's sich nicht zum Gerichte empfangen, nach der Communion aber mit dem Frieden des Herrn entlasse, ohne ihm zu sagen: „Hast du aber gehenchelt, so geht nicht der Friede, sondern das Gericht Gottes mit dir heim,“ so muß ich den Beichtenden vor der Beichte ermahnen, daß er alles Heuchelwesen von sich thun möge, auf daß die verachtete Lösung ihm nicht zur richtenden Bindung werde, nachher aber sein Herz fest machen in dem, zur Lebensbesserung Kraft gebenden Glauben an die factisch vollzogene Lösung. Ich sage wieder: auch um 99 Heuchler willen darf ich den Einen Betrübten nicht ungetröstet lassen. Die Gefahr, um die es sich hier handelt, ist ja nicht die, daß der absolvirende Pastor dem, die Absolution verachtenden Heuchler wider dessen Willen und ohne den, die Gnade annehmenden Glauben in magischer Weise lösete, sondern die, daß der aufrichtig Betrübte durch die, der Absolution hinzugefügte Retention des eben empfangenen Trostes wider beraubt wird. Mein Amt ist ja doch in erster Instanz das Trösteramt. Ich bin aber ein leidiger Tröster, wenn ich den Betrübten immer und immer wieder auf seines eignen Herzens Zeugniß hinweise, denn er will eben ein anderes Zeugniß, als das seines trogigen, verzagten Herzens, und dieses andere Zeugniß hat er nur in der durch mich vollzogenen Gottesthat der unbedingten und retentionlosen Absolution. Mag der Heuchler sich auch hundert Mal vor den Menschen der, von ihm scheinbar angenommenen, wirklich aber fortge-

stößen Absolution rühmen: in seinem Herzen ist er doch der Gebundene, der keinen Frieden hat! — Löhe's Verfahren in der Beichtvesper konnte und kann ich mir nicht anders erklären, als so, daß er, trotz alles seines Erhebens der allgemeinen Beichte, noch nicht darüber hinweggekommen ist, diese Beichte von der privaten specifisch, anstatt nur modal, zu unterscheiden, wenn er nicht eben nur die einmal gäng und gäbe Praxis unserer Kirche noch festhält. Entweder absolviere ich ohne alle Bedingung und retentionlos, oder ich absolviere gar nicht, sondern lasse mir an der Verkündigung oder gar nur an der Anweisung der anderweit zu vollziehenden oder vollzogenen Absolution genügen, bis der Herr seiner Kirche die Augen öffnet, und sein Volk zur rechten Beichte und Absolution zurückführt. Das wolle der Herr aber in Gnaden bald thun, denn wo keine Absolution ist, da ist kein Lossein von der Sünde, und wo das fehlt, da ist keine Kraft zum Wirken des Werkes Gottes! Und so lange wir noch der rechten Beichte und Absolution entbehren, und beichten, ohne volle Absolution folgen zu sehen, und absolviren, ohne volle Beichte voranzusetzen, wolle uns der Herr einen fröhlichen, getrosteten Kindes-Glauben geben, auf daß wir nicht daran zweifeln mögen, daß uns doch Barmherzigkeit widerfahren ist, und wir die Kinderschaft empfangen haben! — Nicht gar lange nach der Beichte ging es zur Vesper in das Diaconissenhaus. Die Predigt hatte dieses Mal der schlichte, aber gar sehr ehrwürdige Missionsinspector Bauer. Sein Text war der von der Barmherzigkeit Luk. 6, 36. Durch und durch Lehrer, erklärte er zunächst mit deutscher Gründlichkeit den Wortsum seines Textes, und schritt dann zu eindringlichster Application desselben fort. Er riß nicht fort wie Löhe, aber senkte den Samen des göttlichen Wortes tief, tief in die Herzen hinein. An der Stelle, wo am Abende vorher eine Frauenstimme gesungen hatte, sangen an diesem Abende zwei Frauen und Lotze. Es war ein gar herrlicher Gesang, und machte mich's herzlich bedauern, daß wir die Musik in unseren Gottesdiensten dem Herrn und seiner Gemeinde immer noch so wenig dienstbar machen. Je mehr Musik und Kunst überhaupt wir in den Gottesdienst hineinziehen, um so weniger Musik und Kunst überhaupt wird von der Gotte feindseligen Welt zu Fallstricken und Vogelnetzen für die schwachen Gläubigen gemißbraucht werden können. Allerdings darf die Kunst die Gnade nimmer irgendwie verdrängen, aber wie ich meine Narden meinem Herrn gebe, so soll auch alle meine Kunst den schönsten unter den Menschenkindern lieblich schmücken.

Den Abend verplauderte ich in meinem Raphaelio mit drei neuen Stubengenossen: einem Nördlinger Professor, einem Augsburger Lehrer, und einem Braunschweiger Candidaten, die zu der, am Montage eintretenden Jahresversammlung der Glieder der Diakonissenanstalt nach Neuendettelsau gekommen waren. Die beiden ersten gehörten Zweigvereinen der Mütteranstalt an, der letztere wollte den Entwicklungsang des Neuendettelsauer Werkes kennen lernen. Hauptgegenstand unseres Gespräches war das Millennium, die „brennende Frage“ unserer Tage. Wir sprachen recht brennend, und wurden noch brennender, als sich ein Dorptischer Candidat zu uns gesellte. Der Braunschweiger nahm eben denselben Standpunkt ein, den unser Dorpater Apokalyptiker vertritt. Der Nördlinger und Augsburger stimmten meist mit Löhe zusammen. Der Dorpatenser stellte Hofmann und Thomasius und Andere einander gegenüber. Ich ließ die brennende Frage einstweilen noch brennen, denn noch hat mir kein Jehovah aus dem brennenden Busche gesprochen, kein Moses wieder verkündet alle Worte, die Jehovah mit ihm geredet, kein Aaron dieselben ausgelegt. Die Apokalypse ist mir noch verschlossen. In Hermannsburg gar kein Millennium, in Neuendettelsau lauter Millennium, an beiden Orten aber getreues Luthertum. Da gehe ich einstweilen noch unter den beiden Thürmen weg in die Kirche hinein, und lasse mir Christum, den Gekreuzigten predigen. Zudem stand der Sonntag vor der Thüre, und der brachte mir vom Millennium so viel Vorschmack, als ich bedurfte, denn am Sonntage, namentlich einem Hermannsburger und Neuendettelsauer, haben wir, wenn da nur irgend die Predigt aus dem Worte, und der Glaube aus der Predigt kommt, schon jetzt die „edle neue Stadt“, und haben wir die, so haben wir für diesen Zeitlauf genug. Können wir nicht sagen, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, so werden wir auch nimmer sagen können: Macht hoch die Thür, das Thor macht weit, es kommt der Herr der Herrlichkeit!“ Denn nur, der da war, und der da ist, ist's auch, der da kommt. Darum mögen's denn auch nur Männer wie Löhe wagen, Predigten über das Millennium zu halten. Selbst ganz und gar bei dem Gekommenen, werden sie ihre Gemeinden nimmer von dem Gekommenen zu dem erst noch Kommenden wegführen, noch das daseiende Reich über das zukünftige vergessen machen. Gleich man aber weder Löhe noch unserem Dorpater Apokalyptiker, ist man noch nicht mit dem Herrn durch Seltsamane nach Golgatha gegangen, und hat die irdische Braut des himmlischen Bräuti-

ganz noch nicht, mitglaubend und mitliebend, mitleidend und mitsingend, kennen gelernt, dann fahre man doch ja nicht aus diesem Zeitlaufe in das Millennium hinein, auf daß man nicht zu einer Wittve werde, die ihren einzigen Sohn auf einem anderen Wege zu Grabe trägt, als dem, auf welchem ihr der Herr mit seinen Jüngern und der Schaar der Gläubigen entgegenkommt. Mitunter trugen wir großes Verlangen, mit unserer brennenden Frage zu Löhre hinüberzugehen, immer aber wieder blieben wir daheim, denn Beschwitz hatte am Sonntage predigen sollen, war aber, auf einem Ausfluge erkrankt, noch nicht zurückgekehrt nach Renendettelsau, also daß Löhre die Predigt selbst übernehmen mußte, und da durften wir ihm seinen Abend nicht stören.

Der Sonntagsgottesdienst begann um 8½ Uhr Morgens. Die kleine Kirche, dem Betsaale der Diakonissenanstalt weit nachstehend, füllte sich mehr und mehr, und war für die Kleinheit der Gemeinde endlich recht besetzt. Nur an jedem dritten Sonntage wird in ihr Gottesdienst gehalten, nachdem die Gemeinde an den beiden vorhergehenden Sonntagen ihre Versammlung im Betsaale der Diakonissenanstalt gehabt. So ist's namentlich seit Löhres schwerer Krankheit geordnet. Trennen sich Dorf und Anstalt noch zu Löhres Lebzeiten, so wird er wohl Pfarrer der Anstalt werden, wenn aus keinem anderen Grunde, so doch aus Rücksichten auf seine geschwächte Gesundheit. Im heizbaren Betsaale der Anstalt wird er noch lange predigen können, im düsteren, unheizbaren Dorfkirchlein bald erliegen. Allerdings hat man in Franken keinen Livländischen Winter, aber den Franken fehlt auch der Livländer gestählter Leib. Die von Lohse administrierte Liturgie glich der unsrigen im Wesentlichen durchweg. Lohse sang außerordentlich gut. Das Glaubensbekenntniß wurde nicht, wie in Hermannsburg, gesungen, sondern gesprochen. So gleichmäßig das Sprechen aber auch war, machte es sich doch lange nicht so gut, wie das Hermannsburger Singen. Zu seinem Texte nahm Löhre nicht das Evangelium, sondern die Epistel des Tages Röm. 8, 12—17. Zuerst zog er das in seinem Texte im Vordergrund stehende Wort „Geist“ in Betracht. Unter dem Geiste, sagte er, sei nicht unser Verstand oder unsere Vernunft oder sonst irgend eine Kraft unseres Geistes, noch unser Geist überhaupt verstanden und zu verstehen, sondern einzig und allein nur der heilige Geist. Dann ging er über zu der Aufgabe Derer, in welchen der heilige Geist wohne. Die sollen, sagt er, nicht dem Fleische folgen, vielmehr des Fleisches Geschäfte tödten, sich vom Geiste treiben, tragen lassen, und im Geiste leben. Hatte man seiner Einleitung

die Meditation deutlichst abgefühlt, so wurde man bei der eigentlichen Predigt mit in seine Tentation hineingezogen, und vergaß alle Kritik des fremden Wortes über das unabwiesliche Mahnen des eigenen Herzens. Löhe redete nicht, sondern lebte, und der Herzhörer hörte nicht, sondern lebte. Das ist ja eben das Wunderbare bei der, aus der Tentation geborenen Predigt, daß sie uns der Alltagswelt entrückt, und in das Reich Gottes hineinverzückt, und eben deswegen will man ja, wenn man aus dem eigenen Hause in das Haus Gottes geht, nicht aus dem Verstande geborene Reflexionen, die man daheim in Hülle und Fülle hat, sondern aus der Tentation geborene Predigten, die man nur in der Kirche, in der Gemeinde Gottes haben mag. Selbst der Ungläubige, wo er nur zu den Aufrichtigen gehört, wird gar oft von der, aus der Tentation des Gläubigen geborenen Predigt fortgerissen, weil die Predigt nicht Wort und Schall, sondern Geist und Leben ist, wenn auch seinen Geist und sein Leben diametral schneidendes. Aber, schloß Löhe seinen Vortrag, was predige ich euch des Paulus Römerpredigt? Die Römer hatten den Geist; frage ich euch aber, ob ihr den Geist habet, so antwortet ihr mir mit Nein. Ist denn mein Predigen nicht ein nutzlos Ding? Gewiß nicht. Ein Anderes ist's, den Geist haben, und wieder ein Anderes, sich des Geistes, den man hat, bewußt sein. In der Taufe, da habt ihr den heiligen Geist empfangen, so habt ihr ihn; aber ihr wißt's nicht, daß ihr ihn habt. Euer Haben muß ich euch in die Seele rufen, auf daß ihr nicht dem Fleische folgen, sondern des Fleisches Geschäfte tödten, euch vom Geiste tragen lassen, und im Geiste leben möget. Wie Harms, so brach auch Löhe seine Predigt rasch ab, und machte sie dadurch nun so eindringlicher. Aus seinem Schlussworte hörte man seine Oration heraus, das Ringen des treuen Petrus mit seinem Gotte, auf daß er dem Herrn der Seligkeiten Seligkeit für seine Gemeinde abringen möge. Es enthielt der Schluß manch hartes Wort, aber es war des Wortes Härte die Härte der Liebe, die dem Kinde mit dem glühenden Eisen über den Rücken dahinfährt, um es dem Todesrachen zu entreißen. An der, der Predigt nach Kirchengebet, Gemeindegesang und Abendmahlsliturgie folgenden Communion nahmen die beiden administrierenden Pastoren Löhe und Løpe selbst auch Theil. Das war gar erquicklich, denn nichts ist erbaulicher, als das Einswerden und Einssein der Hirten und Heerden in der Gemeinschaft des Wortes und des Sacramentes. Und wenn nun, wie König es in seinem Buche über die Pastoren-Selbst-

communion vorschlägt, der Pastor immer mit seiner Gemeinde communice, eventuel jeden Sonntag communiceire? Ich wage noch keine Antwort auf diese Frage, erörtert sähe ich sie aber gar gerne. Es ist immer ein wunderbares Wort, das des Herrn zu seinen Jüngern: Mich hat herzlich verlangt, mit euch dieses Mahl zu essen, und es klingt dem treuen Pastor bei jeder Communion seiner Pfarrkinder in Ohr und Herz hinein. Ich möchte sagen, es gebe keinen einzigen treuen Pastor, der nicht bei jeder Communion seufzte: Ach, daß ich das Mahl mitessen könnte, wie mein Herz es verlangt! Aber es ist 'mal nicht Brauch, und bevor die Sache in der einen oder anderen Weise zu Klarheit und Entscheid gebracht ist, mag man den Brauch nicht schlechtweg bei Seite setzen, und eine ganz neue Ordnung einführen. Würden unsere Gemeinden sich daran ärgern? Ich meine, nicht, wenn wir nur in der Wahrheit stehen.

Nachmittags war Beerdigung und Leichenpredigt. Eine betagte Wittwe war vom Herrn abgerufen worden, und sollte nun bestattet werden. Um 2 Uhr Nachmittags machte ich mich zum Todtenhause hin auf. Der Sarg stand, mit dem Bahrtuche verhängt, vor dem Hause; um ihn her Löhe und die Leidtragenden, der Cantor und die Schulkinder; ein Knabe, eine lange Stange mit einem Crucifixe haltend, daneben. Der Cantor hatte einen, dem der Pastoren ähnlichen, aber ärmellosen schwarzen Druat umgehängt, und ein schwarzes Barett auf dem Haupte, und auch der Crucifixträger war mit einem gleichen Gewande geschmückt. Als Alle versammelt waren, stimmte der Cantor mit den Schulkindern einen rhythmisch gesungenen Choral an. Dabei entblöckten Alle das Haupt. Sobald der Choral beendet war, traten Träger zu dem verhängten Sarge, und hoben denselben sammt der Bahre auf ihre Schultern, und schickten sich zum Grabzuge an. Voran ging der Crucifixträger, dem die Schulmädchen folgten. Dann kam der Cantor mit den Schulknaben. Diesen folgte Löhe mit den Sargträgern. Endlich kamen die Leidtragenden und das Gefolge. Unter stetem Choralgesange ging's langsam durch das Dorf hin zum Gottesacker. Ueberall tiefe Stille und heiliger Ernst: Macht in Neuendettelsau schon die Betglocke Alles schweigen, so noch viel mehr die ertoste Grabglocke. Der Gottesacker ist in Neuendettelsau, gleichwie bei uns, vor den Ort hin verlegt worden, und die Gräber legen sich nicht mehr um die Kirche her, die Todten da zur Ruhe bettend, wo die Lebenden den guten Kampf des Glaubens gekämpft haben. Schlichte eiserne Kreuze, meist mit dem Gekreuzigten ge-

ziert, stehen auf den Grabhügeln, und nennen den Namen, wie den Geburts- und Sterbetag der unter ihnen der Auferstehung Harrenden. Die überschwänglichen Verse, die uns an so manchem Orte gar unangenehm berühren, fehlen, und es ist nur, gar sinnig, der Text der Leichenpredigt angegeben. Der Gesang verhallt. Löhe recitirt Bibelsprüche, betet, und segnet die Versammlung. Wir singen wieder, und unter dem Gesange wird das Grab, in welches der Sarg sogleich war hineingesenkt worden, zugeschüttet. Dann gehen wir in stillem, ernstem Zuge zur Kirche, um die Leichenpredigt anzuhören. Die Kirche ist ganz und gar gefüllt. Ein Choral wird gesungen, und Löhe tritt in den Predigtstuhl. Sein Text ist Ps. 71, 18. Er giebt erst in aller Kürze den Lebensabriß der Verstorbenen, und spricht dann vom Einflusse des Alters auf uns, und dem Mittel, sich dieses Einflusses zu erwehren. Ich habe gar oft und viel davon gehört, daß der Predigt Löhes mehr oder minder alle Popularität fehle. Nun höre ich ihn seinem Volke eine Leichenpredigt halten, die so populär ist, als ein Vortrag nur immer sein mag. Mit seinen Gemeindegliedern ist er mehr und mehr unter des Tages Last und Hitze alt, und unter Krankheit und Schmerzen siech geworden. Das Alter nagt und zehrt an seiner Lebenskraft. Die Füße wollen nicht mehr wandeln, ohne müde zu werden, die Hände nicht mehr arbeiten, ohne ermattet herabzusinken. Das Auge will nicht mehr festen Blickes in die Sonne schauen, der Mund nicht mehr überfließen von Strömen des Glaubenslebens. Das Ohr halt nicht mehr jeden Klang vielfach wider, das Herz geht nicht mehr in Springen. Weicht denn der Herr von seinem Knechte, und scheidet der Geist aus seinem Tempel? Nimmermehr! Oder verschließt der Vater seinen Schoß dem Kinde? Nimmermehr! Gott wirket sein Werk fort und fort, ob es auch mehr und mehr in die Verborgenheit zurücktrete. Und nun spricht Löhe von dem Wirken Gottes in den Alten, die wieder zu Kindern werden, und in den Blöden, denen „die Seele gehemmt“ ist, so warm und erwärmend, so überzeugt und überzeugend, daß ein Jeder seine Herzensfreude daran hat. Löhe tritt in das Bauernhaus hinein und folgt seinem Bauern auf dessen Lebenswege Schritt für Schritt. Der Bauer wird Mann, wird Vater, und mitten in der Kraftfülle des Erdenlebens giebt er dem heranwachsenden Sohne das Haus und den Acker, und zieht sich mit seinem Weibe in das Hinterhäuschen zurück. Seinem Elemente entrisen, bricht er da bald zusammen, und wird, noch lebenskräftiger Mann, reisend schnell

ein matter und starker Greis. Der Leib verrunzelt, die Seele wird blöde. Aber der Geist lebt fort, denn im Geiste wirkt Gott sein Werk weiter und weiter. Freilich nur unter Einer Bedingung, unter der nämlich, daß der Ergreifte in seiner Jugend dem Herrn das Herz geöffnet, und in seinen Blüthetagen den Odem des Himmels eingesogen habe. Darum soll man in der Jugend sammeln, woran man im Alter zehren möge. Und wo in der Jugend himmlische Frische für das Alter gesammelt ward, und nun der alte Leib verrunzelt, und die alte Seele blöde und „gehemmt“ da steht, da soll uns der Alte, gleich dem Blöden, ein Gegenstand, nicht der Verachtung und des Spottes, sondern der Verehrung und der Liebe sein. Denn in dem rissigen Hause hat der Herr sein verborgenes Werk. Woher sonst die wunderbaren Erscheinungen eines ab und zu hervorbrechenden Geisteslebens bei den kindischen Alten und den täppischen Blöden? — Und nun schildert Löhe das sporadische Hervorbrechen des Geisteslebens und der Gottesarbeit bei den Alten und Blöden so lebhaft, daß man anbetend vor der Gnade Gottes dasteht, und das Grauen vor dem Altsein, und den Abscheu vor den Blödsinnigen ganz und gar verliert, und im Andenken an manchen kindischen Alten und an manche blödsinnig gewordene Matrone reich getröstet heimgeht. Wie viel hatte Löhe in wenigen Worten gesagt! Wie war der Stolz gedemüthigt, der Verzagte erhoben worden! Wie ernst war die Jugend gemahnt, wie reich das Alter getröstet worden! Also der Leib gebrochen, die Seele gehemmt, und im Geiste doch ein Leben! Außen nur Absterben, und innen doch ein Fortschreiten! Ja wohl, ja wohl! Wie möchte sonst bei so manchem, in Trümmer zusammengebrochenen Menschen nach Jahren, ja nach Jahrzehnten die Blüthe der Jugend als Frucht des Alters in der Todesstunde enthüllt werden, und hier und dort ein Blödsinniger mit dem letzten Seufzer bezeugen, daß sein Erdenleben doch ein Hingang zum Vater war?! Ich war dem theuren Vater Löhe für diese Leichenpredigt innigst dankbar, und hätte mir Neuendettelsau nichts weiter, als dieses Wort gegeben, es wäre mir genug gewesen, genug für meine Taubstummen, meine Blöden, meine Alten, genug für mein Amt, genug für mein eigen Leben, das ja nach Gottes Willen auch Verrunzelung des Leibes und Hemmung der Seele, darum aber doch nimmer ein Hinsterben des Geistes, der den Sohn geküßt, bringen mag. Segne Gott den Mann, der gekommen ist von den heiligen Bergen des Herrn, Gutes zu verkünden, Frieden zu predigen, Trost zu bringen allen Leidenden im Reiche! Uns aber mache er

Alle handeln nach Löhes Wort, auf daß wir dem Alter und dem Blödsinne nicht nur Speise und Trank, und Obdach und Kleidung geben mögen, sondern auch das himmlische Manna, das den Geist im gebrochenen Leibe und in der gehemmten Seele (im Herzen?) zum ewigen Leben nährt! — Nach der Predigt hielt Löhe die Schlußliturgie, und nach dem Gemeindegefange ging Jeder gemahnt und getröstet heim, und ich sann: also doch nicht im Hirne, sondern im Herzen!

Löhes Tagewerk war beendet, und hatte er am folgenden Tage durch die auf denselben angeordnete Jahresversammlung der Fränkischen Vereine für innere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche auch wieder viel zu thun, so mußte er nun doch ruhen, und so ließ ich mich denn von dem lieben, schlichten Bauer aus meinem Raphaelio in das Pfarrhaus hinüber bringen. Löhe empfing mich mit hellen Vorwürfen darüber, daß ich nicht schon früher gekommen, und als ich ihm sagte, selbst daheim überaus beschäftigt, habe ich ihn, den so sehr occupirten Mann, am Sonntage nicht mit meinem Besuche beschweren wollen, meinte er, er müsse doch auch seine Erholungsstunden haben, und da sei's ihm schon recht, daß man zu ihm komme. Es war ein schöner, milder Abend, und wir plauderten ganz gemüthlich draußen. Natürlich war nächster Gegenstand unserer Unterredung das Diaconissenhaus mit seinen mannigfachen Anstalten, die für mich das größte Interesse hatten und haben. „Und haben Sie denn auch Alles ordentlich gesehen?“ „O ja.“ „O ja! Sie müssen mir Alles ordentlich kennen lernen! Kommen Sie, lassen Sie uns zusammen hingehen, und drin umhertwandeln!“ Wir gingen, und der Gang wird mir mein Leben lang unvergeßlich bleiben. Nicht sowohl den Theologen, als vielmehr den Pastor Löhe wollte ich kennen lernen, und den lernte ich nun in seinem eigensten Elemente kennen. In jedes Zimmer, ja in jeden Winkel mußte ich mit dem theuren Manne hinein. Kein Dachboden und kein Erdkeller blieb unbefucht. Mit Jünglingsfrische führte Löhe mich durch alle Räume hin, und Jünglingsentzücken erfüllte mich beim Beschauen des in der That wunderbaren Werkes. In die Küche möchte ich unsere Frauen, in den Garten unsere Töchter, in die Apotheke unsere Pastorinnen, in den Keller unsere Mägde führen. Mit meinen Brüdern im Ante möchte ich die Schule, mit barmherzigen Schwestern das Magdaleneum beschauen. Unsere Kranken möchte ich betten in das Siechenzimmer, in dem man fast Lust bekommen kann, krank zu sein, und in die Trennstuben möchte ich unsere Wahnsinnigen bringen. Jedem, der an der inneren Mission seines Herzens Lust hat, möchte ich Löhe in seinem Dia-

konissenhause vor die Augen hinnahen. Mann und Jüngling, Vater und Bruder, Herr und Diener zugleich wandelt er da umher. In jedem Winkel ist er heimisch, für jeden Einwohner hat er ein neues freundliches Wort. Hier eine ernste Mahnung, dort einen erheiternden Witz. Und wo er hinkommt, da röthet sein freundlicher Gruß die rothigen Wangen der Mägdlein noch mehr. Die Irre schaut ihn freundlich an, der Magdalene Antlitz überfliegt helle Freude bei seinem Anblicke. Da muß das Mägdlein mit den künstlichen Beinen auffspringen vom Schultische, und den Freunden fest wandelnd begrüßen, hier muß das Judenkind frohlockend die Botschaft von seiner baldigen Taufe hören. Hier muß die Vorsteherin Rede und Antwort stehen, dort die Dienerin freundliche Weisung empfangen. Und nun treten wir an die Thüre des Magdaleneums, und ich frage: „Wie ist's Ihnen hier ergangen? Haben Sie Befehrungen erlebt?“ Gut; sie haben sich Alle befehrt. „Alle?“ Alle! Freilich muß ich hinzufügen, daß sie bisher Alle in der Anstalt geblieben sind. „Alle befehrt?“ Alle. Sehn Sie, da geht eine, das ist eine Magdalene, nun ist sie — Diakonisse. — Die Magdalene geht dicht an uns vorbei, sieht uns, hört Löh's Wort, und schreitet ruhig weiter. Da spreche ich in meinem Herzen: „Nun lob', mein' Seel, den Herren, was in mir ist, den Namen sein!“ Hat mir doch in meinem Antsleben nichts, nichts das Herz so abgedrückt, als wenn eine Magdalene sprach: „Ich will mich befehren, aber ich kann nicht. Niemand, Niemand nimmt mich auf!“ —, und wenn ein „Nüchterner“ mir sagte: „Es ist nichts mit den Magdalenenasphlen, man müht sich da vergeblich ab.“ Es ist nichts mit den Magdalenenasphlen! Nichts? Und da hat das Magdaleneum in Neuendettelsau nur Befehrte, und da hört's eine Magdalene ruhig an: „Das ist eine Magdalene!“ Sie kann ruhig auf die überwundene Sünde hinschauen: eine abgeschuppte Scharlachhaut liegt sie vor ihren Füßen da, und rein und weiß sieht sie ihrem Heilande zu seinen Füßen. — Das that das kleine Neuendettelsau! Und wir? Unsere Kirchen sind voll Gläubiger, und unter den Gläubigen ist gar manches brennende Herz. Aber die brennenden Herzen, wo trugen sie das Feuer ihrer Liebe in die finsternen Pesthölen der Sünde hin? Wo wandelt bei uns eine Magdalene, und jauchzt: „Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht werth!“? Ach, daß wir von den Alpen herabstiegen in die Thäler Gottes, und da schauten, wie dem Glauben kein Ding unmöglich ist! Ach, daß das Erröthen der Magdalene uns in das Herz schiene, und uns mehr würde als alles Alpglücken! So

würden wir auch nicht länger harren, sondern Hand ans Werk legen, und mit Löhre säend auch mit Löhre ärndten. — Ist aber wirklich gerade an Magdalenenasylen so sehr viel gelegen? — Ich denke, gewiß. Abgesehen davon, daß die Sünden der Magdalenen, wie vom ganzen Menschen gethan, den ganzen Menschen verderben, und, den ganzen Menschen verderbend, alles Erdenleben mehr oder minder vergiften, abgesehen weiter auch davon, daß mit dem Weibe das Haus gerettet wird, wird eine jede Sünde, und so auch die Magdalenen-sünde uns erst da recht schrecklich, wo nicht nur der Zorn über sie eifert, sondern auch die Barmherzigkeit über sie weint, nicht nur der Richter sie verdammt, sondern auch der Heiland sie süht. — Unsere höheren Stände, unsere Teutschen, haben bisher noch wenig unter dieser Sünde gelitten, nicht, weil sie nicht mit dieser Sünde sündigten, sondern weil sie ihr Sündigen mit dieser Sünde in die niederen Stände, in unser Ebstnishes und Lettishes Volk hineintrugen. Aber unsere niederen Stände, unsere Ebsten und Letten, wachsen von Tag zu Tag mehr in unsere höheren Stände, in unsere Teutschen, hinein, und unsere Gleichgiltigkeit gegen den sittlichen Zustand des Volkes wird sich, wo wir nicht bald erwachen, auf das Allerfurchtbarste rächen. Eine Zeitlang noch mögen wir das Verderben durch das leidige Festhalten an den ständischen und nationalen Unterschieden abwehren, bald aber werden diese Dämme überfluthet werden von den immer steigenden Wassern, und Pesthauch und Giftwasser werden unsere Häuser erfüllen, denn durch Sünden, und namentlich durch Magdalenen-sünden steigt das Volk bei uns vielfach aus seiner Tiefe zu uns empor. — Aus dem Diakonissenhause gingen wir in die Nebengebäude, namentlich auch in die der Oekonomie, der ein Neffe Löhres, ein gar lebensfrischer Jüngling, vorsteht. Ueberall die größte Sauberkeit, überall ein, immer den Nagel auf den Kopf treffender praktischer Sinn, überall der Geist aus Gott, der die Herzen mit Frieden und Freude erfüllt. Und das Alles Löhres Werk, des Mannes Werk, dessen Auge in Gottes Himmel eindringt, und das Stäubchen im Diakonissenhause nicht unbemerkt läßt, und der Wunder nach Wunder aus der heil. Schrift herausliest, und jede Ziffer in den Rechnungsbüchern seiner Anstalt controlirt! — Aus der Oekonomie traten wir auf den Platz hin, der neben dem Diakonissenhause für einen, demnächst zu erbauenden neuen Flügel des Hauptgebäudes bereits abgesteckt war. Löhres Werk hat nämlich von Anfang an wie in Franken, so in Baiern überhaupt die freundlichste Anerkennung von Seiten der Obrigkeit gefunden. Schon 1855 verließ der König der Dia-

konissenanstalt die Rechte einer öffentlichen Corporation, und entriß sie dadurch der, oft so lähmenden Ohnmacht solcher Anstalten in den Berührungspunkten mit der Außenwelt, und nunmehr hat die Staatsregierung mit Löhle eine Vereinbarung getroffen, über die des Menschenfreundes Herz nur jubeln kann. In Baiern ist's nämlich durch Gottes herzliche Gnade Staatsgesetz geworden, daß jedes, noch nicht in das 18te Lebensjahr eingetretene Mädchen, wo es in Sünden fällt, nicht sofort den Gerichten übergeben, sondern zuvor in eine Besserungsanstalt gesandt wird, auf daß sie von ihrem bösen Wege befehrt werden möge. Sehr weise ist diese Besserungsanstalt confessionel in eine Römische und in eine Lutherische getheilt worden. Die Lutherische für Franken ist Löhle übergeben worden, dem „königlichen“ Pfarrer (der königl. Pfarre Neuendettelsau). Die Kosten, die der zu unternehmende Bau eines Besserungshauses zu Neuendettelsau veranlaßt, werden zu einem Drittel von der Diakonissenanstalt, zu zweien Dritteln aber von der Staatsregierung getragen. Das erbaute Haus sammt der in dasselbe gebrachten Anstalt wird ganz und gar Löhle, respective dem Diakonissenvereine übergeben. Der Vereinsvorstand hat nur ab und zu der Staatsregierung über den Fortgang der Sache zu berichten; sonst ist die Administration ganz und gar ersterem übergeben. Sollten jemals zwischen dem Staate und dem Vereine Differenzen entstehen, so hat der Staat dem zurücktretenden Vereine $\frac{1}{3}$, der Verein dem zurücktreten Staate aber $\frac{2}{3}$ der im Ganzen verwendeten Summe zurückzuzahlen. Selbstverständlich wird der Verein nie zurücktreten, und so gewinnt das Neuendettelsauer Diakonissenhaus von 1862 ab eine Ausdehnung, die seine gesegnete Wirksamkeit ganz gewaltig erhöht. Von 1862 ab, denn schon in diesem Jahre sollte jedes, in Sünden gefallene Mädchen Frankens, wo es das 18te Lebensjahr noch nicht erreicht hatte, nach Neuendettelsau gebracht werden. Zu dem Ende waren, bis zur Vollendung des neuen Flügels, mehrere Zimmer in der Anstaltsbäckerei für die Recipienten bereits eingerichtet worden. O wunderbares Wert! Da werden sich freilich ja wohl schwerlich, wie im Magdaleneum, Alle bekehren, aber wenn auch nur ein geringer Theil befehrt und gerettet wird, so ist Ursache genug da, dem Herrn auf den Knien zu danken, daß er so barmherzig ist und gnädig, geduldig und von großer Güte und Treue! Muß ja doch, wo die Kirche wieder gebaut werden soll, zunächst das Haus wieder gebaut werden, und mag doch das Haus nimmer wieder gebaut werden, wo nicht allerverst für Heiligung des Weibes gesorgt wird. — Bald wird der neue Flügel in Neuendettelsau dastehen, bald wird Löhle in seinen

Räumen segensreich wirken, bald wird eine Sünderin nach der andern bekehrt werden, und die Lust und Freude an der Barmherzigkeit wird mit dem Muth und der Freudigkeit zugleich wachsen, und das Teutische Volk im gesegneten Franken wird wieder Lorange und Sebalde bauen, aber nicht aus todtten, sondern aus lebendigen Steinen. Und wir? —

Am Montage früh Morgens schickten wir uns für die Jahresversammlung im Diaconissenhause an. Vormittags sollten Generalia, Nachmittags Specialia verhandelt werden. Zu den ersteren wurde den Fremden der Zutritt freundlichst gestattet. Um 8 Uhr Morgens wurde die Versammlung mit der Matutin im Betsaale eröffnet. Die Matutin verlief im Wesentlichen ganz ebenso wie die Vesper. Die Predigt hatte Löhe. Sein Text war Josua 4. Diesem Texte entnahm er eine doppelte Mahnung, erst die, daß wir dem Herrn Altäre erbauen sollen, auf denen wir ihm die Opfer darbringen, die ihm wohlgefallen, die Opfer der Barmherzigkeit, und dann die, daß diese unsere Baue nicht rasch wieder vergehende, sondern auf Kind und Kindeskind verbleibende, und das Gedächtniß an die Thaten des, durch uns wirkenden Herrn sein sollen. Er schweifte da nicht ins Weite hinaus, sondern blieb strenge bei seinem Diaconissenhause. Das war ihm der, dem Herrn erbaute Altar, und das war ihm das, der Nachwelt verbleibende Gedächtniß. Solche Altäre zu erbauen, sagte er, dringe den Christen nicht ein äußeres Geseß, sondern die, in sein Herz ausgegossene Liebe Gottes, und solche Altäre wolle der Christ auf die Nachwelt bringen, nicht, um sich einen Namen zu machen, sondern, um des Herrn Werk auf Kind und Kindeskind zu vererben, und es ihnen eine Mahn- und Weckstimme sein zu lassen, Gleiches zu thun. Man muß den, ganz und gar in der Diaconie lebenden Löhe hören, um Muth und Lust, Zuversicht und Freude für die Diaconie zu bekommen. Spricht er davon, so spricht er nicht von irgend einem, ihm fremden Dinge, sondern von seinem Eigenen. Mit seinem Worte zugleich tritt Löhe in das Herz der Zuhörer hinein. Man wird dem thatenlosen Christenthume entrissen, und befindet sich unversehens mitten im christlichen Thun. Die Berge, die einem starrenden Felsen gleich im Wege standen, erniedrigen sich zu sanften Matten, über die man leichten Fußes dahinwandeln mag, und die Schluchten, über die man nie hinweg kommen zu können wähnte, erheben sich zu schwellenden Wiesen, über die man lobsingend dahineilt. — Auf die Matutin folgte eine kleine Pause, und dann ging's an die Verhandlungen. Auf dem Chorplatze

säßen die Vorsteher und Mitglieder der Zweivereine, die zur Jahresversammlung deputirt worden waren, sammt Löhe, Løge und Bauer, in den ersten Bänken des Mittelraumes aber die Diakonissen, und mehr nach dem Harmonio zu die Gäste. Løhe erstattete den Jahresbericht. Da schaute man so recht wonnig tief in das wunderbare Getriebe hinein, und hatte seines Herzens Lust daran. Erbaulich ist der Glaube, der in solcher Liebe thätig gewesen, und aus so kleinen und unscheinbaren Anfängen so Großes hervorgerufen hat. Erquicklich ist die Künstlichkeit des ganzen Baues, in dem keine Nadeln unnuß dasteht oder am unrichtigen Orte eingreift. Erhebend ist der Segen, den der Herr in jeder Weise und an jedem Orte auf die Anstalt gelegt hat. An sich war der Jahresbericht mit seinen Nomenclaturen und Zahlenreihen trocken. Løhe wußte aber dem dürrn Baume so viel weinerfüllte Trauben einzuhängen, daß derselbe als der schönste Weinstock vor uns hintrat, und einen Jeden von uns labte. Die tiefe Stille und der heilige Ernst des Betzaales wurde immer mehr und mehr von Løhes herrlichem Humore und seinen trefflichen Witzern durchbrochen, und wir saßen bald nicht in starren Mauern, sondern in lichten Lauben da. Ziemlich lange vertweilte Løhe dabei, daß ein Haupthinderniß des rascheren Fortschreitens der Anstalt und ihrer Zweige in den nimmer zu überwindenden Heirathsgedanken der Diakonissen liege. Heirathen mögen die Weiber schon immerhin, wenn man ihnen nur die Heirathsgedanken fortnehmen könnte! Da hat Løhe Recht, und in seinem Scherze liegt tiefer Ernst. So heilig und heilsam die Ehe ist, so unheilig und heillos sind die Heirathsgedanken, und zwar beim Manne nicht minder als beim Weibe. Jene liebt, was sie hat, und Liebe ist Leben; diese begehren, was sie nicht haben, und Begehren ist Zehren. Daß aber Løhe so frischweg — einerlei ob scherzend oder ernst — gegen die Heirathsgedanken sprach, war mir wieder ein Beweis des gesunden Wesens in Neuenbottelsau. Man spricht von Sünden und Uebeln nur dann frischweg, wenn man sie — im Wesentlichen mindestens — überwunden hat, und man schweigt von ihnen, so lange man von ihnen gebunden ist. Darum sieht man auch in Neuenbottelsau nicht die bleichen Wangen, die alle Rosen schon an die Heirathsgedanken verschwendet haben, und in die Ehe nur Lilien bringen. Kerngesund und blühend waren alle Gestalten, die mir da entgegentraten, und meine Herzensfreude hatte ich daran, denn grüne Blätter, und nicht dürrs Laub, will der himmlische Bräutigam noch mehr, als der irdische. Selbstverläugnung, Kreuztragen

und Eintritt in die Fußstapfen Jesu verlangen nicht nur ein brennend Herz, sondern auch ein blühend Angesicht, und nicht nur eine feste Seele, sondern auch einen starken, gesunden Leib. Löhe selbst hat wie seine erste Liebe, so auch seine Manneskraft an sein Werk gesetzt, und darum ist sein Werk ihm so trefflich gelungen. — Ziemlich lange verweilte Löhe weiter dabei, daß der Anstalt zu gedeihlichem Fortgange — Schulden nöthig seien. Kein guter Haushalt, sagte er, ohne Schulden. Das war auch ein Scherz, in dem tiefer Ernst liegt. Harms macht niemals Schulden, Löhe macht sie immer. Da scheinen unsere Dioscuren in schreiendstem Widerspruche gegen einander zu stehen, und doch ist in der Wahrheit und Wirklichkeit kein Widerspruch da. Harms sagt seinem Herrn, was er bedarf, und sein Herr giebt es ihm; Löhe sagt seinen Pfarrkindern und Freunden, was der Herr ihnen für ihn gegeben, und sie tragen's herbei zum Opfer und zum Gedächtnisse auf den Altar, den er ihnen erbauet. Das Beiden Gemeinsame ist der zuversichtliche, nimmer zweifelnde Glaube. Nie wird Harms, und nie wird Löhe sagen, es lasse sich das für nothwendig Erkannte nicht ausführen, weil die — Geldmittel fehlen. Beide würden immer dafür halten, daß dem Herrn mit solchem Sagen ins Angesicht geschlagen werde. Beide sind auch noch nie über ihren Glauben zu Schanden geworden. Harms hat immer Geld genug, um nie Schulden machen zu müssen, Löhe hat immer Schulden genug, um sein Geld zum Bezahlen derselben verwenden zu müssen. So schreitet Beider Werk munter fort zu Gottes Ehre und der Christenheit Heil. — Als Löhe mitten im besten Berathen ist, entsteht ein immer lauter werdendes Geklapper, und bald erscheint hier und dort ein Diakonisse mit Tassen und Körben, und wandert stille und leise von Bank zu Bank, und Stuhl zu Stuhl, um den Versammelten Chokolade und Brod zu reichen. Jeder empfängt sein Theil. Da sagt Löhe: „Das Tassengeklapper wird zu laut; laßt uns eine Pause machen!“ Die Pause wird gemacht, und man sitzt da, gleich wie in der Wüste, da der Herr die horchenden Tausende mitten unter der Predigt speisete. Als aber Alle satt worden waren, fuhr Löhe in seinem Berichte fort, und wanderte dabei auf dem Chorplatze hin und her. Die Verhandlungen der Regierung mit dem „königlichen“ Pfarrer werden vorgelegt, und erregen lebhaftestes Interesse. Man sieht die Anstalt sich gewaltig ausdehnen, und hat seines Herzens Freude daran. Und am geht's in die Einzelheiten der Anstalt. Die Contos der einzelnen Institute

und die Hefte der Schülerinnen wandern von Hand zu Hand. Hier referirt Einer, dort interpellirt ein Anderer. Hier redet ein Mann, dort spricht eine Frau. Alles ist frisch und munter, nirgends aber greift ein ungeordnetes Durcheinander Raum, denn Alles wird von dem Einen Geiste getragen, von dem Geiste des in der Liebe thätigen Glaubens, und diese Liebe mag keine andere sein, und ist keine andere, als die sich des — schuldig oder unschuldig — Leidenden um Christi willen erbarmende. Unterbrochen werden die Verhandlungen wieder durch die sogenannte „stille halbe Stunde.“ Löhle hat sie verkündet, verliest einen Abschnitt aus der heiligen Schrift, spricht: „Du aber, o Herr, erbarme dich unser“, und zieht sich in die Tiefe des Chorplatzes zurück. Alles schweigt, und innig und immer inniger schwellen die Töne des Harmoniums an. Der Eine liest, der Andere singt, der Dritte betet. Ganz eigenthümlich! Romanisterei? Immerhin! Ist das Romanisterei, so mag man sich das Romanisiren wohl gefallen lassen. Es ist aber nichts weniger denn Romanisterei. Wie oft sehnen wir uns schmerzlichst nach Ruhe und Stille zum Gebete, und finden sie nicht. Wer weiß es, daß wir beten wollen? Jeder hat seine eigene Gebetsstunde, und weiß von der des Anderen nichts, und so stören wir einander immer und immer wieder im Beten, und doch nimmt nur Der, welcher betet! Hätten wir mindestens die Betglocke, so kämen wir doch etwas von der uns knechtenden und fesselnden Freiheit los, und könnten in der befreienden Bindung ein wenig betend aufathmen! Wir werfen alle Stützen und Leitern fort, und gehen noch weiter als die Seiltänzer, schweben geradezu in der Luft, und freuen uns der Flügel, die uns wegtragen über alles — Beten. Die Neuendettelsauer haben ihre Betglocke, und in ganz Franken betet „jeder anständige Christ“ zur Zeit der Betglocke. Haben sie aber die Süßigkeit des Gebetes 'mal geschmeckt, dann ist's nur ein Fortschritt in der seligen Gebetsübung, wenn die Neuendettelsauer „die stille halbe Stunde“ zur kurzen Betglocke hinzufügen. Aber wozu das Harmoniumspiel dazu? Nun, lassen wir unsere gesungenen Gebete, unsere Lieder, von der Orgel tragen, warum sollen die Neuendettelsauer denn nicht ihre „stille halbe Stunde“ auch von den Tönen des Harmoniums tragen lassen? — Nach dem stillen Gebete gehen die Verhandlungen wie vorher fort, und öffnen die heilsamen Anstalten Neuendettelsau dem hineinschauenden Auge mehr und mehr. Ein Netz, gar wunderbar gewoben, ist über Franken und weiter hin ausgebreitet, und bringt dem Herrn eine Seele nach der anderen in sein Reich. Gottes

Engel haben ihres Herzens Freude daran, und Christi Jünger auf Erden beten: „Segne und behüte sie nach deiner Güte!“ — Der Mittag war da, und die Generalien wurden geschlossen. Ein gemeinsames Mahl sollte eingenommen, und dann zu den Specialien geschritten werden. Zu letzteren konnte ich füglich nicht Zutritt verlangen. So trat ich denn auf den Thorplatz zu Löhe hin, ergriff seine Hand, sah ihm in sein großes, tiefes, blaues Auge, wünschte seinem Werke allen Segen Gottes, und ging in mein Raphaelium, um am selben Tage noch Nürnberg zeitig erreichen zu können.

Vor meines Wirthens Hausthüre standen zwei muntere Säule der Anstaltsökonomie mit einer geräumigen „Chaise.“ Ich nahm von meinen lieben Wirthsleuten herzlichen Abschied, und segnete ihr jüngstgeborenes Kindlein, erst wenig Wochen alt, in seinem Wieglein mit dem heiligen Kreuzzeichen. Das wandte mir der Mutter Herz ganz und gar zu. Ich solle nur bald wiederkommen, rief sie mir nach, und mein Weib und meine Kinder mitnehmen, einstweilen denselben aber schöne Grüße bringen. In etlichen Stunden gelangte ich über Kloster Heilsbrunn nach Nürnberg. Der Lorenz mit seinen beiden Thürmen stand vor meinem Auge, Harms und Löhe standen in meinem Herzen. Leb' wohl, mein Teutsches Vaterland, mein Lutherisches Land, und baue deinen Lorenz auch in unser Land hinein!

2. Die neunzehnte Hauptversammlung des evangel. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Nürnberg, den 26., 27. und 28. August 1862.

Von

G. H. Hansen,
Pastor in Winterhausen.

Der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung constituirte sich vor etwa 19 Jahren zu dem ausgesprochenen Zweck, um lutherische, reformirte und unirte Gemeinden, so wie ferner solche evangelische Gemeinden, die mit den vorstehenden ihren inneren Zusammenhang glaubwürdig würden nachweisen können, zu unterstützen. Er stellte den Namen des großen Kriegshelden der deutschen Reformationskämpfe, den Namen Gustav Adolfs, an

die Spitze seiner Wirksamkeit, nicht etwa um seine Aufgabe damit als eine aggressive oder kriegerische bezeichnen zu wollen, aber doch um damit anzudeuten, wohin der Schwerpunkt seiner Thätigkeit neige, daß nämlich die Evangelischen in der Diaspora, unter dem Drucke des römischen Katholicismus, ihm vor allen anderen des Beistandes und der Unterstützung zur Gründung von Gemeinde-Verbänden und Erbauung von Kirchen und dgl. zu bedürfen schienen. Diesem Programm ist der Verein im Ganzen bis auf die Gegenwart treu geblieben. Er hat im Verlaufe der zwei Decennien, die nun hinter uns liegen, auch nachdem das confessionelle Bewußtsein in den verschiedenen evangelischen Kirchen erwacht war und energischer sich geltend machte, dennoch im Beharren auf seinen Statuten sich erhalten, innerlich und äußerlich sich immer mehr consolidirt und eine bis jetzt immer weiter ausgedehnte segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Im obigen Programm ist sowohl seine Stärke als seine Schwäche enthalten. Seine Stärke liegt darin, daß er, ganz abgesehen von den confessionellen Unterschieden, dem Zuge unserer Zeit nach Vereinigung und Festigung der evangelischen Kräfte, ohne eine gemachte Union in Lehre oder Verfassung herbeiführen zu wollen, energisch entgegenkommt und den praktischen Zweck einer aufbauenden Liebesthätigkeit entschieden und beharrlich verfolgt. Ich erinnere mich noch wohl, wie zur Zeit der Gründung des Vereins, namentlich in Norddeutschland, wo das confessionell-lutherische Bewußtsein ein schwaches, fast verschwindendes war, die Zwecke der Gustav-Adolf-Stiftung mit wahrer Begeisterung aufgenommen wurden und wie viele der in der Kirche einflußreichsten Kräfte dem Vereine von Anfang an mit fast ausschließlicher Thätigkeit zusielen, obwohl er in Mitteldeutschland, nämlich in Leipzig durch den sel. Dr. Großmann gegründet und von Hrn. Prälaten Dr. Zimmermann in Darmstadt mit in's Leben gerufen worden war. In seinem indifferenten Verhalten gegen das Bekenntniß liegt aber auch seine Schwäche. Von da aus erwuchsen dem Verein zuerst jene schweren Kämpfe gegen die negativen protestantischen Geister eines Rupp, Dülow &c., deren er sich damals nur mit Mühe erwehren konnte; von da aus, nur in entgegengesetzter Weise, kommen ihm noch allerlei schwere Bedenken entgegen durch die, welche in ihrem religiösen und kirchlichen Leben zu größerer confessioneller Bestimmtheit und Entschiedenheit durchgedrungen sind und die das hohe Gut eines festen kirchlichen Bekenntnisses zu einer gesunden kirchlichen Entwicklung für unentbehrlich erachten. Die traurigen Vorgänge einer

kirchlichen Unionsmacherei in Preußen und anderswo hatten ein tiefes Mißtrauen gegen dergleichen Erscheinungen auf kirchlichem Gebiet in die confessionellen Kreise hineingeworfen; man scheute die Verwirrung und kirchliche Auflösung, welche überall zu Tage trat, wo die negative Union, sei es durch die weltliche Macht, sei es durch die nivellirenden Geister selbst, eingeführt worden war; man erachtete einen Verein, der kein Gesamtbekenntniß zum Fundament seiner Wirksamkeit habe, der so viele von einander abweichende, ja sich widersprechende Bekenntnisse in seiner Mitte berge und innerhalb dessen auch im besten Falle viele glaubenslose und destructive Elemente sich versammeln würden, nicht bloß gefährlich für die gesammte kirchliche Entwicklung, sondern namentlich auch für den Bestand der im lutherischen Bekenntniß verfaßten Landeskirchen. So war es namentlich auch bis in die neueste Zeit in der lutherischen Landeskirche Bayerns. Es mag von Seiten der confessionellen Kirchengemeinschaften eine Schwäche gewesen sein, sich durch solche Bedenken vom Zutritt zum Gustav-Adolf-Verein abhalten zu lassen, da derselbe ja in seinem Hauptstatut erklärt hatte, den confessionellen Bestand der bestehenden Kirchen unangetastet zu lassen, da er ferner sich für nichts anderes als für einen freien Verein, jedenfalls zu einem sehr löblichen Zweck, ausgegeben hatte, der einer kräftigen Förderung wohl werth war, und da es endlich den Freunden des lutherischen Bekenntnisses überlassen blieb, ihren weiter vorgeschrittenen Glaubensstandpunkt wenigstens für sich geltend zu machen und dadurch auf die innere Consolidirung des Vereins einen heilsamen Einfluß zu gewinnen u. — Allein daß überhaupt alle kirchlichen Bedenken gegen den Verein ganz aus der Luft gegriffen waren und noch sind, kann nur derjenige behaupten, der das hohe Gut eines kirchlichen Bekenntnisses nicht zu schätzen weiß. Wir wissen wohl, daß die Gustav-Adolf-Stiftung in den neunzehn Jahren ihres Bestehens durch Gottes Gnade an Erkenntniß und Erfahrung, und namentlich an innerer Reife gewachsen ist; dennoch aber enthebt auch der größte äußere Erfolg oder die glänzendste Gestalt einer Erscheinung im Reiche Gottes den Christen keinesweges der Pflicht einer ernstesten gründlichen Prüfung derselben nach Schrift und Bekenntniß.

Der Gustav-Adolf-Verein wollte seine dießjährige neunzehnte Hauptversammlung in der altherwürdigen Stadt Nürnberg abhalten. Er war dazu von dem Oberconsistorialrath Burger auf der vorigen Versammlung in Hannover im Namen des Königs eingeladen worden. Es war die erste

Zusammenkunft in dem lutherischen Bayern. Wir waren in mehrfacher Hinsicht auf dieses Gustav-Adolfsfest sehr gespannt. Es ist bekannt, daß das, was unser Ansehen und unsere Krone hier in Bayern ist, nämlich eine evangelisch-lutherische Landeskirche zu sein, von reformirter und unirter Seite — geschweige von Seiten der freigesinnten Protestanten — keinesweges mit günstigen Augen angesehen wird. Von den hohen kirchlichen Behörden war zwar Vieles geschehen, um bei der Geistlichkeit und den Gemeinden den Zwecken der Gustav-Adolf-Stiftung eine günstige Aufnahme zu bereiten. Auch der Landes-Central-Verein in Ansbach war schon seit Jahren thätig gewesen, um Zweigvereine, Frauen- und Jungfrauen-Vereine u. zu Stande zu bringen, und namentlich größere Geldbeiträge aus den Einzelgemeinden durch die Geistlichen herbeizuschaffen. Dennoch war nicht bloß die kirchliche Fraction, die um Löhre sich schart, sondern es waren auch noch manche Einzelne und vielleicht hin und her kleinere Kreise bis zur Stunde dem Verein aus confessionellen Gründen abgeneigt. Es hatte sogar verlautet, daß der Verein bei der öffentlichen Versammlung von der äußersten Rechten Opposition erfahren würde. Von der Stadt Nürnberg selbst, die in kirchlicher Beziehung den Ruf großer Freisinnigkeit genießt, konnte in dieser Hinsicht nichts zu besorgen sein; man durfte im Gegentheil eher eine eclatante Demonstration für den Verein erwarten.

Von solchen Erwartungen getrieben, eilte auch ich Montag, den 25. August mit einem Freunde dem Orte der Versammlung entgegen. Es war das erste Gustav-Adolfsfest, dem ich beizuwohnen sollte, und schon gestalteten sich unterwegs allerlei Vorgänge vor der schnell schaffenden Einbildungskraft zu einem Gesamtbilde. Die Eisenbahnen geben Gelegenheit, eine größere Menschenmenge beisammen zu sehen. So war es namentlich Bamberg, der Sammelpunkt für die Reisenden aus West- und Norddeutschland, sowie die weitere Fahrt Nürnberg zu, welche mir Gelegenheit verschaffen sollten, mir ein Bild von der Versammlung vor ihrem eigentlichen Zusammentreten zu entwerfen. Die Anzahl der an jenem Nachmittage Nürnberg zufließenden Gäste war nicht gering; man erkannte sie an einer gewissen steifen, zugeknöpften Haltung. Offenbar erschien den Meisten Bayern noch als eine terra incognita, die man erst sondiren mußte. Der ersten äußern Beobachtung traten im Allgemeinen zwei Arten von Persönlichkeiten entgegen, nämlich zuerst solche — und das war bei weitem die größere Zahl — welche bei keinem Höheren schwören, als bei dem Gustav-Adolf-Verein, die

von einem Jahresfest bis zum andern an den Ideen desselben zehren und gleichsam an seinem Blut und Leben sich erwärmen; sodann Solche, die schon durch ihre äußere bewußtvolle Erscheinung zu erkennen gaben, daß sie sich zu den eigentlichen Gründern und Trägern des Vereins, zu den eigentlichen *faisceaux* der Gustav-Adolf-Stiftung zählten. Es war daher mit den fremden Gästen kein irgendwie eingehendes Gespräch zu Stande zu bringen, und ein paar Norddeutsche brachten es, als wir aus dem Tunnel herausfahren und Erlangen im Gesicht hatten, nur zu dem Stoßseufzer: Also das ist die Burg des Luthertums!

Obwohl schon am 25. August die Stadt Nürnberg von Gästen aus allen Theilen Deutschlands sowie aus den meisten übrigen Ländern belebt war, so kam doch erst am Morgen des folgenden Tages der Hauptzufluß von Reisenden, besonders von den inländischen Gästen und Freunden des Vereins, so daß die Zahl an diesem und dem folgenden Tage nach den Verzeichnissen und den öffentlichen Blättern sich weit über 700 belief. Die Meisten waren schon vorher angemeldet, und es war in der zukünftigen Weise dafür Sorge getragen, ihnen in Bürgerfamilien ein gastfreies Unterkommen zu verschaffen. Eine Anzahl von Festordnern bewegte sich im Bahnhof und durch die Straßen und war immer bereit, den Fremden überall wünschenswerthe Auskunft zu ertheilen.

Der erste Tag (der 26. August) war eigentlich nur den Vorbereitungen auf die Versammlung selbst gewidmet; es sollte an diesem Tage keine öffentliche Verhandlung stattfinden. Vormittags um 10 Uhr war die Sitzung des Central-Vorstandes im Museum, am Nachmittag 3½ Uhr Versammlung der Deputirten und Gäste im großen Rathhauseaal, darauf um 4 Uhr der Abendgottesdienst bei St. Sebald, und endlich Abends 5½ Uhr eine nichtöffentliche Versammlung der Deputirten zur Legitimationsprüfung, Wahl der Präsidenten, Secretäre, Commissionen etc. etc. im großen Rathhauseaal. Die eigentliche Eröffnung des Festes geschah nun am Nachmittag um die genannte Zeit, indem die Deputirten und Gäste im großen schönen Rathhause sich versammelten. Der Bürgermeister von Nürnberg Hr. von Wächter begrüßte hier die Versammlung mit herzlichen Worten und sprach ihr seinen Dank aus, daß sie diese Stadt zu ihren Verhandlungen erwählt habe, und sonach mit der allergnädigsten Bewilligung Sr. Majestät des Königs zum ersten Male in einer Stadt Bayerns tage. Hr. Consistorialrath und Hauptprediger Bäumler aus Ausbach richtete als Vorstand

des bayerischen Hauptvereins ebenfalls begrüßende Worte an die Anwesenden und sprach die Hoffnung aus, daß diese festlichen Tage einen neuen Anstoß zu erweiterter Theilnahme der bayerischen Vereine an dem großen Gesamtwerke geben werde. Hierauf dankte der Vorstand des Centralvereins, Hr. Kirchen- und Schulrath Dr. Hoffmann aus Leipzig mit kräftiger, durchdringender Stimme für die herzliche Begrüßung und Aufnahme, welche das Vertrauen in die so oft glänzend bewährte Gastlichkeit Nürnbergs aufs Neue gerechtfertigt habe. Nach einigen Worten des Hrn. Fabrikbesizers Beltner, die Anordnung des Zuges betreffend, verfügten sich die Anwesenden unter Glockengeläute in die St. Sebalduskirche, woselbst dem Programme gemäß ein feierlicher Abendgottesdienst abgehalten wurde.

Wir bemerken hier, was wir auch im Verlauf des Festes sonst oft Gelegenheit hatten zu beobachten, daß mit großer Umsicht und Besonnenheit Bestimmungen bis ins Einzelste über den Gang der Festlichkeiten besprochen und getroffen sein müssen. Das zeigte sich namentlich hier in der Wahl der drei Prediger: Demmler aus Württemberg, von Harless aus Bayern und Versmann aus Holstein. Es waren in diesen dreien nicht nur besonders begabte geistliche Redner von durchgehender Eigenthümlichkeit ausgewählt, sondern es waren in ihnen gewissermaßen auch die Eigenthümlichkeiten Süd- und Norddeutschlands repräsentirt. Der Abendgottesdienst nun in der Kirche zu St. Sebald hatte vor den spätern den Vorzug voraus, daß die außerordentlich zahlreiche Versammlung ihm die frische Stimmung und Erwartung entgegenbrachte. Eine Liturgie wurde nicht gehalten, wahrscheinlich weil es ein Abendgottesdienst war. Nach dem Eingangsliede betrat eine ächt württembergische Persönlichkeit, ein mittelgroßer, eher kleiner, einfach und schlicht, doch gediegen aussehender Mann in mittleren Jahren, mit schon erbleichendem Haar, der Hr. Dekan Demmler aus Urach, die Kanzel. Er legte seiner Predigt Matth. 14, 14—20 zu Grunde. Indem der Redner sehr schön von dem Ausspruch, den die Abgeordneten von Nürnberg im Jahre 1530 vom Reichstage in Augsburg nach Hause schrieben: „Unser Erachtens ist nicht zu weichen, — Gott wolle nunmehr Beständigkeit verleihen“ — ausging, kam er auf sein eigentliches Thema, daß es nämlich nöthig sei zu wissen, was der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung treibe, ob Menschenwerk oder Gotteswerk? „Menschenwerk oder Gotteswerk — was treibt der evangel. Verein der Gustav-Adolf-Stiftung? — Auskunft hierüber wird uns zu

Theil werden, wenn wir unsere Sache hineinstellen in das Licht des gelesenen Schriftworts und von demselben uns hinweisen lassen: 1) auf der Menschen Gedanken und Gottes Gedanken über unsere Vereinsache, 2) auf der Menschen Vermögen und Gottes Vermögen zu unserer Vereinsache. — Im ersten Theil, wo der Prediger den Gustav-Adolf-Verein auf Grund des Textes als Gotteswerk nachzuweisen suchte, kam er unter andern auch auf die kirchlichen Gegner des Vereins zu sprechen. Wir theilen die Stelle mit, da sie bei den enthusiastischen Gustav-Adolf-Freunden sich ganz besondern Beifall erworben hat. „Laß sie von dir diese Vereinsache, laß dich nicht mit derselben ein, ziehe nicht am fremden Joch, du hast keine Pflicht dazu und kein Recht daran — so denken und reden nicht nur die Laien und Trägen in der evangelischen Kirche, sondern selbst solche, die sich ihres Jüngerstandes beim Herrn in Rechtgläubigkeit und reinem Bekenntniß rühmen. Aengstlichkeit und Kleinglaube, bald zu viel Rücksicht auf Andere, bald zu wenig, bald Ueberschätzung des eigenen Glaubensstandes, bald Unterschätzung fremder Güter — dies hat, zumal in unserer streitlustigen Zeit, allerhand Menschengedanken gegen unsern Verein und gegen die Brüder, denen er dienen will, hervorgerufen. Mit den verschiedensten Gründen auftretend, und von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten ausgehend treffen sie doch in dem Ziele zusammen: „laß sie von dir!“ Dem Einen scheint unser Liebeswerk gegen die Liebe und Duldung, namentlich gegen den Frieden mit der katholischen Kirche zu sein; dem Andern dünkt unser Glaubenswerk dem Glauben selbst in seiner Bestimmtheit und Bekenntnißmäßigkeit Abbruch zu thun; dem Dritten scheint unser Kirchenwerk unkirchlich, dem Vierten unser evangelisches Werk zu äußerlich, dem Fünften unsere deutsche Sache allzu weltbürgerlich zu sein. Die Gustav-Adolfvereinsache ist eroberungslustig, so lautet die Anklage des Mißtrauens von der Einen Seite; nein, sie ist zu friedliebend, klagen die Andern; sie ist confessionslos, hört man hier behaupten; nein, sie begünstigt eine Confession auf Kosten der Andern — dies ist der Vorwurf von dort; sie ist kirchlich, und alles Kirchenthum ist vom Uebel, schallt es von dieser Seite; nein, sie ist politisch, so wissen's die Andern. Zum confessionellen Kampf gesellt sich in der Gegenwart der Kampf der Nationalitäten, und von beiden Seiten wird unsere Vereinsache als eine menschliche Parteisache angesehen, von der man sich fern zu halten habe.“ Die Diction der Predigt war nicht gerade eine

fließende, leicht faßliche, vielmehr etwas schwerfällig und mit mancherlei abstracten, unpopulären Ausdrücken, als z. B. „protestantisches Bewußtsein, Pflichtgefühl, Verhältniß“ u. dgl. versetzt; aber ein schönes Zeugniß von der Würtembergischen Frömmigkeit und gründlichen Gelehrsamkeit war sie jedenfalls. Den Schluß des Gottesdienstes machte der vom Chor der Sebalduskirche trefflich vorgetragene 43. Psalm von Mendelssohn-Bartholdy. Darauf verlief sich die Versammlung und die Gäste fanden sich später zu geselliger Unterhaltung entweder in der Rosenuau oder im Museum oder an andern Orten zusammen.

Ueber die nichtöffentliche Vorversammlung der Deputirten für die innern Geschäfte der Wahlen, der Prüfung der Legitimationen u. können wir nur melden, daß durch Acclamation der Präsident des Centralvereins Dr. Hoffmann aus Leipzig zum Vorsitzenden und zum Stellvertreter Herr Consistorialrath Bäumler von Ansbach gewählt wurden, in den Ausschuß zur Prüfung der Rechnungen Präsident v. Salzwedel, Generalsuperintendent Mayer von Coburg und Staatsrath Becker von Breslau.

Am zweiten Tage (Mittwoch, den 27. August) erscholl schon in der Frühe ein Choral von den Thürmen der Lorenzkirche. Die inzwischen noch bedeutend vermehrte Anzahl der Gäste, die zahlreiche Theilnahme der Bevölkerung Nürnbergs und das herrliche Wetter erhöhte die Lebhaftigkeit der Straßen schon vom frühen Morgen an. Als wir nach 7 Uhr zum Rathhause gingen, war der größte Saal, so wie die Straße vor dem Hause von einer außerordentlichen Menschenmenge fast schon angefüllt. Es hielt wegen der großen Menge schwer, den langen Festzug zu ordnen und vor Störungen von außen zu bewahren, und als er sehr langsam vom Rathhause aus über den Markt und die Fleischbrücke sich bewegend vor der Lorenzkirche angelangt war, da konnten die Letzten im Zuge in dem gedrängt vollen Gotteshause nur mit Mühe einen Platz sich erobern. Doch gelang es mir zuletzt so weit vorzudringen, daß ich, die Kanzel im Gesicht, hoffen durfte die Predigt zu verstehen. Heute wurde ein vollständiger Gottesdienst mit voller Liturgie abgehalten und Hr. Präsident von Harless hatte die Festpredigt. Die Predigt bewegte sich in allgemeiner Verständlichkeit und doch zugleich in derjenigen wuchtvollen Schärfe und Gedrungenheit, die an Harless' Predigtweise bekannt ist, und auch dieses Mal ihre überzeugende Gewalt an allen Herzen geltend machte. Etwas verschieden von der Gedankenentwicklung am vorhergehenden Tage lauteten die Anfangs-

worte: „Im Hause des Herrn sind wir versammelt zum Zeichen, daß wir nicht uns, sondern allein dem Herrn die Ehre geben wollen. Was wäre es auch, das wir von uns zu rühmen hätten? Wir sind in Christi Reich die geringsten Handlanger. Denn während der Herr sein geistlich Haus mit Seinem lebendigen Worte erbaut haben will, maßen wir uns unmittelbar solchen Werks nicht an, sondern bescheiden uns mit geringerem Dienste. Wir tragen bloß Holz und Steine zu wo Seelen sind, die gerne an gemeinsamer Bergestätte zu ihrem und unserem Gotte rufen möchten und in ihrer Armuth sich nach Anderer Hülfe sehnen. Ein geringer Dienst, verglichen mit jenem Dienste, welcher unmittelbar dem Heile der Seele dient“. Darauf sprach der Redner noch im Eingange den Dank der Landeskirche aus für das, was der Verein bisher für sie gethan, und leitete nun durch folgende Worte: „Laßt uns die Stimme jenes Propheten vernehmen, der einst das Volk Israel von falschem Wege auf den richtigen verwies“, zum Texte Micha 6, 6—9 über. Aus diesem Text leitete er nun die Hauptfrage ab: „Wie und wann wir in unserem Werke Gottes Wort halten? Die Antwort darauf lautet 1) Wenn wir aus den Werken unserer Liebe kein verdienstlich Opfer machen, 2) Wenn wir unsere Demuth vor Gott nicht in thatloses Müßiggähigen verkehren, sondern 3) In der Furcht des Namens Gottes hoffen, daß Er auch das geringste Werk gelingen lasse, bei welchem wir nicht unsere Ehre suchen.“ Die Predigt war nach Form wie nach Inhalt, von Anfang bis zum Ende eine tief ernste Warnung vor den Gefahren, die sich jedem „Menschenwerk“ anhängen und die unausbleiblich jedes, auch das schönste und beste Werk, das nicht aus der Gnade hervorgeht und in der Demuth ruht, verderben. Obwohl es kaum möglich ist, aus einer Predigt, die Satz für Satz wie Quadern ineinander gefügt war, einzelne Stellen herauszunehmen, ohne den Zusammenhang zu zerreißen, so wollen wir doch obige Behauptung durch einige Sätze zu erhärten suchen. „Was allezeit frommt, das ist ein klares und deutliches Bekenntniß und Zeugniß davon, in welchem Geiste wir ein Werk betreiben, dessen Gestalt an sich noch nicht von dem Geiste Zeugniß giebt, in welchem es betrieben wird. Denn hinter uns liegt eine Zeit, welche an dem, was äußerliches Werk der Liebe genannt werden mag, nicht ärmer war als die unsrige, sondern vielleicht noch reicher. Wenn es sich bloß um Kirchen-Bauen, Altäre-Stiften, Handreichung für den Bedarf gottesdienstlicher Pflege und dgl. als den Erweis rechter Liebe handelte, so hätten wir das in den

Tagen der Reformation in derselben Weise und, wie gesagt, nur noch reichlicher gehabt, als in unsern Tagen.“ — „Wer nicht den Ruhm aller seiner guten Werke jeden Augenblick mit Füßen treten kann und mit Füßen tritt, der mag wohl Ruhm bei Menschen haben, aber nicht bei Gott. Und wer den Namen haben will, daß er als ein Kind der Reformation und als ein aus der Wahrheit des göttlichen Wortes Geborener „fleißig geworden sei zu guten Werken,“ der zeuge fort und fort gegen den Ungeist der Werkgerechtigkeit, aus welchem vordem und heute noch zwar dieselben Werke fließen können und fließen, die wir thun, wir aber in dem neuen Geiste, dem gegen die Herrlichkeit der zuvorkommenden Liebe unseres Gottes alle Uebungen und Werke unserer dankbaren Gegenliebe nur als ärmliche Schatten erscheinen. Oder hieße das etwa in den Spiegel der göttlichen Liebe blicken, wenn wir uns in unsere Liebe vergaffen?“ Ferner: „Es giebt eine Redseligkeit der Liebe und einen Prunk mit Liebesworten, bei welchem einen immer die Angst vor innerer Unwahrheit beschleicht. Wer aber in Demuth Liebe übt, der schweigt seiner Liebe und redet nicht von ihr, aber läßt um so beredter das Auge und die Hand, das Werk und die That reden. Und wer unserer vielfach liebeleeren und liebearmen Zeit in das Antlitz gesehen und ihr tiefstes Bedürfen erforscht hat, der wird mir recht geben, wenn ich sage: Nicht Worte sind es, die ihr zunächst helfen werden, sondern Thaten, Thaten der rettenden und helfenden Liebe.“ — Ferner: „Es würde uns so wenig, als jenen Leuten im Evangelium helfen, wenn wir nichts zu sagen wüßten als: Herr wir haben vor dir gegessen und getrunken und auf den Gassen hast du uns gelehret. (Luc. 13, 26).

Ja selbst wenn wir wie jene Leute zu sagen vermögen: Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan, (Matth. 7, 22) haben wir nicht Kirchen gebaut, Gemeinden gegründet, der Nothdurft der Brüder Handreichung gethan und dergleichen? so wären wir nach Christi Ausspruch noch immer nicht sicher vor dem furchtbaren Worte: „Ich habe euch noch nie erkannt, weicht alle von mir, ihr Uebelthäter.“ (Matth. 7, 23.) Endlich: „All unser Leben kommt von dem, welcher am Kreuze für uns gestorben ist. Darum wenn dieses unser Leben irgendwie sich zum Preise der Liebe Jesu Christi gestaltet und die Menschen wollen uns dafür Kränze des Ruhms auf das Haupt drücken, so reißen wir diese Kränze von unseren Häuptern und legen sie zu den Füßen des Kreuzes nieder, an welchem die Dornenkrone unseres Herren Jesu Christi als unser Siegeszeichen und Lebenslicht

leuchtet. Nicht uns, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre um deine Gnade und Wahrheit!“

Diese mächtige Predigt schien selbst auf Anderägesinnte einen tiefen Eindruck zu machen; ich hörte in meiner Nähe den Ausspruch, es sei eine praktische Predigt gewesen, und der Grundgedanke derselben lehrte später bei den Verhandlungen in mannichfacher Weise wieder. Nach geschlossenem Gottesdienste trat eine Pause ein bis zu den öffentlichen Verhandlungen um 10 1/2 Uhr.

Als ich nun die bestimmte Zeit an der Aegidienkirche ankam, fand ich dieselbe bereits dermaßen angefüllt, daß es Mühe kostete, sich einen Weg bis in die Nähe des Präsidiums zu bahnen. Die untern Räume der sehr geräumigen, festlich geschmückten Kirche waren den Mitgliedern und Deputirten des Vereins bestimmt, die Emporen dem Publicum überlassen. Es war meine Absicht, für die neugegründete evangelische Gemeinde in Meran zu sprechen und auf die Bedeutung Tyrols in der Gegenwart überhaupt aufmerksam zu machen, und ich hatte mich deshalb schon früher bei dem Central-Vorstande in Leipzig schriftlich angemeldet. Ich erkundigte mich bei dem Präsidenten, ob mir wohl die Erlaubniß gewährt werden würde; allein so freundlich und zuborkommend sich derselbe auch gegen mich bewies, so schien doch wenig Hoffnung dazu vorhanden zu sein, indem 42 Redner angemeldet waren, von denen etwa nur die Hälfte würde zugelassen werden können. Der Choral „Ein feste Burg ist unser Gott,“ den die Versammlung nun aufstimmte, ging dem Gebet voraus, welches der Vorsitzende Hr. Dr. Hoffmann aus Leipzig sprach. Mit den Worten: „Der Geist des Friedens wohne unter uns und der Herr verleihe uns seinen Beistand“ schließend, erklärte er die Versammlung für eröffnet. Nach dem namentlichen Aufruf der Deputirten, Verlesung der Entschuldigungsschreiben und Bekanntgabe von Einladungen zum Besuch der Denkwürdigkeiten der Stadt, schritt man zur Verlesung des Jahresberichts. Da der Verfasser desselben, Herr Pastor Howard aus Leipzig, unterwegs erkrankt war, so übernahm Herr Prälat Dr. Zimmermann von Darmstadt es, einen Auszug des Berichts in mehr freier Weise mitzutheilen. Der Bericht selbst gab im Allgemeinen ein sehr erfreuliches und lebhaftes Bild von dem blühenden Zustande des Vereins und der wachsenden Theilnahme, deren sich derselbe von allen Seiten erfreut. Besonders hervorgehoben wurde darin die Zunahme der Anerkennung seiner Wirksamkeit und der Wechsel in den Gesinnungen vieler,

die früher seine entschiedensten Gegner gewesen. Für das Aufblühen des Vereins giebt die Thatfache den entscheidenden Beweis, daß er im vergangenen Jahre 165,400 Thaler an Unterstützungen 578 Gemeinden zugewandt habe. Die Frauenvereine haben 11,000 Thlr. aufgebracht, die Studentenvereine 263 Thlr. Der Kapitalbestand des Vereins wird auf 58,870 Thlr. angegeben und damit die irrige Angabe berichtigt, daß er sich auf 300,000 Thlr. beläufe. Der Gustav-Adolf-Verein hat im vergangenen Jahre 19 Kirchen ¹⁾ erbaut, 9 Schulhäuser, etliche Pfarrhäuser und 2 Friedhöfe gegründet. Die Kräfte des Vereins nehmen von Jahr zu Jahr innerlich und äußerlich zu, mehrere Frauen- und Jungfrauen-Vereine sind im Entstehen begriffen; nur Güstrow in Mecklenburg habe seit Jahren kein Lebenszeichen mehr von sich gegeben und scheine aufgehört zu haben ein Glied am Hauptvereine zu sein. Mecklenburg sei dann das einzige deutsche Land, das an dem Vereine keinen Antheil nehme. Der hingeschiedenen Gönner und Freunde des G.-A.-V. wurde namentlich mit dankbarem Sinne gedacht, des Pastor Krause in Hamburg, des Superintendenten Wiesmann in Koblenz, des Prinzen Albert in England und der Großherzogin Mathilde von Hessen. Auch der Nürnberger Tobias Kießling und seine Wirksamkeit in Oesterreich wurde vorübergehend erwähnt. Der Berichterstatter verstand es überhaupt, seinen Vortrag interessant zu machen und auf allgemeine anziehende Einzelheiten effectvoll einzugehen. Der Bericht schloß mit dem Wunsche, daß Nürnberg „das Auge im Haupte der evangelischen Kirche“, wie es Gustav Adolf genannt, „bald die Stadt werden möge, in welcher der Verein einen festen Sitz und Halt gewinnen könne. Wir sind und werden Alles sein durch Gottes Gnade.“

Nun wurden die angemeldeten Redner vom Vorsitzenden mit Namen aufgerufen und eingeladen, die Rednerbühne unter der Kanzel zu betreten, um von da aus ihre Vorträge zu halten. Sie wurden zwar ersucht, sich möglichst kurz zu fassen, da noch Viele nach ihnen zu Worte zu kommen wünschten; allein diesem Wunsche kamen nur Wenige nach, Mehrere ergingen sich in einem großen Wortschwall und konnten kaum ein Ende finden. Daneben wurden später mehrere lange und trockene Abhandlungen vorgele-

1) Wenn im Bericht unter den erbauten Kirchen auch die evangelische Kirche in Meran aufgeführt wurde, so ist dies insofern eine factische Unrichtigkeit, als der Gustav-Adolf-Verein zwar zum evangelischen Gottesacker in Meran 800 fl. ö. W., aber zum Bau der Kirche daselbst Nichts beigetragen hat.

sen, die viel Zeit wegnahmen. Es wäre wünschenswerth, daß nicht so viele sich breit machende Vorträge, sondern kürzere und belebtere Ansprachen oder Besprechungen bei solchen Gelegenheiten stattfinden möchten.

Sämmtliche Redner drückten dem Gustav-Adolf-Vereine ihren Dank für die ihren Gemeinden von demselben zugesprochenen Unterstützungen aus, baten aber zugleich um Fortdauer derselben zur Begründung oder Vollendung von Kirchen, Pfarrhäusern, Schulgebäuden, Gottesäckern &c. Mehrere, besonders die Redner aus der französischen Schweiz, Frankreich, Holland, Ungarn, Galizien und Siebenbürgen, Schlesien und Nordamerika ergingen sich mehr oder weniger ausführlich über die Verhältnisse der protestantischen Kirche ihrer Länder und gaben zum Theil einen geschichtlichen Abriss derselben von den Zeiten der Reformation bis auf die Gegenwart, wobei sie mit lebendigen Farben die Segnungen schilderten, welche die Unterstützung von Seite des Gustav-Adolf-Vereins ihren Gemeinden brachte, aber auch die Bedürftigkeit der Gemeinden betonten, welche, wie in Galizien und der Bukowina, über große Flächen verbreitet, zerstreut liegen, nur eine Dase des Protestantismus mitten im Meere Andersgläubiger bilden. Herr Assessor Schönninger sprach dem Vereine seinen Dank aus für die große Theilnahme desselben an dem von seinen Freunden und ihm betriebenen Werke, den Bau der protestantischen Kirche in Neumarkt in der Oberpfalz betreffend, deren Einweihung am nächstfolgenden Sonntage stattfinden sollte. Von besonderm Interesse waren die Mittheilungen des Herrn Pastor Meyer von Lyon über die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten im südlichen Frankreich, indem er von den ersten Zeiten des Christenthums in dortiger Gegend ausging, einen Ueberblick über die Entstehung der Waldenser bis zum Auftreten Luthers gab, namentlich aber die Leiden der evangelischen Märtyrer anschaulich schilderte und zuletzt der Toleranz des gegenwärtigen französischen Herrschers auerkennend gedachte; — ferner die Mittheilungen des Militärpredigers Burk aus Posen, der eine lebhafte Schilderung des protestantischen Lebens in preussisch Polen gab, die „polnische Wirthschaft“ der frühern Zeit scharf geißelte und die Segnungen hervorhob, deren sich die Protestanten unter der preussischen Regierung, insbesondere unter dem Scepter Friedrich Wilhelm IV. erfreuten, dem sie ihre eigentliche kirchliche Wiedergeburt verdankten. Pfr. Sztchlo aus Losenitz in Ungarn bat um die fernere Theilnahme des Vereins für die Wiederherstellung seiner im Jahre 1849 durch die Ereignisse der Revolution zerstörte Kirche. Der be-

kannte Stadtpfarrer Dr. Bittel aus Heidelberg pries die gegenwärtigen kirchlichen Zustände in Baden und behauptete, es hätte jetzt in Baden alles Parteiwesen aufgehört, seitdem eine freie Bewegung eingetreten sei. Einen wahrhaften Schmerzensschrei erhob Pfr. Mühlhäuser aus Wisconsin, der schon 25 Jahre als Seelsorger in Amerika lebt, über die dortige Noth und den Mangel an tüchtigen Geistlichen und Lehrern, die daselbst ein weites Feld und eine gute Schule für ihr Wirken finden würden. — Es hatten diese Verhandlungen bis halb 5 Uhr gedauert, was aber den Vorsitzenden, den taktvollen und redengewandten Schul- und Kirchenrath Hrn. Dr. Hoffmann, nicht ermüdete. Die Wiederaufnahme der Verhandlungen sollte am nächsten Tage nach dem Vormittagsgottesdienste stattfinden.

Jetzt eilte alles, was bis zum Schluß ausgeharrt hatte, von der Hitze und Anstrengung ermüdet, nach dem Reichsadler, in dessen weiten Räumen das Festmahl gemeinschaftlich gehalten werden sollte. Es war dort für 450 Personen gedeckt. Auch hier, wie bei den Verhandlungen, waltete dieselbe strenge Ordnung, durch welche man alle mißliebigen Störungen fernhalten wollte, indem der Vorsitzende gleich im Anfange erklärte, daß Niemand öffentlich reden dürfe, der nicht zuvor vom Präsidium dazu die Erlaubniß erhalten habe. Die Festtaoste hatten daher einen etwas steifen officiellen Charakter; nur die ernstesten Worte von Hrn. v. Harleß auf die deutschen Stämme und die launige Gesundheit von Hrn. Pfr. Dr. Voigt aus Königsberg auf die Zweigvereine fanden bei den Versammelten einen tiefern Anklang.

Den dritten Festtag begrüßte Choralmusik von den Thürmen zu St. Sebald. Um 7½ Uhr riefen die Glocken der Aegidienkirche zum Morgengottesdienste. Waren die Predigten der vorigen Tage mächtige Zeugnisse so war die Predigt von Versmann ein wahrhaft liebliches Bekenntniß, das in Aller Herzen drang und sie tief bewegte. Wir sahen manches Auge, und nicht bloß bei dem weiblichen Geschlecht, bei den Worten des beredten Mannes feucht werden. Nach einem kurzen „Eingang über die Freude im Herrn allwege“ legte er die Worte des Apostels Paulus im Brief an die Römer 12, 15: „Herberget gerne!“ seiner Predigt zu Grunde und knüpfte an dieses Thema die Hinweisung 1) auf die Herberge, die ihr gefunden habt, 2) auf die Gäste, die Herberge bei euch suchen, 3) auf den Segen, den sie euch in die Herberge bringen.“ — welche drei Theile der Redner mit Beziehung auf den Gustav-Adolf-Verein, auf die Aufnahme,

die derselbe gefunden, auf seine Thätigkeit und Wirksamkeit in Beherbergung der Gäste, die, Schutz und Wohnung suchend, an seine Thüre klopfen, und auf den Segen, der ihm für seine Wohlthaten erwachsen werde, in feuriger erhebender Rede durchführte.

Obwohl die Predigt im besten Sinne sehr einfach und schlicht war, so fehlte es doch nicht an überraschenden Wendungen; wenn es z. B. im zweiten Theil hieß: „des Apostels Wort, das vom Dr. Luther so verdeutschet ist, lautet wörtlich: Jaget der Liebe gegen die Fremdlinge nach! Wohlan, wir wollen's wörtlich nehmen, wollen nicht warten, bis sie uns um Herberge bitten, sondern hinter ihnen her sein und sie nöthigen, herein zu kommen. Laßt nur allen Gustav-Adolf-Dienst je mehr zu einem rechten Gottesdienst werden, in welchem ihr euch selbst zuerst dem Herrn ergebet und dann Opfer bringet, wie sie ihm wohlgefallen. Wenn dann die Gäste an eure Thüre kommen, werdet ihr Eine Herberge immer für sie bereit halten, die Herberge in eurem Herzen, — und dann ist mir um alles Andere nicht bange.“ Ferner im ersten Theil: „In meiner Heimath giebt es mancher Orten ein Abendbläuten, und man erzählt, das sei gestiftet worden, um verirte Wanderer in die Herberge zu führen. Sind denn nicht Wanderer hier, die dankbar bekennen: Ich war abgewichen von dem Wege des Heils und wanderte in den Irrwegen der Welt und meines Fleisches, da fielen Klänge in mein Ohr, es waren irdische Klänge und doch himmlische; sie riefen mich am Sabbath ins Gotteshaus.“ Endlich im dritten Theil: „In einem Stück nimmt unser Land (Holslein) eine ganz eigenthümliche Stellung im Gustav-Adolf-Verein ein. Es ist, mit Ausschluß weniger kleiner Gemeinden, ein rein lutherisches Land, in welchem man die Noth, an deren Abhülfe der Gustav-Adolf-Verein arbeitet, aus eigener Anschauung nicht kennt. Alle Gaben, welche wir sammeln, werden darum hinaus gesandt, um der Armuth der Brüder in andern Landen zu dienen. Unser Land ist nur ein gebendes, nicht ein bittendes. Meint aber nicht, daß ich euch das erzähle, um heute den Dank für unsere Gaben heimzuholen. Ich bin nicht gekommen um Dank zu fordern, sondern um Dank zu bringen, den herzlichsten Dank für den reichen Gottesseggen, welchen der Verein uns gebracht. Er hat uns Gäste in die Herberge geführt, von denen es in Wahrheit heißen kann: Als die Armen, aber die doch Viele reich machen!“ u. s. w.

Nach der Predigt und dem Gemeindegesange erschallte der Chorgesang: „Verzage nicht, du Häuflein klein“ 2c. 2c., bekanntlich der Schlachtgesang

der Schaaren Gustav Adolfs vor Beginn der Schlacht bei Lützen. Unmittelbar nach Beendigung des Gottesdienstes begann die Fortsetzung, beziehungsweise der Schluß der Verhandlungen des Vereins in derselben Kirche.

Es konnten, um die vorliegenden Anträge zur Beschlußfassung zu bringen, nur noch wenige Redner die Tribüne bestiegen. Es waren Pf. Biegler aus Brüssel, der die protestantisch-kirchlichen Zustände in Belgien schilderte, Pf. Lohmann aus Paris, der die dortigen Zustände beschrieb, Prediger Nitzsch jun. aus Berlin, der einen längern Vortrag über die Bewegungen in Italien hielt u. a. m. Besonders Interesse erregte Master Bandel, Reverend, als Vertreter der Waldensergemeinde zu Rosario in Montevideo. Er schilderte der Versammlung in englischer Sprache, wobei ihm Dr. Großmann als Dolmetscher diente, die Zustände dieser Colonie italienischer Glaubensgenossen und sprach, was er als seinen vornehmlichsten Reisezweck bezeichnete, den Dank derselben für die aus dem Gustav-Adolf-Verein ihr wiederholt zugesprochenen Unterstützungen aus, deren ähnliche zu erlangen er sich nun persönlich an den Landesherren der Waldensergemeinde, an den König Victor Emmanuel wenden werde. Die nachgesuchte fernere Unterstützung des Vereins wurde ihm in Aussicht gestellt. Von den vorliegenden Anträgen kam zunächst der durch Prediger Nitzsch von Berlin eingebrachte, „der Verein möge die evangelische Bewegung in Italien in den Kreis seiner Wirksamkeit ziehen,“ zur Berathung und führte zu dem Ausspruch: der Gustav-Adolf-Verein erkenne an, daß die außer der Waldenser-Kirche in Italien sich kundgebende evangelische Bewegung, wie sie sich besonders in der evangelischen Gesellschaft zeige, zwar die lebhafteste Theilnahme des Vereins verdiene, zur Zeit aber nicht in den Bereich seiner Wirksamkeit gehöre. — Ein Antrag des Hrn. Superintendenten Dr. Großmann von Grimma, zuverlässige Männer aus der Mitte des Vereins mit dem Auftrage zu betrauen, nähere Berichte über den Stand und Fortschritt dieser Angelegenheit einzuziehen, wurde angenommen. — Hr. Archidiaconus Dr. Schweder aus Berlin referirte hierauf über einen Antrag des Langenberger Missionsvereins: der Gustav-Adolf-Verein möge in Gemeinschaft mit ihm den deutschen evangelischen Gemeinden in Nordamerika seine unterstützende Sorgfalt und Theilnahme zuwenden, und stellte dem Sinne nach den Antrag: „der Verein erkenne die Wichtigkeit des Antrags und die Pflicht der deutschen evangelischen Kirche an, mit allen Kräften den deutschen Glaubensbrüdern in Amerika ihre Sorgfalt zuzuwenden, könne aber vorläufig

nur in sofern thätige Unterstützung zusagen, als sie mit dem Vereinsstatut vereinbar sei, welches die Thätigkeit des Vereins nur auf diejenigen Glaubensbrüder auszudehnen erlaube, die sich unter dem Drucke anderer Confessionen befänden." Mehrere Redner sprachen für und gegen den Antrag des Langenberger Vereins, unter ersteren besonders der Agent desselben Hr. Reiseprediger Meyerhinh, welchen Hr. Superintendent Großmann unterstützte. Ein Modificationsantrag des Letzteren wurde mit einer Mehrheit von zwei Stimmen abgelehnt, worauf der Antrag des Referenten fast einstimmige Annahme fand.

Hieran richtete sich die Berathung über die Verleihung der Liebesgabe „von 5050 fl., zu der die einzelnen Vereine beigetragen hatten, an eine der vorgeschlagenen Gemeinden zu Donauwörth, Mieroslaw und Salzburg. Prediger Dr. Voigt von Königsberg entwickelte als Referent über diesen Gegenstand in einem warmen, höchst anregenden Vortrage und unter historischem Rückblick auf die erlebten Drangsale und Darlegung der gegenwärtigen Verhältnisse der Glaubensgenossen der genannten Städte, deren Würdigkeit zur Zupendung dieser Liebesgabe. Eine eigentliche Discussion über diese Angelegenheit fand nicht Statt, obwohl sich Hr. Consistorialr. Bäumler von Ansbach lebhaft für Donauwörth verbandte. Ehe es aber zur Abstimmung kam, richtete dieser selbst an die Abgeordneten die Bitte, von der Gemeinde Donauwörth für dieses mal ganz abzusehen, indem es ungeeignet erscheine, nachdem der Verein einer bayerischen Stadt die Freude und den Segen des Festes gewährt habe, auch noch für eine inländische Gemeinde die Liebesgabe in Anspruch nehmen zu wollen, und bat, die sehr bedürftige Gemeinde Donauwörth auf andere Weise zu unterstützen. Die Versammlung sprach sich nun mit Einstimmigkeit für Salzburg aus, worauf dessen Vertreter durch Hrn. Dr. Schlenker von Wien mit tiefer Rührung ihren Dank abstatteten. Nach der Anzeige, daß sich in Greiz ein Hauptverein für die russischen Lande gebildet habe, wurde der letzte von dem Verein zu Frankfurt a. M. gestellte Antrag: Die Vorstände aller Hauptvereine möchten dahin wirken, daß in Zukunft außer den von den Landesregierungen bewilligten Collekten zu kirchlichen Zwecken keine besonderen veranstaltet werden möchten, angenommen und hierauf zur Wahl des Ortes für die nächste Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins geschritten. Hr. Pastor Suhl von Lübeck sprach für diese Stadt, Hr. Schulrath Alberti für Stettin, indem er in humoristischer Weise bemerkte,

daß er schon mehrere Male „ohne Leid“ zurückgetreten sei und auch diesmal, da er die Sympathien für Lübeck erkannt habe, resigniren wolle, sich jedoch demüthig für das zweitnächste Jahr Annahme seines Antrags erbitte. Auch Kiel hatte durch Professor Fricke sich diese Ehre erbeten. Die Versammlung entschied sich aber für Lübeck. Mit sichtlich freudiger Erregung theilte Hr. Dr. Schlenker der Versammlung mit, daß die anwesenden Vertreter der evangelischen Gemeinden in Oesterreich auf ihre Anfrage, ob sie den Gustav-Adolf-Verein für seine nächste Hauptversammlung nach Wien einladen dürften, von dem Minister von Schmerling auf telegraphischem Wege gestern die Antwort erhalten hätten: „Willkommen in Wien!“ — Der Vorsitzende erklärte, daß zwar hierüber jetzt weiter kein Beschluß gefaßt werden könne, daß die Versammlung aber gewiß dieses höchst erfreuliche Zeichen der Theilnahme, welche die österreichische Regierung dadurch neuerdings für die evangelischen Interessen an den Tag lege, mit dankbaren Gefühlen aufnehme. Hr. Dekan und Hauptprediger Sigt von Nürnberg sprach hierauf der Versammlung seinen innigsten Dank dafür aus, daß sie Nürnberg zum Ort ihrer diesjährigen Zusammenkunft gewählt so wie für den Segen, der mit ihr zu uns gekommen sei. Nach den von dem Vorsitzenden dargebrachten Dankesworten, in denen er der aufopfernden Thätigkeit des Comités und der oftgerühmten Gastlichkeit Nürnbergs erwähnte, und auf welche Hr. Prälat Zimmermann ihm den Dank der Versammlung für seine umsichtige Leitung der Verhandlungen aussprach, wurde die Versammlung um 3 Uhr Nachmittags mit Gebet und Gesang geschlossen.

Den Gesamteindruck nun, den diese Generalversammlung des Gustav-Adolf-Vereins bei späterer ruhiger Erwägung in mir hinterlassen hat, kann ich mit wenig Worten ausdrücken. Der Verein verfolgt einen echt evangelischen Zweck, hat bereits eine ruhig und sicher fortlaufende Geschichte und entwickelt eine für die evangelische Kirche außerordentlich segensreiche Thätigkeit.

Seine principielle Schwäche haben wir schon oben angedeutet, und daß er als ein menschlicher Verein, allerdings also ein „Menschenwerk“, an der Krankheit der Zeit und des Zeitgeistes noch vielfach leidet, ist eine Erscheinung, die er mit den besten menschlichen Unternehmungen gemein hat. Bei dem allem habe ich den Eindruck bekommen: Nühre ihn nicht an, es ist ein Segen darin! Ist es doch erfreulich, daß wir Deutsche in unserm zersplitterten und immer mehr sich zersplitternden politischen und

Kirchlichen Leben in der Gustav-Adolf-Stiftung noch ein gemeinsames Unternehmen besitzen, an dem wir gemeinschaftlich zum Aufbau evangelischer Kirchen und Gemeinden mit einander arbeiten können. Denn seitdem der evangelische „Kirchentag“ zu einer preussisch kirchlichen Conferenz herabgesunken ist, ist ohnehin nur die Gustav-Adolf-Stiftung als das einzige äußerlich vereinigende Band übrig geblieben. Das Fest in Nürnberg hat, wie ich meine, gezeigt, daß auch die entschiedenere, bekennnistreue Richtung in der lutherischen Kirche, ohne Schaden für sich zu nehmen, mit dem Vereine gehen kann. Und ist schon im Lauf der Jahre die Gustav-Adolf-Stiftung in sich klarer und kirchlicher geworden; wer weiß, ob sie nicht durch lebhaftere Theiligung der evangelisch-lutherischen Landeskirchen auf diesem bessern Wege noch fortschreiten und innerlich reifen werde!

3. Der Kirchentag in Brandenburg.

Die Zeiten, wo der Zusammentritt des deutschen evangelischen Kirchentages eine mächtige Bewegung durch ganz Deutschland hervorrief, scheinen unwiderrüßlich vorüber zu sein. Der Kirchentag ist gleichsam seinem selbstherbeigeführten Geschick verfallen. Er trug eben von Anfang an die Keime innerer Auflösung in sich. Wir mögen darüber trauern, daß mit ihm nun wieder ein schönes Stück deutscher Hoffnung zu Grabe geht, aber wir werden ihn schwerlich seinem unvermeidlichen Schicksal zu entreißen im Stande sein.

Als im Jahre 1848 der Kirchentag gegründet wurde, da gingen die Wogen der Revolution hoch durch unser deutsches Vaterland; der Abfall von dem lebendigen Gott und seinem seligmachenden Wort schien immer allgemeiner und tiefergehender zu werden und drohte eine Gestaltung anzunehmen, die den schließlichen Entscheidungskampf zwischen Antichristenthum und der Gemeinde des Herrn herbeiführen konnte. Damals ging aber auch ein mächtiger Zug durch die Herzen aller, die es mit ihrem Herrn und seinem Reich aufrichtig meinten, eine nähere Vereinigung aller wahrhaft Gläubigen in deutschen Landen zu Stande zu bringen, sich gegenseitig im positiven christlichen Glauben und Bekennen zu Schutz und Trutz zu verbinden und so als eine christliche Macht sich den Wogen des Unglaubens und der Empörung entgegen zu werfen, um entweder siegend den Feind zurückzudrängen

oder kämpfend unterzugehen. Aus diesem Zuge wurde der Kirchentag geboren. Sich dessen tief und innig bewußt, tagte er das erstemal zu Wittenberg über den Gräbern Luthers und Melancthon's. Um von Anfang an jedes Mißtrauen von sich fern zu halten, als beabsichtige er, dem menschlichen Werke einer gemachten kirchlichen Union Vorschub zu leisten, erklärte er: er wolle nicht Union, sondern Conföderation sein, d. h. er wolle in den kirchlichen Bestand der vorhandenen Landeskirchen nicht störend eingreifen, er wolle das kirchliche Bekenntniß nicht antasten, und überhaupt nicht machen oder anders machen, was Gott selbst geschichtlich geordnet oder zugelassen habe. Darin bestand seine Stärke und zugleich seine Schwäche. Es war die Frage, ob er in ruhigeren und geordneteren Zeiten sich in dieser Stellung werde behaupten können, ob er für immer Kraft und Entschiedenheit des Glaubens genug besitze, um dem Drängen einer in unserer Zeit sich breit machenden Partei auf Lockerung des kirchlichen Bekenntnisses und auf Union um jeden Preis entschieden zu widerstehen, ob er namentlich dem aus der Schrift hervorgewachsenen Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche sein Recht und seine Ehre werde lassen können?

Diesen Versuchungen hat der Kirchentag immer weniger Widerstand entgegen zu setzen gewußt. Unirte, Reformirte und Sectenbrüder aller Art haben bei den Verhandlungen immer lauter ihre Stimmen erhoben. Besonders die Versammlung in Stuttgart im September 1857 hat den Miß zwischen den positiv-kirchlich Gesinnten und den Unionisten und Reformirten völlig unheilbar gemacht. Bei dieser Versammlung waren für die bereits eingetretene schiefe Richtung des Kirchentags besonders förderlich oder vielmehr verhängnißvoll zwei Umstände, nämlich die kurz vorher abgehaltene „evangelische Allianz“ in Berlin, die schon über die Union weit hinaus ist, und die Nähe der reformirten Schweiz und anderer Länder, wodurch insbesondere der Zuzug „reformirter und unirter Länder“ ermöglicht wurde. Kein Wunder, daß der Ton auf dem Kirchentage von Jahr zu Jahr ein immer mehr antilutherischer, ein dem Siege der Union zujauhzender wurde. Je mehr diese Richtung überhand nahm, desto mehr zogen sich die Stillen im Lande und die Kirchlichgesinnten, die, welche den Ausbau des Reiches Gottes mehr von dem Thun des Herrn als von der Vielgeschäftigkeit der Menschen erwarten, von den Verhandlungen zurück. Jene nach und nach eingenommene verkehrte Stellung des Kirchentages zur Kirche und zum kirchlichen Bekenntniß und namentlich zu seiner eigenen ursprünglichen Grund-

lage hat gewiß am meisten dazu beigetragen, ihm den sonst so sehr zu wünschenden göttlichen Segen zu rauben, und am sichersten und schnellsten seine völlige Auflösung herbeizuführen.

Der Kirchentag nun, den wir eigentlich bereits verschollen glaubten, hat dennoch seinen zwölften Jahrestag am 23. bis 25. September 1862 in Brandenburg an der Havel abgehalten. Die Zahl seiner Mitglieder belief sich auf tausend. Den Vorsitz führte der Propst Dr. Nipßch aus Berlin. Den Mittelpunkt des ersten Tages bildete der Vortrag des Professors Dr. Hermann aus Göttingen über die Frage: „Welches sind die nothwendigen Grundlagen einer die consistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung?“ Dieser Vortrag fand allgemeine Anerkennung. Es wurde darin ausgeführt, daß zwar die evangelische Kirche, wie der Staat, dem Mechanismus entrissen und dem Element der sittlichen Freiheit übergeben werden müsse, jedoch nach ihrer Individualität, die mit dem Staat keine Analogie hat. Die Synode habe sich nicht als Gegensatz gegen das Kirchenregiment zu betrachten, sondern mit diesem die Arbeit der Entwicklung in der Art zu theilen, daß die evangelische Kirche, selbst im Falle des Wegfallens des landesherrlichen Elements in ihr, keinen Schaden leide. Es wurde auf das immer mehr anwachsende Bedürfniß einer Verfassungs-entwicklung hingewiesen, und bemerkt: daß, wenn dasselbe im We- sen der Sache begründet sei, nicht nach Zeit und Verhältnissen zu fragen sei, wenn es sich um dessen Befriedigung handle. — Unter den Rednern, welche bei der Discussion das Wort nahmen, zeichnete sich vor Allen Professor Wegschlag aus Halle aus.

Am 24. September war der Hauptgegenstand der Tagesordnung: „die Volksschule in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem ganzen christlichen Gemeinwesen,“ worüber Professor Blascher aus Berlin referirte.

Der dritte Tag wurde, wie herkömmlich, den Zwecken der innern Mission gewidmet. Außerdem wurde dem Präsidenten der Antrag auf Erlass einer Adresse an den König von Preußen mit dem Entwurf vorgelegt. Der Präsident gestattete keine Discussion, wohl aber, daß die Adresse vorgelesen werde, und gab demnächst anheim, dieselbe nach der Sitzung zu unterschreiben. Sie hat zahlreiche Unterschriften erhalten. Die Adresse will ein Zeugniß der Anhänglichkeit, Liebe und Treue der Mitglieder „dieser großen Versammlung“ an den König sein, welche „mit tiefer Betrübnis wahrnehme, daß Tendenzen sich geltend machen, welche die heiligsten Insti-

tutionen zu untergraben und unserem Volke seine höchsten sittlichen Güter zu rauben drohen.“ Dagegen wolle sie mit vereinten Kräften kämpfen. „Daß wir in diesem Kampfe Eure königliche Majestät auf unserer Seite wissen, gereicht uns zu nicht geringer Freude und Ermutigung.“

Es schien nach den öffentlichen Blättern zuerst, als wenn diese Adresse von dem Kirchentage selbst ausgegangen wäre; allein es zeigte sich bald, daß die Preußen nur das Zusammentreten des Kirchentages benutzt hatten, um diesem kirchen-politischen Ausdruck ihrer Gesinnungen ein möglichst großes Gewicht und eine möglichst große Tragweite zu verschaffen. Ein Mitglied der Versammlung des Kirchentages protestirt wenigstens in den Zeitungen gegen die Aufsicht, als sei jene Adresse vom Kirchentage selbst ausgegangen und behauptet: „der deutsche evangelische Kirchentag ist nicht die handelnde Person bei der fraglichen Adresse, sondern nur der Ort, an welchem sie von hier vereinigten Preußen als Einzelnen unterzeichnet worden ist. Eine Adresse des Kirchentages würde selbstverständlich von der Versammlung zu beschließen gewesen sein. Ein solcher Beschluß aber, der schon als ein auf die preussischen Mitglieder beschränkter undenkbar gewesen wäre, ist nicht gefaßt worden; auch ist kein Antrag der Art eingebracht worden. Wäre das letztere geschehen, so würde man sicher einmüthig an einem Ausdrucke der tiefen Ehrfurcht und lothalen Ergebenheit für die Person Sr. Majestät sich betheiligen, aber viele preussische wie auswärtige Mitglieder würden Einsprache gegen die leidige Vermischung kirchlicher und politischer Dinge erhoben haben, welche den Inhalt der Adresse kennzeichnet.“

Darnach möge man erweisen, ob wir Recht haben oder nicht, wenn wir den ehemaligen Kirchentag eine nunmehr preussisch-kirchliche Konferenz nennen, wir könnten auch sagen: einen Sammelplatz von Unirten und Unirte-gefinnten zu kirchen-politischen Zwecken.

H. N. Hansen.

4. Die 28. livländische Provincial-Synode im Jahre 1862.

(Brief an einen Amtsbruder in Kurland.)

Von

W. Schwarz,
Oberpastor in Dorpat.

Es war sehr schön von Eurem General-Superintendenten, den Termin für Eure Synode so anzusetzen, daß sie mit der unsern nicht zusammentraf. So lange eine regelmäßige gegenseitige Besichtigung der Synoden noch ein *pium desiderium* bleibt, muß man sich wenigstens dessen freuen, daß ein freies sich unter einander Besuchen möglich gelassen wird; käme es wirklich zu einem solchen, es läge ein Segen an gegenseitiger Anregung und Förderung darin, der nicht hoch genug anzuschlagen wäre. Dieses Mal haben wir nur vergeblich auf Gäste aus Eurer Mitte gehofft; darum will ich versuchen, Dir schriftlich ein Bild unserer letzten Synode zu entwerfen; daß ich es so spät erst thue, hat seinen guten Grund in dem Synodalbeschlusse von 1860, solche „grüne“ Berichte nicht vor dem Erscheinen des gedruckten Synodal-Protokolls zu veröffentlichen. Da mir aber daran liegt, Dir ein möglichst vollständiges Bild von dem Habitus unserer Synode überhaupt und damit einen Ersatz für Selbstgeschantes und Erlebtes zu geben, so laß mich etwas weiter zurückgreifen auf die Gefahr hin, Deine Geduld einer starken Probe zu unterwerfen.

Als Vorhof für die Provincial-Synode dient die Sprengels-Synode, welche wir in unserm Kreise gewöhnlich ein paar Monate vor der ersten meist bei einem Amtsbruder auf dem Lande halten. Dort werden unter dem Voritze des Propstes die schon vorher den einzelnen Sprengelsgliedern zur Bearbeitung zugewiesenen unerledigt gebliebenen Synodal-Themata durchgesprochen und das Resultat zu Protocoll genommen, etwaige Arbeiten vorgebracht, Desiderien vorgebracht und discutirt, Synodal-Themate aufgegeben, Amtsverfahren ausgetauscht, die erforderlichen Einzahlungen gemacht u. s. w. Uns Städtern, die wir vielmehr als unsere Amtsbrüder auf dem Lande an die Scholle gebunden, daneben vielleicht auch schwerfälliger im Fahren sind als Ihr, gewähren diese Synoden außer ihrer sachlichen Bedeutung noch einen besondern lieblichen Gewinn: wir treten unsern landischen Amts-

brüdern persönlich näher, gewinnen durch eigne Anschauung einen Einblick in ihre amtlichen und häuslichen Freuden und Leiden und festigen und stärken dadurch die Gemeinschaft unter einander.

So findet uns die herannahende Synodalzeit mehr oder weniger gerüstet auf das ernste Werk, das wir zu treiben haben. Da unsere Synode immer an einem Mittwoch eröffnet wird, so haben wir am Sonntage vorher unter dem Vorgefühl des Bevorstehenden Gelegenheit, unsern Gemeinden die Abreise anzuzeigen und ihre herzliche Fürbitte für uns in Anspruch zu nehmen. Nun geht es an die Reise, welche meist in größerer Gesellschaft gemacht wird; unser Dorpat liefert bei seinen sechs im Amte befindlichen Pastoren und bei der theologischen Facultät, die wenigstens durch ein Glied immer vertreten ist, ein ganz hübsches Contingent. Mir ist die Reise immer höchst anregend und erquicklich gewesen; Gedachtes und Erlebtes, Theologisches und Weltliches, Ernstes und Humoristisches wird ausgetauscht und läßt es selten bis zum dormitare kommen. So ging es auch dieses Mal, als ich am Montag, den 13. August Nachmittags selbst die Fahrt nach Wolmar antrat. Wieder nach Wolmar? fragst Du gewiß, und ich antworte: Allerdings. Seit dem Jahre 1857 haben wir immer in Wolmar getagt; die Majorität der Präpöste entscheidet über den Versammlungsort und ist sich nun aus nahe liegenden Gründen 6 Jahre hindurch gleich geblieben trotz unseres Protestes. Uns läge Walf bequemer, Fellin brächte uns eher Gäste aus Esthland, wie 1855 geschah, Wenden vielleicht Gäste aus Kurland. Es steht zu hoffen, daß all das auch wieder einmal billige Berücksichtigung finden werde. Uebrigens hat das häufige Zusammentreten in Wolmar auch seine Annehmlichkeiten: wir finden dort ein geräumiges und gutes Sitzungslocal, auf der Muffe saubere Bewirthung, und treten als Jahresgäste auch zu den Bewohnern der guten Stadt in ein näheres, traulicheres Verhältniß. Es giebt dort Quartiere, die Jahr aus Jahr ein von denselben Gästen bewohnt werden, in denen man mit Freuden empfangen, mit ernstern Mienen entlassen wird. Ueberhaupt verdienen die lieben Wolmarenser den besten Dank für die freundliche und herzliche Bereitwilligkeit, mit welcher sie den Fremdlingen ihre besten Stuben einräumen, sich selbst oft knapp behelfen und den Wünschen ihrer Gäste bereitwillig entgegenkommen.

Am Dienstag Nachmittag bei guter Zeit trafen wir nun in Wolmar ein; ein tüchtiger Regenguß empfing uns auf dem Marktplatz und erweckte trübe Ahnungen für die bevorstehenden Tage; die gingen jedoch nicht in

Erfüllung; wir hatten meist klares und schönes Wetter. Unser Vierblatt trennte sich nun: den Einen zog es dahin, wo recht Viele zusammen wohnten, den Andern in die Stille, der Dritte hielt es mit dem *medium tenuere beati*; der Vierte war jung und elastisch genug, um sich überall wohl zu fühlen. Durch die Fürsorge eines früher angekommenen Amtsbruders fand ich mit ihm ein freundliches und sauberes Unterkommen; zwei jüngere Freunde schlossen sich uns an. Kaum war der Reifestaub abgeschüttelt, so begaben wir uns ins Pastorat zur Meldung bei unserem Bischof. Ihn fanden wir nicht, denn er conferirte noch mit den Präpsten, dafür wurde aber Gruß und Kuß mit manchem Amtsbruder ausgetauscht, den man ein Jahr lang und drüber nicht gesehen hatte; da gab es von mancherlei Freud und Leid zu berichten. Eine angenehme Mitgabe wartete unser; auf der vorigen Synode war beschlossen worden, die bis dahin nur im Manuscript vorhandenen Protocolle von 1834—1841 auf Kosten der Synodalen drucken zu lassen; das war geschehen und wir empfingen nun ein stattliches Heft, das noch an demselben Abend durchblättert wurde und uns jungen Pastoren genug Stoff zum Nachdenken und zum Dank darbot.

Noch war es in der Stadt etwas leer an Pastoren; aber während des Abends kam es von allen Seiten herangeklingelt, und als wir uns am Mittwoch früh im Local der Kreisschule versammelten, stellte sich heraus, daß die Synode wieder recht zahlreich besucht war. Ueberhaupt waren 88 livländische Pastoren anwesend; dazu kamen 5 Gäste und 2 Candidaten. Die 8 Adjuncten, welche sich unter uns fanden (am nächsten Sonntage wurde der 9. ordinirt) waren lebendige Zeugen dafür, daß die Pastoren größerer Gemeinden oft unter schweren materiellen Opfern sich eine eingehendere Pflege und Besorgung derselben angelegen sein lassen, bis daß es zu einer an manchen Orten so dringend gebotenen Theilung der Gemeinden komme. Im feierlichen Zuge ging es nun in die wohlbekannten Räume der festlich geschmückten und zahlreich besuchten Kirche. Pastor Bierhuf von Schloß hielt die bei uns zur Eröffnung des Synodal-Gottesdienstes gebräuchliche Altarrede und begrüßte die Synodalen mit Anlehnung an Jeremias 17, 5 bis 10 als „evangelische Männer, die ihre Mannesarbeit mit evangelischem Mannesmuth, mit Demuth und Treue zu treiben haben.“ Soll ich Dir Etwas von dem Eindruck sagen, den diese Rede auf mich machte, so muß ich hervorheben, daß bei allem Dank, mit welchem ich ihre feurige Lebendigkeit und ihren Ernst auf mich wirken ließ, mich zweierlei nicht befriedigte: einmal wurde der gewaltige

Legt nicht in erforderlicher Weise benutzt und ausgebeutet, sondern diene mehr als bloßes Motto für die Rede; dann wurde die Kanzel an den Altar versetzt, die Rede schien mir diejenige Gebundenheit zu entbehren, welche auch von der freien Rede am Altare zu fordern ist. Die Synodalpredigt hielt, wie immer, der General-Superintendent selbst; in kurzer und eindringlicher Weise legte er auf Grund von 1. Timoth. 1, 5 als Summe des göttlichen Gebots die Liebe aus ungefärbtem Glauben dar, zu dem wir mit einem Herzen, das durch das Blut Jesu Christi gereinigt, und mit einem Gewissen, das durch die Gemeinschaft mit Ihm gut gemacht worden, zu gelangen haben. Es war das die kürzeste, abgerundeste und kräftigste Predigt, welche ich von unserem Bischof zu hören Gelegenheit gehabt; besonders ergreifend war mir die Durchführung des Gedankens, wie der Mensch nimmer zum Frieden in Gott gelangen kann, so lange er noch eine Sünde in sich hegt, die er weder ernstlich erkennen noch aufrichtig bekennen will. So kamen wir frisch in rechter Erbauung aus der Kirche und hörten am Nachmittage zum Beginn der Sitzungen aus dem kurzen Grusse und Gebete des Präses die in der Predigt angeschlagenen Seiten in der Mahnung wieder klingen: Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens, welches ist die Liebe. Der Liebe, von welcher St. Paulus 1. Corinth. 13 schreibt, bedurften wir für einen Theil unserer Verhandlungen dieses Mal mehr als sonst; das wußten wir und ließen es an brünstigeren Sätzen um dieselbe nicht fehlen.

Ich komme nun zu der Darstellung der Synodal-Verhandlungen selbst, und will von denselben nur dasjenige hervorheben, was von allgemeinem Interesse ist, dabei das Zusammengehörige auch gleich zusammen fassen, ohne mich an die chronologische Aufeinanderfolge zu binden. Denn es würde mich zu weit führen, wollte ich es versuchen, Dir Tag für Tag mit dem, was jeder an An- und Aufregendem, an Spannendem und Erschöpfendem mit sich brachte, zu schildern. An die Spitze laß mich stellen, was in Sachen der Heidenmission mitgetheilt und verhandelt wurde. Sie ist ja bei uns in ein erfreuliches und verheißungsvolles Stadium getreten; gestatte mir dabei, einen kurzen Rückblick auf die Entwicklung dieser so ersten Angelegenheit in unserer livländischen Kirche zu werfen. Sie wurde zuerst auf der Synode von 1843 angeregt; schon im folgenden Jahre wurde von den Synodalen der wichtige Satz ausgesprochen, daß die Missionssach ein wesentlicher Theil des Lebens unserer Kirche sei, und daran

der Wunsch geknüpft, sie möge allmählig in derselben zu ihrem Rechte kommen. Dieser Wunsch blieb nicht ohne Früchte, doch trug das Betreiben der Missionsangelegenheit längere Zeit hindurch ein mehr häusliches und privates Gepräge und war Sache eines Hänsleins besonders geförderter und dafür angeregter Gemeindeglieder. Nach und nach wurden aber Stimmen laut, daß sie zu einer Gemeindefache gemacht und kirchlich genährt und gepflegt werden sollte. So wurde auf der Synode von 1851 beschlossen, die Sache der Heidenmission alljährlich an bestimmten Tagen zum Gegenstande der kirchlichen Betrachtung zu machen, und wurde das Epiphantiasfest, in den Filialkirchen der zweite Pfingstfeiertag, als der passendste Tag dazu erachtet. Noch einen Schritt weiter that die Synode von 1856: es sollte allsonntäglich im Kirchengebet der Mission und der Bekehrung der Heiden gedacht werden. Hatte die Missionsfache auf diese Weise einen festen und bleibenden Platz in unserm gottesdienstlichen und geistlichen Leben gewonnen, so lag ein weiterer Fortschritt nahe: unser Missions-Interesse mußte mit seinen Gebeten und Gaben in den Dienst unserer Kirche sich stellen, es mußte aus einem allgemein evangelischen ein speciell lutherisches werden. Diesen Fortschritt bezeichnet ein Synodalsvortrag von 1857. In demselben wurde ausgesprochen, wie die Missionsfache nicht allein von der Synode aufgenommen sei, sondern auch bei den Gemeinden freudigen Anklang finde; es wurde aber auch darauf hingewiesen, wie die Mission erst dann recht gesegnet sein könne, wenn sie kirchlich-confessionell sei. Daraus ergab sich für uns die Verpflichtung, uns der Leipziger Lutherischen Missionsanstalt anzuschließen. Ueberhaupt war die Synode von 1857 von Bedeutung für die Missionsfache: ein besonderes Missions-Comité war gebildet worden, das sich mit Leipzig und mit unsern Nachbarprovinzen in Beziehung setzen, die Missionsbeiträge empfangen und weiter befördern, alljährlich auf der Synode Bericht über den Stand der Sache abstaten sollte u. s. w. Von da an hat die Missions-Angelegenheit einen festen und geordneten Gang bei uns gewonnen, und wenn auch mehrere Gemeinden ihren früher eingegangenen Verbindlichkeiten gegen andere Missionsgesellschaften oder einzelne Missionäre getreu geblieben sind, so ist doch der bei weitem größte Theil unserer Einnahmen für Leipzig bestimmt. Ein Blick auf die Höhe derselben zeigt, so weit den Zahlen auch eine Beweisraft inne liegt, daß die Theilnahme für die Mission von Jahr zu Jahr steige. In diesem Missionsjahr (es läuft von Synode zu Synode) waren eingeflossen: für Leipzig

3419 Abl., für Herrmannsburg 223 Abl., für Bremen 32 Abl., für Missionär Hahn 169 Abl., für Basel 38 Abl., im Ganzen (mit Einschluß der nicht angeführten Kopfen) gegen 3888 Abl. Aber noch eine andere Art der Betheiligung hat angefangen sich zu zeigen als Frucht des allsonntäglichen Gebets: der Herr möge Arbeiter in Seinen Weinberg senden. Aus unserem Dorpat ist ein Bote bereits nach Ostindien gezogen; unter den Nationalen aber regt es sich auch an vielen Orten mit dem Verlangen, in den Dienst der Mission zu treten. In Beziehung auf sie und die ihnen zu gewährende Vorbildung lagen uns nun zwei Vorschläge zur Entscheidung vor; der eine lautet auf Einrichtung einer vorbereitenden Missionsschule, welche mit der Küsterschule zu Wall verbunden werden sollte, der andere auf Errichtung einer eigenen Missionsanstalt in Dorpat. Glaubte die Synode auch gegen beide Vorschläge sich vorläufig noch ablehnend verhalten zu müssen, weil die Dringlichkeit und Nothwendigkeit solcher Einrichtungen noch nicht vorhanden sei, so sprach sie doch einstimmig die Ansicht aus, man habe sich dem laut werdenden Wunsche, in den Missionsdienst zu treten, gegenüber nicht unthätig zu verhalten, es sei vielmehr die Pflicht der Pastoren, jedes Gemeindeglied, welches sich nach Alter, Gesinnung und Gaben dazu tauglich erweise, ernstlich zu prüfen und ihm alle erforderliche Hilfe zu leisten, daß es die nöthige Bildung auf Schule oder Universität für ein ihm angemessenes lutherisches Missionsgebiet erhalte. Reichen die Kräfte, welche dem einzelnen Pastor zu Gebote stehen, dazu nicht aus, so habe er sich an die Synode um Beihülfe zu wenden. Damit aber ein Ueberblick über die vorhandenen Personen und Kräfte gewonnen würde, solle jeder Pastor über das, was sich in seiner Gemeinde für den Missionsdienst regt und hervortritt, an unsern Missions-Bevollmächtigten Pastor Sokolowski in Ronneburg Bericht abstaten.

Nur erfreulicher Art war, was Pastor Sokolowski über den Stand der Dinge in Leipzig wie in Ostindien mittheilte. In Bezug auf die leidige Kastenfrage hat man sich dahin geeinigt, daß nach dem Vorbilde des apostolischen Verhaltens in Bezug auf heidnische Einrichtungen beim Uebertritt zum Christenthume Alles an der Kaste fallen müsse, was dem Evangelium widerspricht.

Dr. Graul, dessen bezüglich Schrift das Ihre zur Feststellung dieses Verhaltens gethan, hält sich in Erlangen auf und wird durch literarische Thätigkeit mit der Mission in Verbindung bleiben. Auf Beschluß der Sy-

nade sollen ihm von unsern Missionsgeldern 100 Rbl. jährlich als Zuschuß zu seiner Pension zukommen.

Große Freude machten uns die Nachrichten vom Missionär Kerling. Am Sonntage-Mogate ist er zu Riga ordinirt worden und hat dabei viel Theilnahme und Liebe erfahren; am 3. Pfingstfeiertage aber wurde er von dem Präsidenten des Missions-Collegiums Dr. Harleß unter Assistenz unseres Autsbruders, des Professors Dr. A. von Dettingen, zum Dienste unter den Heiden ausgerüstet. Von London aus hatte er an unsern Bischof und an Pastor Sokolowski lauter Liebes und Gutes geschrieben. Jetzt ist er begleitet von unsern Gebeten nach einer glücklichen Fahrt bereits in Madras angelangt.

Nicht minder erfreulich war der Bericht über die fünf Jünglinge von 17—19 Jahren, welche sich bei dem Pastor Hansen in Paistel für den Eintritt in den Missionsdienst gemeldet hatten und von diesem mit Hilfe des Sprengels-Wicars unterrichtet werden. Die Prüfung, welche mit ihnen im Januar von den durch die Synode ernannten Examinatoren vorgenommen worden, hatte ein befriedigendes Resultat ergeben und sie für die Quarta des Gymnasiums reif befunden; mancherlei Prüfungen, welche ihnen aus ihren Lebensverhältnissen erwachsen, hatten sie in ihrem Entschlusse nicht zu erschüttern vermocht; es wurde nur auf die obrigkeitliche Erlaubniß gewartet, damit sie nach Leipzig gehen und in die ihnen im Missionshause freigehaltenen Plätze eintreten könnten. Wie wir jetzt zu unserem Leidwesen hören, ist jene Erlaubniß nicht gewährt worden. Sie werden daher vorläufig im Januar a. c. in das Dorpater Gymnasium zur weiteren Ausbildung für das Leipziger Missionsseminar eintreten.

An die Mittheilungen und Verhandlungen über die Heidenmission schloß sich ein Vortrag des Pastors Kügler, durch welchen er zur Mission unter den Juden anzuregen suchte. Nachdem er das geistliche Elend des Volks geschildert, wies er auf die Stellen des A. und N. Testaments hin, welche die einstige Befehrung Israel's klar und gewiß verheißten; diese Befehrung könne aber nicht von einer wunderbaren Ausgießung des h. Geistes, sondern allein von dem gewissenhaften Gebrauch der der christlichen Kirche anvertrauten Gnadenmittel, namentlich von der Predigt des Evangeliums erwartet werden. Nachdem er sodann in übersichtlicher Weise gezeigt, wie sich die Kirche dieser ihrer Liebespflicht bisher angenommen, und welche Erfolge sie namentlich in England und Preußen, auf diesem Gebiete erlangt, schloß er

darau die Bitte an die Synodalen, sie möchten auch ihrerseits Israel's Hoffnung im Herzen tragen und stellte drei Anträge: 1) den Gemeindenden die heilige Verpflichtung der christlichen Fürsorge auch für dieses Volk etwa am 10. Sonntage n. Trinit. besonders ans Herz zu legen; 2) die Noth desselben auch sonntäglich in der Fürbitte vor den Herrn zu bringen; 3) in den Missionsstunden auch der Mission unter den Juden zu denken, und darüber zu berathen, was in Zukunft zu thun wäre, damit das Judenthum, das sich auch unter uns immer mehr ausbreite, für die Wahrheit in Christo gewonnen würde. — Während die Synode auf die beiden erstgenannten Punkte um so bereitwilliger einging, als dieselben in Livland schon vielfältig erfüllt werden, wurde der letzte Punkt den Sprengels-Synoden zur Berathung überwiesen; die vorgetragene Arbeit aber sollte als Material dazu durch den Druck veröffentlicht werden. — Für Euch, die ihr solchen Ueberfluß an Kindern Israel's habt, wird dieser Gegenstand von ganz besonderem Interesse sein, und Ihr werdet am Besten darüber urtheilen können, ob jene Ansicht, welche auch der verehrte L. Harms mit so großer Entschiedenheit vertritt, berechtigt sei, es bedürfe zur Bekehrung der Juden, soweit sie inmitten einer christlichen Bevölkerung leben, keiner besondern Missionsanstalten, sie könnten ja, wenn sie nur wollten, das Evangelium aus der Predigt und dem Leben der Christen kennen lernen. Mir erscheint diese Ansicht als eine zu abstracte und durch die Erfahrung keineswegs gerechtfertigte; denn abgesehen davon, daß viele Juden, die in der Christenheit leben, doch keine Gelegenheit haben, die Verkündigung des lauteren Evangeliums zu hören, giebt es bei ihnen so viele alte und festgewurzelte Vorurtheile zu überwinden, daß es dazu eines besondern Eingehens auf ihre Anschauungen und dazu wiederum einer besondern Ausrüstung bedarf, wie sie uns durch unsere theologische und praktische Vorbildung für das Amt nicht geboten wird; was aber die Macht des christlichen Lebens betrifft, so sind viele Christen viel mehr darauf bedacht, im Verkehr mit den Juden sich ihnen gleich zu stellen, als ihnen ein erweckliches Vorbild zu geben. Doch wäre es jedenfalls heilsam, den Christen das Gewissen in Bezug auf ihre ernste Pflicht gegenüber den Juden zu schärfen.

Ich kann meinen Bericht über die Missions-Angelegenheit nicht schließen, ohne des werthen Gastes zu gedenken, durch welchen dieselbe vielfache lebendige Anregung erfuhr; ich meine den lieben Missionar Hahn, der von Donnerstag bis Montag unter uns weilte. Zwar ergriff er in unsern

Sitzungen selbst nicht das Wort, wohl aber hielt er Freitag Abends einen Vortrag in der Kirche und war Abends in unsern Privatversammlungen sehr lebendig und mittheilksam. Ich hatte ihn bei seiner Anwesenheit in Dorpat bereits recht lieb gewonnen und erfreute mich hier wieder an seinem ernstern, besonnenen und doch so freundlichen Wesen. Auch von seiner persönlichen Stellung war vielfach die Rede und mit Spannung sehe ich neuen Nachrichten über ihn entgegen.

Von der äußern Mission laß mich nun zu dem übergehen, was als zu der innern gehörig angesehen werden kann. Dahin rechne ich aber Alles, was uns von Nachrichten und Berichten über Liebesgaben, welche zum Besten unserer Glaubensgenossen im In- und Auslande dargebracht worden, mitgetheilt wurde, namentlich aber, was Professor Dr. von Dettingen, der uns mit Freuden als Bruder im Amte, welches die Versöhnung predigt, begrüßte, uns über die kirchlichen Verhältnisse in Meran, wo er während des verflossenen Jahres als Pastor fungirt hatte, in lebendiger Weise mittheilte. Ihr habt das ausführlich aus dem Aufsatze in der Dorpat'schen Zeitschrift erfahren, und ich hebe hier nur noch seine Bitte hervor, ihm die etwa noch einkaufenden Liebesgaben für die Meraner Gemeinde bis Weihnachten d. J. zuzenden zu wollen. Herzliche Freude machte uns auch die Mittheilung, daß die Pfarre zu Gutmannsbach und Tackeroth im Pernan'schen Sprengel nunmehr auch das nöthige Land von der Krone zugewiesen bekommen habe, so daß der dorthin gestellte Pastor mit Hülfe der ihm von der Unterstützungscasse bewilligten Summe eine gesicherte Existenz hat und so die o. 2000 dort lebenden Lutheraner einer geordneten und ständigen geistlichen Pflege genießen können.

Bezogen sich die bisherigen Mittheilungen zunächst auf das innere Leben unserer Kirche, so kam auch eine Sache zur Sprache, welche in gewisser Beziehung als eine äußere Lebensfrage derselben bezeichnet werden kann; ich meine die bekannte Meallasten-Angelegenheit. War diese im Sinne des positiven Rechts zu Gunsten der livländischen Landeskirche entschieden worden, so gebührte mit allem Rechte aufrichtiger Dank der Ritterschaft wie allen den hohen Autoritäten, welche sich dieser Sache so energisch und freudig angenommen hatten und er soll ihnen auch im Namen der Synode durch den Präses überbracht werden.

Nun komme ich zu einem Theil unserer Synodal-Verhandlungen, der uns viel Zeit und Herzensbewegung gekostet und dennoch im Grunde nicht

zu dem gehofften und erbeteten Ziel geführt hat. Es sind das die Verhandlungen über die beiden, von zweien Amtsbrüdern verfaßten Aufsätze, deren einer unter dem Titel „wo hinaus“ in den „Mittheilungen“, der andern unter der Aufschrift „über kirchliche Reformen“ in der Riga'schen Handelszeitung erschienen war. Ich kann ja voraussetzen, daß Du beide Aufsätze, die bei Freund und Feind viel von sich reden gemacht haben, gelesen hast, und brauche Dir darum nur von dem Eindruck, den sie im Allgemeinen auf uns gemacht, und von der Entgegnung zu erzählen, die sie gefunden haben.

Beide Aufsätze hatten das Außergewöhnliche und meinem Gefühle nach von vorn herein Verlegende mit einander gemein, daß sie als öffentliche Ankläger wider uns an die Oeffentlichkeit traten, ohne nach Matth. 18, 15 ff. sich zuvor inter parietes domesticos an die Amtsbrüder gewandt zu haben. So weit wirkliche Mängel und Uebelstände in ihnen hervorgehoben werden, ist dies auch sonst erkannt und ausgesprochen, auch an der erforderlichen Abhülfe gearbeitet worden, wie jeder unparteiische und gerechte Beurtheiler zugestehen wird; das Einseitige, Schiefe und Unrichtige aber, das dort erscheint, wäre in der Berathung mit den Amtsbrüdern zu rechtgestellt und beseitigt worden. — Was nun insonderheit den ersten Aufsatz betrifft, so ist er unleugbar aus einer wohlmeinenden Gesinnung hervorgegangen; er ist eine Art Selbstschau, welche der Verfasser, angeregt durch einen Aufsatz in einer ausländischen Zeitschrift, mit sich vornimmt. Aber nicht alles Wohlgemeinte ist auch sachlich gut und richtig; hier liegt das Gefährliche im Princip, das Unberechtigte in der Anwendung der subjectiven Stellung auf die ganze livländische Kirche. Ich habe von jeher eine Scheu gehabt vor „religiösen“ oder „christlichen“ Schriften, welche sich an die „Gebildeten“ richteten, und ich glaube nicht, daß nur meine persönliche, selbsteigene Bornirtheit und Unwissenheit daran schuld ist. Hier nun wird gefordert, der Pastor solle sich auf die Höhe der Zeit stellen, er solle den Bedürfnissen und Errungenschaften des „gebildeten“ Publicums Rechnung tragen, um dasselbe für das Reich Gottes zu gewinnen. Mich mahnt das daran, wie der Teufel den Herrn Christum auf einen hohen Berg stellte und zeigte Ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach: Das Alles will ich Dir geben, so Du niederfällst und mich anbetest. Die Männer des Fortschritts mögen nun über den Finsterling die Hände zusamment schlagen; ich meine aber, der Pastor habe die Welt nicht von der Höhe der

Zeit aus in der Vogelperspective anzusehen, sondern im Kreuzesthal zu bleiben und seine Augen aufzuheben zu den Bergen, von welchen ihm Hülfe kommt. So giebt es auch einen Fortschritt; und ist der Weg auch schmal, und sind auch Wenige, die ihn finden, so führt er doch endlich hinein in die „hochgebaute Stadt.“ — Daß der Verfasser die Consequenzen, welche aus seinem Princip sich ergeben, nicht gezogen hat, daß er selbst vor ihnen zurückschrecken würde, ist gewiß: aber eben so gewiß ist, daß er bei dem Unbefriedigtsein, mit welchem ihn die Anschau in unserer Kirche erfüllt, bei der Unklarheit, in der er sich bei der Lösung seiner Frage befindet, sich die Sympathie so manches Gebildeten unter den Christen gewonnen hat. Um so herzlicheren Dank wußten wir dem Bruder Sokolowski zu Ronneburg für seine eben so liebevolle, wie gründliche und ernste Entgegnung. Ich kann mich um so eher eines nähern Eingehens auf dieselbe enthalten, als sie „auf Wunsch der Synode“ nächstens gedruckt erscheinen und Dir den unverkümmerten Genuß ihrer frischen und originellen Weise bringen wird.

An Klarheit fehlte es dem andern von mir erwähnten Aufsatze nicht. In einem Organ erschienen, das für die Behandlung solcher Fragen wenig geeignet erscheint, erregte er nach Inhalt und Form Befremden und schmerzlichen Unwillen, und das nicht bloß bei den Pastoren. Hatte er nun auch von einem gebildeten Laien eine öffentliche Erwiderung erfahren, der wir schon in Bezug auf die herbe und spottend gehaltene Form nicht zustimmen konnten, so stand uns um so mehr als Pflicht gegen die Kirche, deren Diener wir sind, wie gegen den irrenden Bruder fest, unsere Stimme abweisend und mahnend zu erheben. Wie das geschehen, gebe ich Dir am besten durch den betreffenden Punkt in unserm Protocoll: „Veranlaßt durch die Protocolle zweier Sprengels-Synoden erhoben die Synodalen mit tiefem Schmerz über die Verirrung des Verfassers der in der Rigaschen Handelszeitung erschienenen Artikel über kirchliche Reformen ihren Protest gegen dieselben, weil sie neben wenigem Richtigen, das noch durch Uebertreibung entstellt und bereits öfter Gegenstand der Synodal-Verhandlungen gewesen ist, durchaus Unrichtiges enthalten, wie z. B. den bei Besprechung der lettischen Bibelübersetzung aufgestellten Satz: „Man dürfe die Behauptung nicht wagen, daß das Volk eine Bibel — daß es die Bibel als Volksbuch habe.“ — Diesen Protest glaubten sie zu Protocoll geben zu müssen, weil sie sich außer Stande sahen, die genannten Artikel öffentlich zu widerlegen; denn es erschien ihnen gänzlich unstatthaft, durch eine Beantwortung jener Artikel

dazu beizutragen, einerseits, daß die für die Behandlung kirchlicher Reformfragen unpassende Zeitschrift, in der sie erschienen, zu ihrer weitem Besprechung benutzt werde, andererseits, daß der Bestand und die Lehre unserer Kirche, so wie die Geistlichkeit derselben in einer Art angesehen und in einem Tone behandelt werden, die Gott sei Lob! bisher bei uns nicht heimisch gewesen sind und mit Gottes Hülfe niemals heimisch werden sollen."

War auf solche Weise das Recht der guten Sache gewahrt, so kam es uns weiter darauf an, den Verfasser selbst seines Irrthums zu überführen, ihm aus seiner verbitterten und gereizten Stimmung zu helfen und ihn der Kirche und den Brüdern wieder zu gewinnen. Auf dieses Ziel hin ist treulich gearbeitet und verhandelt, manches eruste und eindringliche Wort gesprochen und viel zu Dem gebetet worden, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche. In wie weit solches Ziel erreicht worden, magst Du selbst aus dem abnehmen, was der Verfasser als für die Handelszeitung und auch andere öffentliche Blätter bestimmt zu Protocoll gab: „Nicht nur das Mißverständliche und die Kürze meiner Artikel über Kirchenreformen in der Handelszeitung, sondern auch vor Allem die Art und Weise derselben veranlaßt mich zu der Erklärung, daß es mir in der Seele weh thut, meinem Schmerz über unsere kirchlichen Nothstände nicht Ausdruck gegeben zu haben. Ich sehe ein, daß dies eben so verlegen mußte, als das Andere, daß ich nicht zugleich und sofort das viele Gute und Gesunde in unserer Landeskirche und ihren Organen ausführlicher beschrieben und betont habe, wodurch ich von mir verschuldeten Mißdeutungen und Verletzungen vorgebeugt hätte. Es ist mir gradezu ein Bedürfnis und eine Freude, eine solche Erklärung ganz öffentlich und unumwunden abzugeben, namentlich nachdem ich auf der diesjährigen Synode an meine Uebereilung gemahnt und mit neuen Hoffnungen für die Zukunft erfüllt worden bin. Ich hoffe durch den nachfolgenden Abschluß meiner Abhandlung weitere Mißverständnisse zu verhindern."

Galt es hier Angriffen gegen unsere Landeskirche zu begegnen, die aus ihrer eignen Mitte gemacht worden, so sollte es uns auch nicht an einem Kämpfer fehlen, der für die gute Sache der lutherischen Kirche überhaupt gegen einen ihrer Söhne auftrat. Es war das der Pastor Carl-Blom von Roddaser mit seiner Arbeit: „Meditationen eines lutherischen Pastors über die lutherische Dogmatik von Dr. Rahnis." Sie liegt Dir ja auch bereits gedruckt in der Dorpater Zeitschrift vor und überhebt mich

dem Versuche, Dir einen Bericht über ihre Form und ihren Inhalt zu geben. Hast Du sie gelesen, so wirst Du Dir selbst sagen können, mit welcher Freude und herzlichen Befriedigung sie von uns aufgenommen worden. Sie ist ein Zeugniß dafür, daß ein gläubig kirchlicher Pastor doch noch Etwas mehr, als das „Blutwenige“, das ihm Dr. Bertholz in den Mittheilungen Jahrgang 1862, S. 458 zugesteht, in den Kreis seiner Beachtung und Arbeit zieht, und daß der Verfasser nicht als ein weißer Rabe unter vielen Schwarzkörnern dastehe, die es sich zum „praktischen Beruf“ möglichst gemüthlich eingerichtet haben; dafür zeugte das gespannte Interesse, mit welchem man dem Aufsatze zu folgen im Stande war. Doch das sei nur im Vorübergehen gesagt. Schwerer als der a. a. O. gegen die gläubig-kirchlichen Pastoren erhobene Vorwurf der geistigen und wissenschaftlichen Bornirtheit liegt mir die Frage auf dem Herzen: Wie ist es möglich, daß ein Buch, welches an dem Kanon der heil. Schrift mit aller Willkür rüttelt und mäfelt, welches sich nicht scheut den alten subordinatianischen Sauerteig aufzutischen, von einem Christen, mag er sich auch zehnmal von allem kirchlichen Bekenntnisse losgesagt haben, mit enthusiastischer Freude begrüßt und angepriesen wird? Geschieht das bloß im abstracten Interesse des Fortschritts in des Wortes vermegenster Bedeutung, oder giebt es eine andere Lösung dieser Frage, zu der etwa das Material in der Kistkammer eines gläubig-kirchlichen Pastors fehlend angetroffen wird? Sage Du mir gelegentlich Deine Meinung darüber!

Es bleibt mir nun noch übrig, aus den verhandelten Synodal-Materien den Beschluß zur Errichtung zweier neuer Cassen hervorzuheben, deren eine von uns gebildet ist zur Unterstützung unserer dürftigen Wittwen und Waisen, die andere zum Besten emeritirter Amtsbrüder. Du erlässest mir gewiß das nähere Eingehen auf die Statuten und begnügt Dich mit der Versicherung, daß sie eben so vortrefflich ausgearbeitet seien, wie der Zweck ein guter ist. Wünschen ließe sich aber, es möchte nun der gestifteten Cassen genug sein, damit wir nicht aus lauter Sorgen für die Zukunft der Forderungen der Gegenwart vergäßen; es ist der Zahlungen schon fast viel geworden. Auch mit Statuten u. dgl. sind wir weidlich beschäftigt worden; denn außer jenen beiden kamen noch zur Besprechung die des Vicar-Instituts, die Vorschriften für Bauer-Kirchenvorwünder, Bemerkungen zur livländischen Provincial-Synodalordnung, die Instruction der Kirchen-Visitationen.

Ich kann meinen Brief nicht schließen, ohne des in Wolmar verlebten Sonntages zu gedenken, der mit seinem Gottesdienste einen tiefen Eindruck auf uns Alle machte. Es ist schon oft die Rede von einer gemeinsamen Abendmahlsfeier aller Synodalen gewesen; obligatorisch machen läßt sich das natürlich nicht, doch steht zu hoffen, daß es mehr und mehr werde Sitte werden. Wie sonst, ging auch dieses Mal eine Anzahl von Amtsbrüdern, zu denen auch ich gehörte, zum heil. Abendmahl. Nachdem wir durch eine kräftige Beichtrede des Ortspredigers und eine eben solche Predigt vom Professor Christiani erbaut worden, fand die Ordination eines jungen Walter zum Adjuncten seines Vaters, des Pastors in Rodenpois, statt. War es nun schon ein seltener Fall, daß die Ordination durch den Onkel des Ordinanden unter Assistenz des Vaters und Bruders desselben vollzogen wurde, so bewegte uns der ganze Akt um so mehr, als unser junger Bruder, trotz seines blühenden Aussehens, ernstlich brustleidend war. Du kannst Dir denken, welcher Ton unter solchen Umständen aus der Rede und den Segensworten durchklang!

Soll ich Dir zum Schlusse von dem Gesamteindruck sagen, den die diesjährige Synode auf mich gemacht hat, so ist sie mir weder als eine sehr reiche noch sehr bedeutende erschienen. Das läßt sich ja auch nicht willkürlich machen, es muß gegeben werden. An Anregung aber ist sie jedenfalls reich gewesen und an Liebe und an Gebet, und ich meine, das sei ein Gewinn, für den man dem Herrn wol von Herzen danken kann.

Habe ich aber bei Dir nicht gar zu schlimmen Dank mit meinem Berichte verdient, so laß auch mich über Eure Synode etwas Ausführlicheres hören.

III. Literärisches.

- 1) Zwölf messianische Psalmen erklärt von Dr. Eduard Böhl. Basel, Bahmaier's Verlag. 1862.

Von Dr. B. Bold,

Docenten der oriental. Sprachen und der Theologie in Dorpat.

Wenn nach Leistungen, wie Delitzsch's Commentar über den Psalter, neue Arbeiten auf dem Gebiete der Psalmenliteratur erscheinen, so werden wir genau zuzusehen haben, ob dieselben die Auslegung weiterzuführen und einen Fortschritt im Verständniß der Psalmen anzubahnen geeignet sind. Je eifriger nun Ref. in dem vorliegenden Werke nach solchen Momenten des Fortschrittes suchte, desto mehr befestigte sich in ihm die Ueberzeugung, daß dasselbe in der Auslegung nicht nur nicht vorwärts schreite, sondern entschieden zurückgehe. Man braucht nur einige Seiten in der „grundlegenden christologischen Einleitung,“ welche der Verf. seinem Werke voranschickt, zu lesen, um diesen Eindruck zu gewinnen. Hier tritt die unselige Sucht, das neue in das alte Testament hineinzutragen, jene Sucht, von der uns die Geschichte der Auslegung wahrlich gründlich geheilt haben sollte, in grassester Weise hervor. Wenn nun Ref. trotz dem, daß er dem vorliegenden Werke in dieser Weise entgegentreten muß, sich der Mühe einer Anzeige und eingehenderen Kritik desselben unterzogen hat, so geschah es in einer doppelten Absicht, einerseits, um seine Brüder im Aunte vor einer derartigen haltlosen Exegese, wie Hr. Dr. Böhl sie beliebt, nachdrücklichst zu warnen, andererseits, um seinen eigenen exegetischen Standpunkt, wenn auch nur mehr andeutungsweise, darzulegen.

Der Verf. geht von dem Satze aus, daß Israels messianische Hoffnung nicht erst in Davids Geschichte „als ein neues regulatives Gestirn am Horizont Israels aufgehe, sondern daß dieselbe ihre Wurzeln schon in der Vorzeit habe“. Rückwärts gehend findet er sie nun im Lied der Hanna, in der Weissagung Birkams, in den letzten Worten Jakobs an Juda ausgesprochen. Da nun aber Jakob, fährt der Verf. fort, nur darauf aus gewesen, den Segen Abrahams auf Juda zu legen, so müsse man, um „diesen Segen gut zu begreifen und seine Genesis zu ergründen,“ statt des regressiven Verfah-

rens ein progressives einschlagen, indem man den Willen und Rathschluß Gottes, die Menschen zu retten, bei seinen im Protevangelium liegenden Anfängen erfasse und von da sich auf die Verheißung Abrahams, auf den Segen über Juda und weiter auf Davids Person hinführen lasse. Somit handelt sich vor Allem um den Inhalt von Gen. 3, 14—15. Und o Wunder! was hat nicht aus dieser Weissagung Hr. Dr. Böhl Alles herausgelesen! Wir gestehen, daß wir unseren Augen nicht trauten, als wir hier lasen, daß die „Ersteltern“ die volle Einsicht in die wahre Menschheit und wahre Gottheit des zukünftigen Schlangentreters, sein stellvertretendes Todesleiden und seine Erhöhung — also die volle newtestamentliche Heilserkenntniß besaßen (S. XI und XV). Dies Alles wird vermittelt einiger Schlüsse glücklich aus dem Protevangelium herausgegegriffen. Das **וְרֵעָה** muß natürlich ein Individuum ¹⁾ bedeuten, in dem Ausdruck „Weibesame“ liegt ein Hinweis auf die wunderbare Empfängniß ohne Huthun eines Mannes, das **וְרֵעָה** in V. 15 macht die individuelle Fassung des **וְרֵעָה** zweifellos gewiß, und die Weissagung vom Fersenstich und der Berührung des Kopfes, versichert Hr. Dr. Böhl, dürfe man nur richtig aus der Bildersprache übersezen, so ergebe sich der Sinn: Eben durch sein Leiden und durch seinen Tod vernichtet des Weibes Same alle Macht Satans. Wenn aber, fährt er fort, ein Tod solche selige Consequenzen habe, so könne er kein bleibender sein, sondern nur der Anfang des Triumphes des Sterbenden. — Es kann nicht unsere Aufgabe sein, ins Einzelne zu gehen und den Verf. Schritt für Schritt zu widerlegen; würden wir doch

1) H. Dr. Böhl macht zum Zwecke dieses Gebrauches von **וְרֵעָה** gewaltige Anstrengungen, die er sich füglich hätte ersparen können. Denn daß, was er beweisen will, **וְרֵעָה** von einem Individuum oder, wie er sich in seiner Weise ausdrückt, „von dem Produkt der einmaligen Aeußerung der Manneskraft“ gebraucht werden könne, dies zu leugnen ist meines Wissens noch Niemandem beigefallen. Denn die Nachkommenschaft (**וְרֵעָה**) Jemandes kann eben entweder in einem ganzen Geschlecht von Descendenten oder nur einem Sohne bestehen. Aber daß an unserer Stelle **וְרֵעָה** die ihm von Hrn. Dr. Böhl vindicirte Bedeutung habe, scheint uns nach dem Zusammenhang schlechterdings unmöglich. Ist nämlich unter **וְרֵעָה** wie Hr. Dr. Böhl selbst erklärt, zu verstehen Alles, was von der Schlange stammt (das Schlangengeschlecht), so wird eben unter **וְרֵעָה** Alles zu verstehen sein, was vom Weibe stammt (das Menschengeschlecht). Wir meinen, dieser einfache Schluß wäre Hrn. Dr. Böhl nahe genug gelegen, als er den Satz schrieb: „Feindschaft soll bestehen einerseits zwischen Allem, was von der Schlange stammt, und andrerseits zwischen dem Samen des Weibes.“ Er hat ihn nicht gezogen seiner vorgefaßten Meinung zu Liebe.

nur bereits von Andern Gesagtes wiederholen müssen. Auch glauben wir einer Widerlegung des Einzelnen um so mehr überhoben zu sein, als auch der Verf. sich nicht die Mühe nimmt, gegentheilige Ansichten zu berücksichtigen. Er legt das Protevangelium ¹⁾ ans, gerade als wenn Anselegungen wie die von Hofmann, Keil, Delitzsch u. A. gar nicht existirten. Nur hier und da finden wir gelegentliche Seitenblicke auf „die neuere Exegese“, „die neuere Theologie“, „die neuere Kritik“. Welche Theologen unter diese Rubriken gehören, ob neben Ewald, Hupfeld, Hitzig u. A. auch v. Hofmann, Delitzsch, Keil, Hengstenberg, das ist uns nicht ganz klar ge-

1) Durch das Urtheil Gottes über die Schlange sollen nach Hrn. Dr. Böhl's Meinung die Erbsünder befehrt worden sein, daß Satan ob seines Frevels mit ewigen Banden unter nächtliches Dunkel in Gewahrsam geihan, daß er in diese geistigen Bande gelegt sei, indem er schon von vornherein den Kopf hinhalten müsse, um ihn der tödtlichen Festschmetterung darzubieten. Zur Erhärtung dieser Behauptung citirt d. V. Brief Judä v. 6 u. 2 Petr. 2, 4. Aber fürs erste beziehen sich jene Stellen nicht auf Gen. 3, 14, fürs andere gestehen wir, uns keine klare Vorstellung davon machen zu können, wie ein Feind — und wäre er auch ein Geistwesen —, der mit ewigen Banden in Finsterniß gehalten ist, noch Macht haben könne, den Weibessamen zu schädigen. Wir wären begierig, nach Hrn. Dr. Böhl's Erklärung von Gen. 3, 14 seine Exegese von Apoc. 20, 2 zu hören. Wenn es dort heißt, daß S. nach der Wiederkunft des Herrn werde gebunden werden 1000 Jahre, so vermögen wir dies nicht anders zu verstehen, als so, daß ihm jede Möglichkeit der Nachbethätigung an dem dann auf der Erde wohnenden Menschengeschlecht genommen sein wird. Ist dem aber also, so ist eben S. bis dahin nicht gebunden, die Möglichkeit der Selbstbethätigung an der Welt ihm nicht genommen. Dies leugnet nun Hr. Dr. Böhl auch nicht; er behauptet, daß S. trotz seines Gewahrsams wirken könne; man brauche nur, um dies zu begreifen, die Bindung eines Geistwesens und die Art der geistigen Bande überhaupt in Erwägung zu ziehen; aber wie in aller Welt ist dann jene durch das Protevangelium geschehene Bindung zu verstehen? Ist sie als Beschränkung der Macht Satans zu fassen? Doch wohl nicht. Denn gerade durch die Sünde der Menschen hat ja S. neue Herrschaft über sie erhalten, vermöge welcher er die Macht der Sünde gegen die, welche sich durch dieselbe knechten ließen, verwenden und das Recht der Sünde gegen ihren Gnadenstand geltend machen kann. — Nicht daß S. bereits überwunden ist, lesen wir, wie könnte sonst noch von einer Feindschaft seinerseits die Rede sein? —, auch nicht, daß er in Ketten und Banden liegt, denn wie könnte er sich dann noch bethätigen? —, am allerwenigsten, daß er schon von vornherein den Kopf hinhalten müsse zur tödtlichen Festschmetterung, was eine sehr naive Vorstellung giebt —, sondern daß er besiegt, daß er überwunden werden wird, ist verheißen, ein Endgeschick seinerseits, welches sich durch die Art der Bewegung der Schlange schon jetzt vorausdarstellt (v. 14). — Für den geweissagten Sieg, so fassen wir die Stelle, giebt der Gegensatz zwischen dem Menschen und der Schlange den sinnbildlichen Ausdruck her, so zwar, daß die Giftigkeit des Bisses außer Betracht bleibt und nur das in Anschlag kommt, daß das am Boden kriechende Thier den aufrecht gehenden Menschen eben nur an den Fuß treffen wird. Der Fuß, mit dem der Mensch auf den Kopf der Schlange tritt, wird verlegt, indem er ihr auf den Kopf tritt. So ist es ein Sieg, aber ein Sieg nicht ohne &c. —

worden. War der Verf. zu bequem, in seiner „grundlegenden Einleitung“ auf gegentheilige Auslegungen einzugehen? Oder war er nicht im Stande dieselben zu widerlegen? Oder hielt er eine Widerlegung derselben für nicht der Mühe werth? Wir wollen von diesen drei Möglichkeiten zu Gunsten des Verfassers die erste annehmen, nur daß wir gegen eine solche Bequemlichkeit im Interesse der Wissenschaft protestiren müssen.

Wir unsrerseits können nach gesunder Auslegung im Protevangelium nichts weiter verheissen finden, als dies, daß die gottfeindliche Macht, welche den Menschen in Sünde und Tod gebracht hat, sammt dem, was ihr angehört, durch die Menschheit überwunden werden wird, aber nicht ohne daß sie ihr ein Leid anthut. Ein Kampf wird in Aussicht gestellt, ein Kampf zwischen Menschengeschlecht und Schlangensamen, welcher mit einem Sieg des ersteren über den letzteren endigt, aber mit einem Sieg nicht ohne Leid. Eine Geschichte der Menschheit finden wir somit durch das Protevangelium eröffnet, an welcher die Einzelnen so theilhaftig sind, daß sie ihr Heil von der Zukunft des einheitlichen Menschengeschlechtes zu erwarten haben. Diejenigen, welche der Schlange feind sind, der gottfeindlichen Macht sich widersetzen, können sich der Hoffnung getrösten, daß ihnen Erlösung aus der Herrschaft der Sünde und des Todes werde zu Theil werden. — Nur wenn wir das Protevangelium in dieser Allgemeinheit fassen, vermögen wir einen Fortschritt der Weissagung zu immer größerer Klarheit und Bestimmtheit zu gewinnen, indem das, was vorerst der Menschheit im Allgemeinen verheissen ist, sich im Verlauf der Offenbarung in Sem auf ein bestimmtes Völkergebiet, in Abraham auf ein bestimmtes Volk, in Isda auf einen einzelnen Stamm, in David auf eine einzelne Familie beschränkt, bis in Jesu Christo der Weibessame ¹⁾ seine Einheit und seinen Abschluß gewinnt, in

1) Jesus Christus ist freilich ein in wunderbar ausschließlicher Weise γενόμενος ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4), aber die Erfüllungsgeschichte zeigt uns eben hier, wie öfter, daß auch das scheinbar Zufällige an der Form der Weissagung sich erfüllt, zum Beweise, daß nicht allein der Inhalt, sondern auch die Form derselben von Gott gewirkt ist. Daß nun aber im Protevangelium selbst von dem Weibessamen (nicht Mannesamen) die Rede ist, erklärt sich einfach daraus, daß eben das Weib es gewesen, das der Versuchung unterlag. Eben dem Weibe, durch das die Versuchung an den Mann kam, wird verheissen, daß ihm das Geschlecht entstammen solle, von dem es heißt, daß es der Schlange werde den Kopf zertreten. Wir brauchen nach dem Bisherigen nicht zu bemerken, daß wir den Ausruf Ewas nach Kain's Geburt: אִתִּי אֶת־יְהוָה nicht mit Hrn. Dr. Höhl so auffassen, als habe Eva gewähnt, den verheissenen gottmenschlichen Schlangentöter geboren zu haben. Das אֶת־יְהוָה dient uns trotz der Gegenstände Hrn. Dr. Höhl's, die

ihm, der den Fersensstich der Schlange erduldet, um ihr den Kopf zu zertreten. Nach Hrn. Dr. Böhl dagegen ist die geschichtliche Entwicklung der Weissagung keine fortschreitende, sondern eine retrograde; er findet nur eine Reproduktion des durch das Protevangelium in die Menschheit eingetretenen Schlangentreters durch persönliche Nachbildungen, welche offenbar mit der Zeit immer matter werden im Vergleich mit dem Original. Die auf das Protevangelium folgenden Weissagungen sind ihm nur Nachklänge jenes ersten Wortes. „Es bildet nämlich, sagt u. Verf., das triebkräftige, unfehlbar seinen Zweck verfolgende und durchsetzende Wort Gottes sich auch Verkörperungen (Anbildungen) seines Inhalts.“ Das klingt fürs erste gut prädestinationisch, wie denn der Verf. überhaupt ein Anhänger der calvinischen Prädestinationstheorie zu sein scheint, und fürs zweite protestiren wir gegen den Ausdruck „Verkörperungen.“ Wir protestiren dagegen, daß des Schlangentreters persönliche Vorbilder, oder, mit Hrn. Dr. Böhl zu reden, Nachbilder verkörperte Christusse gewesen seien; denn darauf kommt es schließlich bei ihm hinaus. Abraham, Isaak, Jakob, Juda, David, Salomo sind ihm persönliche Anbildungen des protevangelischen Erretters, gewissermaßen Ansätze zum Gottmenschen, der dann in Jesu Christo, der vollkommensten Nachbildung und Erfüllung des Wortes Gottes in Gen. 3 abschließender Weise erschienen ist. Man verstehe uns recht. Wir leugnen ja nicht, daß die alttestamentliche Geschichte den Verheissenen schon in sich trägt, daß er sie mit seinem Geist durchwaltet und sich in ihr vorausdarstellt; daß zwischen seiner menschlichen Existenz in ewiger Idee und seiner menschlichen Existenz in geschichtlicher Wirklichkeit sein wirksameres gottmenschliches Werden in der Mitte liegt, aber es ist doch etwas Anderes, wenn ich sage: Isaak ist in seiner Opferung ein Vorbild des Selbstopfers Jesu Christi, als wenn ich Isaak eine Verkörperung Jesu Christi selbst nenne. Es ist nun zwar nicht an dem, wie man nach dem Bisherigen vielleicht versucht wäre zu vermuthen, daß Hr. Dr. Böhl den Gottmenschen aus Israel oder der Menschheit durch einen allmählichen Proceß physischer oder geistiger Entwicklung heraus geboren werden läßt, nein! von Entwicklung ist bei ihm überhaupt keine Rede, sondern so verhält sich nach seiner grundlegenden Einleitung, daß durch göttliche Erwählung einzelne Individuen zu

uns nichts zu versagen scheinen, zur Bezeichnung der hülfreichen Gemeinschaft, indem Eva in Kains Geburt den Anfang der Erfüllung der ihr gegebenen Verheißung erkennend dankbar die göttliche Durchhülfe rühmt.

Nachbildern des protevangelischen Erlösers ausgesondert werden, mit welchen sich derselbe so „identificirt“, daß er kaum mehr abtrennbar ist. „Der Messias ist in der Vollheit und Ganzheit seines Wesens in den Gläubigen vorhanden gewesen seit dem Paradiese.“ Isaak ist Christus selbst, sagt Hr. Dr. Böhl, und wer dies leugnet, der muß sich's gefallen lassen, von ihm als ein Anhänger „der für Grammatik und Lexikon zart besorgten Kritik“ angesehen zu werden. Triumfierend verweist Herr Dr. Böhl auf Gal. 3, 29, wo Paulus das Wort *σπέρμα* von einer Einzelperson verstehend in Isaak offenbar Christum sehe. Aber der Triumpf kommt etwas zu früh. Denn wenn der Apostel an jener Stelle nachdrücklich hervorhebt, es heiße *τῷ σπέρματι*, nicht *τοῖς σπέρμασιν*, so will er durch die Gegenüberstellung von Singular und Plural doch zunächst nur dies bemerklich machen, daß das Wort Gottes auf eine Einheit gehe, und wenn er hinzusetzt: *ὁ ἐστὶ Χριστός*, so ist nur zusammengezogen, was er etwa so ausführen würde: Diese Einheit hat das Geschlecht Abrahams einerseits nach rückwärts in Abraham selbst, andererseits nach vorwärts in Christo, auf welchen Abrahams Verheißung abzielt. Hr. Dr. Böhl hätte also kein Recht, die Galaterstelle in seinem Interesse zu verwenden. — Aber das ist eben das *πρῶτον ψεδός* des ganzen Buchs, daß die neutestamentliche Lehre bereits fertig im alten Testamente vorliegen, daß das Geheimniß der Menschwerdung Gottes schon unter dem alten Bunde gelehrt, schon „den Ersteltern“ bekannt und enthüllt gewesen sein soll, während es sich doch so verhält, daß nur die Bewegung zu der realen Vereinigung von Gottheit und Menschheit im alten Testamente sich findet, nicht diese selbst und darum auch nicht eine Anticipation der Erkenntniß derselben.

In den persönlichen Nachbildungen des protevangelischen Erretters, sagt Hr. Dr. Böhl, müssen die in dem Protevangelium gezeichneten Grundlineamente zu finden sein. Hier kommt nun unser Hr. Verf. bereits etwas ins Gedränge. Denn wo finden sich in Sem aller jene Grundlineamente, wo in Abraham? — Doch was letzteren anlangt, so weiß sich Hr. Dr. Böhl zu helfen. In des Patriarchen Physiognomie, sagt er, sollen nicht alle Lineamente des Protevangeliums zum Ausdruck kommen. Vielmehr wolle Gott, was von zukünftigem Heil in Abraham sich ausprägte, nun auch noch objektiv in größerer Fülle seinem auserwählten Liebling selber vor Augen stellen in Isaak. Gott wirke auch hier *πολυμερῶς καὶ πολυτροπῶς* (Hebr. 1, 1). Rechten wir nicht über diese Auslegung der Stelle des Hebräer-

briefs, sondern hören wir Hrn. Dr. Böhl weiter. Von Jakob weiß er wenig zu sagen; darum eilt er nach einigen kurzen Bemerkungen rasch zu Juda, in welchem sich wie vormals in Isaak nicht zu verkennende Elemente jenes Erretters reproduciren sollen. Aber wie matt, wie verblichen sind nun jene Züge! Doch Hr. Dr. Böhl findet sie sehr deutlich. Erstlich sei Judas Geburt gleich der Isaaks und gleich der des Weibesamens eine vor allen seinen Brüdern ausgezeichnete. Sie! Und dann reproducire sich in der Person Judas deutlich das Löwenmuthige, siegreiche Kämpfen und der siegreiche Ausgang des protevangelischen Erretters. Aber wo bleiben die übrigen Grundlineamente? Darauf bekommen wir keine Antwort, werden aber dafür durch eine Erklärung von יהוה beruhigt, ein Name, der nach Hr. Dr. Böhl streng persönlich zu fassen und für eine in Jakobs Hause gangbar gewordene Bezeichnung des Erlösers zu halten ist. יהוה wird nämlich abgeleitet von חוה ¹⁾ „lösen,“ und die Reproductionslust Hr. Dr. Böhls findet auch hier neuen Spielraum, denn יהוה, sagt er, werde offenbar sogar dem Namen nach in Jeschuah = Jesus (von יצוה „aus der Enge in die Weite führen“) reproducirt. Gott bewahre die Exegese vor dergleichen Spielereien und Abgeschmacktheiten!

Ob in der Zeit von Juda bis auf David Hr. Dr. Böhl keine Nachbildungen oder Anbildungen oder Verkörperungen oder Reproduktionen mehr findet, darüber kann N. keinen Aufschluß geben. Doch ja! Mose wird beiläufig erwähnt; von ihm geht Hr. Dr. Böhl sofort über zu David, zu diesem Sohne Judas, der des Stammvaters messianisches Gepräge und hie mit zugleich das des protevangelischen Erretters in ganz außerordentlicher Weise reproducire. Was wird aber nun aus der ganzen übrigen alttestamentlichen Geschichte? Hr. Dr. Böhl hat sich hierüber nicht geäußert. Ihm scheint das ganze alte Testament zu einem Rahmen für Vorbilder, resp. Nach-

1) Hr. Dr. Böhl hat uns leider ohne Aufschlüsse darüber gelassen, wie die Wurzel חוה zu der Bedeutung „lösen“ kommt. Wird eine Wurzel חוה angenommen, so kann sie nach dem Substantivum חוה (Zes. 6, 1) nur die Bedeutung „herabhängen“ (nachschleppen) haben, entsprechend dem arabischen *sala*, *sawila*. Auch die arabische Wurzel *schäla*, *jaschäla* heißt nicht „lösen“, sondern „aufheben“. Selbst angenommen aber, es könnte für die Wurzel חוה die Bedeutung „lösen“ nachgewiesen werden, so wäre erst noch die Möglichkeit einer Bildung יהוה von חוה darzuthun. Beiderlei Nachweis wird uns aber Hr. Dr. Böhl schuldig bleiben müssen. — Seine Etymologien sind überhaupt meist verunglückt, besonders wo er das Arabische herbeizieht, ein Gebiet, auf dem er sich nicht mit Sicherheit zu bewegen scheint.

bilder Jesu Christi und seiner Kirche zu werden. Letztes Nachbild ist Serubabel, auf welchen dann in der Fülle der Zeit Jesus Christus als das vollkommenste Nachbild folgt. — Wir unsererseits sind nicht der Ansicht, daß das alte Testament bloß in vereinzeltten Typen auf Christus hinweise, sondern uns ist die ganze alttestamentliche Geschichte Ein großer Typus, Eine große Weissagung auf den Zukünftigen, welche je näher der Fülle der Zeiten, eine dem Eintritt des Endes desto entsprechendere Gestalt gewinnt. Doch wir können wegen des spärlich zugemessenen Raumes nur andeuten, was wir meinen, und behalten uns die nähere Ausführung an einem anderen Orte vor.

In Davids Lebensgeschichte findet nun Hr. Dr. Böhl, wie bemerkt, eine „Anzahl von Anklängen und Reproduktionen des paradiesischen Evangeliums“. Wunderbar sei seine Bereitung zu seinem Beruf gewesen, durch ihn sei der im Volke Gottes mächtig wirkenden alten Schlange wieder einmal der Beweis geliefert worden, daß ihr Haupt trotz alles scheinbaren Sieges dennoch werde zertreten werden. Und wie einst Isaak in den Tod gemußt, so sei auch David von seiner Salbung an von einer unermesslichen Fluth des Leidens überströmt worden. Durch seine königliche Salbung sei ihm dann der Stand der Erhöhung zu Theil geworden, und als er in der Person Salomos den von Gott erkorenen Nachfolger erhalten, habe er nach allen seinen Leiden den Sieg gefeiert. — Wir unsererseits erkennen natürlich gerne die Vorbildlichkeit Davids in seinem Leben und Leiden an. David ist, wie Keiner vor ihm, Typus Jesu Christi, des nach dem Leiden des Todes mit Herrlichkeit gekrönten Daviditen. Aber während nach unserer Anschauung von der alttestamentlichen Geschichte in David der Typus zu einer die vorhergehende Weissagung in That und Wort überbietenden Klarheit fortgeschritten ist, kann Hr. Dr. Böhl, nachdem er bereits im Protevangelium einen so hohen Grad von subjektiver Heilserkenntniß entdeckt, nur eine Anzahl von Anklängen an dieses in Davids Geschichte finden. Doch was Hr. Dr. Böhl in der Geschichte Davids an Nachbildungen und Zügen des geweissagten Erretters nicht wahrnimmt, das ersetzen die Psalmen, in welchen er, wie wir sehen werden, möglichst unvermittelt den durch das Protevangelium in die Geschichte eingetretenen Schlangentreter, welcher aus David heraus redet, zu Worte kommen und neutestamentliche Erkenntnisse zur Aussage bringen läßt. „Wenn David Psalmen singt, so meint Alles darin den Messias primo loco und es bezieht sich Alles zunächst auf den Messias.“

Die Geschichte, sagt der Verf., und dies ist für seinen Standpunkt bezeichnend, gebe nur den Rohstoff und die Farben her: dann gerathe Alles in die Räder des Geistes der Prophetie und ans Licht trete eine in zeitgemäße Form gekleidete Weissagung auf den Messias. Ein andermal heißt es, David sei nur die geeignete Form gewesen, das natürlichste Flußbett, innerhalb dessen der Segensstrom, die Segensfülle des Messias einherfloß; er habe nur den Stoff zur Einkleidung aus seinen Erlebnissen hergegeben; er sei nur die Schale, der Kern der Schale der Messias. — Wir sehen, es ist der die Geschichte verflüchtigende Standpunkt der alten Ausleger, welchen Hr. Dr. Böhl repristiniren will. Anstatt den engen organischen Wechselbezug zwischen Weissagung und Geschichte zu erkennen, ist ihm die Geschichte im Grunde nichts weiter als die Hülle, das Gewand, die Einkleidung der messianischen Gedanken. — Wir unsrerseits sind weit davon entfernt, in einseitig historisirender Auslegungswaise in den Psalmen nur die subjektivirte Gestalt der weissagenden Geschichte zu finden; es wird uns nicht in den Sinn kommen, zu behaupten, in Ps. 110 rede David von sich selbst; aber gegen eine derartige geschichtslose Auffassung des alten Testaments, wie Hr. Dr. Böhl sie beliebt, protestiren wir; wir meinen, die Geschichte der Auslegung habe uns gezeigt, wohin sie führt. Ob wohl Hr. Dr. Böhl die Geschichte der Auslegung des alten Testaments kennt? Von einem alttestamentlichen Ergeeten sollte man es erwarten. Aber es will uns nicht also bedünken.

Indem wir zur Kritik der Auslegung der einzelnen Psalmen übergehen, bemerken wir zum voraus, daß wir uns auf Weniges beschränken. Der Verf. gruppirt die messianischen Psalmen um verschiedene Hauptmomente des Lebens Davids. Er theilt sie in sechs Gruppen und behandelt in erster Linie diejenigen, welche Davids Leiden zur Zeit der saulischen Verfolgung betreffen. Hierher gehören ihm die Ps. 16; 22; 69; 40. Zwei innere Gründe beweisen Hrn. Dr. Böhl die „Messianität“ des 16. Psalmes. Erstens V. 10, dessen Worte „auf David an und für sich schlecht sich anpassen lassen.“ Dieser Grund ließe sich noch hören, aber der andere die „Messianität“ des Psalmes beweisen sollende erscheint uns, gelinde gesagt, lächerlich. Ein zweites Kennzeichen, sagt Hr. Dr. Böhl, sei enthalten in der zuversichtlichen dekretirenden Weise, deren sich David in V. 1—3 Gotte gegenüber bediene!! Kann denn, fragen wir, nicht jeder Gläubige des alten Testaments beten: Bewahre mich Gott, denn in dich berge ich mich?

Freilich, der zweite und dritte Vers klingt allerdings etwas defretirend, aber nur nach Hr. Dr. Böhl's Uebersetzung: O du Herr, mein Gutes liege dir nicht ob. Hin zu den Heiligen, welche im Lande u. s. f. Es ist schon viel Verkehrtes über den Sinn dieser schwierigen Stelle ¹⁾ vorgebracht worden, aber eine so confortte Uebersetzung wohl noch nicht. — In B. 4 soll dann ein weiteres Kennzeichen der „Messianität“ liegen, sofern sich hier der im Psalme Redende ein Geschäft anmaße, das sonst allein dem Priester zustehe ²⁾! Fürwahr, wenn man die „Messianität“ eines Psalmes nicht mit stichhaltigeren Gründen zu stützen vermag, so soll man sie in Gottes Namen fallen lassen. — Psalm 22 besingt nach dem Verfasser den leidenden Messias und sein Reich. Indem König David, sagt Hr. Dr. Böhl, die Person und das Werk jenes paradiesischen Weibesamens reproducirt, so stellt er damit zugleich auch Christi Person und Werk vollkommen getreu uns vor Augen. — In Ps. 40, 7 u. 8 findet Hr. Dr. Böhl die erhabene Substitution des Knechtes Gottes, dem Jehova die Ohren durchbohrte, an Stelle der Opfer ausgesagt. — In B. 7 sei nämlich eine Abrogation und Annullirung des Opfers enthalten, und an Stelle desselben trete David ein, dem der Herr die Ohren durchbohrt, d. h. den er zu seinem Knechte (Hörigen) gemacht (Ex. 21, 6). Aber der nackte Mensch David, sagt Hr. Dr. Böhl, habe sich nicht als Substitut der Opfer hinstellen können; nein! in sich sah er den Messias leben; durch ihn redet der Mes-

1) Ein guter Sinn scheint sich uns aus der vorliegenden Stelle nur dann zu ergeben, wenn man gegen die Accente verbindet: **אֲדוֹנֵי אֱלֹהִים מְרִיבִים** „Herr, du bist mein Glück“, und wenn man **בְּלִפְנֵי** zum folgenden Verse zieht und übersetzt: Nicht ist zu Dir hinzu den Heiligen, welche es auf Erden sind, d. h.: Nicht haben außer Dir Einen die Heiligen. Der Psalmist bezeichnet den Gott, von welchem er sagt, daß er sein Glück sei, als den Gott, der allein es ist für die Heiligen u. s. f.

2) Wir übersetzen v. 4: „Viel werden sein die Schmerzen derer, welche einen Andern eingetauscht. Nicht gieß ich aus ihre Trankopfer, schlimmer als Blut; noch nehme ich ihre Namen auf meine Lippen“. Es liegt in dem Psalm ein doppelter Gegensatz: 1) zwischen dem Israel Gottes, welches keinen Gott hat als Jehova, und zwischen denen, welche einen Andern eingetauscht, 2) zwischen der Freude des Psalmisten und der Aussicht der Andern auf viele Schmerzen. Der Psalmist will ihre Abgötterei nicht theilen. Er will keinen Theil haben an den Trankopfern, welche sie spenden, und die Namen ihrer Götter, welche sie dabei nennen, nicht auf seine Lippen nehmen. Es ist schlimmer ihrer Trankopfer gießen, als Blut vergießen. — Das **כִּי** in **כִּי מְרִיבִים** ist comparativisch. — Ob man nun aus dieser Stelle folgen kann, der im Psalme Redende maße sich ein Geschäft an, das sonst allein dem Priester zustehe, sofern das Ausgießen vor Gottes Altar nur Sache des Priesters sei, darüber mögen unsere Leser selbst urtheilen.

fiak, der allein in seiner Person ein genügendes Äquivalent für die Opfer einsetzen kann. Somit findet Hr. Dr. Böhl hier die Erniedrigung (Knechtsgestalt) und das stellvertretende Opfer des Weibessamens ausgesagt! — Nur schade, möchten wir bemerken, daß B. 7, ebensowenig als 1 Sam. 15, 22, etwas gegen die gesegliche Gültigkeit des Opferdienstes ausgesagt ist; nur schade, daß **חָבַד** nicht durchbohren heißt, sondern bohren, graben; nur schade, daß die ganze Stelle sich im Munde des Königs David recht wohl begreifen läßt. — Nicht das äußere Opfer verlangt Gott, dies ist der Sinn, sondern vor Allem Anshorchen auf seinen Willen, auf das, was er von dem Menschen begehrt. Dazu hat Gott dem Menschen die Ohren gegraben, d. h. die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung gegeben, aufzumerken. Schon der Anblick des mit Ohren begabten Menschen zeigt, wie viel näher es diesem liegt, auf Gottes Stimme zu hören als ihm etwas darzubringen. Wie nun David sah, daß nicht Brandopfer und Sündopfer Gottes Forderung sei, da (**אֵל**) hat er gesprochen, d. h. ist mit der Sinnenweise zu Gott hingetreten, wie sie in den folgenden Worten ausgedrückt ist. Hr. Dr. Böhl übersetzt nun weiter: „Siehe, ich komme, in der Rolle des Buches ist über mich geschrieben“, und bemerkt hierzu, diese Phrase treffe nur wahrhaft prägnant und völlig zu, wenn man sie vom Messias, der sich in David geltend mache, auslege. Aber für's erste liegt der Nachdruck nicht auf dem Subject, in welchem Falle man eine Hervorhebung desselben durch **אֵל** erwarten müßte, sondern auf dem, womit derjenige, welcher da redet, vor Gott kommt. Und für's zweite ist doch sonnenklar, daß das Buch, von dem die Rede ist, nicht in Betracht kommt, sofern es auf den Sprechenden sich beziehende Weissagung, sondern sofern es ihm zukommende göttliche Weisung enthält, nach welcher er sich zu richten hat. Delißsch hat ganz Recht, wenn er sagt, David komme gehorsam mit der schriftlichen Thorah, die das rechte Verhalten vorschreibe, denn Gott fordere ja Gehorsam. Mithin übersetzen wir: „Siehe, ich komme mit der Rolle eines Buches, das für mich (2 Kön. 22, 13) geschrieben“ Anstatt mit Opferthieren zu kommen, erscheint David mit Gottes geschriebenen Willen, der ihm gilt, und bringt ihn mit sich zum Zeichen, daß er nach diesem Willen thun will, der ihm, wie er hinzufügt, nicht nur etwas Aeußeres ist, sondern seines inwendigen Lebens Inhalt geworden. — Wie aber, wenn nun der Verf. des Hebräerbriefes (10, 5—9) diese Stelle unseres Psalms also einführt, daß er sagt: Darum spricht Christus, indem er in die Welt tritt u. s. f.?

Wir antworten: Sofern David seines Volkes König ist, gilt ihm der Inhalt des Buches, mit dem er vor Gott tritt, nicht nur wie jedem Israeliten, sondern in sonderlicher Weise. Als König hat er dafür zu sorgen, daß der einheitliche Wille Gottes, der in dem Buche als verheißender und fordernder enthalten ist, in seinem Volke zum Vollzug komme. Jeder König aus Davids Haus hat für seine Zeit den Beruf, jenen Willen Gottes zum Vollzug zu bringen; aber der rechte Sohn Davids, welcher in Jesu Christo erschienen, erfüllt den ganzen einheitlichen Willen Gottes für ewig; und so begreifen wir, wie der Verfasser des Hebräerbriefts jene Stelle so einleiten kann, wie er thut. Im Munde Christi ist nun jene Stelle Ausdruck des Willens, mit welchem er Mensch geworden. Er ist Mensch geworden, um den Heilswillen Gottes hinauszuführen durch seine Selbstdarbringung. — In dieser Weise glauben wir die Psalmstelle verstehen zu müssen und meinen, durch diese Auffassung dem alten wie dem neuen Testamente gerecht zu werden.

Die messianischen Psalmen „im Stande der Erhöhung“ eröffnet Hr. Dr. Böhl mit Ps. 21, in welchem ihm für den menschlichen König David „allzuüberschwängliche“ Prädikate und Ausagen entgentreten, und für dessen Messianität er sich, „da das neue Testament hier einmal schweigt,“ auf das Targum, die älteren Rabbinen, die Kirchenväter und Reformatoren beruft. Wir überlassen es dem Leser, zu urtheilen, ob das Bild des Gesalbten Gottes, das David in diesem Psalm entwirft, nicht an ihm zunächst sich verwickelt hat, und ob die „überschwänglichen“ Ausdrücke auf ihn keine Anwendung erleiden; wie dann allerdings in vollkommener Weise auf Christum, was zu leugnen uns nicht in den Sinn kommt. — Daß Hr. Dr. Böhl die Stelle Ps. 2, 7: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, sich ganz besonders werde zu Nuzze machen, werden unsere Leser nach dem Bisherigen voraussetzen. Hier findet er das schon im Protevangelium angedeutete Grundlineament der ewigen Zeugung. Die Worte sollen nämlich Ausdruck für einen ewigen actus divinus sein und die ewige Zeugung für denjenigen beweisen, der sich im Vorhergehenden Gottes Sohn nannte. In Bezug auf David besage die Stelle nur: Heute, wo die Heiden so gräßlich toben wider dich, gerade heute sollst du, David, als neu Gezeugter vor sie hintreten; in Bezug auf den Messias passe die Appellation an die heute realisirte Zeugung erst recht und eigentlich und male diese Zeugung das ewig sich gleichbleibende Verhältniß des Sohnes zum Vater. Hr. Dr. Böhl

hätte besser gethan, an dieser Stelle gar keine Beziehung auf David zugeben, als eine solche zu statuiren und dann seiner desperaten Reproduktionsidee zu Liebe die Worte in dieser Weise abzuschwächen. Heute habe ich dich gezeugt — soll heißen: Heute sollst du als neu Gezeugter vor die tobenden Heiden hintreten. Das heißt das Wort Gottes maltraitiren. Nicht einen stets sich wiederholenden Akt der Zeugung sagen diese Worte aus, sondern einen einmaligen, den Akt der Zeugung in das königliche Dasein nämlich. Als Jehova David zum König auf Zion bestellte, da hat er ihn in ein neues Leben gezeugt, in welchem er nun zu Jehova wie der Sohn zum Vater steht (vergl. 1 Sam. 16, 13.). — Was die neutestamentlichen Stellen betrifft, in welchen unsere Psalmstelle citirt wird, so wird da dieselbe weder auf die vorweltliche ewige Zeugung des Sohnes, noch auf seine Menschwerdung, sondern auf den durch seine Auferstehung geschehenen Eintritt in das königliche Leben überirdischer Herrlichkeit bezogen, wodurch Jesus kräftiglich erwiesen worden ist als ein Sohn Gottes nach dem Geiste, als des Königs David rechtes Gegenbild. — Wir sehen, Hr. Dr. Böhl hat weder die Psalmstelle noch die neutestamentlichen Citate verstanden. Die Reproduktionslust hat ihn verleitet, die geschichtlichen Beziehungen außer Acht zu lassen, damit ein Erlebnis Christi, des in die „Form“ der Person Davids gefaßten protevangelischen Erretters, zur Ausfage komme.

Da David, sagt Hr. Dr. Böhl, den Erlöser nicht erschöpfender Weise darstelle, sofern bei ihm und allen seinen Leiden die rechte andauernde Ruhe gemangelt, so werde nun das wartende Israel in einer Reihe von Psalmen an Salomo gewiesen, in welchem die zur Geltung kommende Herrlichkeitsgestalt des Messiasreichs als nothwendige Ergänzung hinzutrete. Dieser Satz ist an und für sich richtig. Man muß allerdings David und Salomo zusammennehmen, um ein vollständiges Bild des israelitischen Königs zu gewinnen. Aber welches sind nun jene auf Salomo weisenden Psalmen, und wie faßt Hr. Dr. Böhl sie auf? Es wird unsern Lesern neu sein, zu hören, daß in Ps. 8 Salomos Geburt besungen und gezeigt werde, wie das messianische Licht sich in ihm breche und durch ihn auf unser Auge reflektirt werde. In Salomo verschaffe sich der Wiederbringer des verlorenen Paradieses in der nach göttlicher Ordnung nothwendigen Doppelgestalt abermals eine Ausprägung. — Also auch in Salomo die Doppelgestalt der Niedrigkeit zuvor und der Herrlichkeit hernach? Gewiß. Wo bliebe die Reproduktion des protevangelischen Erretters? Hr. Dr. Böhl findet Weides in Ps. 8.

Er belehrt uns da vor Allem, daß wir unter den Kindern und Säuglingen Salomo und alle andern Kinder gläubiger Israeliten zu verstehen haben; denn David blicke auf den Säugling Salomo hernieder, indem er den Psalm spreche. Als schwacher und hilfloser Säugling sei Salomo dargelegt und habe nachmals viele Zurücksetzungen erdulden müssen; da habe er offenbar Gottes entbehrt. So erklärt nämlich Herr Dr. Böhl das **חֶסֶד מֵאֱלֹהִים**. Nach seiner Krönung habe sich dagegen die ihm zuge dachte königliche Herrlichkeit realisirt. In ihm habe dann das Gleiche damals schon der Messias erlebt. Wie man einer vorgefaßten Meinung zu Liebe aller Grammatik Hohn sprechende Uebersetzungen liefern kann, zeigt Hr. Dr. Böhls Version von v. 6 und 7: Du läßt ihn eine Zeitlang Gottes entbehren; aber mit Herrlichkeit und Ehre wirfst du ihn krönen; du wirfst ihn machen zum Herrscher über die Werke deiner Hände, Alles hast du gelegt unter seine Füße. — Solche Interpretationen richten sich selbst. Wir fragen nur noch: Weist nicht schon das artifellose **בְּיָמָיו** v. 5 darauf hin, daß der Psalm vom Menschen überhaupt handelt? Mag Herr Dr. Böhl diese Auffassung immerhin eine poetische oder sentimentale nennen, sie ist und bleibt die einzig richtige. Wir verweisen unsere Leser in Betreff dieses Psalms auf die treffliche Anlegung von Deligsch.

Ein weiterer Psalm, der nach Hrn. Dr. Böhl auf Salomo hinweist, ist Ps. 45. Für den Verfasser hält er David. Zwar wird der Psalm in der Ueberschrift den Korabiten zugeschrieben, aber Hr. Dr. Böhl versichert uns, er sei von David, und der bekannten levitischen Sängerfamilie nur übergeben worden zur Aufführung. Lassen wir dies auf sich beruhen und sehen wir zu, wie sich Hr. Dr. Böhl den Inhalt des Psalms zu Ange macht. David, sagt er, habe alle Verhältnisse zur Einkleidung zukünftiger Dinge zu benützen verstanden, und so auch die wohl noch von ihm selbst angebahnte Vermählung Salomo's mit Aegyptens Prinzessin. David mochte sich nämlich fragen, schließt Hr. Dr. Böhl, was nun aus den Heiden werden solle, denen er zum Oestern eine Theilnahme am messianischen Reich geweissagt, und deren Theilnahme nicht fehlen durfte, wenn Israel zu nie gesehener Pracht, Machtausbreitung und Weisheit gelangen sollte. Da nimmt er nun Ps. 45 Anlaß, um in dieser Ehe Salomos mit einer Heidin ein Symbol der geistlichen Vermählung, welche der Messias mit den Heiden eingehen werde, anzuerkennen und nachzuweisen. — Aber was wird nun aus Israel, der nächsten Braut Salomo's? — Auf diese Frage

antwortet Hr. Dr. Böhl: Damit es nicht den Anschein habe, als rathe David seinem Sohne Salomo die Bigamie an, so stellt er in dem Psalm Israel den Heiden gleich (!). Gar oft muß dieses, versichert uns Hr. Dr. Böhl, „sich mit den Heiden auf einen Haufen werfen lassen, wenn anders es Theil haben will an den Segnungen und Vorrechten, welche der Messias mit sich bringt.“ Bisher war Ref. immer der Meinung, Israel sei das Volk Gottes, das den Heiden den Segen vermittele. Hr. Dr. Böhl kehrt die Sache um und läßt Israel Theil nehmen an der Segensfülle, welche der Messias für die Heiden bringt!! Großartig wird man es gewiß finden, wie hier David mit Aufgebung der göttlichen Prärogative des eigenen Volkes für die Heiden sorgt und ihnen ein Lied weicht! Es wäre uns höchst interessant, nach diesen Andeutungen, welche Hr. Dr. Böhl auf S. 265—266 über Israels Stellung zu den Heiden giebt, seine Erklärung des 11. Kap. des Römerbriefes zu hören. — Wir überlassen es unsern Lesern, zu urtheilen, ob Hr. Dr. Böhl mit einer solchen Exegese wirklich bezweckt, was er bezwecken will, nämlich ein „Festwerden im Glauben an Christum“ (S. 2). Die alttestamentliche Exegese sollte wahrlich das Spiritualisiren und Allegorisiren, das Verflüchtigen der Heilsgeschichte verlernt haben. Denn was wird damit anders gethan als dem Nationalismus Thür und Thor geöffnet, der der einseitigen Vergeistigung gegenüber sich an den Buchstaben der Schrift hält und den Geist ganz verliert!

Unsere Auffassung von Psalm 45 ist eine wesentlich andere als die Böhl'sche. Die Herrlichkeit des israelitischen Königthums in der Person seines damaligen Inhabers Salomo scheint uns hier gepriesen zu sein. Zuerst besingt der Psalmist die Schöne seiner Erscheinung und bezeichnet diese als bleibende Gnade, mit welcher Gott ihn gesegnet (V. 3.). Wenn er Krieg führen wird, so wird es geschehen um einer gerechten Sache willen und so wird er seines Sieges gewiß sein (V. 4—6.). Sein Thron, welcher ein Thron Gottes ist (בְּסֵאף אֱלֹהִים), wird deshalb, weil er dies ist, bestehen bleiben für immer¹⁾. Von V. 8 an schildert dann der Psalmist des Königs Freudensfülle, welche er als Lohn seiner gottgefälligen Gesinnung darstellt. — Hier ist nun nichts allegorisch mizudeuten, sondern alles

1) Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn er persönlich ohne Aufhören dieses Thrones Inhaber bliebe, sondern im Sinne von 2 Sam. 7, 16: בְּסֵאף יְהוָה כְּבֹן עַד-עוֹלָם. Sein Thron bleibt für immerdar.

Einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen des Psalms aufzufassen. Wie wonnig der König angethan ist, schildert der Psalmist und wie prächtig er wohnt; seine Frauen sind von hoher Abkunft und schönem Schmuck, darein er sie gekleidet hat. Eines Königs Tochter ist seine Gemahlin. V. 17 wird dann übergegangen zur Schilderung der Zukunft. Er wird der Söhne so viele haben als seiner Ahnen vor ihm gewesen und er wird sie auf Erden zu Fürsten machen. Seines Namens Ruhm wird in stetem Gedächtniß bleiben allenthalben und allezeit. — So sieht der Psalmist, nachdem auf Davids unruhvolle Regierung Salomos Friedensherrschaft gefolgt ist, Israels Königthum an.

Nun noch ein Wort über Hebr. 1, 8. Wir haben אֱלֹהִים V. 7 trotz der Einsprache Hr. Dr. Böhl's, der hier den König Messias angerebet glaubt, nicht als Vokativ, sondern in der Weise einer adjektivischen Bestimmung zu כְּסֵאָךְ aufgefaßt (dein Thron, welcher ein Thron Gottes ist), so zwar, daß hier אֱלֹהִים, wie häufig in den Psalmen der salomonischen Zeit, für יְהוָה steht. Sachlich vergleichen wir die Stelle 1 Chr. 29, 23: וַיָּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל-כִּסֵּא יְהוָה לְמֶלֶךְ. Der Verfasser des Hebräerbriefes citirt nach den LXX: ὁ ἰσὺς τοῦ θεοῦ, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Man sieht leicht, daß die in dieser Uebersetzung zu Tage tretende Aenderung dem Gedanken keinen Eintrag thut, um welchen es dem Verfasser des Briefes zu thun ist. Hat dieser doch kurz zuvor gesagt, daß Jesus Christus, der Mittler der neutestamentlichen Offenbarung zur Rechten Gottes, zur Mittheilnahme an Gottes Weltregierung erhöht ist, also daß Gott nicht will ohne ihn gedacht sein und von seiner Herrschaft gilt, was von Gottes Herrschaft. Jesus Christus, der rechte König aus Davids Haus, ist Herrscher auf Gottes Thron, wie der israelitische König auf Jehovas Thron gesessen. — Wir bedauern, der Kürze wegen unsere Auffassung nur andeuten, nicht näher ausführen und begründen zu können.

Wir kommen zu Ps. 72. Auch dieser Psalm soll nach Hr. Dr. Böhl ein Lied Davids sein, durch welches er auf Salomo hinweist; und also das הָ in שְׁלֹמֹה nicht das הָ auctoris, sondern das הָ der ehrenvollen Widmung. Fragt man, warum Salomo nicht Verfasser sein könne, so erhält man zur Antwort, daß, wenn dies der Fall wäre, kein geeigneter Repräsentant der Messiasidee da sei, der dem Sänger, also hier Salomo, zum Anhalt und zur Vorausdarstellung dessen dienen würde, was der

Messias sein und leisten würde. Salomo selbst aber könne sich hier unmöglich als Repräsentanten des Messias befehlen haben. Darum hat David den Psalm verfaßt und „ihn in prägnanter und so zu sagen, officieller Weise dem Salomo gewidmet.“ — Hätte Hr. Dr. Böhl mehr darauf geachtet, daß sich der Psalm als ein Gebet giebt, hätte er ferner das artifellose מֶלֶךְ und בֶּן־מֶלֶךְ des ersten Verses berücksichtigt, so wäre er wohl auf richtigere Bahnen gekommen. Aber freilich, schon die Reproduktionsidee hätte dies nicht zugelassen. — Salomo — und hiemit gehen wir sofort zur Darlegung unserer Auffassung des Psalmes über — war der erste gefalbte König aus dem Hause Davids, welcher beides gewesen: מֶלֶךְ und בֶּן־מֶלֶךְ. Da sehnt er denn eines solchen Königs und Königssohnes Herrschaft herbei, welcher das vom Gott Israels verordnete Königthum zu seiner rechten Verwirklichung bringe. Nicht für einen gegenwärtigen König bittet er, sondern für einen König, welcher kommen soll, daß Gott ihm gebe seine Gerechtigkeit (צִדְקָתְךָ) und sein Rechtthum (מִשְׁפָּטֶיךָ). Dies heißt nicht, wie Hr. Dr. Böhl herausliest, Gott solle beides, die Gerichte und die Norm, nach welcher er richtet, dem König abtreten, sondern im Gegensatz zu irgend unvollkommener menschlicher Gerechtigkeit ist dies gesagt. — Die folgenden Futura nun haben die Bitte des ersten Verses zur Voraussetzung. Wenn Gott einem König oder Königssohne seine Gerechtigkeit geben wird, da wird er das Volk Gottes verwalten in Gerechtigkeit (B. 2); das Volk aber wird Frieden genießen im Lande und die Gottesfurcht wird herrschen, so lange die Sonne währt und der Mond dauert (B. 3—7). An die Beschreibung der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit der Herrschaft dieses Königssohnes schließt sich der Wunsch, daß solches Herrschers Herrschaft wie keine Gränze der Zeit, so auch keine Gränze des Raumes haben möge (B. 8—11), beides deshalb, weil er (B. 12) ein gerechter Herrscher ist, der den Ohnmächtigen hilft. — So ist der Psalmist zum Anfang des ersten Abschnittes zurückgekehrt. — Das Folgende schließt sich nun wiederum an B. 12 an. Es wird die Zeit herbeigewünscht, wo er thue, wie B. 13—14 gesagt ist, damit es dann dem Armen wohl werde unter solchem Regiment. Von B. 16 an wird dann ausgeführt, welch' ein Wohlergehen und welch' ein Wohlstand überhaupt sein wird unter dieses Königes Herrschaft.

Nicht also einen von David gedichteten und Salomo als dem dermaligen Repräsentanten des Messias dedicirten Gesang haben wir in Ps. 72

vor uns, sondern ein Gebet Salomos, daß Gott den König aus dem Hause Davids sende, der das israelitische Königthum zu seiner rechten Verwirklichung bringe. Sofern gerade Salomo ein leuchtendes Vorbild der Gerechtigkeit gewesen, und das Auszeichnende seiner Herrschaft die Friede schaffende Gerechtigkeitsliebe war, entnimmt er unwillkürlich von sich selbst das Bild jenes zukünftigen Herrschers.

Was in diesem Psalm erbeten und Jes. 11, 1—10 geweissagt ist, hat sich überschwänglich erfüllt in Jesu Christo, dem Sohne Davids, in ihm, dem Menschgewordenen, welcher Gott bei Gott gewesen. Aber nicht in königlicher Herrlichkeit ist er erschienen, sondern in Knechtsgestalt als der Prophet Israel, um sich der geistlich Armen anzunehmen, um die Sünder ihrer Sünde zu entledigen und ihnen seinen heiligen Geist zu geben, damit er sie dann bei seiner Wiederoffenbarung auch vom Uebel erlöse. — Erst diese seine Wiederoffenbarung wird ihn dann zum offenbarlichen Herrscher über die ganze Welt machen.

In Ps. 110, sagt Herr Dr. Böhl, erscheint der in Ps. 45 und 72 schon mit Majestät und Herrlichkeit belehnte Salomo-Messias noch einmal in voller Kenosis (??), aber nur, um sofort aus ihr entnommen zu werden und zur Rechten Gottes seinen gebührenden Platz einzunehmen. Einen geschichtlichen Anhalt findet Hr. Dr. Böhl in Abdonias Aufstand. David, dessen Entrüstung über Abdonias rebellische That Nathans Worte verstärkt, habe Salomo zum König ausrufen und ihn am Bache Sihon salben lassen. Er selbst sei während dem im Pallast geblieben und durch h. Geist vergewissert worden, wie Gott gegen den rechtmäßigen König der Verheißung, gegen Salomo, gesinnt sei. Er höre da Gott im Geiste zu Salomo reden und theile dann diesem das Gehörte mit. Der Psalm, hofft Hr. Dr. Böhl, werde Salomo offenbar gestärkt haben als Wiedergabe der gnädigen Gesinnung Gottes gegen ihn. Somit ist also Salomo abermal „der historische Vordergrund, um messianische Wahrheiten auszukünden.“ Die kriegerische Einkleidung der Wirklichkeit des Königs erklärt Hr. Dr. Böhl aus Salomos gefährlicher Lage, findet übrigens, daß der Salomo-Messias ruhig zu Gottes Rechten sitzen bleibe. — Die Leser erlassen uns eine ins Einzelne gehende Widerlegung der Auslegung Hr. Dr. Böhls, welche durch die Beziehung, die er dem Psalm auf Salomo giebt, höchst unglücklich und durch die Unterscheidung zwischen Salomo und Salomo-Messias höchst confus geräth.

Wir haben in Ps. 110 einen unmittelbar prophetischen Psalm vor uns, wie in Ps. 72. David redet von dem König der Zukunft, welcher das israelitische Königthum zu seiner rechten Verwirklichung bringt, und unterscheidet sich von diesem König in einer Weise, daß er sich demselben unterordnet und also sagen kann: **נָאִם יְהוָה לְאֶרְנִי**. Allerdings ist auch David zur Rechten des Gottes Israel zu sitzen gekommen auf Zion, auch er ist Priester nach der Weise Melchisedeks ¹⁾ gewesen; auch ihm hat der Gott Israels geholfen gegen seine Feinde. Aber in Wahrheit gelten die Worte des Psalmes doch nur von dem König aus Davids Haus, der den Beruf des Königthums, dessen nur zeitweiliger Träger David war, zu Ende bringen sollte. Dieser rechte Königssohn wird von David angerebet, nicht als ein in Salomo bereits vorhandener und gegenwärtiger, wie Hr. Dr. Böhl will, sondern als der da kommen soll. — Erschienen ist dieser König, der es rechter Weise ist, in Christo Jesu, aber nicht sofort in sichtbarer Herrlichkeit, sondern vorerst so, wie er sich dem Pilatus darstellte, als König der Wahrheit. Matth. 22, 41 ff. legt der Herr den Pharisäern die Frage vor, wie es denn zugehe, daß, wenn der Messias Davids Sohn sei, David Ps. 110 ihn „Herr“ anrede, oder: wie der Messias Davids Sohn sein könne, wenn David ihn seinen Herrn nenne. Als den Höherstehenden — dies ist der Sinn der Frage — redet ihn der Psalmist an, wie ist dies möglich, wenn der Angeredete Davids Sohn ist? Der Sohn erbt des Vaters Art, ist also ihm gleichartig; ist der Messias Davids leiblicher Nachkomme, so ist er eben seines Gleichen. Nun aber redet David von ihm als einem Höherstehenden, wie verträgt sich Beides

1) Was Hr. Dr. Böhl über das melchisedekische Priestertum sagt, beschränkt sich darauf, daß es ein „außerordentliches Priestertum“ gewesen. Daß damit Nichts gesagt ist, leuchtet ein. — Inbem der König Israels, sagen wir, Priester nach der Weise Melchisedeks genannt wird, wird er unterschieden von den durch das Gesetz bestellten Priestern. Er ist Priester nicht durch das Gesetz und ist sein Thun auch nicht durch das Gesetz eingeschränkt; es ist ein Priestertum, welches mit dem Königthum unmittelbar gegeben und darum Gegenstand der Verheißung ist und nicht der verpflichtenden Forderung. Der König Israels ist damit, daß er dies ist, der priesterliche Vertreter seines Volkes vor Gott; er steht zwischen Jehova und seinem Volke priesterlich mitteninne. — Von Melchisedek weiß Hr. Dr. Böhl Nichts zu sagen, als daß er dem Abraham auf abnorme Weise Priesterdienste that (?). Da erklären sich denn die Aeußerungen wie die: „Und so mußten denn die beiden Könige (David und Salomo) es sich gefallen lassen (!), de jure und nach Gottes Erklärung etwas zu sein, für ihr Volk zum Troste darzustellen, was sie de facto noch nicht waren und was sie in Wirklichkeit noch nicht durch Abschaffung des Gesetzes geltend machen durften.“

zusammen? — Die Pharisäer verstummten auf diese Frage, welche auch die Jünger nicht hätten zu beantworten vermögen. Erst die Verkündung des Herrn, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt, war die tatsächliche Lösung dieses Räthfels. Denn nun ist es Wahrheit, daß David dieses Königs Unterthan ist. Er ist Fleisch und Blut von David her, aber zugleich der zur Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes verklärte Menschensohn. — Mit seiner Erhöhung ist nun Christus in Wahrheit zur Rechten Gottes zu sitzen gekommen. Darum sagt Petr. Apostelgesch. 2, 36¹⁾, daß in Christi Auffahrt das Wort Ps. 110, 1 sich verwirklicht habe. — Aber Christus ist nicht also verklärt worden, daß seine Herrlichkeit sichtbar sich darstellte, sondern diese ist verborgen in Gott. Er wird aber wieder offenbar werden, wieder erscheinen als Sieger über die Feinde seiner Gemeinde (Apoe. 16, 14). Bis dahin ist er Priester nach der Weise Melchisedeks, ein König seiner Gemeinde, welcher sie vertritt bei Gott und priesterlich verwaltet. — Somit handelt Ps. 110, 1—4 vom gegenwärtigen Stand des erhöhten Christus im Hinblick auf das Ziel dieser Gegenwart, und V. 5—7 von der großen That Gottes²⁾, womit diese Gegenwart schließt. Der Psalm ist also, wie bereits gesagt, unmittelbar prophetisch. Hr. Dr. Böhl läßt

1) Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

2) Hr. Dr. Böhl bezieht יְיָ-הוּא v. 5 auf Salomo, „in welchem der Messias lebte“; und säßt יְיָ-הוּא als Anrede an Jehova. Nachdem in den ersten 4 Versen Salomo angeredet war, so soll nun plötzlich Jehova angeredet sein! — Darin, daß es v. 1 heißt יְיָ-הוּא, v. 5 יְיָ-הוּא, vermögen wir keine „Veränderung der Situation“ zu entdecken. Der Unterschied ist nur der, daß derjenige, welcher zur Rechten Jehovas sitzt, Theil hat an der Hoheit Gottes und seiner Herrschaft, derjenige aber, von dem es heißt, Jehova stehe ihm zur Rechten, dessen thätige Hülfe erfährt (vgl. Delitzsch z. d. St.) — Die Erklärung von v. 7 findet Hr. Dr. Böhl sehr schwer. Er vermuthet hier eine Anspielung auf Salomos Hinabziehen zum Gihon; ein Akt, der nicht geeignet gewesen sei zur Verherrlichung Salomos. David habe sagen wollen: zum Bach hinab muß Salomo zuvor. Nur aus dem Bache am Wege wird er, der Messias Gottes, trinken können, wenn ihn durstet auf diesem Wege; nicht kann er feierlichst auf Zion gesalbet werden u. s. f. . . Darum wird er aber das Haupt emporheben. Hr. Dr. Böhl denkt dabei natürlich an das: הָיָה וְהָיָה אֵלֶיךָ הָיָה אֵלֶיךָ (Phil. 2, 9). — Das Subject von v. 7 ist das Object von יְיָ-הוּא (vgl. Delitzsch). Das, was v. 7 von dem König gesagt wird, welcher in dieser Schlacht Gottes zu nichte wird, steht im Gegensatz zu dem v. 3 vom Gesalbten Gottes Gesagten. Während jener einen Bach am Wege findet, aus welchem ein labender Trunk ihn so weit erquickt und kräftigt, daß er nun das Haupt hoch hebt und seines Weges weiter zieht, überkommt diesen seine Jugendfrische, wie der Thau das Gewächs erfrischt. —

in seiner Reproduktionslust weder den Typus, noch die Prophetie zu ihrem Rechte kommen.

Doch genug. Hr. Dr. Böhl behandelt zwar noch Ps. 41, der sich nach ihm „auf Davids allerletzte Lebensperiode“ bezieht, die „Adonia auf des Vaters greises Haupt herabbeschwor.“ Wir wollen aber unsere Leser nicht durch weitere Proben der Böhl'schen Exegese ermüden, welche ja im Grunde nur die in neues Gewand gekleidete alte ist. Wir sind weit entfernt, den Fleiß zu verkennen, welche der Verf. auf seine Arbeit verwandt hat; aber er hätte vor der Veröffentlichung überlegen sollen, ob dieselbe das Verständniß der Psalmen wahrhaft zu fördern geeignet ist. Vielleicht wäre ein „*Nonum prematur in annum*“ das Resultat solcher Uebersetzung gewesen. — Sollten die Bemerkungen, welche wir zu den einzelnen Psalmen gegeben, für unsere Leser nicht ohne Gewinn sein, so würden wir uns reich belohnt fühlen für die unerquickliche Arbeit, welche uns eine eingehendere Beurtheilung des Böhl'schen Buchs gekostet.

- 2) Vorträge über die Propheten, gehalten auf Veranlassung eines christlichen Vereins vor Zuhörern aus allen Ständen durch W. F. Geß, theol. Lehrer an der Missions-Anstalt, Dr. S. Preiswerk, u. A. Basel, Bahnmair's Verlag. 1862.

Von Dr. W. Völz.

Die „Vorträge über die Propheten“, welche wir hiemit zur Anzeige bringen, sind aus demselben christlichen Verein hervorgegangen, welchem wir die bereits in zweiter Auflage erschienenen zehn „trefflichen Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens“ verdanken. Vor einem Kreise von Zuhörern aus allen Ständen gehalten, bezwecken sie nicht „eine gelehrte oder erbauliche Auslegung bis in's Einzelne, sondern eine Zeichnung von Lebensbildern, eine Charakterisirung der Propheten nach ihrer Persönlichkeit und ihren Schriften.“ Die sechs uns vorliegenden Hefte schildern 1) Sammel und die Propheten, 2) David, 3) Elia und Elisa, 4) Joel, 5) Amos und Hosea, 6) Jona und Nahum. Wir freuen uns, sämmtliche Arbeiten nach Inhalt und Form als wohlgelungene bezeichnen und sie allen Liebhabern des prophetischen Wortes empfehlen zu können. Besondere Hervorhebung

scheinen uns die Vorträge über Samuel, David, Iona und Nahum zu verdienen. Frische, lebensvolle Darstellung, sowie psychologische Feinheit in der Charakterzeichnung treten uns in denselben als aner kennenswerthe Vorzüge entgegen. Gehen wir etwas näher auf die einzelnen Arbeiten ein, ohne, wo es uns nöthig scheint, unsere abweichende Ansicht zu verhehlen!

Eine Charakterisirung Samuels, als „mit welchem sich der Uebergang aus der Gesetzeszeit in die Prophetenzeit vollzieht,“ sowie des Prophetenthums überhaupt bildet den Inhalt des ersten Festes. Nach einer kurzen, aber treffenden Schilderung der damaligen Zustände des israelitischen Volks in politischer und socialer, sowie religiöser Beziehung wird uns Samuels Berufung zum Propheten erzählt und Wesen und Aufgabe des alttestamentlichen Prophetenthums charakterisirt. Der Verf. unterscheidet hier richtig Weissagen im weiteren Sinn, „wo der Mensch ergriffen wird vom Geiste Gottes und in dieser Ergriffenheit redet, ohne daß neue Dinge und neue Rathschlüsse Gottes geoffenbart werden,“ und Weissagen im engeren Sinn, wie es bei den Propheten des alten Bundes stattfand, welche unmittelbare Mittheilungen von Gott empfangen und die ausdrücklichen Botschafter seines Rathes und Willens waren. Mit Samuel, dem „Träger und lebendigen Zeugen des lebendig geoffenbarten Gottes,“ beginnt ihm die neue, die prophetische Zeit. Samuels Wirken als Priester, Richter und Prophet, als Gründer von Prophetenschulen schildert uns der dritte Abschnitt des Vortrags, seine Verhandlungen mit dem Volke, das einen König begehrt, der vierte, sein Zusammentreffen mit Saul nach dessen eigenmächtigem Opfern zu Gilgal (1 Sam 13, 13. 14) und dem Kampf wider die Amalekiter (1 Sam. 15, 28. 29. 35) der fünfte, worauf der sechste Abschnitt die Stellung des hochbetagten Samuel zu Saul und David darlegt und mit einem Rückblick auf die ganze Persönlichkeit Samuels schließt. „Es zeigt sich bei Samuel — heißt es zum Schlusse — eine überraschende Gediegenheit und Ganzheit, eine beherrschende Größe und eine unerschütterliche Kraft im Denken, wie im Handeln. Diese Größe aber ist gepaart, oder vielmehr sie geht hervor aus dem kindlichen Gehorsam gegen das Wort des Herrn und der unbedingten Hingabe des ganzen, ungetheilten Herzens an den Geist Gottes.“ Wir stimmen dem zu, nur möchten wir noch hervorheben, daß Samuel trotz seines energischen und erfolgreichen Wirkens für Jehovas Ehre doch ganz und gar ein Kind seines von buchstäblicher Gesetzesbeobachtung entfernten Zeitalters ist, und daß er vielfach eine Sonderstellung einnimmt.

Es zeigt sich dies darin, daß er, obgleich nicht aus aaronitischem Geschlecht, also kein Priester, geschweige Hoherpriester, dennoch Opfer darbringt, ohne daß eine Buziehung von Priestern erwähnt wird, (1 Sam. 7, 9. 16, 5. 11, 15); daß er nicht in Silo durch Vermittlung der Priester opfert, sondern es auf eigene Hand thut an Orten, wo wegen Abwesenheit des heiligen Zeltcs mit der Lade nicht geopfert werden durfte: daß er in Rama, seinem Richtersitz, einen Altar baut und bei den Gottesdiensten daselbst als Hoherpriester fungirt und dgl. — Es sind dies lauter Illegalitäten, welche sich aus dem Charakter der Zeit wohl erklären und entschuldigen, nicht aber rechtfertigen lassen. Wir wundern uns, daß der Verfasser dies übersehen. Ferner kommt es nach seiner Darstellung — und dies ist der andere Punkt, auf den wir aufmerksam machen möchten — so zu stehen, als sei das Verlangen des Volks nach einem sichtbaren Königthum an sich ein unberechtigtes gewesen. Aber nicht der Wunsch als solcher, will uns bedünken, war ein sündiger, war das Königthum doch Gegenstand der Verheißung, sondern nur die Art und Weise, wie Israel zu dem verheißenen Königthum kommen wollte, war zu mißbilligen. Anstatt auch hier der Hülfe des Herrn zu harren, veranlaßt das Volk den Propheten, von dem es verwaltet wurde, sich nach einem Könige umzuthun. Dies war eigenwilliges Eingreifen in die Wege Gottes. Darum blieb auch nicht der vom Volke extropte, sondern der von Jehova bestellte König.

Das zweite Heft beschäftigt sich mit David, dessen Aufnahme unter die Propheten der Verf. mit Recht dadurch begründet, daß „er nicht nur und nicht vorwiegend Weissagung gesprochen, sondern Weissagung gethan und gelebt hat, daß seine ganze Persönlichkeit und geschichtliche Stellung eine prophetische, sein Wesen und Wirken und Dasein ein prophetisches war.“ Der erste Abschnitt behandelt Davids Leben und Persönlichkeit, der zweite seine messianische Bedeutung. Wir finden hier, besonders im zweiten Abschnitt, viel Treffendes über Davids typische Stellung im Reiche Gottes, wenn gleich wir nicht in allen Punkten uns beifällig zu erklären vermögen. Gerne wollen wir es dem Verf. zugestehen, daß es weder möglich noch nöthig war, alle die Züge einzeln hervorzuheben, in welchen David als der typische Vorläufer des Messias erscheint, aber ein näheres Eingehen auf die hauptsächlichsten messianischen Psalmen, wie Ps. 2; 40; 110 vermissen wir. Ferner wäre es, dünkt uns, geboten gewesen, einige Blicke auf Salomo und seine Regierung zu werfen, sofern eben David und Salomo zu-

sammenzunehmen sind, will man anders ein vollständiges Bild von dem zukünftigen König gewinnen, den sie vorausdarstellen.

Das dritte Hefi handelt von Elia und Elisa. Auch diese Arbeit ist eine fleißige, auf gründlichen Vorstudien beruhende, doch vermissen wir hier die Frische in der Sprache und Darstellungsweise, welche die beiden ersten Arbeiten auszeichnet. Dazu kommt, daß der Verf. übersehen hat, wie enge diese beiden hehren Prophetengestalten zusammengehören. Was wir nämlich in der alttestamentlichen Heilsgeschichte öfters wahrzunehmen Gelegenheit haben, daß zwei Personen oder Dinge ein Typenpaar bilden, indem auf sie zwei correlate Seiten des Gegenbildes vertheilt sind, das gewahren wir auch bei Elia und Elisa. Sie gehören zusammen, wie z. B. David und Salomo, Josua und Serubabel. Gleichwie David und Salomo den Weg des zukünftigen Königs durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit vorausdarstellen, so Elia und Elisa den Weg des zukünftigen Propheten durch Kampf zum Triumpf, durch Streit zum Frieden. Auch Elisas Leben ist ein kampfreiches, aber er lebt und weht nicht so wie Elia im Feuer des göttlichen Borns; sein Wirken athmet mehr den neutestamentlichen Liebesgeist. Darum sind seine Wunder meist Segenswunder, während denen des Elia der Charakter von Strafwundern eignet. — Die Verkenennung dieser typischen Zusammengehörigkeit beider Propheten hat auf den letzten Theil des Vortrages, wo der Verf. über den Charakter beider Männer und ihres Wirkens spricht, störend eingewirkt. Ferner müssen wir dem Verf. widersprechen, wenn er S. 33 behauptet, bei dem Vorgange der Verklärung Jesu trete Elia neben Mose, dem Manne des Gesetzes, als Vertreter des Prophetenthums auf. Wir möchten vielmehr sagen, Mose erscheine hier als Stifter des alten Bundes, Elia als derjenige, der das Volk zum Gesetz zurückgebracht hat. Andererseits scheint uns aber, was wir beiläufig zu bemerken Anlaß nehmen, zum Verständniß der Thatsache, daß die Jünger Mose und Elia auf dem Berge mit Jesu reden sehen, der Umstand in Betracht gezogen werden zu müssen, daß beide, Mose und Elia, in unvergleichbarer Weise Gott schauten in seinem einigen und völligen Wesen, und daß uns von Beiden erzählt wird, daß es um ihren Tod etwas Besonderes war. — Endlich vermögen wir dem Verf. auch darin nicht beizustimmen, wenn er meint, nach Matth. 17, 11 habe es den Anschein, als werde Elia persönlich erscheinen, ehe des Menschensohn komme zum Gericht, und als sei in einem der beiden Zeugen (Offenb. 11) Elia zu vermuthen. Der Herr antwortet dort auf die Frage der Jünger,

Elia komme allerdings, um Alles zurechtzubringen, und fügt hinzu, er sei schon gekommen, ohne daß man ihn erkannte, nämlich in dem Täufer. Von einem doppelten Kommen des Elia sagt also Jesus, von einem schon geschehenen und einem noch zukünftigen; da wird aber dieses gleicher Art sein, wie jenes. Von der Person des Elia gilt keines von beiden.

Das vierte Heft hat Joel's Weissagung zum Gegenstande. Die Gliederung des Buches dieses Propheten hat der Verf. richtig durchschaut, soferne er dasselbe aus zwei Theilen zusammengesetzt sein läßt, von welchen der erste, von 1, 2 — 2, 17 reichend, Joel's Bußruf in der Zeit der Heuschreckenverwüstung enthält, der zweite, eingeführt durch 2, 18—19* die Verheißungen, welche er zu verkünden hat, nachdem sein Bußruf gewirkt. Darin aber können wir dem Verf. nicht beistimmen, wenn er (S. 17 u. 18) die für die fernere Zukunft in Aussicht gestellte Ausgießung des Geistes der für die nächste Zukunft verheißenen Ergießung besprechenden Regens und die dereinstige Vernichtung des Völkerheeres im Thal Josaphat der Vertilgung des Heuschreckenheeres entsprechen läßt; denn nicht zweifelhaft, sagen wir mit v. Hofmann (Schriftbew. II, 1 S. 144), ist das Doppelbild der näheren und ferneren Zukunft, sondern „was in der Gegenwart die Erweckung des Propheten, die Vernichtung des Heuschreckenschwarmes und die Wiederkehr fruchtbarer Zeit, das ist am Ende der Tage die Ausgießung des Geistes Gottes über die ganze Gemeinde, das Gericht über das Heer der Völkervelt und die wunderbare Segensfülle des h. Landes.“ Wenn der Verf. am Schlusse sagt, was Joel dem Volke Gottes verheiße, gehöre, sofern wir Christen seien, uns, so haben wir an und für sich Nichts gegen diesen Satz einzuwenden. Sollte aber darin liegen, daß Israel als Volk keinen Antheil habe an diesen Verheißungen, daß dieselben in's Neutestamentliche zu überlegen und auf die christliche Kirche anzuwenden seien, so müßten wir hiergegen protestiren. Der Verf. scheint, nach einzelnen Aeußerungen zu schließen, dieser Ansicht zu sein; doch tritt seine Meinung nicht bestimmt genug hervor. Wir hätten gewünscht, daß er sich über diesen Punkt klarer und eingehender geäußert hätte; es wäre dies erspriesslicher gewesen, als die zwei volle Seiten einnehmende naturhistorische Beschreibung der Heuschrecken.

Hat Joel, welcher von einem Momente bußfertiger Gesinnung Israels aus den Ausgang der Dinge erschaut, Heil für das ganze Volk in der nächsten und ferneren Zukunft in Aussicht gestellt, so weissagen nun Amos und Hosea mitten aus einer Zeit des tiefsten sittlichen Verfalls heraus, daß

das Volk als ganzes dem Gericht anheimfallen, und nur ein Rest gerettet werden wird. Dies ist der Fortschritt, welchen die Weissagung bei diesen Propheten nimmt. Zugleich sehen wir dieselbe sich nun in dem Gegensatz zwischen dem Ausgang Israels und Judas bewegen. — Beide Momente sind von dem Verf. des fünften Vortrages hervorgehoben, wenn gleich das letztere wie es uns scheint, nicht genug betont worden. Besonders dankbar sind wir demselben für seine eingehende Darlegung der Zeitverhältnisse, aus welchen heraus diese Propheten weissagen. Gilt es von irgend einem Propheten, „daß man ihn schon zur Hälfte verstanden hat, wenn man sich in seine historische Grundlage hineinzusetzen weiß“, so unstreitig von Hosea und nicht minder von Amos. Der Verf. hat uns nicht eine fortlaufende Uebersetzung und Erklärung gegeben, sondern nur die Hauptstellen herausgegriffen und historisch erläutert. Nur auf einige Punkte sei uns vergönnt aufmerksam zu machen. Bei Erklärung der Stelle Am. 9, 11—12 vermisten wir eine Grundangabe, warum das Haus Davids eine **מְבִלָּה** genannt wird. Wir meinen, aus dem Gegensatz zu dem stolzen, mächtigen Zehnstämmereich erkläre sich diese Bezeichnung. Während nun aber, weissagt der Prophet, das sündige Königreich zu Grunde geht, wird die hingefallene Hütte Davids sich wieder erheben als ein göttlicher Bau, das Davidische Reich wiederhergestellt werden, und diese Wiederherstellung auch allen den Heiden zu Gute kommen, welche nach Jehova benannt einst zum Reiche der Davidischen Herrschaft gehörten. Israels natürliche Herrlichkeit — dies der Grundgedanke des Propheten Amos — muß zu nichte werden, aber Israels Verheißung fällt darum nicht dahin; sie wird sich erfüllen, jedoch nur in der Weise, wie sich die Verheißung des Hauses Davids erfüllen wird. — Wenn der Verf. sagt, der Apostel Jakobus (Act. 15, 16—17) habe in den Worten des Amos (9, 11—12) den Sieg bezeichnet gefunden, den die Boten des Evangeliums mit dem Schwerte des Geistes zu gewinnen anfangen, so heisst dies den Sinn des Citats willkürlich verallgemeinern. Der Apostel will offenbar nicht bloß dies beweisen, daß die Heiden nur überhaupt vom Reiche Gottes nicht sollen ausgeschlossen sein, sondern vielmehr, daß Heiden nicht erst durch Beschneidung in die Gemeinde des alten Bundes, sondern sofort durch die Taufe in die Gemeinde Jesu Christi aufzunehmen seien. Hiefür bernst er sich auf Am. 9, 11—12, soferne hier geteilt ist, daß die Zugehörigkeit der Völker zu dem in der Endzeit Tagen wieder aufzurichtenden Reiche Davids lediglich durch ihren Gehorsam

gegen Jehova, nach dem sie benannt, dessen Eigenthum sie genannt sind (אֱשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי אֱלֹהִים) bedingt ist. Gleichwie die der Herrschaft Davids und Salomos unterworfenen fremden Völker, ohne dem sinaitischen Gesetz unterstellt gewesen zu sein, mit Israel zusammen das Reich Jehovas und seines Gesalbten ansmachten, so brauchen nun die Heiden, nachdem mit Christi erster Erscheinung eine Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids erfolgt ist, nicht erst zur Einhaltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet zu werden, sondern lediglich ihr Glaubenägehorsam gegen den Gott Israels und seinen Gesalbten befähigt sie zum Eintritt in die neutestamentliche Gemeinde. — Dies ist der Gedanke des Apostels, für welchen er aus der prophetischen Stelle einen Beweis entnimmt. — Ob der Verf. der Ansicht ist, daß auch in der neutestamentlichen Heilszeit Israels sonderlicher Verus gewahrt bleibt; daß mit Christi Erscheinung im Fleische nur erst eine vorläufige Erfüllung jener Weissagung des Propheten Amos erfolgt ist, indem die Bekehrung der gesammten Völkerwelt erst mit Jesu Wiederkehr zukünftig zu erwarten bleibt — wie wir dies annehmen —, darüber hat er sich in seiner Darstellung leider nicht ausgesprochen.

Wie die Weissagung des Propheten Amos, so bewegt sich auch die Hoseas in dem Gegensatz zwischen dem Ausgang Judas und Israels. Er weissagt, daß Israel aufhören wird ein Volk, ein Volk Gottes zu sein, aber auch, daß der Herr sich Judas erbarmen wird. In Juda und nicht im Zehnstämmereich liegt auch noch Hosea des Volks Israel Hoffnung. Da wird sich denn wiederholen, weissagt er, was sich am Anfang der Geschichte Israels begab. Gleichwie das Haus Jakobs damals in Egypten zu einem großen Volke heranwuchs und dann aus der Knechtschaft erlöst ward, so wird es wieder sein, nur daß es diesmal in der ganzen weiten Welt zerstreut sein wird. Aber in der Fremde wird es ein zahlreiches Volk werden und ein einiges Volk. Aus dieser Fremde wird es wieder zurückgebracht werden in seine Heimath, um ein begnadigtes Volk zu sein. Aber zwischen jetzt und dann liegt eine Zeit, wo Israel weder ein bürgerliches noch ein gottesdienstliches Gemeinwesen bildet. Da wird es lernen nach dem rechten Mittelpunkt seines Gemeinlebens zu suchen, nach Jehova, seinem Gott und dem Einen Davidssohn. — Dies ist in kurzer Zusammenfassung der Inhalt des Buches Hosea. Unser Verf. hat die Hauptgedanken richtig hervorgehoben und geschickt zusammengestellt. Er beginnt seine Charakterisirung Hoseas mit einer eingehenden, höchst dankenswerthen Beleuchtung des Baal- und

Astartedienstes, um das Befremden zu heben, warum der Prophet so stark und derb und so wiederholt gegen die Sünden der Unzucht eifert. Hosea's Berufung betreffend, so entscheidet er sich mit Recht für diejenige Auffassung, welche in dem Cap. 1 und 3 Erzählten nicht etwa ein Gleichniß findet oder ein bloßes Sichhineinfühlen in einen gedachten Vorgang, sondern einen Bericht von thatsächlich Geschehenem. Auch darin stimmen wir dem Verf. bei, wenn er die symbolische Bedeutung des Namens des Weibes Hoseas ablehnt. Was der Herr an seinem Volke erfährt, so deutet er weiter richtig den dem Propheten gewordenen Befehl, sollst du erfahren; was der Herr an Israel und seinen Kindern thut, das sollst du an dem Weibe thun und an dessen Kindern. Wie der Herr nicht auf die Sünder wartet, bis sie sich bekehren, sondern ihnen zuvorkommt, und mit unverdienter Liebe nachgeht, daß sie sich bekehren möchten, so sollst du dich annehmen der Seelen dieser arg Verirrten. —

Wenn der Verf. des sechsten Vortrags den nach Ninive gesandten Propheten Jona eine thatsächliche Weissagung auf den neunten, der da sein sollte ein Licht zu erleuchten die Heiden, so stimmen wir dem zu; aber in das Zeichen des Propheten Jona (Matth. 12, 39) scheint er uns zu viel hineinzulegen, wenn er sagt, in Jona sei in vorläufiger Weise das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade zur Erscheinung gekommen, das dann zur vollkommenen Erfüllung gelangt sei an Jesu Christo, der die Sühne der Sünde vollzog, indem er in die Todesstricken des Gerichtes Gottes hinabstieg, um von hier durch die Macht des Vaters zum Leben ausgeführt zu werden und allen Völkern die gute Botschaft des ewigen Erbarmens zu bringen. — Wir vermögen in dem, was Jona widerfuhr, keine Beziehung auf die Sühnung der Sünde und das Bestehen des göttlichen Gerichtes zu entdecken, sondern halten dafür, daß nach dem Sinne der Erzählung vor Allem dies zu beachten ist, daß Gott hat den Propheten nicht im Meer umkommen lassen, sondern ihn wunderbar gerettet und für den Beruf, für den er ihn bestimmt, erhalten. Solches wird nun, sagt Jesus, an des Menschen Sohn geschehen, nur daß es bei ihm nicht bloß des Todes Gefahr ist, welche er zu bestehen hat, sondern der Tod selbst kann ihn seinem Berufswert nicht verloren gehen machen. Er stirbt, ohne doch darum aufzuhören, der Mittler des Heils zu sein; denn er stirbt nur, um wieder zu entstehen, und das Grab bewahrt ihn nur für seine Wiederverstehung. Dies Zeichen des Propheten Jona und kein anderes wird dem zeichensüchtigen Geschlechte, das durch den

sinnlichen Eindruck eines Wunders des Glaubens an Jesu Person überhoben sein will, gegeben werden; aber es wird ihm nichts helfen; denn gleichwie diejenigen, welche den Propheten in's Meer warfen, nicht sahen, daß er wieder aus demselben hervorging, so geben die Juden Jesum in den Tod, aber Zeugen seiner Auferstehung sind sie nicht, sondern den Auferstandenen sehen nur die, welche zuvor an ihn geglaubt haben. — Wir sehen, wie schön sich bei dieser Auffassung des *συναγωγῆς τοῦ Ἰωῶ* Alles zurechtlegt. Im Uebrigen zollen wir der Charakterisirung des Propheten Jona, welche uns der Verf. giebt, die vollste Anerkennung.

Mit einer Schilderung Nahum's und seiner Weissagung gegen Ninive schließen die uns vorliegenden Hefte. Nahum's Wirksamkeit wird richtig in die Zeit vor der assyrischen Katastrophe gesetzt. Seine Person betreffend, so bemerken wir zum Schlusse, daß er wohl ein Galiläer gewesen, einer der zurückgebliebenen Bürger des Reichstumsreichs, vielleicht, wie deren viele, nach Juda übergesiedelt.

Wir haben mit dem Bisherigen die einer Anzeige gesteckten Grenzen fast überschritten, glaubten aber unseren Lesern durch eingehendere Besprechung einiger Hauptpunkte einen Dienst zu erweisen. Wenn gleich wir den geehrten Verfassern mannigfach widersprechen mußten, so hindert uns dies nicht, ihnen nochmals unsere volle Anerkennung auszusprechen. Möchten die versprochenen Vorträge über die übrigen Propheten nicht zu lange auf sich warten lassen. Wir werden seiner Zeit nicht verfehlen, dieselben zur Anzeige zu bringen.

- 3) **Luthers Theologie**, mit besonderer Beziehung auf seine Veröhnungs- und Erlösungslehre. Von Dr. theol. Th. Harnack. Erste Abtheilung. Luthers theologische Grundanschauungen. Erlangen 1862. 599 Seiten.

Von Mag. Lütkenß,
Dozenten der Theologie in Dorpat.

Wer sich irgend in eingehenderer Weise mit Luthers Schriften beschäftigte, der wird sich des Eindruckes nicht haben erwehren können, daß „wenngleich Luthers Lehre ihrem wesentlichen Inhalte nach kirchliches Bekenntnißgut“ geworden ist, doch seine Schriften noch eine ganze Fülle tiefer und originaler Ideen in sich tragen, die in der Kirchenlehre „noch nicht die ver-

diente Beachtung und Verarbeitung gefunden haben.“ Wer sich aber dann, unter diesem Eindrucke stehend, nach Hilfsmitteln umsah, um das einzelne überraschend Neue oder gar Befremdliche in Luthers Anschauung aus dem Zusammenhange seiner Gedanken richtig zu verstehen, der hat gewiß die in dieser Beziehung vorhandene Lücke in unserer Literatur bald schmerzlich empfunden. Wir verkennen keineswegs die Trefflichkeit und den Werth der hier einschlägigen älteren Arbeiten von Dieckhof, Köstlin, Held, Pflesterer, Harries und Andren. Auch übersehen wir nicht, daß Thomassin unsern Luther wieder in die Dogmatik eingeführt und auch sonst in seinen Schriften vielfach in belehrendster Weise auf Luther Rücksicht genommen hat. Dennoch aber gilt auch heute noch der Satz, mit welchem Köstlin seinen Artikel „Luther“ in Herzogs Realencyclopädie schließt: „eine irgend genügende wissenschaftliche Darstellung von Luthers gesammter dogmatischer und kirchlicher Anschauungsweise und von der geschichtlichen Entwicklung derselben existirt nicht.“ Harnack sagt darum mit Recht: „das ist eine Schuld, welche die kirchliche Theologie der Gegenwart Luthern noch abzutragen hat und deren Tilgung ihr selbst nur zur Bereicherung, Läuterung und Festigung dienen kann.“ Aber nicht bloß an die Aufgabe erinnert hat Harnack, sondern sie auch ihrer Lösung sehr wesentlich näher geführt. Denn in der That, die uns vorliegende Schrift über Luthers Theologie ist weitans das Bedeutendste über diesen Gegenstand, was wir überhaupt besitzen. Sie ist das aber deshalb, weil sie nicht mit einer einzelnen Lehre Luthers ausschließlich sich beschäftigt, sondern von Luthers Veröhnungs- und Erlösungslehre als vom Mittelpunkt seines Glaubens ausgehend, dieselbe bis in ihre tiefsten Voraussetzungen zurück verfolgt. Diese Voraussetzungen eben bietet uns der vorliegende erste Band des Werkes, und wir zweifeln nicht, daß uns der zweite ebenso auch die Consequenzen der Lutherischen Veröhnungslehre erschließen wird. Dann aber hätten wir ziemlich vollständig ein Werk über die gesammte Theologie Luthers, wenngleich nicht in ihrer geschichtlichen Entwicklung, sondern in ihrer systematischen Vollen dung.

Wleiben wir zunächst bei dem vorliegenden ersten Bande stehen, so können wir denselben unsern Brüdern im Amte nur auf das Angelegentlichste und Dringendste empfehlen. Unsere Zeit ist auf theologischem Gebiete eben nicht reich an bauenden und fördernden Schriften. Man gefällt sich vielmehr darin niederzureißen und zu negiren. Diese Bearbeitung der Theologie Luthers dagegen ist ein positiv bauendes und wahrhaft erbauendes Buch.

Wie man Luthern selbst nicht leicht ohne Förderung für sein eigenes geistliches Leben studiren kann, so auch dieses Buch. Es fesselt ebenso durch seinen Inhalt, wie durch seine Form. Man fühlt es dem Verfasser ab, er lebt ganz und gar in seinem gewaltigen Stoff. Nicht flüchtig und oberflächlich, sondern auf das Eingehendste und in ausdauernder Liebe hat er sich mit ihm beschäftigt. Er ist darum seines Gegenstandes auch wirklich völlig Herr und Meister geworden. Er ist Luthern gefolgt bis in die tiefsten Tiefen seiner geistgeborenen Anschauungen und Gedanken; er weiß die scheinbar schroffen Widersprüche in der denselben zu Grunde liegenden Einheit zu erfassen und die von unserm Luther zu Tage geförderte Wahrheitskenntniß in schöner, lebensvoller und begeisterter Sprache darzustellen. Besonders darin aber erweist sich Harnack als ein Meister in geschichtlicher Forschung, daß er trotz aller hingebenden Liebe für seinen Gegenstand, doch ihn ganz und gar so nimmt, wie er wirklich ist. Da ist nichts von tendenziöser Geschichtsmacherei, nichts von partheilicher Umgehung vorliegender Schwierigkeiten für das Verständniß. Ueberall ist Harnack darauf aus, den wirklichen Thatbestand als solchen zur Anerkennung und Geltung zu bringen, und erst nachdem dies geschehen, giebt er seine ebenso tief- wie scharfsinnige Erörterung der vorliegenden Probleme.

In vier Büchern werden in diesem ersten Bande „die theologischen Grundanschauungen Luthers“ zur Darstellung gebracht. Nachdem die Einleitung zunächst die Aufgabe festgestellt und Luthers schriftstellerischen Charakter besprochen, sodann aber einen Ueberblick über die Geschichte der Veröhnungs- und Erlösungslehre bis auf Luther gegeben hat, werden in dem ersten Buche die allgemeinen Voraussetzungen seiner Theologie erörtert. Ihr Verhältniß zur Scholastik und Mystik, ihr Princip und ihre Methode und der historisch-ideale Charakter derselben kommen hier zur Sprache. Darauf wird die principiell äußerst wichtige Doppelbeziehung ins Auge gefaßt, welche Gott nach Luthers Anschauung als der verborgene und offenbarte, als der absolute und frei-gebundene zur Welt hat — und endlich die Lehre Luthers von der Gnadenwahl in gründlichster Weise geschichtlich entwickelt. Nach diesen allgemein-grundlegenden Abschnitten wird im zweiten Buche das Verhältniß Gottes zur Welt außer Christo dargelegt. Dieses ist kein anderes als ein Zornverhältniß und demgemäß wird zunächst von Ursache und Grund, sodann von Wesen und Wirkung und endlich von der innerweltlichen Verwirklichung des göttlichen Zornes gehandelt. Luthers

Lehre von der menschlichen und satanischen Sünde, von Gottes Gerechtigkeit und Majestät, von der aus dieser Gerechtigkeit fließenden Strafe der Sünde und der Weise ihres Vollzuges durch den Teufel kommen hier zu ausführlicher Darstellung. Dies ist indessen nur die eine Seite der Anschauungen Luthers. In Christo steht ihm die Welt nicht mehr unter dem göttlichen Borne, sondern ist ein Gegenstand seiner barmherzigen Liebe geworden. Davon handelt denn sachgemäß das dritte Buch mit der Ueberschrift: Gott und die Welt in Christo, während das vierte Buch den hochwichtigen, dem Doppelverhältnisse Gottes zur Welt entsprechenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium einer genauen Betrachtung unterzieht.

Als den vorzugsweise wichtigen Hauptabschnitt des ganzen Bandes müssen wir das dritte Buch mit der Ueberschrift: „Gott und die Welt in Christo“ bezeichnen. Die hier einschlägigen Fragen nach dem Verhältnisse des Bornes Gottes zu seiner Liebe u. s. w. haben ja überhaupt den nächsten Anlaß zu der ganzen Arbeit Harnack's über diesen Gegenstand gegeben. Hofmann hat diese Fragen in seiner zweiten Schutzschrift bekanntlich auch von Luther im Sinne seines Systems beantwortet gefunden. Harnack aber tritt in seinem Werke den durchaus positiv gehaltenen Gegenbeweis an, daß Luthers Lehre mit der Hofmannschen durchaus nicht zusammenstimme. Es wird darnun unsern Lesern von Interesse sein, gerade aus diesem 3 Capitel enthaltenden Buche Genaueres zu erfahren ¹⁾.

Das siebente Buch handelt zunächst von der Liebe Gottes in Christo. Gewaltiger und erschütternder, als Luther es gethan, sagt Harnack mit vollem Recht, ist niemals in der christlichen Kirche vom Borne Gottes gepredigt worden. Dies aber deshalb, weil er unter dem Kreuze Christi gelernt hat, was Sünde und was Gnade sei. Dasselbe Kreuz hat ihn aber auch die Größe der göttlichen Liebe kennen gelehrt, und eben deshalb hat es ihm auch Keiner jemals zuvorgethan in der überströmenden, trostreichen Verkündigung der göttlichen Liebe. Im Gegensatz zur schriftwidrigen und trostlosen Lehre von einem noch erst zu versöhnenden Gott, verkündigte er den zerschlagenen Gewissen Gott, als den wirklich, vollkommen und auf

1) Die einer bloßen Anzeige nothwendig gesteckten Grenzen erlauben es uns nicht auf die ausführliche Beweisführung Harnack's aus Luthers Schriften genauer einzugehen. Nur seine Resultate können wir hier in Kürze referiren. Das aber thun wir größtentheils mit Harnack's eigenen Worten, indem wir in Betreff der Beweisführungen auf das äußerst lehrreiche Buch selber verweisen.

ewig durch Christum versöhnten. Und so weit geht er darin in seiner eigenthümlichen, kühnen und genialen Weise, daß er es oft ausdrücklich und nachdrücklich verneint, daß Gott zürne, ja die Behauptung ausspricht, daß „der Gedanke an Gottes Zorn an ihm selbst falsch und erdichtet sei“, weil Gott uns Barmherzigkeit zugesagt hat. — Das ist nun freilich allem Anscheine nach ein schroffer Selbstwiderspruch; durch die Annahme eines bloßen „Scheinzornes“ indessen, wird derselbe, wie Harnack nachweist, keineswegs richtig aufgelöst. Vielmehr kommt es besonders hier darauf an, daß man, wie Luther selbst sagt, „Unterschied mache zwischen Gott und Gott, und zwischen Sünder und Sünder“. Er weiß von keiner andern Liebe Gottes zu verlorenen Welt, als von der durch Christum vermittelten, und wiederum darf sich derselben nur derjenige Sünder getrösten, der seine Sünde erkennt (§ 20). Auch ist ihm die Sendung Christi nicht bloß That und Folge der freien, grundlosen Liebe Gottes, und Christus nicht bloß der persönliche Vermittler dieser göttlichen Liebeserweisung, sondern er ist auch zugleich der ewige Grund und die Ursache, welche die ungehemmte und thatächliche Verwirklichung des Liebeswillens an dem sündigen Geschlecht erst ermöglicht und erwirkt. Im Zusammenhange dieser Grundgedanken will also aller Orten das verstanden sein, was Luther von der Liebe Gottes sagt. Sie ist immer nur die Liebe in Christo, durch ihn, um seinerwillen, das heißt die Liebe des versöhnten Gottes, die als Gnade sich manifestirende Liebe. Unter diesem Gesichtspunkte bestreitet Luther die mittelalterliche Lehre von einem immer noch erst zu versöhnenden Gott des Zorns, nicht aber bekämpft er den Gedanken an sich, daß Gott ein ernstler zorniger Richter sei. Einer zwiefach falschen Gesinnung also tritt er entgegen: ebenso der falschen Sicherheit, die sich selber täuscht durch eine erträumte Liebe, die überhaupt der Versöhnung nicht bedarf, wie der Verzweiflung, die sich von einem Zorne schrecken läßt, der noch nicht versöhnt und gestillt sein soll. Dies Luthers Unterscheidung von Gott und Gott in Bezug auf die Lehre von der göttlichen Liebe. An diese aber knüpft sich seine weitere Unterscheidung von Sünder und Sünder. Es giebt solche, „die ihre Sünde erkennen und wahrhaftige Sünder sind“, aber auch solche, „welche heilig und ohne Sünde sein wollen und ihre Sünde nicht fühlen.“ Gegen die ersteren erweist sich Gott als der versöhnte, die letzteren dagegen bleiben unter seinem Zorn. So schließt also seine Liebe den Zorn nicht aus, sondern dieser bleibt, als in seinem der Sünde feind-

lichen Wesen gewurzelt, auch trotz seiner Liebe. Diese stammt ihm zwar unmittelbar aus dem Wesen Gottes, aber sie ermöglicht und vermittelt sich selbst und ihre Erweisung der gefallenen, unter dem Borne liegenden Welt gegenüber nur durch Christum; und demgemäß verwirklicht sie sich segensvoll an dem einzelnen Sünder auch nur unter der Bedingung der Buße und des Glaubens an Christum. So verhält sich also die Liebe Gottes, nach Luthers Anschauung, überhaupt nicht verneinend, sondern bejahend zu seinem, nicht minder in seinem Wesen gründenden Born. Aber ebensowenig bewegt sich und wirkt diese Liebe dualistisch neben dem Born, sie greift vielmehr über ihn hinaus, indem „die Größe des Borns weit von der Größe der Barmherzigkeit übertreffen wird“¹⁾. (§ 21.)

Dies sind die Voraussetzungen der Lutherschen Lehre von der Gnadenzeit, welche Harnack im 22. § entwickelt. Im weiteren Sinne hebt ihm dieselbe schon gleich nach dem Sündenfalle an; denn schon im Prot-evangelium sieht er „mitten aus dem Born, welchen die Sünde und der Ungehorsam erwecket hat, hervorblicken Gottes Gnade und Barmherzigkeit“. Im eigentlichen und engeren Sinne dagegen beginnt ihm die Gnadenzeit „mit der Erscheinung Christi im Fleisch, da die Verheißung erfüllt und das Evangelium in aller Welt aufgegangen“ ist. Damit ist ihm zugleich die letzte Zeit eingetreten. Das Wesen dieser Zeit der Gnaden bezeichnet er dahin, daß er sagt, es sei die Zeit, in welcher Gott uns trägt, mit uns umgeht auf das allerfreundlichste . . . seinen Born abwendet und eitel Lust und Wohlgefallen hat, uns wohl zu thun.“ Dem scheint nun allerdings die Erfahrung auf das Stärkste zu widersprechen, weshalb Luther sagt: „es ist hoch geredet und muß hoher Verstand hier sein, daß Gottes Gnade und Wahrheit walte über uns und obliege. Aber tröstlich ist es, wo es fassen kann, wenn er gewiß ist, daß es Gottes Gnade ist und doch sich anders ansehen läßt, und mit geistlichem Trost sagen könne: Wohlan, ich weiß

1) Fragt man, wie es sich mit den Gnadenerweisungen Gottes (die ja nur durch Christum vermittelt sein sollen) vor der Erscheinung Christi im Fleische verhalte, so antwortet Luther nach Hebr. 13. daß „Christus Jesus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit ist“ und daß dies sowohl in seiner Beziehung zum Vater gelte, dem die Liebes- und Gehorsamschaft des Sohnes ewig gegenwärtig sei, als auch in seiner Beziehung zu den Gläubigen des alten Bundes, die von jeher nur um seinerwillen Gnade empfangen haben und selig geworden sind, nur mit dem Unterschiede, daß sie an ihn als den verheißenen und zukünftigen geglaubt haben, an den wir als an den gekommenen glauben.

vorhin wohl, daß Gottes Wort eine große Lüge werden muß, auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird; wiederum weiß ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lüge wird; ich muß dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen und unserm Gott die Teufelheit zuschreiben lassen; es ist aber darum noch nicht aller Tage Abend, es heißt doch zuletzt: seine Güte und Treue waltet über uns". Mit Recht bezeichnet Harnack diesen Ausspruch, der bei Luther in der Auslegung der Genesis und der Psalmen in immer neuen Wendungen wiederkehrt, als ein „geistliches Räthselwort". Ebenso tief wie wahr ist aber das, was er als Lösung dieses Räthselworts beibringt. Wir wiederholen es, sagt er, Luther kennt überall nur einen Zorn Gottes, und weiß durchweg nur von einer diesen bejahenden Gnade, nirgend von einer ihn verneinenden. Wol aber unterscheidet er — und das hat Harnack in einem früheren § erwiesen — den Zorn Gottes von der relativ selbstständigen, kosmischen Erscheinung und Verwirklichung desselben in der Zornwelt, die er ebenfalls metonymisch „den Zorn" oder auch „die zornigen Werke, die fremde. Werke Gottes" nennt. Und diese Unterscheidung bietet uns auch den Schlüssel zur Lösung jenes Räthselworts. Denn ihr gemäß liegt nun die Sache nach Luthers Anschauung so, daß Gott zwar von sich aus und um Christi willen in dieser, der gefallenen Menschenwelt gesetzten Gnadenfrist nicht seinen Zorn, sondern seine Gnade walten und herrschen läßt, sie ist das bestimmende Princip seines Weltverhältnisses; daß er aber dabei weder seinen Zorn an sich verneint, noch die kosmischen Zorngewalten: Sünde, Tod und Teufel, gewaltsam und plötzlich aufhebt. Diese wirken vielmehr nach dem ihnen verliehenen Recht und dem ihnen immanenten Gesetz in der Sünder-Welt relativ selbstständig fort, so daß auch die Gnadenwirksamkeit Gottes, um in dieser Welt zu wirken, sich genöthigt sieht, in diese ihrem Wesen fremde Wirkungsweise einzugehen und die Gestalt des kosmisch gewordenen, weltwirklichen Zorns anzunehmen, obgleich sie in sich eitel Gnade und kein Zorn ist. Dennoch aber ist die Gnade und nicht der Zorn, das herrschende und waltende Princip, und als solches erweist sie sich innerhalb der Gnadenzeit dadurch, daß sie einerseits den Zorn Gottes in seiner unmittelbaren und vollen Erweisung aufhält und ihm Maß setzt, und andererseits die innerweltlichen Zorngewalten zusammen dem Gesetz ihrer Wirksamkeit in ihren Dienst nimmt und zur Durchführung ihrer Absichten d. h. sowohl zu ihrem Siege in den

Gläubigen und durch dieselben, als auch zur vollen Niederlage der gottfeindlichen Bohnwelt selbst, verwendet.

Der Durchführung dieses letzten Gedankens ist das achte Capitel gewidmet, das „den Bohn Gottes im Dienste der Liebe“ behandelt. Von der Liebeszucht ist da zunächst die Rede. Harnack weist nach, daß die göttliche Strafe innerhalb der Gnadenzeit nicht „richterliche Strafe“ im strengen Sinne, sondern „väterliche Zucht“, nicht Bohnessstrafe, sondern Liebesstrafe sei, d. h. eine solche, bei der die eingreifende und übergreifende Liebe und Gnade Gottes das bewegende und bestimmende Princip ist. Zugleich aber macht er darauf aufmerksam, daß die züchtigende Liebe, nach Luther's Anschauung, den Bohn Gottes nicht aufhebt und beseitigt. Denn wenn auch der Bohn in der väterlich züchtigenden Strafe, hinsichtlich der Dignität, der Liebe Gottes in Christo nicht gleich stehe, so mache er doch, was seine Realität anlangt, durchaus gleiche Ansprüche, anerkannt und befriedigt zu werden (§ 23). Das beweist ebenso Luther's Lehre von der göttlichen Bohnessheimsuchung, welche die Gottlosen schließlich auf sich herabziehen, wie seine Lehre von den Gnaden-Heimsuchungen, welche über die Kinder Gottes ergehen. Wo noch den Bohn Verdienendes, wo noch die Sünde vorhanden ist, da sieht Luther auch den Bohn noch wirken, strafend und richtend, verdammend und tödtend, mitten in der Gnadenverweisung, aber freilich nicht zum Verderben, sondern zum Segen des bußfertigen Sünders, weil es die Liebe ist, die über den Bohn verfügt und ihm nicht bloß die Grenzen setzt, sondern auch das Ziel vorschreibt (§ 24). Einstmals freilich werden auch die jetzt noch in relativer Freiheit und Selbstständigkeit bestehenden Bohnmächte (Sünde, Tod und Teufel) völlig überwunden werden — und zwar eben durch den Bohn der Majestät Gottes selbst; — jetzt aber läßt er die Frommen noch unterdrückt werden und die Bösen oben schweben. Fragt man, warum Gott solches geschehen lasse und nicht wehre, so antwortet Luther, es geschehe dies gemäß der wirklichen Beschaffenheit dieser Welt, in welcher Sünde, Tod und Teufel herrschen. Denn er will ein Gott und Heiland der Sünder und Schwachen, nicht der Gerechten und Starken sein, die sein nicht bedürfen. Darum geht er mit seiner Wirksamkeit in diesen Thatbestand ein, gestaltet sie diesem gemäß und stellt sie unter das Gesetz der herrschenden Weltmächte, beweist sich aber dennoch als erlösenden Gott und allmächtigen Herrn dadurch, daß er die Seinen im Unterliegen zum Siege führt, seinen Feinden aber in ihrem Siegen die Niederlage bereitet, indem er sie nicht durch die

Gewalt seiner Majestät, sondern durch scheinbare Thorheit und Nichtigkeit in ihrer Weisheit zu Schanden und ihrer Macht zu nichte macht (§ 25).

Nachdem Harnack in der angegebenen Weise die Realität des göttlichen Zorns wie der göttlichen Liebe in der Lehre Luthers anerkannt hat, kommt er im genannten Capitel zur Frage nach dem Verhältnisse des Zornes Gottes zu seiner Liebe in Luthers Theologie. Dieses Verhältniß erscheint zunächst als entschiedener Gegensatz, im Zusammenhange mit dem andern Gegensatz von Gott außer Christo und Gott in Christo. Das ist ein Gegensatz von principiellster Bedeutung, von dem Harnack mit Recht sagt, daß die Originalität der Theologie Luthers, ihre Einfachheit und Tiefe, ihre Fülle und Freiheit, ihr Ernst und Trost, überhaupt die geniale Kraft, Energie und Kunst ihrer Dialektik unmittelbar mit dem kühnen Muth des Denkens zusammenhängen, welcher es getrost wagt, sich mitten in die tödtliche Spannung dieses Gegensatzes hineinzustellen und mit demselben durchweg fest und sicher zu operiren. Freilich gewinnt es dabei ganz den Anschein, als sei seine Anschauung unheilbar mit einem klaffenden Dualismus behaftet. Nicht nur stehen ihm Liebe und Zorn Gottes in keinem causalen Zusammenhange, sondern er stellt sie in schroffer Parallele nebeneinander hin, als gleich wahr, gleich ernst, gleich ewig. Dabei aber ist er dennoch ebenso entfernt vom manichäischen Grundirrtum, wie von der theosophischen Annahme eines Dualismus im göttlichen Wesen. Das aber deshalb, weil er trotz aller Schärfe und Strenge, mit welcher er einerseits Zorn und Liebe coordinirt, andererseits doch wiederum den Zorn der Liebe unterordnet, ohne doch deshalb den Zorn in ein genetisches Verhältniß zur Liebe zu setzen. Nun fragt es sich aber, wie er Beides ermöglicht und näher bestimmt? Harnack beantwortet diese Frage mit Rücksicht auf Luthers Gesamtanschauung folgender Maßen:

Die allgemeine Voraussetzung der Gesamtanschauung Luthers bildet die absolute Selbstheit und freipersonliche Selbstständigkeit Gottes und demgemäß die feste Unterscheidung und bleibende Unterschiedenheit Gottes von der Welt. Ebenso wichtig ist ihm die streng ethische Bestimmtheit des göttlichen Wesens, da ihm Gott in seiner Natur die selbstwesende Gerechtigkeit oder Gutheit, der mit sich absolut übereinstimmende, nur sich selbst bejahende und liebende ist. Dieses sein Wesen, zusammengefaßt in dem Alles — die Selbstherrlichkeit und Welterhabenheit, die Gerechtigkeit und Allmacht — umschließenden Begriff der ewigen und absoluten Majestät,

ist auch das Maas und die Norm, die Bedingung und Grenze seines Schöpferverhältnisses zur Welt. In diesem Sinne bildet die Gerechtigkeit Gottes die Grundlage für die Wechselbeziehung zwischen Gott dem Schöpfer und seiner Creatur. In dieser Wechselbeziehung indessen geht das Leben Gottes noch keineswegs auf. Außer und über aller Creatur stehend lebt Gott in seinem inwendigen, unergründlichen Wesen als der trinitarische außerdem noch ein ewiges und selbstständiges Innenleben der Liebe. Das bezeichnet Luther als den „Abgrund der Majestät und des göttlichen Herzens.“ Hier gründet ihm auch die sich selbst mittheilende, hingebende Liebe, „das rechte Herz“ Gottes, welches er von „dem Herzen, das von wegen des Menschen Sünde zum Zorn bewogen wird und nicht das rechte Herz Gottes ist“ — ebenfalls unterscheidet. Jene Liebe ist ihm Gott nur als der trinitarische „der von Ewigkeit in seiner Majestät und göttlichem Wesen ein Wort, Rede, Gespräch in seinem göttlichen Herzen mit sich selber hat, allen Engeln und Menschen unbekannt.“ Within ist ihm Gott in sich und in seinem Innenwesen zugleich die bei sich bleibende, nur sich und seine Gerechtigkeit wollende und bejahende, und die seinem Personenleben sich selbst sich mittheilende Liebe. Er ist Beides widerspruchslös in eins, weil er seinem Wesen nach die Gerechtigkeit (Gutheit) und der Trinitarische ist. Und wie Gott in sich ist, so hat er sich auch „nach außen“ in der Schöpfung offenbart, als Gerechtigkeit und Liebe, als den guten und den gütigen. Sein Verhältniß zur Welt ist nicht ohne Weiteres ein Verhältniß der Güte und Liebe, sondern hat seine Wesensgerechtigkeit zu ihrer Bedingung und kann deshalb auch in ein Zornverhältniß umschlagen.

In diesem Sinne unterscheidet Luther „Gott inwendig in der Gottheit und Gott auswendig der Gottheit“, redet von einem göttlichen „Drinnen und Draußen“ und sagt: drinnen „in seinem Saal und Schloß“, im Herzen Gottes, in seinem innergöttlichen Wesen, ist eitel Liebe; aber draußen „in seinem Regiment“, in seiner Schöpfung, da ist, die Sünde vorangesetzt, auch Zorn; und zwar sowohl um der Feinde willen, als um der Seinen und endlich um sein selbst willen, aus welchem letztgenannten Motiv erhebt, daß der Zorn Gottes in seinem eigenen Wesen, d. h. in seiner Klarheit und Gerechtigkeit potentiell wurzelt, wenngleich er auch actuelle Wirklichkeit nur hat in der Bezogenheit Gottes auf die persönliche Creatur.

Zu dem innergöttlichen Wesen und Leben nun, in dem rechten Herzen Gottes, hat und findet der Zorn keinen Raum; da ist eitel Majestät der

Liebe und Liebe der Majestät — insofern ist auch der Zorn und thut Gott seine Zornwerke wider seine Natur. Anders aber verhält es sich, wenn Gottes Wesen nach seiner Weltbezogenheit in Betracht kommt. Zwar ist auch für dieses Verhältniß der Zorn keineswegs mit unbedingter Nothwendigkeit gesetzt; deshalb nicht, weil er ja in dem innergöttlichen Leben an sich keine Wirklichkeit hat. Wol aber hat er seinen ewigen, positiven Möglichkeitsgrund in der Wesensgerechtigkeit Gottes, ist also insofern nicht wider Gottes Art und Natur und kann auch in dem Schöpferverhältniß wirklich und wirksam hervortreten: theils weil hier die Möglichkeit der Sünde gegeben ist, theils weil dieses Verhältniß Gottes schlechthin durch jene unwandelbare Gerechtigkeit seiner Majestät und nur bedingterweise durch die Liebe derselben bestimmt und getragen ist. Denn das Regale der Gottheit und die Signatur ihrer Majestät in dem ganzen Schöpfungsgebiet ist ihre unbedingte Selbstbehauptung, oder Gottes „Ruhm, Ehre, Recht“, und demzufolge eintretenden Falls seine Liebe oder auch seine heilige Rache. Diejenigen Geschöpfe, die ihn ihren Gott sein lassen, die erfahren auch seine Gerechtigkeit nach ihrer positiven, das Gute liebenden Seite; an den Creaturen dagegen, die ihm die Anerkennung seines Gottseins versagen, verwirklicht sich seine Gerechtigkeit allein nach ihrer negativen, „linken“, die Sünde und die Sünder hassenden Seite, d. h. als Zorn. — Allein auf das Schöpferverhältniß Gottes zur Welt gesehen, sind also Liebe und Zorn durchaus coordinirt. Da herrscht entweder nur die eine, oder nur der andere. Der abtrünnig gewordenen Engel- und Menschwelt gegenüber tritt der Zorn, necessitirt durch die Sünde, unaufhaltsam und im directen Gegensatz zur Schöpferliebe hervor. Darum aber doch nicht im Widerspruch mit ihr, weil motivirt und getragen von derselben einigen, ewigen und gerechten Majestät, die beide zu ihrer Voraussetzung haben, und von der beide ihre gleiche ethische Bestimmtheit erhalten. Wenn man also Gott dermaßen beschreibt, daß er ewig, allmächtig, unermesslich und unendlich sei (d. h. nach seiner heiligen Majestät), erfolgen diese zwei: nämlich daß sein Schutz, Wohnung und Günst über die, so ihn fürchten, ewig sei, und hinwiederum sein Grimm und Zorn wider die Verächter auch unermesslich und unendlich sei, nam effectus semper sequitur magnitudinem causae efficientis.

Mit dieser Erkenntniß jedoch von Gott dem gerechten, lohnenden oder strafenden Schöpfer, ist der Creatur nicht geholfen. Außerdem aber ist auch thatsächlich Gottes Verhältniß zum gefallenem Menschengeschlecht nicht

bloß das des Schöpfers. Er ist nach seinem freien Erbarmen und „um des gebenedeiten Samens willen“ in ein neues und anderes, in das Erlöserverhältniß zur Welt getreten. Damit kommen wir wieder auf jene Unterscheidung der Doppelbeziehung Gottes zur Menschenwelt zurück, von welcher wir ausgegangen sind und aus welcher Luther die richtige Verhältnißbestimmung des Zornes und der Liebe Gottes gewinnt. Da will nun aber vor allen Dingen festgehalten sein, daß Luther weit entfernt ist von der Meinung, als sei mit dem neuen Verhältniß Gottes in Christo das alte Schöpferverhältniß irgend alterirt oder gar beseitigt. Als neues bezeichnet er jenes, weil es ein auf durchaus neue, nicht schon in der Schöpfung mitgesetzte Weise vermitteltes ist. Nicht aber ist es ihm ein neues im Sinne einer Beseitigung der unwandelbaren Grundlagen, auf denen überhaupt das Verhältniß Gottes zu seiner Creatur und auch des zürnenden Gottes zu ihr als der gefallenen beruht. Darum lehrt Luther auch nicht, es sei unwahr, daß Gott zürne; wohl aber bestreitet er unablässig, daß Gott in Christo zürne, daß er denen zürne, die in Christo sind. Er eifert gegen das eigensinnige Festhaltenwollen des Schöpferverhältnisses bei absichtlicher Verachtung des Gnadenverhältnisses Gottes in Christo. Und zwar deshalb thut er so, weil er die Realität des Schöpferverhältnisses Gottes zur Welt als Zornverhältniß wahr und ernst anerkennt, während dasselbe der natürlichen Vernunft ebenso verborgen ist, wie Gottes Barmherzigkeit. Diesem Schöpferverhältnisse gegenüber steht ihm aber das Erlösungsverhältniß, in welches sich Gott in Christo zu uns gesetzt hat. In diesem weiß er eine Liebe den Menschen kund gethan, die an sich nichts von Zorn weiß, die nicht nach unserm Verdienst fragt, und deren Größe den Zorn des Schöpfers weit überragt, ob sie sich desselben auch vielfach für ihre Zwecke bedient. (§ 26.)

Damit aber kommen wir zu unserer Hauptfrage: nach dem Ursprung und Wesen dieser den Zorn überragenden Liebe. Woher stammt sie und wie kommt es zu ihr, da in der Schöpfungsoffenbarung sich Liebe und Zorn die Wage halten, und da Luther den Zorn überhaupt nicht aus der Liebe herleitet? Luther verweist uns darauf antwortend zunächst nicht wieder auf Gott, als Schöpfer, sondern auf Gott als den Dreieinigen, sofern er „von seiner Art nicht läßt, daß sein Herz von eitel Liebe und Barmherzigkeit brennt“. Er verweist uns also auf die Tiefen des innergöttlichen Wesens, die sich uns in Christo erschlossen. Und gewiß

mit Recht. Denn wäre die Liebe, die Gott in der Schöpfung und als Schöpfer kund gethan, schlechtthin identisch mit der erlösenden Liebe, dann könnte auch von einer „neuen Weisheit“, von einem „rechten Herzen Gottes“, von einem Gegensatz von Gott in und außer Christo, und weiter von einer über den Zorn weit übergreifenden, die Veröhnung desselben selbst auf sich nehmenden, neuen Liebeserweisung nicht die Rede sein. Dann wäre aber auch der Zwiespalt kassend, der Gegensatz von Liebe und Zorn ein unheilbarer und undenkbarer Dualismus. Den Ausweg, den die neuere Theologie hierbei mehrfach ergriffen, durch Aufstellung jener Hypothese von der anthropologischen Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, ergreift Luther nicht und kann ihn auch nach seinen Prämissen nicht ergreifen. Er redet von dem ewigen Rathschluß der Menschwerdung Gottes, wie die Schrift, immer nur im soteriologischen Sinne. „Die Krippe und das Kreuz“ sind sein fester und reich ergiebiger Ausgangspunkt, von dem aus er „durch Christi Herz zu Gottes Herz“ aufsteigt und wiederum absteigt, Beides umfassend: Erlösung und Schöpfung.

Denn in der Thatfache der Menschwerdung hat Gott seine Liebe in neuer Art und in überschwänglicher Fülle kund gethan. Zwar ist es die Liebe desselben und einzigen Gottes, der auch „Luft und Liebe“ gehabt, die Welt zu erschaffen. Aber wie er sich als einen andern hier und dort, der Welt gegenüber, erwiesen, so ist auch seine Liebe eine andere. In der Schöpfung hat uns Gottes Liebe mit der ganzen Fülle ihrer Güter und Gaben bedacht, aber in der Erlösung hat sich uns diese Liebe selbst, hat Gott uns „den Abgrund seines Herzens,“ die Liebe, die er selbst nach seinem Wesen und in seinem innergöttlichen, trinitarischen Leben von Ewigkeit ist, eröffnet und ausgeschüttet. Denn nicht nur lehrt Luther, daß wir, wenn wir Christum sehen, in den tiefen Abgrund Gottes sehen, und erkennen, was da seines Herzens Sinn und Meinung gegen uns sei, sondern er sagt auch, daß aus der Menschwerdung des Sohnes „die Offenbarung göttlichen Wesens als des dreieinigen folget und hervorbricht, daß Gott da „sein Wesen ausgeschüttet und angezeigt, daß er einen Sohn habe.“ Das ist „das Feuer der Liebe,“ daß Gott uns nicht bloß „mit zeitlichen und ewigen Gütern, sondern mit seines selbst Wesen überschüttet und sich ganz und gar ausgezogen hat mit Allem, was er ist, hat und vermag über uns, die wir Sünder, Unwürdige, Feinde und des Teufels Diener waren; daß er uns nicht mehr kann thun und geben.“ Deshalb

also — und das ist der Schwerpunkt seiner Anschauung — ist die Liebe, mit welcher Gott als Erlöser die Welt liebt, eine so hohe und herrliche, weil sie eins ist mit der Liebe, in welcher Gott von Ewigkeit den einigen Sohn umfaßt und liebt. Das ist einer der tiefsten Gedanken Luthers, mit welchem er sich in die Tiefen der ewigen Gottesliebe versenkt. Ihm hat darum „Liebe Gottes in Christo und um Christi willen“ auch viel mehr zu bedeuten, als Kundgebung, Vermittelung und Begründung derselben in Christo, dem Fleisch Gewordenen. Er geht damit über die Zeit hinaus in die Ewigkeit und umfaßt zugleich auch den ewigen innergöttlichen Ursprung und Wesensbestand dieser Liebe, als einer solchen, in welcher der Vater von Ewigkeit und vor Grundlegung der Welt Christus, seinen einigen Sohn, liebt. Und also hat Gott auch die Welt geliebt. Das ist ihm das Große, Ueberschwängliche, Unbegreifliche und Anbetungswürdige dieser Liebe. Und das ist von ihm so ernst gemeint, hat ihm so volle Wahrheit und Wirklichkeit, daß er deshalb einerseits, wie wir gehört, sagen kann: Gott habe hier sein Herz ganz und gar gegen die Welt angeschüttet, und daß er andererseits die vollen Consequenzen mit der freudigsten und kühnsten Parrhesie zieht, die sich daraus für die Gläubigen und für ihr inniges Verhältniß zu Gott in Christo ergeben. Zwar bleibt ihm das unverrückt stehen, daß Gott Gott ist, und wir seine Geschöpfe, daß darum „der Vater und Christus auf eine andere, höhere, unbegreifliche Weise eines sind, des göttlichen Wesens halben,“ doch aber sind ihm die Gläubigen wiederum auch „rechte gottförmige und gottmächtige Menschen, „welche von Gott empfangen Alles, was er hat in Christo, und welche in Gott, mit Gott und durch Gott Herren sind über Alles.“ Die erlösende Liebe schließt ihm“ eine Kette, ja einen lieben, schönen Kranz „von Vereinigungen in sich.“ Die erste Vereinigung ist, da der Vater und der Sohn in der Gottheit mit einander vereinigt sind, die andere ist, da die Gottheit und die Menschheit in Christo vereinigt wird; die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereinigt werden.“ Das Band aber, das sie alle umschlingt, ist die ewige Liebe, in welcher der Vater den Sohn und der Sohn den Vater erkennt.

Daß Gott mit solcher Liebe die Welt liebt — darin sieht Luther „die hohen Gedanken und den Rath Gottes, die weit und hoch alle menschliche, ja aller Creaturen Sinne und Verstand übertreffen.“ Und weil die erlösende Liebe eine solche ist, eins mit der ewigen, innergöttlichen, trinitarischen Liebe,

darum thut sie uns einerseits kund, „was Gott in seinem Herzen hat“ und vermag andererseits auch weit über den Born hinüberzugreifen und diesen in den Dienst der Erlösung zu nehmen. In dieser ergreifend tiefen Anschauung Luthers vom Herzen Gottes, von dem Wesen der göttlichen, welterlösenden Liebe in Christo und ihrem Verhältniß zu der ewigen Liebe des Vaters zum Sohne, haben wir auch das Herz seiner Theologie, den gesuchten entscheidenden Punkt, der sein warmes belebendes und einigendes Licht über alle die scheinbar dualistischen Elemente seiner Grundanschauung verbreitet, die wir kennen gelernt haben. — Darin nemlich, daß Gott wol an sich die Liebe, die Majestät der Liebe, aber nicht an sich auch der Born ist, daß er die Liebe absolut ist, aber der Born nur relativ, d. h. in Relation zur sündigen Welt, beruht es, daß Luther theils Beide coordiniren, theils diesen jener ganz subordiniren kann. Dies vermag er aber wiederum nur, weil er so scharf zwischen Gott an und in sich selbst und Gott in seiner Weltbezogenheit, und deshalb auch weiter zwischen Schöpfung und Erlösung oder Gott außer und in Christo unterscheidet. Denn zunächst ergibt sich ihm daraus das verschiedene Verhältniß, in welchem Liebe und Born zum Wesen Gottes selbst stehen. Der Born nemlich gründet ihm zwar auch in der Gerechtigkeit der göttlichen Majestät, also im Wesen Gottes, aber darin besteht der große Unterschied zwischen ihm und der Liebe, daß er einmal den Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe als möglichen sich voraussetzt und schon deshalb aus dem Innenleben Gottes ausgeschlossen ist, und daß er ferner die durch die Sünde herausgeforderte Rehrseite und Außengestalt der heiligen Majestät ist, also, wie jener Gegensatz überhaupt, nur für das Weltverhältniß Gottes in Betracht kommt. Die Liebe ist Gott auch nach innen, und wenn er seinem Geschöpfe Liebe erweist, so wird er kein anderer, sondern bezeugt sich und wirkt seinem eigenen Innenleben gemäß. Der Born aber hat in diesem Selbstleben der Gottheit an sich keinen Raum und keine Wirklichkeit; der Eifer der Gerechtigkeit wird erst Born, erregt durch die Sünde, und die Werke, die der Born in der Bornwelt wirkt, sind Gott fremde in diesem Sinne. Ferner ist ihm mit jener Unterscheidung auch die Möglichkeit der Welterlösung gesichert. Weil Gott in seinem Schöpferverhältniß ebensowenig seine Liebe, als sich selbst erschöpft hat, darum kann er auch die Welt erlösen. Denn in der Erlösungsthat bricht eben jene wesenhafte, ewige Liebe selbst und unmittelbar, aus freiem Erbarmen hervor, durch

keine anthropologische Nothwendigkeit bedingt. Endlich drittens ergibt sich ihm aus jener Entgegensetzung: die Unterscheidung der schaffenden und erlösenden Liebe Gottes. Beide stammen zwar aus Einer Quelle, auch die schaffende ist ihm ein Ausfluß der ewigen Liebe des Einen Gottes; aber sie ist eben nur Ausfluß derselben und nicht sie selbst, wird deshalb nur bedingterweise der Creatur zu Theil, je nach dem Verhalten derselben und kann eintretenden Falls zurückgenommen werden und ihre Stelle dem Born einräumen. Eine andere dagegen ist die erlösende Liebe: nicht nur nach ihrer besonderen Wirkungsweise, indem sie vergebende, errettende Gnade im Gegensatz zur wohlthuenden, beseligenden Güte ist; sondern diese Verschiedenheit selbst ist dadurch bedingt, daß sie selbst eine andere und neu geartete, begründete und vermittelte ist, w. il unmittelbar eins mit der ewigen und unwandelbaren innergöttlichen Liebe. Denn so faßt sie ja Luther: obgleich Gott seine Schöpferliebe zur Welt, wegen der Sünde und kraft seiner Gerechtigkeit, von ihr hat abwenden und in sein Innenleben zurücknehmen müssen, hat er doch nach seinem freien Erbarmen von Ewigkeit beschlossen, dieselbe aufzunehmen in seine ewige Liebe zum Sohne, und sie aus diesem „Abgrund seines Wesens“, aus diesem „rechten Herzen“ heraus im Geiste und um seinerwillen, erlösend und vollendend, in neuen vollen und reichen Strömen der verlorenen Welt wieder zuzuwenden. In dieser Liebe gründet die Großthat der Erlösung, die Sendung und Hingabe des Sohnes, durch welche Gott in ein neues, das alte nicht auflösendes, sondern erfüllendes, es aber auch definitiv durchführendes Verhältniß zur Welt, mithin in eine Doppelbeziehung zu ihr getreten ist: in Christo und außer Christo, je nachdem seine Gnade angenommen oder verschmäht wird.

Der Unterschied der schaffenden und erlösenden Liebe tritt besonders in dem verschiedenen Verhältniß hervor, in welchem beide zum Born Gottes stehen. Zwar ist Luther weit entfernt, die Liebe unter Beeinträchtigung der vollen Wahrheit und Selbständigkeit des Bornes zu erheben. Vielmehr muß sich ihm diese selbe Liebe mit ihrem „Blute“ erst Bahn brechen durch den Born. Aber sie vermag das auch. Denn so hoch Gottes Innenleben über seinem Weltverhältnisse steht, so hoch steht ihm auch die in jenem beschlossene Erlöserliebe über dem nur in diesem gegebenen Born. Sie allein, nicht schon die dem Born durchaus coordinirte Schöpferliebe, ist „unendlich größer und höher denn der Born“, und hat als solche Macht, über ihn hinüberzugreifen und die ihm anheimgefallene Welt aus

ihm zu erretten. Sie ist es, die Luther allein meint, wenn er sagt, daß so unendlich auch der Born sei, so werde er doch „hoch, tief, breit und weit von der Größe der Liebe überragt, ja überschwemmt.“ Denn sie ist eins mit der Liebe, in welcher der Vater von Ewigkeit den Sohn liebt.

Aus dieser Begründung, die Luther der erlösenden Liebe giebt, erklärt sich schließlich noch ein anderer scheinbarer Widerspruch, der seine ganze Anschauung durchzieht. Ueberall nämlich operirt er mit „unendlichen, ewigen“ Größen, und überall thut er's mit dem vollen Ernst eines nüchternen Bewußtseins. Namentlich ist ihm auch der Born Gottes ein ewiger und unermesslicher, ein infinitum. Dagegen bezeugt er wiederum von der Liebe und Gnade, daß sie nicht nur auch unendlich, sondern weit überschwinglicher und mächtiger sei, denn der Born. Es wäre ungenügend, wenn wir zur Erklärung dieses Gegensatzes von Unendlichkeit und Unendlichkeit es dabei etwa bewenden lassen wollten, daß der Born sich doch in infinitum an den Verlorenen durchführe. Denn nicht dies steht in Frage, sondern das Andere, ob Luther hier nicht in einen Dualismus zweier unendlicher Größen gerathe, und mit welchem Rechte er, um diesem zu entgehen, die eine Unendlichkeit von der andern weit überragt werden lasse? Es giebt darauf keine andere Antwort, als die wir eben aus seiner Unterscheidung von Gott und Welt und seiner Begründung der erlösenden Liebe hergenommen haben, um seine Bestimmung des Verhältnisses von Born und Liebe zu erklären und zu rechtfertigen. Denn wie der Born zum göttlichen „Draußen“ gehört, so kommt demselben auch keine andere Unendlichkeit zu, als die diesem Verhältniß eignende; dagegen sagt Luther von der dem Wesen Gottes, also auch seiner Wesensliebe eignenden Unendlichkeit, daß sie „Alles verschlinge“. So drängt also seine gesammte Anschauung mit Nothwendigkeit auf die Unterscheidung einer inner- und außergöttlichen, oder über- und innerweltlichen Unendlichkeit hin. Ihre Basis hat diese Unterscheidung in seiner Entgegensetzung des „Drinne“ und „Draußen“. Denn indem sich Gott ein Draußen, die Welt, schafft, setzt er ein ewiges, d. h. ein bleibendes, für immer dauerndes Verhältniß, weil er, der in sich Ewige, sich auch als solcher in der Welt auf kosmische Weise hat reflectiren wollen. Aber wie Gott dabei dennoch der von der Welt Unterschiedene, über ihr weit Erhabene bleibt und sein göttlich Wesen bei sich selber behält, so muß auch die wesende und reale Ewigkeit, die Gottes und Gott selbst ist, eins mit ihm, unterschieden werden von der geschaffenen, dauernden Ewigkeit. Die göttliche Ewigkeit oder Unend-

lichkeit ist die in sich erfüllte. Die geschaffene ist die ewig sich erfüllende; sie fällt so wenig als Gott und Welt mit jener Ewigkeit zusammen, kann auch niemals zu jener werden, hat aber an derselben ihre schöpferische Quelle, ihre sie tragende Kraft, ihr sie bestimmendes Wesen, während sich jene wiederum in dieser als in ihrem creatürlichen Abbild reflectirt. Der Born Gottes nun, selbst zum göttlichen „Draußen“ gehörend, ist nach seiner Erweisung in der Bornwelt, wie der Tod und die Sünde, denen Luther ihn in dieser Hinsicht ausdrücklich gleichstellt, ein ewig sich erfüllendes, dauerndes infinitum; die erlösende Liebe dagegen ist eine mit der in sich erfüllten Ewigkeit göttlichen Innenseins, darum ist sie überschwänglich größer denn der Born, und ihre Unendlichkeit eine den ewigen Born hoch und tief, weit und breit überschwemmende. (§ 27.)

Absichtlich sind wir in unseren Mittheilungen aus dem dritten Buche des Harnack'schen Werkes so ausführlich gewesen. Denn gerade in ihm, meinen wir, erschließt sich uns die Tiefe der Luther'schen Theologie ebenso in ihrer Glaubensfülle und Einfachheit, wie in ihrer speculativen Kraft. Harnack hat gewiß Recht, wenn er behauptet, daß auch die Gegenwart noch viel von unserm Kirchenvater zu lernen habe. Möchte das Studium seines Buches in diesem Sinne als recht gesegnet und fruchtbar sich erweisen. Auch unter uns sind Ansichten laut geworden, die in Betreff des Veröhnungswerkes unseres Heilandes von den alten Grundlagen der kirchlichen Anschauung geglaubt haben abweichen zu müssen¹⁾. An Luther mögen ihre Vertreter sich prüfen in Betreff ihrer Begriffe von göttlicher Gerechtigkeit und menschlicher Sünde, von der Bedeutung des Todes, von zeitlicher und ewiger Strafe. Vielleicht werden sie's da erkennen, daß die rechte Theologie besteht „in Großachtung der Sünde und in der Erkenntniß Gottes in Christo dem Gekreuzigten.“ Jede Theologie, die von diesen Stücken nur irgend weicht, leidet an einem unheilbaren Herzfehler, ist geneigt zu falscher Scham in Betreff ihrer Stellung zur Welt, der sie — ist sie rechter Art — immer eine Thorheit und ein Aergerniß bleiben wird, — sagt aber auch

1) Vergl. die Arbeit des Pastors Otto in Walf, „Mittheilungen und Nachrichten u. s. w.“ 1861, 5. Heft, und die anerkennende Beurtheilung derselben von Pastor Guleke; ebendasselbst 1862. 1. Heft.

nicht zum Trost für die wahrhaft erschrockenen Gewissen. Wohl brüstet sie sich mit dem Ruhme moderner Wissenschaftlichkeit — genauer angesehen ist aber gerade sie es, die auch dem wissenschaftlich-theologischen Urtheile sich als eine unbefriedigende erweist. Die Luthersche Anschauung dagegen, ist voll wahrhaft „tiefer Gedanken“ und diese Gedanken ebenso tiefsinnig wie scharfsinnig, ebenso wissenschaftlich wie gemeinverständlich der Gegenwart wieder vorggeführt zu haben — das ist ein Verdienst unseres Harnack, welches ihm die gesammte lutherische Kirche zu Dank verpflichtet ¹⁾.

1) Referent behält es sich vor im nächsten Hefte seine innere Stellung zu der ihm selbst in Betreff der Prädestinationslehre Luthers widerfahrenen Kritik in einer noch-möglichen möglichst kurzen Behandlung der Frage offen auszusprechen.

Theologische Vorlesungen

an der Universität zu Dorpat im ersten Semester 1863.

- Prof. Dr. Kurz: 1) Biblische Archäologie, 5 stündig. 2) Den zweiten Theil des Propheten Jesaja, 3 stündig. 3) Im theologischen Seminar exegetische Uebungen, 1 st.
- Prof. Dr. Christiani: 1) Den zweiten Theil der practischen Theologie (Homiletik und Liturgik), 6 st. 2) Die catechetischen und homiletischen Uebungen im theol. Seminar, 2 st.
- Prof. Dr. A. v. Dettingen: 1) Dogmatik, zweiter Theil, 6 st. 2) Auslegung der Briefe Pauli an die Epheser und Colosser, 3 st. 3) Dogmatische Uebungen im theol. Seminar, 1 st.
- Prof. Dr. M. v. Engelhardt: 1) Kirchengeschichte, zweiter Theil, 4 st. 2) Einleitung in's N. Testament, 4 st. 3) Augustini „Confessiones“ im theol. Seminar, 1 st.
- Privatdocent Mag. S. Lütken: 1) Die Theologie Luthers in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2 st. 2) Die Pastoralbriefe, 3 st.
- Privatdocent Dr. W. Volk: 1) Biblische Theologie des alten Testaments, 3 st. 2) Conversatorische Erklärung der poetischen Stücke des Pentateuch, ausgewählter Psalmen und ausgewählter Stellen aus den Propheten, 3 st. 3) Grammatik des Sanskrit nach Bopp, 2 st. 4) Fortsetzung des arabischen Cursus (Erklärung ausgewählter Suren des Koran), 1 st.
-

Berichtigung.

Leider haben sich beim Abdruck des Aufsatzes „Mittheilungen aus der luther. Landeskirche Bayerns“ in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1862. III. Heft, außer einer Anzahl Druckfehler, auch noch andere Fehler, die den Sachverhalt entstellen, eingeschlichen, um deren Berichtigung ich bitte.

- S. 413. die gewöhnliche Fügsamkeit — lies: die pünktlichste Fügsamkeit.
- S. 413. manche Pfarre — lies: manche Pfarrer.
- S. 413. sehr praktisch — lies: sehr pünktlich.
- S. 418. nach neueren berichtlichen Erläuterungen — lies: nach eueren 2c.
- S. 480. „und auch jene 9 Pfarrer saßen nur deshalb mit in der Synode, weil die betreffenden Decane wegen Alterschwäche oder Kränklichkeit freiwillig darauf verzichtet hatten.“ — Es könnte darnach scheinen, als wenn de jure nur Decane für die Generalsynode gewählt werden dürften; dies ist falsch. Es gilt nur de facto.
- S. 426. wo deren Erfolg — lies: wo deren Ersatz 2c.
- S. 427. der Ausschluß zur Berathung und Antragstellung über den Katechismusentwurf war aus geistlichen Mitgliedern u. s. w. — lies: der Ausschluß z. B. u. a. d. R. war aus neun Mitgliedern 2c. (Es waren weltliche und geistliche Mitglieder.)

Der Verf.

Die nachstehend angezeigten Bücher sind sämmtlich bei mir vorrätzig oder durch
meine Vermittelung zu beziehen.
Dorpat. **C. J. Karow,**
Universitätsbuchhändler.

In unserem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen
zu beziehen:

Der Brief an die Hebräer.

In 36 Betrachtungen ausgelegt

von

Rudolf Stier,

Doctor der Theologie, Superintendent und Oberpfarrer in Gießen.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

2 Bände.

50 Bogen gr. 8. Preis: 4 R. 17 Cop.

Braunschweig, im Januar 1863.

C. A. Schwetschke und Sohn.

(M. Buchh.)

Im Verlage von Wiegandt und Griepen in Berlin ist so eben
erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts

bis in die Anfänge der Aufklärung.

II. Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts.

(Schluß der Vorgeschichte des Rationalismus.)

Von

Dr. A. Tholuck.

Preis: 1 Rbl. 76 Cop. (I. u. II. 3 R. 75 C.)

Evangelischer Kalender.

Jahrbuch für 1863.

Herausgegeben von

Professor Dr. Piper.

Preis: 42 C.

Bei Dörffling und Franke in Leipzig sind soeben erschienen:

Biblischer Commentar über die Bücher Mose's,

von

C. F. Keil,

Dr. und Professor der Theologie.

Vollständig in zwei Bänden.

Zweiter Band.

Preis: 3 Rbl. 55 Cop.

Auch unter dem Titel: **Biblischer Commentar über das Alte Testament** von C. F. Keil und F. Delitzsch. I. Thl. 2. Bd.

Dieser Commentar ist für Theologie Studirende und Geistliche bestimmt und die erschienenen Bände entsprechen nach dem Urtheile der kritischen Zeitschriften diesem Zwecke in schönster Weise. Sie wurden dort „wissenschaftlich und schriftgläubig, inhaltreich und übersichtlich, der Styl fließend und behaglich“ genannt. — Zunächst erscheint nun die von Dr. F. Delitzsch bearbeitete Auslegung des Buchs **Job** (unter der Presse befindlich); dann folgen die Bücher **Josua** und der **Richter**, ausgelegt von Dr. C. F. Keil.

System der christlich-kirchlichen Katechetik,

von

A. A. G. v. Beschwitz,

Professor der Theologie.

Erster Band.

Auch unter dem Titel: **Der Katechumenat**, oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte. Ein Handbuch namentlich für Seelsorger und Pädagogen. 764 S. Preis: 4 Rbl. 17 Cop.

Der zweite Band, welcher die **Methodik des Katechismus und der Katechese** für Studirende und Lehrer enthalten wird, erscheint im Jahre 1863.

Im Verlage von Carl Fr. Fleischer in Leipzig erschien soeben:

Constantin Tischendorf in seiner 25-jährigen schriftstellerischen Wirkksamkeit. Literar-historische Skizze

von

Dr. Johann Ernst Volbeding.

Preis: 84 Kop. S.

Diese Schrift über den berühmten Reisenden und Schriftforscher bildet einen literar-historischen Commentar zu den zahlreichen wichtigen Schriften die seine Laufbahn bezeichnen. Neben Andeutungen über den Entwicklungsengang eines so reichen Wirkens enthält sie weit mehr eine Beleuchtung der dadurch gewonnenen oder in Aussicht gestellten Resultate.

Dorpater Zeitschrift
für
Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Fünfter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 3.

II. Heft.

Dorpat.

Druck und Verlag von **E. F. Karow**, Universitätsbuchhändler.

1863.

Zum Druck befördert im Namen des Conseils der Kaiserl. Universität Dorpat.
Dorpat, den 6. März 1863.

Rector Bidder.

I. Abhandlungen.

Der Zurüstungsact im sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste

nach der, dem Kirchengesetze von 1832 beigegebenen Agende
für die Evangel.-Luther. Gemeinden im Russischen Reiche.

Von

Propst **Willigerode**

in Dorpat.

Wie überhaupt, so hat unsere Agende auch in Bezug auf den Zurüstungsact zum Gottesdienste neben den schätzenswertheften Vorzügen empfindliche Mängel. Je mehr jene uns am Herzen liegen, um so eifriger werden wir diese — selbstverständlich in ordnungsmäßigem Wege — zu entfernen suchen müssen. Meines Erachtens bedürfen wir dazu keinerlei Alteration, ja kaum irgend welcher Mutation unserer Agende, sondern nur der Ausgestaltung derselben. Gehe ich nun daran, im Nachstehenden mit die Hand an die Ausgestaltung unserer Agende zu legen, so will ich nur Vorschläge machen, die in Berathung gezogen werden mögen, nicht aber Vorlagen, die angenommen werden sollen. Dabei bescheide ich mich von vorn herein, mit meinen Vorschlägen irgend etwas von wissenschaftlichem Werthe zu geben, und lasse mir daran genügen, vom pastoralen Standpuncte aus darauf hinzuweisen, was Pastoren und Gemeinden, was der Kirche noth thun möchte, um sich, an der Hand unserer Agende, in ihrem Gottesdienste in Wahrheit auf ihrem allerheiligsten Glauben erbauen zu können. Rufen meine Vorschläge — neue — Verhandlungen über den Ausbau unserer Agende hervor, und finden sie bei diesen — neuen — Verhandlungen am geeigneten Orte und zur rechten Zeit freundliche Berücksichtigung, so werde ich mich des herzlich freuen. Fürerst ziehe ich nur den, vom Eingangsliede

bis zur Salutation reichenden Zurüstungsact zum sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste in Betracht. Findet meine Arbeit aber Anklang, eben weil mich lediglich das pastorale Interesse zu derselben treibt, so mache ich mich mit Gottes gnädiger Hilfe späterhin wohl auch an weitere Stücke unserer Agende. So viel als **Einleitung**, und nun zur Sache.

Unsere Agende giebt uns zwei Weisen der Zurüstung zum Gottesdienste. In der einen wird die Gemeinde, in der anderen werden die Communicanten zum Gottesdienste zugearüstet. Dort wird Alles auf die Predigt, hier Alles auf die Abendmahlsfeier bezogen. So erhalten wir zwei, neben einander parallel hinlaufende Gottesdienstordnungen, die der Kirche das Bewußtsein der Einheitlichkeit des Gottesdienstes mindestens abschwächen. Warum eine andere Ordnung der Paraskeu, wenn Communicantenbeichte und Abendmahlsfeier in den Gottesdienst hineintreten, und wieder eine andere, wenn Communicantenbeichte und Abendmahlsfeier aus demselben wegfallen, zu einer und derselben Erbauung der Kirche auf ihrem allerheiligsten Glauben? Ist eine innere Nothigung dazu vorhanden? Ich meine: nicht, wenn nur die Zusammenhänglichkeit der, mit innerer Nothwendigkeit aus einander hervortwachsenden Stücke der gottesdienstlichen Ordnung fest im Auge behalten, und Gemeinde- und Communicanten-Beichte in das richtige Verhältniß zu einander gesetzt werden. Sehen wir daher zuerst die Zusammenhänglichkeit der, mit innerer Nothwendigkeit aus einander hervortwachsenden Stücke der gottesdienstlichen Ordnung, und dann das Verhältniß, in welches Gemeinde- und Communicanten-Beichte zu einander zu setzen sein möchten, mit steter Berücksichtigung der, von unserer Agende gegebenen Paraskeu an.

Ueberall beginnt der Christ seinen Gottesdienst mit stillem Gebete. So auch bei uns. Im Gottesdienste der Gemeinde handelt es sich aber nicht sowohl um das Einzel-, als vielmehr um das Gemeinde-Gebet, denn nicht als die Einzelnen, sondern als die Gemeinde dienen die Christen ihrem Gotte in der Kirche. Wir müssen daher verlangen, daß das Gebet als Gemeindegebet an den Anfang der Paraskeu, wie des Gottesdienstes überhaupt, hintrete. Dagegen wird man schwerlich sagen wollen, das stille Gebet der Einzelnen sei ja Gemeindegebet, so fern die Einzelnen sich nicht als Einzelne sondern als Gemeinde in der Kirche befinden. Denn, abgesehen davon, daß die stillen Gebete der Einzelnen gar verschiedenen Inhaltes sein können, und in der Regel auch sind, ist im Gottesdienste, in dem Alles

und Jedes in der einen oder anderen Weise in die Erscheinung tritt, und wahrnehmbar wird, man statuirt denn stille Messen in Römischer oder Quäckerischer Weise, ein, gar nicht in die Erscheinung tretendes, und schlecht-hin unwahrnehmbares Gemeindegebet ein Widerspruch an sich. Haben wir nun in unseren Landgemeinden nach dem stillen Gebete der Einzelnen das, vom Küster-Schulmeister gesprochenen Vaterunser, so könnten wir das als das geforderte Gemeindegebet gelten lassen, wenn nicht erst der Küster-Schulmeister — oder der Cantor — in keinerlei Weise Vertreter und Mund der Gemeinde wäre, dann, da mindestens gar vieler Einzelner stilles Gebet nichts Anderes als das Vaterunser zu seinem Inhalte hat, damit unmittelbar Vaterunser auf Vaterunser folgte, und zwar in, jedes Mal ganz verschiedenem Sinne, und endlich das Vaterunser des Besonderen ermangelte, das der Inhalt des, zu Anfange des Gottesdienstes stehenden Gemeindegebets sein muß. Im Gottesdienste der Kirche wird nicht anders gebaut als in der Heilsoökonomie Gottes überhaupt gebaut wird. Vom hohen Kirchthurne herab hat Gott das Ahnen des Heils, und das Sehnen, Seufzen und Sichängstigen nach demselben in sein Volk hineingerufen. Dem Glockenrufe folgend ist sein Volk zu seinem heiligen Tempel gekommen. Fleisch geworden, sehnt sich's, und seufzet, und ängstigt sich nach dem heiligen Geiste. Das findet seinen adäquaten Ausdruck nicht im Vaterunser, wohl aber in den herrlichen alten Kirchenliedern vom heiligen Geiste, vom Worte Gottes, und vom Gottesdienste, die alle tiefinnige Gemeindegebete sind. Wir werden daher verlangen müssen, daß diese kirchlichen Lieder wiederum an den Anfang des Gottesdienstes gesetzt werden, und zwar ohne dogologische Schlußverse. Daß nun so mehr, als wohl Niemand an die Stelle dieser Lieder von der Gemeinde gemeinsam gesprochene Gebete wird setzen wollen. Mag das gemeinsame Sprechen der Gemeinde auch noch so schön sein, das gemeinsame Singen derselben ist immerhin schöner, und mag auch hier und da ein wirklich schönes Zusammensprechen der Gemeinde erzielt worden sein, in der Regel wird das doch nichts Anderes sein, als hier ein monotones Wispeln Einzelner, und dort ein disharmonisches Durcheinander Aller. — Wo aber bleibt der Spruch *de tempore*, der gewöhnlich der Inhalt des Eingangsliedes der Gemeinde ist, wenn die Gemeinde zu Anfange des Gottesdienstes ein Gebet singt? Soll Gemeindelied auf Gemeindelied folgen, und zuerst das Gebet der Gemeinde, und dann die Erhörung Gottes geben? Oder soll ein und dasselbe Lied Beides enthalten? Oder soll der Spruch *de*

tempore wegfallen, und das Gebet der, qua Gemeinde immer erhörlich betenden Gemeinde, als von Gott nicht erhörtes hingestellt werden, und die Dogologie ganz und gar unvermittelt auf das Gemeindegebet folgen? Oder soll Denen nachgegeben werden, die das Detempore vom Pastor gesprochen haben wollen? Ich denke: nur Letzteres hat Sinn und Berechtigung, man isolire denn, mit unserer Agende, das Eingangslied der Gemeinde, und lasse den Gottesdienst erst mit der, dem Innomine gleichgestellten Dogologie vom Pastor begonnen werden.

Es ist ganz und gar widersinnig, den Gottesdienst mit irgend etwas Anderem als einem, von der Gemeinde gesungenen Gebete anheben zu lassen. Ist aber ein Gemeindegebet, gesungen worden so ist es wiederum ganz und gar widersinnig, wenn man das, immer erhörliche und erhörte Gebet der Gemeinde als unerhörliches und unerhörtes hinstellt. Ganz ebenso wie das Gemeindegebet, muß auch die Gotteserhörnung zu Anfange des Gottesdienstes da sein und ganz ebenso wie das Gemeindegebet, muß auch die Gotteserhörnung im Gottesdienste wahrnehmbar werden. Giebt man das zu, und läßt darum nach dem Gemeindegebete die Gotteserhörnung in dem Detempore wahrnehmbar werden, so ist es abermals ganz und gar widersinnig, das durch die Gemeinde vermittelt werden zu lassen, nicht aber durch den Pastor. Ich weiß wohl, daß Luther das Detempore der Gemeinde in ihren Gesang hineingegeben hat. Ich weiß aber auch, daß Luther das nicht gethan hat, um Widersinnigkeit in die Gottesdienstordnung hineinzubringen, sondern um die schönen Detempores aus den Lateinischen Büchern in die Deutschen Herzen hineinzubringen. Hätte er die heilige Schrift, von Dr. Martin Luther vertentstet gehabt, wie wir sie haben, hätte er die alten Schätze der Christenheit in der Kirche gesehen, wie wir sie da sehen, wäre sein Volk aus dem christlichen Hause durch die christliche Schule in die christliche Kirche hineingewachsen gewesen, wie das unsere — selbstverständlich nur den gläubigen Theil desselben angesehen —, und wäre der Gottesdienst zu seiner Zeit, dem Evangelio entsprechend, construirt gewesen, wie er es in unserer Zeit ist, er hätte das Detempore nie und nimmer der Gemeinde in ihren Gesang hineingegeben. Die Gemeinde kann nicht zugleich die bittende und die erhörende, die verlangende und die gebende sein, man theile sie denn in zwei Chöre, von denen dann der eine die Gemeinde, der andere aber den Pastor vertreten würde. Das wird man jedoch nimmermehr wollen. So gehört denn ganz unbestreitbar das Detempore dem Pastor. Als

Träger des, Gotte in seiner Gemeinde dienenden Amtes am Worte und Sacramente kann und darf nur er die, von der Gemeinde erbetene Gabe Gottes der Gemeinde vermitteln.

Also Einordnung des Introitenspruches in den Gottesdienst? -- Gewiß. -- Nicht von mir, von dem Gottesdienste selbst wird das verlangt. -- Und welcherlei Art soll der Introitenspruch sein? So, wie unser Harnack ihn uns proponirt hat? -- Nein. -- Im Gottesdienste mag nicht anders gebaut werden, als im Reiche Gottes überhaupt gebaut wird. Gott giebt seine Gabe den Betern immer und überall zunächst in der Form der Verheißung. Der Introitenspruch, das Detempore darf daher auch nichts Anderes sein, denn ein Verheißungswort, ein Prophetenspruch. Den Prophetenspruch finden wir allerdings in den, von unserem Harnack proponirten Introiten auch, aber nicht nur diesen, sondern neben demselben noch Anderes, das nicht in das Detempore hineingehört. Es wird hier überhaupt dem Pastor freieste Hand gelassen werden müssen. Bleiben wir auch bei den altkirchlichen Evangelienperikopen, so können doch viele dieser Perikopen so grundverschieden für die Gemeinde angesetzt, und auf die Gemeinde angewandt werden, daß sich nie und nimmer voransbestimmen und festsetzen läßt, was der Pastor im gottesdienstlichen Eingange *de tempore* sprechen möge. -- Ich bin früherhin allerdings für unbedingte Annahme der Harnackschen Propositionen gewesen, und sage auch jetzt noch, habe ich zwischen diesen Propositionen und dem Nichts zu wählen, so wähle ich sie; ich kann aber die erwähnten Propositionen nimmer als an und für sich genügende bezeichnen. Harnack selbst wird's auch nicht thun, so wenig als Luther jetzt vom Detempore sagen könnte, was er vor Jahrhunderten davon sagte. Wir stehen heute nicht mehr da, wo wir 1849 standen, wenn wir auch mit aller unserer, einen Raum nach dem andern durchschreitenden Entwicklung immer noch auf demselben Grunde stehen, und nimmer von demselben abtreten wollen.

Die Gemeinde hat um den heiligen Geist, das Wort Gottes, die gnädige Hinwendung des Herrn zu seinem Volke, mit einem Worte um ihre Erlösung gebetet, Gott hat seine Gemeinde erhört, und ihr im Introitenspruche das Erflehte verheißungsweise gegeben. Wie nun die Gemeinde als solche immer erhörlich betet, so nimmt sie als solche auch immer gläubig auf und an, was ihr Herr ihr darreicht. So hier die Verheißung. Wie im Gottesdienste aber Alles in die Erscheinung treten, wahrnehmbar

werden muß, man definire denselben, wie man immerhin wolle, so auch hier die Annahme der, in der Verheißung ihr dargereichten Gnade Gottes seitens der Gemeinde. Das geschieht in der kleinen Dogologie. Ohne all ihr Verdienst und Würdigkeit, aus lauterer Gnade hat die Gemeinde, was sie hat. Das bezeugt die Lobpreisung Gottes, des Dreieinigen. Eben so nothwendig wie für die Constatirung der Erhörung des Gemeindegebetes seitens Gottes das *De tempore* war, eben so nothwendig ist für die Constatirung der Annahme der, von Gott dargereichten Gnadengabe seitens der Gemeinde die kleine Dogologie, der Spruch des, alle Ehre Gotte gebenden Glaubens. — Eine ganz andere Bedeutung giebt unsere Agende der Lobpreisung, wenn sie neben derselben den Gebrauch des *Innomines* gestattet. Die Dogologie hört dadurch schlechtweg auf, Dogologie zu sein, und wird, gleich dem *Innomine* Declaration, daß Alles im Namen des dreieinigen Gottes geschehen solle, und wiederum Exhortation, Alles in des Herrn Namen zu thun. Das kann unsere Agende nur thun, nachdem sie den *In troitenspruch* aufgegeben hat, und nachdem das Eingangsglied der Gemeinde von ihr als etwas, außerhalb des, erst mit der Dogologie oder dem *Innomine* anhebenden Gottesdienstes Befindliches hingestellt worden ist.

Wie aber soll's nun mit der Lobpreisung gehalten werden? Soll sie gesprochen oder gesungen werden? Und von wem? — Unsere Agende läßt sie vom Pastor gesprochen werden. Warum, haben wir im eben Gesagten gesehen. Nach dem, von mir Hervorgehobenen wird man erwarten, ich werde die Dogologie der Gemeinde zugewiesen haben wollen. Warum? Die Dogologie soll darthun, daß Gottes Gnadengabe von der Gemeinde im Glauben aufgenommen worden sei. Die Darreichung der Gnadengabe war aber des Pastors, und nur die Darthung der gläubigen Aufnahme derselben ist der Gemeinde Sache. Ich gebe daher die Lobpreisung dem Pastor und der Gemeinde. In dem Spruche *de tempore* hat der Herr sich in Gnaden seiner Gemeinde zugewandt. Der Herr ist in sein Heiligthum hineingetreten. Durch wen? Durch den Pastor. Zu wem? Zu seiner Gemeinde. Die Gnadenwirksamkeit Gottes hat durch den Pastor an der Gemeinde begonnen. Gewürdigt worden ist der Pastor, Gottes Gnadengabe darzureichen, die Gemeinde aber, dieselbe zu empfangen. Beide sind beider Dinge ohne ihr Verdienst gewürdigt worden. So müssen nun Beide den Herrn preisen. Bei Beiden muß Glaube vorausgesetzt werden, denn nur der Glaube nimmt Gottes Gaben an, wenn auch Gott seine Gaben dem Ungläubigen eben

so wie dem Gläubigen darreicht, weil er will, daß allen Menschen geholfen werde. So müssen nun Beide ihren Glauben bekunden. Der Pastor ist aber zuerst gewürdigt worden, zu geben, darnach die Gemeinde, zu empfangen. So muß nun der Pastor die Lobpreisung anheben, die Gemeinde dieselbe fortführen. Wo aber Pastor und Gemeinde zusammen handeln, da ist, weil man die Gemeinde, in der Regel mindestens, nicht zu genügendem gemeinsamen Sprechen bringen mag, zu singen. Nur wo der Pastor durchaus nicht singen kann, mag ihm das Sprechen des ersten Theiles der kleinen Doxologie gestattet werden. Darin wäre denn auch viel mehr für die hymnologische Ausbildung der Theologen zu thun, als in der Regel geschieht *).

Gottes Güte ist von Gott offenbart, von der Gemeinde erkannt und angenommen worden. Gottes Güte leitet aber den Gläubigen zur Buße. So muß die Gemeinde nun beichten. Die Gemeinde, — und der Pastor nicht? — Unsere Agende läßt Beide beichten. Das kann sie aber nur so, daß sie die, der Beichte nothwendig folgende Absolution in einen bloßen Absolutionerwunsch — ich kann nicht anders sagen — verflüchtigt. Ohne dieses Verflüchtigen der Absolution müßte unsere Agende den Pastor nicht nur seine Gemeinde, sondern auch sich selbst absolviren, oder doch sich selbst, wie seiner Gemeinde die Absolution verklärt lassen. Das wäre aber ganz ebenso unstatthaft, wie das oben in Rede gezogene Confundiren des Gebetsliedes der Gemeinde und des Introituspruches des Pastors. Weil nun einmal im Gottesdienste Zwei mit einander handeln, und ohne das Handeln dieser Zwei der Gottesdienst aufhört, zu sein, was er ist, dürfen die Zwei

*) Einer Zeit habe ich dafür gesprochen, daß altkirchliche Lobgesänge *de tempore* wie z. B. das schöne *Puer natus* in Bethlehém, die in elliſchen Gemeinden unseres Landes vor dem Eingangsliede der Gemeinde an den hohen Festen vom Pastor und von der Gemeinde alternatim gesungen werden, dort aber der Zusammenhanglichkeit mit dem Gottesdienste im engeren Sinne des Wortes schlechtweg entbehren, an die Stelle der Doxologie in den Gottesdienst hineintreten möchten. Ich kann jetzt nicht mehr dafür sprechen. Sie stammen ohne Zweifel aus der Zeit her, wo das *Detempore* vom Pastor und von der Gemeinde wechselgesungen wurden. In späterer Zeit ist das Gemeindelied *de tempore* zwischen sie und die kleine Doxologie hineingeschoben worden, ohne daß man dabei berücksichtigt hat, wie dem Gottesdienste dadurch seine Zusammenhanglichkeit, damit aber auch seine Verständlichkeit, und weiter seine Erbaulichkeit genommen wird. Sie an die Stelle des, vom Pastor gesprochenen *Detempores* treten zu lassen, geht, nach allem Gesagten, nimmer. Sie der Kirche schlechtweg zu nehmen, wird Keinem einfallen, der nur einigermaßen Sinn für das gottesdienstlich Schöne hat. Die rechte Stelle scheinen sie mir im Schlußacte des Gottesdienstes zu haben. Da werden sie denn in nähere Erwägung zu ziehen sein.

nimmer in Einen derselben zusammengeschoben werden. Am allertwenigsten darf das da geschehen, wo es sich um das Hauptstück, welches im Zurüstungsacte zweifellos die Absolution ist, handelt. Man wird mir dagegen nicht sagen können, der Pastor identifice sich ja doch mit seiner Gemeinde, wenn er die Beichte seiner Gemeinde spreche, anstatt die Gemeinde ihre Beichte selbst sprechen zu lassen, denn der Pastor vertritt dann die Gemeinde nicht aber sich selbst vor Gott, setzt sich als Einen, als die Gemeinde, nicht aber als Zweies, als die Gemeinde und als den Pastor. — Und soll der Pastor denn ohne Beichte, mithin auch ohne Absolution bleiben? — Ich gestehe, daß mir die Beicht- und Absolutionslosigkeit des Pastors oft centnerschwer auf das Herz gefallen ist. Warum sind wir so gar von der Weise des Herrn und seiner Apostel — Moses und Aarons zu geschweigen — abgewichen, und haben in jedem Pfarrhause noch einen Vatican, in jedem Pastor noch einen einsamen Papst? Darüber könnte gar viel geredet werden, es gehört aber nicht hierher. Einstweilen müssen die Pastoren sich daran genügen lassen, was da ist, und fest darauf hoffen, daß der, in seiner Gnade überall freie Gott auch hier frei in seiner Gnade, und in seiner Freiheit nur an seinen eigenen Willen, den Liebeswillen gebunden ist. Gleichermassen müssen sie sich aber hüten, ihre exceptionelle Stellung auf die Gemeinden zu übertragen, und die Gemeinden glauben zu machen — oder richtiger: wöhnen zu machen —, es sei wohl tägliche Beichte, aber nicht auch tägliche Absolution, und wohl wahrnehmbare, vermittelte Beichte, aber nicht auch wahrnehmbare, vermittelte Absolution nöthig. Wo der Pastor nicht beichten, und nicht absolvirt werden kann von einem Mitpastor, da handelt er mit seinem Gotte, und sein Gott mit ihm in der Pfarrstube oder in der Sacristei gewißlich exceptionel ganz ebenso, wie Pastor und Gemeinde, Vater und Sohn in Kirche und Haus mit einander *de regula* handeln. Darum aber auch, mindestens in alten Zeiten, die vielen Pastoralgebete, und die Fürbitten der Hausgenossen und der Gemeindeglieder für den Pastor.

Die Gemeinde beichtet. Zuvor aber fordert der Pastor dieselbe zum Beichten auf. Die in unserer Agende gegebene Exhortation indeß möchte in keinerlei Weise genügen. Abgesehen davon, daß sie den Pastor zugleich mit der Gemeinde auch den Pastor vermahnen läßt, ist sie in einem, allen kirchlichen Tact und Bartsinn unangenehm berührenden, gar zu cancelliar-tigen Style gehalten, und belehrt die Gemeinden — sammt dem Pastor — über Dinge, über welche keinerlei Belehrung nöthig ist. So wenig zum

Beginne der Schule den Schülern gesagt zu werden braucht, sie seien in der Schule, um zu lernen, eben so wenig braucht der Gemeinde gesagt zu werden, sie sei in der Kirche, um Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten u. s. w. Sollen wir die altkirchlichen Exhortationen an die Stelle der, von unserer Agende gegebenen setzen? — Immerhin, nur nicht in unveränderter Form. Einmal sind sie meist zu lang, und dann sind sie auch nicht reine Exhortation der Gemeinde durch den Pastor, sondern wieder gemischte Vermahnungen des Pastors an die Gemeinde und an den Pastor. Ganz wegfallen darf die Exhortation nicht, weil die Beichte nicht von der Gemeinde, sondern vom Pastor gesprochen wird, und weil der Pastor immer und überall der Gemeinde zuvor einspricht, was sie innerhalb des Gottesdienstes zu thun hat. Es hat das seinen Grund in der sehr sinnigen Auffassung der Gemeinde als der himmlischen Braut. Die Braut spricht immer nur wider, gegen, was zuvor vom Bräutigam zu ihr gesprochen ward. Im Farbenschmelze der Blume leuchtet der, in sie hineingedrungene Sonnenstrahl wider. Für das tief Sinnige unseres Gottesdienstes sollen wir aber immerdar offene Augen haben. Mutatis mutandis möchte ich die Exhortation des Bairischen Agendenkerns empfehlen. Sie würde dann etwa so lauten: „Geliebte in dem Herrn! Eröffnet eure Herzen, bekent Gott eure Sünden, und bittet ihn im Namen unseres Herrn Jesu Christi um Vergebung. Sprechet mir nach mit herzlicher Begierde zu Gott, im Glauben an den Herrn Jesum Christum durch den heiligen Geist.“ Darauf folge dann das Confiteor.

Und warum soll die Gemeinde das Confiteor nicht selbst sprechen? Weil ein wirkliches Zusammensprechen der Gemeinde, wie ich oben schon hervorhob, im Ganzen und Großen nimmer zu erzielen sein möchte. Könnte denn aber die Gemeinde ihr Confiteor nicht singen? Sie singt ja doch sonst auch Beichtlieder, und unsere Beichtlieder sind mit die köstlichsten Perlen unserer Gesangbücher! — Ich hätte schon nichts dagegen, wenn nur unsere Beichtlieder nicht mehr Beicht-Gebete und Beicht-Predigten wären, als eigentliche Beichten, Confiteors, und wenn das Durchbrechen der gebundenen Rede in der ungebundenen Sprache des Confiteors nicht so ganz dem, in der Beichte zerbrechenden Herzen entspräche. Das angesehen, kann ich nicht für das Beichtlied an Stelle des gesprochenen Confiteors sein, ja, es wäre mir nicht minder eine zerrissene Violinquinte, als die Beichte, die einst ein Christ inmitten seiner, einander beichtenden Brüder in gebundener Rede

aus seinem Lieberbuche, sich seines *ipso foci* freuend, ablas. So muß es denn beim Sprechen des Confiteors durch den Pastor bleiben. Ich möchte aber den Pastor — und mit demselben zugleich die Gemeinde — nicht an, nimmer zu verlassende Beichtformulare gebunden haben. Was man auch für die Gebundenheit des Pastors anführen mag, es steht dieselbe doch immer in schreiendster Disharmonie zu der freien Predigt. Nur das scheint stichhaltig, daß die Gemeinde feststehende und immer wiederkehrende, daher ihr bekannte Confiteors wohl im Herzen mitsprechen mag, freie, ihr unbekannte aber nicht. Indes es ist das doch auch nur Schein. Wo Pastor und Gemeinde richtig zu einander stehen, da wird der Pastor im Confiteorsprechen eben nichts Anderes sein, als der Mund seiner Gemeinde. Weß der Gemeinde Herz voll ist, deß wird des Pastors Mund übergehen. Braucht der Bräutigam, wo er für seine Braut zu sprechen hat, oder der Mann, wo er seines Weibes Mund ist, feststehende Formulare? Auch die reichste Formularsammlung kann nimmer alle Vorkommnisse vorsehen.

Weß das Herz der Gemeinde voll war, deß ist des Pastors Mund übergegangen. Durch ihn hat die Gemeinde ihr Confiteor gesprochen. Und daß der Beichtspruch des Pastors der ihre war, das bezeugt die Gemeinde mit dem, nunmehr von ihr gesungenen Kyrie. Wird dieses von unserer Agende dem Sängerkhore übergeben, so erinnert das schmerzlichst an die Zeit, wo unsere Gemeinden nicht mehr sangen — redeten —, weil sie nicht mehr glaubten, und wo man denn Sängerkhore an die Stelle der Gläubigen setzte, um im Gotteshause der Gemeinde nicht nur von Todesschauern angeweht zu werden. Ich habe nichts gegen, dem Gottesdienste organisch eingefügte Gesangeinlagen, aber Alles gegen das, den Gemeindegesang verdrängende Chorsingen. Nur die Gemeinde darf das Kyrie singen. Zu den zerbrochenen Herzen ist der Herr gekommen, zu den geöffneten Lippen hat er sein Ohr geneigt. Die, alle Bande durchbrechenden Worte des Confiteors werden in der Nähe des Herrn ruhiger und immer ruhiger, und legen sich endlich im Kyrie gläubig und des kommenden Trostes gewiß zu seinen Füßen hin, auf daß er nun die selige Absolution spreche. — Gar schön wäre es, wenn wir hier die alten Festkyries wieder aufnahmen und z. B. auf Advent, Weihnacht, Ostern, Pfingsten an die Stelle des gewöhnlichen einfachen Kyries die herrlichen altkirchlichen Bittgesänge treten ließen. Unsere Gemeinden würden sich gar bald in dieselben hineinsingen. — Fast noch mehr aber ist mir daran gelegen, daß das Knien der Gemeinde unter

dem Confiteor und Kyrie wieder eingeführt, und bis nach Vollziehung der Absolution eingehalten würde, wobei denn selbstverständlich der Pastor — zum Altare hingewandt — nur während des Confiteors und Kyries mitzuknien, zur Absolution aber sich wieder zu erheben hätte. Sage man, was man wolle: jeder Christ weiß es, daß er kniend anders betet, denn stehend. Nur da, wo man Alles, Alles in Denkproceße, — ethische Entwicklungen — auflöst, kann man die Form, das Aeußere, die Handlung für schlechtweg gleichgiltig und irrelevant erklären.

Die Beichte ist gesprochen. Die Beichte ist aber immer nur um der Absolution willen da. Nicht sowohl um unser beichtendes, als vielmehr um Gottes absolvirendes Thun handelt sich's. Denn aus Gottes Gnaden ohne Verdienst unserer Werke werden wir selig allein durch den Glauben. Vom Gemeindegebete ab haben alle Stücke des Zurechtungsactes auf das Hauptstück der Parafene, die Absolution hingeschaut. Hier aber werden uns die Mängel unserer Agende am allerempfindlichsten und schmerzlichsten. Sie ertheilt gar keine Absolution, denn ihren Absolutionswunsch wird man nie und nimmer volle Absolution nennen können. — Aber unsere Agende ist mit ihrem Absolutionswunsche ja nur bei der altkirchlichen Weise geblieben? — Allerdings. Woher aber stammt die altkirchliche Weise an diesem Orte? Gewiß doch nur aus dem, vom Evangelischen Glauben verworfenen falschen Poenitenzwesen. — Wie die alte Kirche 'mal stand, konnte sie die Absolution nicht darreichen, wo nicht zuvor alle Forderungen der Poenitenzordnung erfüllt worden waren. Schwerlich werden wir aber das alte Poenitenzwesen wieder einführen wollen, es müßte uns denn an unserm Evangelischen Glauben nichts liegen. Haben wir aber das alte Poenitenzwesen nicht mehr, so dürfen wir auch nicht mehr die alte Absolution beibehalten. Evangelische Beichte fordert ganz unabweißlich Evangelische Absolution.

Wir werden den, von unserer Agende gegebenen Absolutionswunsch nimmer eine Evangelische Absolution nennen können. Vertheidigt man unsere Agende hier, so wird man sich gezwungen sehen, zu sagen, der allgemein gehaltenen Beichte könne nur eine allgemein gehaltene Absolution folgen, und der Ausdruck für diese Absolution sei eben der Absolutionswunsch, den unsere Agende giebt. Ich kann dem nicht beistimmen. Die Gemeindebeichte ist allerdings, die Beichtenden angesehen, eine allgemeine, d. h. eine Allen gemeinsame. Im Uebrigen aber darf sie nicht eine allgemeine genannt werden, die weiter keinen Zweck hätte, als den, die Gemeinde

als im Allgemeinen sündige vor Gott hinzustellen, denn sie hat ja den ganz speciellen Zweck, die Gemeinde als die, an und für sich zum Gottesdienste unwürdige vor den Herrn hinzustellen, auf daß er sich ihrer, die ihm dienen will, aber nicht kann, erbarme, und sie durch seine Absolution würdig mache, seine Gaben zu empfangen, und ihre Gaben darzubringen. Darum genügt denn auch nicht der Absolutionswunsch, der nichts weniger, als eine wirkliche und wirksame Absolution enthält. Man könnte nun zwar auf den, zu Ende des Gottesdienstes stehenden Aronischen Segen recurriren, und sagen, da werde ja auch nur gewünscht, und mit dem Wunsche zugleich doch der Segen gegeben, und ebenso sei hier mit dem Absolutionswunsche zugleich auch die Absolution gegeben. Das schlägt mich aber nicht. Das Pflanzen und Begießen hat Gott uns gegeben, den Segen hat er sich vorbehalten. Ich muß pflanzen und begießen, aber ich darf nicht segnen. Thue ich Jenes nicht, so veräunne ich meine Pflicht, thue ich aber Dieses, so arrogire ich mir meines Gottes Recht. Und warum hat Gott den Segen sich vorbehalten? Einfach, weil der Segen das Correlat des Glaubens ist, und nur von Dem gegeben werden mag, der die Herzen sündigt. Wir können nie anders segnen, als wünschend, und segnen auch nie, weder in der Kirche noch im Hause anders als wünschend. In der Absolution aber handelt es sich nicht um das Segnen, das Gott sich vorbehalten hat, sondern um das Pflanzen und Begießen, das vom Herrn uns befohlen worden ist. Es sind hier auch nicht Glauben und Segnen die Correlate, die in Betracht zu ziehen wären, sondern Bekenntniß und Lösung, Verlangen und Gabe. So wir unsere Sünden bekennen, ist Gott treu und gerecht, daß er uns alle unsere Sünden vergiebt. Diesem Spruche der heiligen Schrift darf das Thun der Kirche nimmer widersprechen. So werden wir denn immerhin mehr verlangen müssen, als den Absolutionswunsch, den unsere Agende uns giebt.

Giebt die uns — früherhin — proponirte Umgestaltung unseres agenda-rischen Absolutionswunsches in eine Absolutionsverkündung, die an die Stelle der optativen gesetzte declarative Lösungsformel das Gewünschte? Meines Erachtens, durchaus nicht. Ich gebe zu, daß, wo Verkündung einer That Gottes ist, die That Gottes selbst auch da ist. Ich kann aber nicht zugeben, daß wir uns am Verkündigen der That Gottes genügen lassen dürfen, wo uns nicht die Verkündigung, sondern die Vollziehung der That Gottes befohlen worden ist. Ich verkündige die Geburt Christi, die ich nicht voll-

ziehe, noch vollziehen kann, aber ich vollziehe die Wiedergeburt meiner Kinder, die ich vollziehen soll und vollziehen muß. Ich verkündige das Wort, das im Geiste kommt, aber ich gebe das Wort, das im Fleische und Blute unter dem Brode und Weine kommt. Gewiß können Verkündigung und Darreichung zusammenfallen, und fallen in der Predigt ja auch immer zusammen, darum sind aber Verkündigung und Darreichung noch lange nicht Eins. Zwei Dinge neben einander, sind immer Zwei, nie Eins. Es ist nicht so, daß ich, indem ich etwas verkündige, das, was ich verkündige, zugleich darreiche, sondern es ist so, daß Gott, was ich verkündige, anderweitig darreicht, oder dargereicht hat, oder darreichen wird. Den Christus, den der Engel den Hirten verkündigt, hat Gott anderweitig in Bethlehem durch Maria dargereicht. Das Heil, das ich in meiner Predigt verkündige, reicht Gott anderweitig im heiligen Geiste dar. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der Gabriel der Maria predigt, wird Gott vollziehen, wenn der heilige Geist über die Maria kommen wird. Nun hat Gott sich's aber gar nicht vorbehalten, die Absolution anderweitig darzureichen, wenn ich dieselbe verkündige, vielmehr hat er mir befohlen, die Absolution darzureichen.

Es ist in der That ganz eigenthümlich, wie wir uns winden und Gottes Wort lehren, wenn es die Absolution gilt. Warum? Weil wir immer noch voll Papistischen Sauerteiges sind, und uns nicht losmachen können von dem, die Absolution erwerbenden Poenitenzwesen. Derselbe Mann, der daheim seinem — sit venia verbo! — wohlgebläutem Sohne die Absolution ohne Weiteres darreicht, kann sich in der Kirche nicht entschließen, seiner Gemeinde mehr zu geben, als die bloße Verkündigung der, von Gott anderweitig vollzogenen oder zu vollziehenden Absolution! — Nun, sagt man, das sind denn doch zwei ganz und gar verschiedene Dinge. Dort handelt's sich nun die Sünde gegen den Vater, hier aber um die gegen Gott. — Und giebt's denn wirklich Sünden gegen Menschen, die nicht zugleich Sünden wider Gott wären? Und können wir denn wirklich wider Gott sündigen, ohne zugleich gegen Menschen zu sündigen? — Ja, sagt man, eben weil jede Sünde wider den Vater auch Sünde gegen Gott ist, und jede Sünde gegen Gott auch Sünde wider den Vater, werde ich verlangen, daß die Sünde des Sohnes immer zwiefach vergeben werde, einmal vom Vater, dann von Gott, oder umgekehrt. — Wir werden dem nicht beistimmen können, wenn wir strenge bei den Worten der heiligen Schrift bleiben, am allerwenigsten in Bezug auf die Zusammenstellung der Absolutionsdarrei-

chung mit der väterlichen, und der Absolutionsverkündigung mit der göttlichen Vergebung. Hatte denn der verlorene Sohn mit der väterlichen Vergebung nicht auch die göttliche, und der Schächer am Kreuze mit der göttlichen nicht auch die menschliche? Mochte Gott dort binden, was der Vater lösete, und mochten Menschen hier verschließen, was Gott aufschloß? Welcher Vater zweifelt denn dran, daß sein, auf dem Sterbebette absolvirter Sohn von Gott absolvirt sei? Und welche Tochter ist denn nicht gewiß, daß ihre von Gott absolvirte Seele auch der Mutter Absolution habe, ob auch die, vom Todeskampfe geschlossenen, bleichen Lippen der Mutter Vergebung nicht mehr ersehen können? — Gewiß, kann ich Beider, so Gottes wie der Menschen Absolution erlangen, dann versündige ich mich, wenn ich nur die eine nachsuche. Suche ich nun aber beiderlei Vergebung nach, so kann doch nicht die eine wirkliche Vergebung, die andere nur Absolutionsverkündigung sein! Es ist ja doch immer nur die eine und dieselbe Vergebung um Jesu Christi willen, wenn auch von Zweien an zwei Orten gesprochen! Oder kann der Vater seinem Sohne auch ohne Christum vergeben? — Mein Christus ist mir in Allem Alles. Ohne ihn habe ich keinen Himmel, aber auch keine Welt; ohne ihn habe ich keinen Vater im Himmel, aber ohne ihn auch keinen Vater auf Erden. Meine Heilsordnung und meine Weltordnung sind seine heiligen Fußstapfen, und mein Tod, der mir von Gott kommt, und meine Strafen, die mir von meinem Vater kommen, sie sind mir beide Jüge, und nichts als Jüge, die mich an das Herz Vessens ziehen, der mich mit seiner Liebe losgeliebt hat von aller, aller Sünde! Ich habe im Hause keine andere Ordaung, als in der Kirche, und darum auch in der Kirche keine andere Absolution, als im Hause. Darum soll man mir in der Kirche auch nicht mit bloßer Absolutionsverkündigung kommen, sondern mich wirklich und wirksam absolviren, denn ich wandle aus dem Hause zur Kirche nicht hinab, sondern hinauf.

Aber sind wir denn berechtigt, direct zu absolviren? — Ich frage gegen: wo steht irgend ein Wort davon, daß wir die Absolution verkündigen, und nicht vollziehen sollen? — Wenn der Herr seinen Jüngern, als dem Grunde, auf den er seine Kirche — doch jedenfalls in Uebereinstimmung mit demselben — erbaut, sie mit seinem heiligen Geiste anhauchend, und sie ebenso sendend, wie er von seinem Vater gesandt worden, sagt, seine Schlüssel sollen ihre Schlüssel, ihr Binden und Lösen sein Binden und Lösen sein, so hat er ihnen damit doch ohne allen Zweifel und ohne Wider-

rede das Binden und Lösen befohlen. Bezieht man diesen Ausspruch des Herrn auf die Jünger allein, so kann man ihn doch nur in so fern auf sie allein beziehen, als sie allein die Gründer, Bauer der Kirche waren, denn Kirchenbau und Schlüsselgewalt stehen zusammen, vom Herrn selbst zusammengestellt. Dann gilt der Ausspruch aber von allein Kirchenbaue und jedem Kirchengründer. Entweder: die Kirche wird noch gebaut, und die Schlüsselgewalt der Kirchenbauer ist noch da; oder: die Schlüsselgewalt der Bauleute ist nicht mehr da, und die Kirche wird nicht mehr gebaut, sondern nur noch als eine, vormalis da gewesene gewußt. Bezieht man aber den, in Rede stehenden Ausspruch des Herrn nicht auf die Jünger allein, sondern auf die Kirche überhaupt, also daß die Schlüssel der gesammten Christenheit gegeben seien, so muß die Kirche die Schlüsselgewalt doch durch irgend welche Personen ausüben, da wenn Alle binden und lösen, mindestens innerhalb der Kirche, Niemand mehr gebunden und gelöst werden mag. Die Kirche übt ihre Schlüsselgewalt aus im Hause durch den Hausvater, in der Kirche durch den Pastor. So innerhalb der Christenheit, außerhalb derselben aber zur Bindung der Sünder und zur Lösung der Sünder durch die Boten, die die Kirche zu den Heiden sendet. — Ganz sonderbarer Weise nennen Einige den erwähnten Ausspruch des Herrn eine Verheißung, nicht einen Befehl. Gewiß ist er auch, aber doch nimmer nur Verheißung. Wäre er nur Verheißung, und nicht auch Befehl, wann und wo sollte sich dann diese Verheißung erfüllen? Sie kann sich doch nur da erfüllen, und erfüllt sich doch nur da, wo gebunden und gelöst wird! Oder soll sie da in Erfüllung gehen, wo Bindung und Lösung nur verkündigt, nicht dargebracht werden? Dann hätte der Herr doch gewiß von Verkünden, nicht vom Handeln gesprochen! — Wir sollen ja aber doch, sagt man, die Vergebung der Sünden verkündigen, es steht ja doch ausdrücklich da, daß Buße und Vergebung der Sünden, mit Anhebung von Jerusalem, unter allen Völkern gepredigt werden sollen. — Gewiß. Es steht aber auch ausdrücklich da, daß wir den Tod des Herrn, sein Opfer auf Golgatha verkündigen sollen, bis daß er komme, und doch unterscheiden wir Verkündigung dieses Opfers in der Predigt, und Darreichung desselben im Abendmahle. — Warum lassen wir uns denn nicht an der Verkündigung des Opfers genügen, sondern fügen die Darreichung hinzu? Weil der Herr neben der Verkündigung ausdrücklich die Darreichung befohlen hat. Nun, bei der Absolution hat der Herr ganz ebenso neben der Verkündigung die Profection

befohlen. — Also Absolutions-Darreichung, wirkliche und wirksame Absolution.

Soll ich denn nun aber in der That meine Gemeinde so, wie sie vor mir dasteht, absolviren? Alle die Heuchler, alle die Schandbuben, die unter dem Haufen da sind, absolviren? — Und wer sind denn diese Heuchler, diese Schandbuben? — Kennst du sie? — Die Jünger stießen den Schariotten nicht aus, denn sie hielten ihn für einen gar gläubigen und heiligen Mann, und Petrus wollte den Cornelius die Himmelsthüre nicht auf, sondern vielmehr zuschließen, denn er hielt ihn für einen gar ungläubigen und unheiligen Mann. — Aber wenn ich nun einen ganz bekannten und stadt- und landkundigen Ehebrecher vor mir sitzen sehe unter dem Haufen: soll ich den nun auch absolviren, weil er auch gebeichtet, d. h. auch das Kyrie gesungen hat? — Und was willst du denn an ihm thun, ihn binden? — Nein. — Was denn? Ihn zwischen Absolution und Retention dahinflaufen lassen? Wie soll er denn ohne Lösung gelöst werden? — Oder ihm wünschen, daß der heilige Gott ihm thun möge, was deine Heiligkeit dir nicht zuläßt? Oder gar ihm verkündigen, daß Gott gethan habe, was deine Heiligkeit dir nicht zuließ? — Und denselben Mann, den du nicht zu absolviren wagst, denselben Mann speisest und tränkest du in demselben Gottesdienste mit Christi Leib und Blut? Das Abendmahl darfst du vor die Sau werfen, die Absolution aber nicht? — Seien wir doch nur aufrichtig: es hängt uns immer noch der Papistische Vornitzenzopf hinten, wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen*). Wir geben Alles umsonst, nur nicht die Absolution. Die muß uns abverdient werden, mindestens mit so und so viel Wallfahrten in unser Pfarrstüblein. Vielleicht läßt sich doch noch 'mal auf den Zopf ein neues Korn hinbauen, in welchem eine cathedra Petri für uns Raum hat. Bringen wir den Löseschlüssel aus dem Pfarrstüblein auch noch in die Kirche, wo Alles der Gemeinde gehört, dann —. Nun ja, dann hat's ein Ende mit aller Klerokratie, und das Reich ist Gottes und seines Christus. Gott Lob!

*) Ich erinnere an den Ausspruch der Apologie: „Die Absolution ist schlecht der Befehl, los zu sprechen und ist nicht ein neues Gericht, Sünden zu erforschen; denn Gott ist der Richter, der hat den Aposteln nicht das Richteramt, sondern die Gnadenexcommunication befohlen, diejenigen los zu sprechen, so es begehren. Darum ist die Absolution eine Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen und nicht ein Urtheil oder Befehl“.

Also sollen wirklich Alle absolvirt werden, die 'mal in der Kirche da sind? — Ja, Alle, die gebeichtet, also ihre Sünden bekant haben, denn Gott ist tren und gerecht, daß er uns alle Sünden, die wir bekennen, vergiebt. — So braucht man also nur in den Gottesdienst zu kommen, um Vergebung der Sünden zu erlangen? — Gewiß. — Soll ich denn keinen Menschen retiniren; nur lösen, nie binden? — Gewiß, auch binden, denn es giebt keinen Löseschlüssel ohne Bindeschlüssel. Nur nicht Weichtende binden! Denn wo ich den Weichtenden binde, da bin ich ganz ebenso untren und ungerecht, als Gott tren und gerecht ist, wo er den Weichtenden löst. Und was soll ich denn mit den notorischen Sündern thun, die frech lügen, wenn sie beichten, und das Heiligthum mit Füßen treten, wenn sie ihre Schritte in dasselbe lenken? — Sie binden, auf daß sie das Heiligthum nicht schänden, noch Beichte frech lügen mögen. — Also excommuniciren? — Gewiß; nur ja nicht halb excommuniciren, und mit der einen Hand das Abendmahl zur Vergebung der Sünden nehmen, und mit der anderen nicht nur die Predigt zur Buße, sondern auch die Gemeindebeyichte und die Gemeindegabsolution zur Vergebung der Sünden darreichen. — Und das wäre ja erst rechte Alerokratie! Da würde ja die ganze Gemeinde in einem einigen hellen Entsetzensrufe aufschreien! — Gewiß, wenn der Pastor von sich aus excommunicirte. Das thut er aber niemals. Nicht vom Pastorate, sondern von der Kirche hat der Herr es gesagt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden sollen. Und nicht am Pastorate, sondern an der Kirche geht diese Verheißung des Herrn in Erfüllung, weil nicht der Pastorat, sondern die Kirche die Schlüssel des Herrn empfangen hat. Man übersehe es doch ja nicht, daß Anhangung der Apostel mit dem heiligen Geiste, Aussendung der Apostel zur Christianisirung der Welt, Erbauung der Kirche auf den Grund der Apostel und Propheten, da Christus Jesus selbst der Eckstein ist, Darreichung der Schlüssel Christi, und Unüberwindlichkeit der Kirche neben, ja nach einander da stehen. Die Kirche hat die Schlüssel Christi. So wenig der Pastor z. B. tauft, wenn er will, und nicht tauft, wenn er nicht will, so wenig absolvirt er auch, wenn er will, und absolvirt nicht, wenn er nicht will. Die Kirche absolvirt und retinirt. Die Kirche nimmt auf, und schließt aus. Die Kirche thut das aber durch das Kirchenregiment. An diesem mag man hin und wieder Dieses und Jenes tadeln, weggeschaffen wollen kann man's nicht, so lange man überhaupt eine Kirche will. Herleiten mag man es auch, von wo man will, seinen factischen Bestand wird

man ehren müssen, so lange man die Kirche überhaupt noch ehrt. Gestalten mag man es auch, wie es einem gerade am besten erscheint, umgestaltet kann man's nimmer lassen, so lange man die Kirche überhaupt nicht umgestaltet läßt. Unser Consistorialkirchenregiment, das in gleicher Weise der Gemeinde, wie dem Pastorate Rechnung trägt, erscheint mir als die der Sache adäquateste Gestaltung des Kirchenregimentes. Das Episcopalregiment giebt dem Pastorate, das Synodalregiment der Gemeinde zu viel. Jenes beeinträchtigt die Gemeinde, dieses den Pastorat. Und ist unser kirchliches Regiment mit dem staatlichen innigst verbunden, so kann ich mich dessen auch nur freuen. Für die sogenannte freie Kirche verstehe ich mich ganz und gar nicht zu begeistern. In Rom haben wir die freie Kirche. In Rom aber sah Vater Luther die Babylonische Hure. So lange die Kirche in der Welt ist, ist sie auch im Staate. Will sie nicht im Staate sein, so wird sie den Staat in sich haben müssen, damit aber auch die Welt. — Man übersehe ferner doch ja nicht, daß die Kirche bindet, wie löst, ausschließt, wie aufnimmt, immer nur aus Liebe. Nicht, weil sie dem Unbußfertigen Gottes Gnade nicht geben will, excommunicirt sie, sondern weil sie den Unbußfertigen vor der Sünde wider den heiligen Geist, die ewiges Verderben nach sich zieht, bewahren will. Aus Gott geboren, hat sie nur göttliche Liebe, nur Liebe, die die Sünde in demselben Maße haßt, als sie den Sünder liebt. — Man übersehe endlich doch ja nicht, daß die vom Kirchenregimente vollzogene Excommunication — die ja nichts weniger ist als Papismus — allerdings vom Gottesdienste, nimmer aber von der Sorge der Kirche für das Seelenheil der Excommunicirten ausschließt. Gott Lob, daß Kirche und Staat verbunden sind, und das Kirchenregiment auch die Excommunicirten noch regiert! — Excommunicirte der Pastor oder die Gemeinde, dann wäre für den Excommunicirten kein Heil mehr? — Und warum nicht? — Weil weder Pastor noch Gemeinde Beides thun, das Evangelio entnehmen, und dem Gesetze unterstellen können, und weil der Excommunicirte, wenn sie das könnten und thäten, im ersten Falle des Subjectes beraubt würde, das für sein Seelenheil sorgt, im andern aber aufhörte, Object der Arbeit des Pastors zu sein. — Er kann sich aber ja bekehren. — Aus sich selbst? Niemand bekehrt sich aus sich selbst. Wir lernen von Klein auf beten: Herr, bekehre du mich, so werde ich bekehrt. — Anders ist's, wenn das Kirchenregiment excommunicirt. Es schließt vom Gottesdienste, nicht aus der Christenheit aus. Es nimmt dem Excommunicirten das Evangelium, nicht aber

auch das Geheiß, den Stab Sanft, aber nicht auch den Stab Behe. Eben weil das Kirchenregiment mit dem Staatsregimente verbunden ist, behält es bei der Excommunication heilsame Macht und Gewalt über den Excommunicirten. Der Excommunicirte ist, vom Kirchenregimente excommunicirt, nicht schlechtweg dem Regimente Gottes entnommen. Das Staatsregiment innerhalb der Christenheit in derselben Weise mit dem Kirchenregimente verbunden, wie das Kirchenregiment mit dem Staatsregimente verbunden ist, weiß sich, eben in dieser Verbundenheit, als göttliche Ordnung zum Heile der christianisirten Menschheit, und handelt diesem Wissen gemäß zum Heile des Excommunicirten. — Aber der Blutschänder zu Korinth? — Ich gestehe zu, daß Pauli Verfahren mit demselben in meine Anschauungen und Propositionen eben so wenig hineinpaßt, als Petri Verfahren mit Anania und Sapphira, glaube aber auch, daß die Zeit der Apostel ein unicum war, das nicht wiedergekehrt ist, und nicht wiederkehren wird, eben weil es unicum war und sein sollte. Ich kann nur die Zeit der Kirche, nicht auch die der Kirchengründung, und wiederum die der Kirchenverkörperung — des Reiches der Herrlichkeit, — nur das Mittel, nicht auch den Anfang und das Ende berücksichtigen, denn es handelt sich mir durchweg um das eben Gegebene, hier also um das Reich Gottes, wie wir es in Kirche und Staat haben. — Ich gebe zu, daß die Träger des Kirchenregimentes gar oft recht viel zu wünschen übrig lassen. Laugt aber der Träger des Regimentes nicht, so darf ich daraus das Regiment selbst nimmer für untauglich erklären. Ein Pfaffenkind ist, darum bleibt der Pastorat doch immer ein köstliches Amt. Ich weiß wohl, daß ich hiermit in diametralen Gegensatz gegen die Anschauungen unserer Zeit trete; ich weiß aber auch wohl, daß unsere Zeit eine Zeit der Gährung ist, wo die Traube nicht mehr Traube, aber auch noch nicht Wein ist. Warten wir, bis die Gährung vollendet ist. Ich glaube, wir werden dann den alten Wein wieder erhalten. — Einstweilen möchte das mindestens feststehen, daß excommunicirt werden muß, wo gelöst werden soll, weiter, daß nur die Kirche, nicht aber der Pastor oder gar die Gemeinde lösen und binden darf, endlich, daß der Excommunicirte nie und nimmer dem Verdamnten gleich gestellt werden darf. Wir stehen jetzt in der Gnadenzeit, da Christus alles — verdamnende — Gericht dem Vater übergiebt, nicht aber in der Vollendungszeit, da der Vater alles Gericht dem Sohne übergiebt. Diese Zeit kommt erst dann, wenn der Herr wiederkommt, zu richten die Lebendigen und die Todten. Noch ist sie nicht

da, noch ist die Zeit, da alles Verlorne gesucht werden soll, auf daß es selig gemacht werde. Darum richtiges Binden außerhalb, richtiges Lösen innerhalb des Gottesdienstes; die Hand ab von Denen, die gebunden werden müssen, die Hand hin zu Denen, die gelöst werden müssen, wo es sich um den Gottesdienst handelt. Und daß das geschehe, wolle Gott uns in Gnaden die rechte Stellung zum Regimente und die rechte Stellung zu Gottesdienste der Kirche geben.

Die schlechthinige Ungenügendheit der optativen und der declarativen Absolution tritt noch klarer an den Tag, wenn wir die Gemeinde ihr gegenüber anschauen. — Komme ich zum Gottesdienste, wie ich zu ihm kommen soll, mühselig und beladen, sehne ich mich so recht herzlich nach meines Gottes Gnadengaben, und nach der Erlaubniß, mich selbst ihm zum Opfer darbringen zu dürfen, und recke ihm im Kyrie meine Hände entgegen, daß er sie fülle, und mein Pastor bringt mir nun nicht meines Gottes selige Absolution, sondern nur seine eigenen unseligen Wünsche: bin ich dann nicht gleich dem Manne, dem da träumt, daß er esse, wenn er aber aufwacht so ist seine Seele noch leer? — Und ist es mit der declarativen Absolution besser? — Wird der Gemeinde nach ihrem, mit dem Kyrie abschließenden Beichtbekenntnisse vom Pastor gesagt, Gott habe ihr vergeben alle ihre Sünden, so muß in dem, nur wahrnehmbare Dinge enthaltenden Gottesdienste gefragt werden, wo und wann denn Gott das gethan habe? Hat Gott zwischen das Kyrie der Gemeinde und die Verkündigung des Pastors lautlos und stille seine Absolution hineingeschoben? Oder thut Gott das eben, wenn der Pastor die Verkündigung spricht? — Diese Annahme wird uns schwerlich für sich gewinnen, denn, consequent fortgeführt, würde sie wähnen machen, man könne das Abendmahl auch ohne weitere Vermittelung erhalten, wenn man sich nur nachträglich durch des Pastors Verkündigung gewiß machen lasse, daß es einem lautlos und stille von Gott dargereicht sei. Sagen wir's doch nur rund heraus, wir haben vor nichts eine so gewaltige Schen, als vor dem Absolviren. Unsere Gemeinden treiben wir in die Beichte hinein, uns selbst aus der Absolution hinaus. Aus Rom hinausgestoßen, haben wir die Beichte wohl mitgenommen, die Absolution aber nicht. Damit haben wir die silbernen und güldenen Gefäße, sammt den Kleidern den Aegyptern gelassen, und sind nun ein Jammervolk, nackt, elend, arm und bloß. Wie viel wir auch gegen den Papst reden, die Absolution lassen wir ihm doch, und wagen's nicht, ihm die arrogirten Schlüssel in Gottes Namen wegzunehmen, auf daß Gottes Volk gelöst werden

möge. Wir beben vor dem Taufen nicht zurück, obgleich wir fagen, daß wir mit der Taufe die Abfolution an dem Täuflinge vollziehen. Wir beben vor dem Abendmahlsfpenden nicht zurück, obgleich wir fagen, daß wir mit der Darreichung deffelben zugleich die Abfolution darreichen. Wenn aber der Sünder mit feiner Beichte vor uns hintritt, und die Abfolution im engeren Sinne des Wortes, wenn ich fo fagen darf: die nackte Abfolution, ohne Taufe und Abendmahl, verlangt, dann beben wir vor der Ertheilung deffelben zurück, auf daß wir nicht — dem Papfte in fein Amt fallen mögen! Wir machen dem Gebundenen in der Beichte die Ketten klirren, löfen fie dann aber nicht in der Abfolution, fondern laffen fie gebunden, und fprechen: „Nun laufe!“

Aber, fagt man, da machen wir die Leute ja nur ficher, wenn wir fie im Gottesdienfte fo ohne Weiteres abfolviren. — Ohne Weiteres geſchieht es nicht, denn der Abfolution ift ja die Beichte vorhergegangen. Und warum foll nur die Abfolution ficher machen? — Machen Taufe und Abendmahl, von denen wir fagen, fie wirken die Vergebung der Sünden, die Leute nicht eben fo ficher? Und gilt das nicht von der Predigt, die wir als die Predigt zur Vergebung der Sünden hinftehen, und die die Leute mindeftens fonntäglich haben, nicht ganz ebenfo? — Soll man nicht abfolviren, damit die Leute nicht ficher werden, fo taufe, predige, communicire man auch nicht mehr, ja nehme das ganze Reich Gottes fort, denn es macht das Alles uns nur ficher! Und wird der Sichere ohne das nicht ficher fein? — Man predige und lehre doch nur richtig von der Abfolution, und der Sichere wird vor der fchärfften Strafpredigt nicht fo zurückbeben, wie vor dem: „Ich fpreche dich frei, los und ledig!“ Wovon denn? muß er fragen, und feine Sicherheit ift hin. Ich bin getauft, und bedarf doch noch der Freilung! Ich habe die Predigt, und bin doch noch gebunden! Ich empfangen das Abendmahl fo und fo oft, und bedarf doch noch der Löfung! Sonntäglich muß ich neu gelöft werden! So jammervoll fteht's mit uns! Und womit will ich den Heuchler gewaltiger niederschmettern, als mit der Abfolution? Denn mit ihr fpreche ich ihm den heiligen Geift zu und ein, und läßt er nicht von feiner Heuchelei, fo ftößt er den heiligen Geift von fich. Und der Heuchler ift immer feig. Das Verhüllte wird ihn nimmer fchrecken, aber die offene Gnade Gottes wird ihn immer zermalmen, oder — zum offenen Feinde Chrifti machen, daß er gegen den Fels anrennt, und läfternd zerfchellt. — Hier möchte nun auch der Widerfpruch, in wel-

chem die Vertheidiger der optativen und der declarativen Absolution sich gegen sich selbst befinden, klärlichst an den Tag treten. Sie nennen die Form der Absolution eine irrelevante, ein Adiaphoron, das an der Sache, der Absolution selbst nichts ändere. Ob man optire, oder declarire, oder conferire, immerhin soll die Absolution von Gott gegeben sein, und doch soll nur die collative, nicht aber auch die optative und declarative Absolution sicher machen! Wo bleibt denn nun die Irrelevanz der Absolutionsform, und was ist denn nun das Adiaphoron? Besteht man hier der collativen Absolution nicht eine Wirksamkeit zu, die der oblativen und declarativen Absolution fehlt? Und mit welchem Rechte giebt man der collativen Absolution nur eine negative, sicher machende, also verderbende, nicht aber auch eine positive, getrost machende, also heilsame Kraft? Sind denn Gottes Wort und Werk in der Absolution anderes Wesens, als sie sonst überall sind? — Gut, die collative, nackte Absolution macht sicher, sie macht aber auch getrost, sie ist kräftig. So muß ich sie denn haben, denn Luststreicherei gehört nicht in den Gottesdienst, gehört überhaupt nicht in das Reich Gottes hinein.

Will man nun doch nicht zur collativen, nackten Absolution greifen sondern durchaus bei der Optation und Declaration bleiben, so wird man, um nur ja nicht sicher zu machen, auch noch die Retention zur Absolution hinzufügen müssen. Das macht die Sache aber noch schlimmer. Vorn herein wird da die Gemeinde als solche gestrichen. Nicht die Gemeinde hat man vor sich, sondern die Welt, und nicht als Hirte der Herde Christi, sondern als Sammler der Zerstreuten steht der Pastor dann da. Die Gemeinde hat er nur in seinem Pfarrstüblein, in der Versammlung der Gläubigen hat er nur die Welt. Da schlottern uns die Herrnhutischen Schuhe an den Füßen, und wir machen nur ungewisse Tritte. Das Häuflein des Pfarrstübleins mag wohl absolvirt werden, der Masse darf man nur Absolution und Retention zugleich vortragen, damit ein Jeder das Seine erhalte. Und wie kommt Jeder zu dem Seinen? Durch Gottes Geben? Nein, denn Gottes Diener, sein Mund und seine Hand im Gottesdienste, der Pastor theilt nicht Absolution und Retention, sondern reicht beides zugleich dar. Also durch des Menschen Nehmen. Da frage ich: wer wird denn nun die Retention nehmen? Der Sichere? Gewiß nicht, denn der ist sicher, daß er Erbe der Absolution sei. Oder der Heuchler? Gewiß nicht, denn der bedarf eben der Absolution, um mit derselben zu prunken und zu prahlen. Wer denn? Nur der Verzagte und Geängstete,

einzig und allein der Verzagte und Geängstete! Was erreiche ich also mit der Darreichung der Retention neben der Absolution? Gerade das, was ich nicht erreichen soll, und nicht erreichen will: die Retention Derer, die ich lösen soll und will, und die Absolution Derer, die ich binden soll und will! So kommt man denn mit der Beifügung der Retention zur Absolution nur aus dem Regen unter die Traufe. Ich frage ganz und gar getrost einen jeden aufrichtigen Christen: hast du den Muth, wenn dein Pastor dir die Retention mit der Absolution zugleich vorlegt, zu sprechen, die Absolution gehöre dir, und die Retention gehe dich nichts an? — Wenn ich vor einen aufrichtigen Christen hintrete, und spreche: „Nimm hin, und isß das ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi, der bewahre dich an Leib und Seele zum ewigen Leben, issest du aber unwürdig, so issest du dir selbst das Gericht;“ — wird der aufrichtige Christ es dann wagen, das Brod aus meiner Hand zu nehmen? — Wenn ich zu einem Aelternpaare spreche: „Bringt euer Kind her, daß ich's taufe, fehlt aber der Glaube, so taufe ich's zur Verdammniß,“ — werden die Aelteren das Kind mir zur Taufe geben? — Nur da, wo hinter angeblich Lutherischen Formen Reformirte Gedanken stecken, nur da kann man so verfahren, denn dem zur Seligkeit Prädestinirten können alle Retentionen nicht schaden, und dem zur Verdammniß von Ewigkeit her Bestimmten können alle Absolutionen nicht nützen. Alles Wort und Werk der Kirche ist ihm immer nur Contrasignatur der außerhalb der Zeit liegenden, immerdar und an allen Orten indeliblen Signatur Gottes. Die Contrasignatur ist gleichgiltig. In unsere Lutherische, in die Evangelische Kirche paßt das nimmer hinein. — Ich weiß wohl, daß ich in der Gemeinde — Gott sei's geklagt! — nicht nur Gläubige, sondern auch Heuchler habe, und daß ich mit meiner collativen, nackten Absolution nicht nur getroßt, sonder auch sicher mache; ich weiß aber auch wohl, daß das Sicherwerden des Unbußfertigen das Gericht desselben ist. Und was ich Evangelischer Pastor weiß, das weiß meine Evangelische Gemeinde auch. Darum wird ihr meine collative und nackte Absolution wie der köstlichste Trost, so auch der furchtbarste Bannstrahl sein, und sie wird für nichts Anderes sorgen, als nur dafür, daß sie mit gebrochenem Herzen und geängstetem Geiste Gottes Absolution nicht ungläubig von sich stoße, sondern gläubig annehme, aus Gnaden, nicht aus Bohn, ohne, nicht mit Verdienst der Werke gegeben von Dem, der nicht Wohlgefallen hat an dem Tode des Sünders, sondern will, daß der Sünder sich bekehre, und lebe!

Und wenn es nun auch so wäre, wie man sagt, wenn eine nackte Absolution nun auch hier und da den Einen oder Anderen in nicht zu billiger Weise sicher machte, darf ich darum die tröstliche Absolution dem Verzagten und Geängsteten nehmen? Dann müßte ich ja auch Patene und Kelch vom Altare, die Predigt von der Kanzel, das Taufbecken vom Taufstische forttragen, ja alles Wort und Werk Gottes meiden, denn es macht das Alles den Unbußfertigen nur sicher. Was ist mein Amt am Worte und Sacramente dann aber noch? Mag ich's dann noch ein köstliches Werk nennen? Ich könnte dann meiner Gemeinde nur noch sagen: „Wer unter euch Gottes Kind ist, der ist's, und wer es nicht ist, der ist's nicht; ich kann dem Einen nichts zu, dem Anderen nichts abthun; was euch von Ewigkeit her gegeben ist, was natura, weil praedestinatione in euch liegt, das entwickelt sich aus euch heraus. Es handelt sich einfach um einen inneren Proceß, nicht aber darum, daß von außen her durch Gott in euch hineingebildet werde, was nicht in euch ist. In thesi kommt's allerdings nicht darauf an, was ihr thut, sondern nur darauf, was Gott an euch wirkt, in praxi aber ist's umgekehrt, da kommt's nicht auf Gottes Werk an, sondern lediglich darauf, was ihr in euch selbst thut. Ich kann nichts weiter thun, denn daß ich euch Gottes Wort und Werk verkündige, damit es gleichwie ein Spiegel vor euch hintrete, aus dem ihr euch entweder als Erwählte oder als Verworfenen erkennen möget, um euch darnach entweder als die Ersteren oder als die Letzteren aus euch selbst heraus zu entwickeln. Denn sage ich euch auch z. B., daß Gott euch eure Sünden vergeben wolle oder vergeben werde, so können sich doch nur Diejenigen der Vergebung trösten, die sich als Gottes Kinder wissen, und darum die Vergebung im Glauben haben. Eure Schätze liegen in dem, was ihr habt, nicht in dem, was ich euch gebe. Durch mein Thun wird nur kund, was da ist, nicht aber wird dadurch gegeben, was nicht da ist.“ — Wenn das in unsere Lutherische Kirche, in die Evangelische Kirche hineinpaßt, dann kann man auch im f Accorde fis singen. — Ich weiß wohl, daß es der inneren Entwicklung, der ethischen Proceß bedarf, damit wir aus den Alten die Neuen, und aus Gnadenlosen Gnadenvolle werden, ich weiß aber auch wohl, daß keinerlei ethischer Proceß in uns zu Stande kommen mag, ohne vor-
 ausgehende göttliche That. Weil Gott mich wiedergeboren hat aus dem audiblen und visiblen, oder aus dem visiblen und audiblen Worte in Lehre und Taufe, oder in Taufe und Lehre, darum mache ich den ethischen Pro-

ceß der Wiedergeburt in mir mein ganzes Erdenleben lang durch. Weil Gott sein Wort in mich hineingesprochen, und in mein Herz hineingesenkt hat, darum mache ich den ethischen Proceß des Gläubigwerdens und des Gehens aus Glauben in Glauben mein ganzes Erdenleben lang durch. Weil Gott mir seines Sohnes Leib und Blut zu essen und zu trinken gegeben hat, darum mache ich den ethischen Proceß des Einwerdens mit Christo und des Fortschreitens von einer Klarheit zur anderen mein ganzes Erdenleben lang durch. Und weil Gott in der Absolution mir die Sündenketten zerrißt, darum mache ich mein ganzes Erdenleben lang den ethischen Proceß des guten Kampfes gegen Fleisch und Blut, Welt und Erde, Teufel und böse Geister durch. Ohne Gottes Thaten keine ethischen Proceffe der Menschen. Kein Wein ohne Gährung, aber auch keine Gährung ohne Trauben!

Somit werden wir die optative Absolutionsform unserer Agende in die collative umgekehrt wüßsen müssen, zumal da schwerlich aus dem, am Schlusse unserer Gottesdienstordnung stehenden Aaronischen Segen eine Instanz gegen die Collation für die Optation wird entnommen werden können, sofern der Segen immerdar des Herzenskündigers, Gottes Sache ist, vom Pastor also immer nur optirt, und nie schlechtweg, sondern nur optando conferirt werden kann. — Und wie soll die collative Absolutionsformel lauten? Soll das alte: „Ich spreche dich frei, los und ledig“ aus der Communicantenbeichte (der Beichtvesper) in den sonn- und feztägigen Gottesdienst hineingenommen, oder soll die optative Formel unserer Agende in eine collative umgekehrt werden? Ich antworte auf Beides mit Nein. Die alte Lossprechungsformel gehört mal der Communicantenbeichte (der Beichtvesper) und mag derselben verbleiben, auf daß der Unterschied zwischen Gemeinde- und Communicantenbeichte eben so wenig verwischt werde, wie der zwischen der kleinen und der großen Dogologie. Die Umkehrung der, von unserer Agende gegebenen optativen Gemeindeabsolution in eine collative aber möchte nimmer eine genügende Gestalt der hier geforderten Lossprechung geben, und dazu der Gemeinde ärgerlich werden. Ungenügend wäre die Umkehrung, weil dann doch immer Alles darauf hinausläufe, daß die Gemeinde sich selbst (!) zu bessern habe, was einen so gewaltig sauren Pelagianischen Beigeschmack hat, daß jedem Lutherischen Munde die Zähne dabei stumpf werden. Ärgerlich aber, weil dann der Pastor unphöblich an Gottes Stelle hinträte, und von sich aus Barmherzigkeit und Gnade spendete, anstatt aus Gottes Barmherzigkeit und Gnade

das Heil zu spenden. Mir erscheint es richtig, daß der Pastor spreche: „Nimm hin die Gnade Gottes, und die Vergebung aller deiner Sünden im Namen Gottes, des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes“. Da tritt der Pastor nur als Träger und Darreicher, nicht als Autor und Geber der Gnade auf, und vollzieht Gottes Willen nach beiden Seiten hin, indem er Gottes Gnade zur Gemeinde aus Gottes Hand hinträgt, und die Gemeinde ermahnt, die Gnade und Vergebung gläubig anzunehmen. Da kommt denn auch das Innomine dahin, wo es stehen muß. Die Gemeinde bezeugt darnach durch ihr Amen, daß sie die Absolution im Glauben zum Segen empfangen habe. Die Gemeinde, nicht der Sängerkhor, denn nicht er, sondern die Gemeinde ist absolvirt. Weil es sich nun aber wie im Gottesdienste überhaupt so auch in der Gemeindeabsolution vor allen Dingen um Action handelt, so wünsche ich zur Verdeutlichung der Action, daß der Pastor unter der Absolution seine Hände über die Gemeinde erhebe, und dann im Zeichen des heiligen Kreuzes herabsinken lasse. Ich weiß wohl, daß gar mancher Lutheraner, gleich als wäre er ein geborener Schweizer (Reformirter) vor allen Handauslegungen und Handerhebungen zurückschandert, darum wohl auch die Hände erhebt, wenn er im Namen der Gemeinde handelt — z. B. die Collecten betet —, aber die Erhebung der Hände scheut, wenn er im Namen Gottes handelt — z. B. segnet —, und dann sein Agendebuch ängstlich festhält, damit nur ja keine vermittelte Gnade an die Stelle der unmittelbaren Macht trete; ich weiß aber auch wohl, daß die Erhebung der Hände bei der Gemeindeabsolution mindestens eben so sehr der heiligen Schrift entspricht, als der Ringwechsel bei der Trauung und das Erbausschütten bei der Beerdigung, und dem Luthérischen — und Luthérischen — Sinne unserer Kirche und Vater Luthers ganz und gar entspricht, sofern unsere Kirche und unser Vater Luther immer das Volk, und im Volke immer die Schwachen — zu denen St. Paulus obenan gehört — im Auge haben, und Gottes Gnade in sichtbare Zeichen einwickeln und einkleiden. Niemand wird sagen können, daß Luther und die Lutheraner dadurch irgend jemals und irgend wo versucht worden seien, von der Krippe mehr zu halten, als von dem Jesuskindlein. Jener Mann aber, der da sagte, bei der Aufnahme des Kindes in den Bereich der Gnade Gottes sei die Taufe der Teutsche Punct auf dem Griechischen Nota, hielt das Handtuch ängstlich unter sein Kindlein hin, als der Pastor dasselbe taufte, damit kein Tröpflein Wassers zur Erde fallen möge.

Auf die Gemeindeabsolution läßt unsere Agende ganz richtig die große Dogologie folgen, und zwar als vom Pastor mit dem Gloria in excelsis begonnene, und von der Gemeinde mit dem „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ fortgeführte. Ganz richtig, denn werden wir auch, wo wir Sinn und Verständniß für den herrlichen Bau unserer schönen Gottesdienste haben, immerdar schmerzlichst das Pax in terra vermissen, so wäre es doch Barbarismus, unsern Gemeinden ihr „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ zu nehmen, und blindeste Blindheit, nicht zu sehen, daß in diesem kirchlichen Canticum canticorum Alles, geradezu Alles gesagt ist, was eine absolvirte Gemeinde sagen mag. Namentlich gilt das dann, wenn wir uns erlauben, zu Ende dieses Triumphliedes nicht mit unserem Gesangbuche: „Mit Wohlgefallen Gott auf uns schaut, in Frieden seine Kirche baut“, sondern mit der ganzen Altväterkirche: „Ein Wohlgefallen Gott an uns hat, nun ist groß Fried ohn Unterlaß“ zu singen. Vater Ulmann wird der Beste sein, der uns das verdenkt. — Soll denn aber das Pax in terra gar nicht mehr gehört werden in der Kirche Gottes auf Erden? — Gewiß, soll's gehört werden. Ganz schön und herrlich wird sich's machen, wenn der Pastor mit dem Gloria in excelsis anhebt, der Chor mit dem Pax in terra fortfährt, und die Gemeinde mit dem „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ schließt. Zu viel Lobpreisung mag nach der Absolution nimmer sein.

Nach dem Gloria in excelsis beginnt nun der Gottesdienst im engeren Sinne des Wortes, der eigentliche Gottesdienst mit Gruß und Gegengruß, denn die Gemeinde steht nun mit ihrem Pastor entsündigt, und in heiligem Schmucke vor ihrem Gotte da, nachdem Gott ihr ihre Sünde vergeben, und nachdem sie durch ihre Lobpreisung bezeugt hat, daß Gottes Vergebung von ihr im Glauben angenommen worden ist.

Gestattet unsere Agende es nun, die Communicantenbeichte an die Stelle des Zurüstungsactes treten zu lassen, so werden wir jetzt das Verhältniß von Gemeindebeichte und Communicantenbeichte zu einander in Erwägung zu ziehen haben, um daraus zu erkennen, ob unsere Agende zu solcher Gestattung ein Recht habe, dann aber die Art und Weise der Ersetzung des Zurüstungsactes durch die Communicantenbeichte erörtern müssen, um dem Gottesdienste seine Zusammenhänglichkeit bewahren zu können, wenn die Communicantenbeichte in denselben hineingestellt wird.

Vörderst mußten wir hier ins Auge fassen, daß unsere Agende

eine eigentliche Beichte gar nicht kennt, man rechne denn die Aufforderung zur Privatbeichte dahin, die sie den Pastor am Schlusse der Communicantenbeichte aussprechen läßt. Was wir in unserer Agende finden, ist einmal nur das in der Sonntags-Liturgie stehende, mit dem Kyrie und dem Absolutionswunsche verwebte Confiteor, und dann die selbstständig hingestellte Vorbereitung — der Communicanten — zum heiligen Abendmahle. Ich habe daher im Vorstehenden immer auch nur, einmal von der Gemeindebeichte — gewöhnlich die Sonntagsbeichte genannt — innerhalb, und dann von der Communicantenbeichte — gewöhnlich die Abendmahlsvorbereitung, oder auch, in mehr oder minder klarer Erinnerung an das Beichtinstitut, die Beichte schlechtweg genannt — außerhalb des Gemeindegottesdienstes gesprochen. Das gänzliche Fehlen der Beichte an sich möchte gewiß einer der größten Mängel unserer Agende sein. Denn wenn irgend etwas der Wiederherstellung bedurfte und bedarf, so war und ist es die Beichte. Weil unsere Agende nun aber eine eigentliche Beichte gar nicht kennt, ist sie auch nicht dazu fortgeschritten, das altkirchliche Confiteor und Kyrie sammt dem Absolutionswunsche zur Gemeindebeichte auszugestalten, und die Communicantenbeichte von der Beichte an sich scharf und genau zu unterscheiden.

Wir haben gesehen, daß ein rechter Gottesdienst ohne denselben vor-
aufgehende Gemeinde-Beichte und Absolution ein Ding reinsten Unmöglichkeit ist. Sage man mir dagegen nicht, die christliche Kirche habe Jahrhunderte lang ohne die, von mir proponirte Ausgestaltung des Confiteors und Kyries sammt dem Absolutionswunsche zur Gemeindebeichte rechte Gottesdienste gehabt. Die Kirche hat auch Jahrhunderte lang ohne die Trauung, die wir jetzt haben, rechte Ehen gehabt, und doch werden wir die Trauung, die wir jetzt haben, um keinen Preis fortgeben wollen. So lange die Kirche in Raum und Zeit lebt, entwickelt sie sich, und so lange mit dem Worte und Sacramente der Geist, und mit dem Geiste Christus in ihr ist, entwickelt sie sich in dem Sinne Christi. Ihr nehmen wollen, was sich in ihr dem Sinne Christi gemäß ausgebildet hat, heißt ihr den Lebensnerv zerschneiden. Die Gemeindebeichte hat sich aber in ihr ausgebildet. Das ist die süße Frucht der bitteren Zerstörung des alten Beichtinstituts. Und ist die Gemeindebeichte mal da, so müssen wir ihr die Mängel fortschaffen, die ihren Segen — mindestens den vollen — hindern. — Ist nun aber die Communicantenbeichte eben so nothwendig vor die Abendmahlsfeier hinzustellen, wie die Gemeindebeichte vor den Gemeindegottesdienst? — Ich

meine: gewiß! — Derselben Zurüstung, der ich für den Gemeindegottesdienst bedarf, bedarf ich auch, ja noch mehr für die Abendmahlsfeier. Ich möchte unsere Communicantenbeichte der Fußwaschung vor der ersten Abendmahlsfeier gegenüber stellen. Gegen den Sinn Christi möchte das schwerlich sein. Genügt die Sündenvergebung, die wir im Abendmahle selbst erhalten, wozu wusch der Herr seinen Jüngern die Füße vor dem Abendmahle, auf daß sie ganz rein seien? Und mußten die Jünger ganz rein sein, bevor sie das Abendmahl empfangen mochten, wie sollten wir's denn nicht ebenso sein müssen? — Ich weiß wohl, daß Andere die Fußwaschung anders anschauen, und behaupten, unsere Communicantenbeichte lasse sich auf keinerlei Schriftwort gründen, könne daher auch von der Kirche ganz ebenso wieder abgestellt werden, als sie von der Kirche geordnet worden sei; ich weiß aber auch wohl, daß man die Communicantenbeichte in der Studirstube, auf dem Papiere mit einem Federzuge allerdings wegstreichen mag, daß sie damit aber noch lange nicht aus der Kirche weggestrichen ist. — Die Kirche wird sich diese Beichte nie und nimmer wieder nehmen lassen! — Die Geringschätzung der Communicantenbeichte, wie der Beichte und Absolution überhaupt, wie sie uns hier und da entgegentritt, möchte nicht nur in dem Verfall des Beichtinstitutes seit den Tagen des Halle'schen Pietismus ihren Grund haben, sondern auch und vorzüglich darin, daß man in Taufe, Predigt und Abendmahl nicht Negatives und Positives in ihrem Unterschiede scharf und genau genug ins Auge faßt. Wenn auch die Taufe an sich Sündenvergebung und Wiedergeburt wirkt, so werden wir in der liturgischen Ausgestaltung dieses Actes doch immerhin Negatives und Positives unterscheiden, und, wenn auch nicht die mißverständliche Form des Exorcismus, so doch die Tendenz, um derentwillen er von unsern Vätern beibehalten ward, aufrecht erhalten müssen. Das Getödtetwerden des Alten ist doch an und für sich noch nicht das Geborenwerden des Neuen, und umgekehrt. Unsere Agende scheidet auch noch Negatives und Positives im Taufacte, oder was soll denn die Bezeichnung des Täuflings an Stirne und Brust mit dem Kreuze? — Was in der heiligen Schrift sodann von der Predigt der Buße und Sündenvergebung gesagt wird, darf doch nimmer schlechtweg mit dem Wirken der Buße und dem Darreichen der Absolution identificirt werden. Wozu hätten sonst der Herr und seine Jünger neben der Predigt im weiteren Sinne des Wortes die Bußpredigt und die Sündenvergebung hingestellt? Ja, wozu wäre denn der Prediger der Buße, der Täufer Johannes, vor dem Prediger des Evan-

gellii, unserem Herrn Jesu Christo hergegangen? — Was Vater Luther endlich von der Wirkung des heiligen Abendmahles sagt, sagt er wiederum im Hinblick nicht auf das Abendmahl allein, sondern auf das Abendmahl und die Beichte. Unsere Agende scheidet auch noch das Negative und das Positive im Abendmahle, wenn sie uns einmal eine Abendmahlsvorbereitung, und dann eine Abendmahlsfeier giebt. Ueberall tritt das Heil an mich so heran, daß es erst das Alte in mir negirt, tödtet, und dann das Neue in mir ponirt, zu Wesen und Gestalt bringt. Ich kann die Negation und die Position unter den Einen Begriff der Sündenvergebung im weitesten Sinne des Wortes zusammenfassen, lasse ich aber das Heil nicht so leichtweg in die Sündenvergebung aufgehen, und hat das Heil doch verschiedene Momente, so muß ich auch in der, das ganze Heil in sich befassenden Sündenvergebung verschiedene Momente zugestehen. Das thue ich aber nur dann in genügender Weise, wenn ich der Taufe die Wiedergeburt, der Predigt die Glaubenswirkung, dem Abendmahle die Vereinigung meiner mit Christo, der Absolution dagegen die Sündenvergebung im engeren Sinne des Wortes vindicire, und das Negative, die Absolution, immer vor das Positive, vor Taufe, Predigt und Abendmahl hinstelle. Wo nicht Kinder, sondern Erwachsene getauft werden, da haben wir *de facto* immer Negatives und Positives in der Lehre und Taufe, der Gemeindebeichte und Predigt, der Communicantenbeichte und Abendmahlsfeier zusammen. Weil aber bei der Kindertaufe das Positive vor das Negative hintritt, ist die Confirmation in der Kirche geordnet worden. Damit will ich der Taufe durchaus nicht das Mindeste von ihrem Eigenthume genommen wissen, sondern nur auf das, in der Kirche lebende und herrschende Bewußtsein von der Nothwendigkeit der Negation vor der Position, und der Position nach der Negation hingewiesen haben. Wohl aber will ich damit auch darauf hindeuten, daß wir in der Kindertaufe die Negation verständlicher und in die Augen springender haben müssen, als sie in unserer Agende mit dem Kreuzeszeichen dasteht. Ich wäre der Letzte, der die Kindertaufe aufgäbe, und die Confirmation Taufrenewung (!) oder gar Taufbestätigung (!!) nennete. Behaupte ich auch nicht mit der alten Kirche, daß das, innerhalb der *sacra compages Christi* geborene Kind vor der Taufe des Satans Bohn- und Weilort sei, so behaupte ich doch steif und fest, daß das ungetaufte Kind als Fleisch, vom Fleische geboren, das Reich Gottes so nicht ererben möge. Und binde ich auch nicht Gottes Gnade so an die Taufe, daß Gott sie nur durch diese dem Kinde zuwenden könnte, so

binde ich doch uns so an die Taufe, daß wir dieselbe keinem Kinde unserer *sacra compages* vorenthalten dürfen, wir machen uns denn der Pharisäersünde schuldig, selbst nicht ins Reich Gottes einzugehen, und Andere am Eingehen in dasselbe zu hindern. Mir zerfällt der Eine Act des Mattheuseins (zum Sünner-Machens) in die Taufe und in die Confirmation, und in Beiden habe ich erst Negatives — Bezeichnung mit dem Kreuze, und Lehre — und dann Positives — Taufe, und Confirmation —.

So meine ich nun, nicht zu weit zu gehen, wenn ich sage, die Communicantenbeichte vor der Abendmahlsfeier sei ebenso nothwendig, wie die Gemeindebeichte vor dem Gemeindegottesdienste. — Nun läßt unsere Agende aber die Communicanten nur ausnahmsweise innerhalb des Gottesdienstes für die, nur ausnahmsweise außerhalb des Gottesdienstes stehende Abendmahlsfeier vorbereiten. *De regula* sollen die Communicanten außerhalb des Gottesdienstes für die, innerhalb des Gottesdienstes stehende Abendmahlsfeier vorbereitet werden. Die Communicantenbeichte kann, die Abendmahlsfeier muß dem Gottesdienste eingeordnet werden. Die Abendmahlsfeier kann, die Communicantenbeichte muß — *de regula* — außerhalb des Gottesdienstes stehen. Wie lösen wir den Widerspruch, in dem unsere Agende sich hier befindet? Stellen wir die Abendmahlsfeier, gleich der Communicantenbeichte, als selbstständigen Act außerhalb des Gottesdienstes hin? — Immermehr! Nichts könnte dem Lutherischen Sinne unserer Kirche schreiender widersprechen, als ein — *de regula* — abendmahlsloser Gottesdienst. Der Zurüstungsact hat die Gemeinde für den eigentlichen Gottesdienst, den Gottesdienst im engeren Sinne des Wortes zubereitet. Und was ist der eigentliche Gottesdienst? Man antwortet gewöhnlich schlechtweg: die Predigt, und was derselben vor- und nachsteht. Die Predigt ist das Centrum des Gottesdienstes, vor dem alle übrigen gottesdienstlichen Aete radienartig ausgehen. Bei allem Hochstellen der Predigt möchte ich mich so nicht ausdrücken. Die Predigt ist, wie hoch sie immerhin stehen, und wie herrlich sie immerhin sein mag, Menschenwerk, und wie im Zurüstungsacte die Gottesthat der Absolution das Centrum ist, so ist im eigentlichen Gottesdienste die Gottesthat der positiven Heilsdarreichung das Centrum. Die positive Heilsdarreichung besteht aber nicht in der Wortdarreichung allein, sondern auch in der Sacramentsdarreichung — und unter der Sacramentsdarreichung kann hier selbstverständlich nur die Porrection des Abendmahles gemeint werden, da die Taufe vor — oder nach? —, das Abendmahl in

dem Gemeindegottesdienste dasteht, die Taufe Initiations-, das Abendmahl Communionssact ist. Niemals kann und wird Lutherischer Glaube zugeben, daß das Heil irgendwo und irgendje nur durch das Wort, und nicht immer auch durch das Sacrament uns vermittelt werde. Wir haben allerdings abendmahlslose Gottesdienste, wir nennen dieselben aber auch nie volle, sondern immer defecte Gottesdienste. Der Gottmensch wird uns geistlichen Menschen immerdar und überall nur verbal-sacramental zu Theil. Ueberieht man in Rom das Wort, in Genf das Sacrament, ja lehrt dort vom Worte, hier vom Sacramente nicht richtig, so stößt das Gottes Ordnung nimmermehr um, und die Römer erhalten das Heil, das sie erhalten, nicht nur durchs Sacrament, sondern auch durch das Wort, und die Schweizer haben ihr Theil an Christo nicht nur durchs Wort, sondern auch durchs Sacrament. Beiläufig gesagt, hat unsere Lutherische Kirche, die Evangelische Kirche, mit ihrer — dogmatischen und ethischen — Gleichstellung von Wort und Sacrament die rechte Union, und muß daher aller, diese rechte Union zerstörenden falschen Unionsmacherei widerstreben. — Aber es participiren ja nimmer alle Gemeindeglieder ebenso an der Heilsspende durch das Sacrament, wie an der durch das Wort! Dem Worte gegenüber haben wir die Gemeinde, dem Sacramente gegenüber nur einzelne Gemeindeglieder. — Gewiß. Es darf mich das aber eben so wenig beirren, als der Umstand, daß die gottesdienstliche Gemeinde niemals der Kirchengemeinde schlechtweg gleich ist. Hätten wir vollendete Zustände, dann wäre die gottesdienstliche Gemeinde nie eine andere als die Kirchengemeinde, und die Abendmahlskirche nie eine andere als die gottesdienstliche. Auch unsere Gottesdienste sind jetzt, so schön und herrlich sie immerhin sind, nur Stückwerk. So wenig ich aber den Gottesdienst aus der Kirche wegstreichen darf und mag, weil nicht die ganze Kirchengemeinde an denselben participirt, so wenig darf und mag ich die Abendmahlsfeier aus dem Gottesdienste wegstreichen, weil nicht die ganze gottesdienstliche Gemeinde an derselben Theil nimmt. — Sollen wir denn, um den Widerspruch, den wir in unserer Agende finden, zu heben, die Communicantenbeichte in den Gottesdienst hineinnehmen? — Ich meine: gewiß. — Nach allem Gesagten verhalten sich ja Gemeindebeichte und Communicantenbeichte wie *genus* und *species* zu einander, und es wird bei Einordnung der Communicantenbeichte in den Gottesdienst die Gemeindebeichte nur *specialis*, beim, *de regula* nimmer zu gestattenden — Wegfalle der Abendmahlsfeier die Communicanten-

beichte nur generalisirt. Ein wesentlicher Unterschied ist zwischen beiden durchaus nicht da, wenn man nur nicht Beichte an und für sich, nackte Beichte — und Absolution —, wenn ich so sagen mag, und Zurüstung zum Abendmahle mit einander verwechselt, was man allerdings oft thut, aber nimmer thun sollte.

Soll denn neben der Gemeinde- und der Communicantenbeichte noch eine Beichte an und für sich, eine nackte Beichte dastehen? — Und warum nicht? — Die alte Beichtvesper des Sonntags läßt sich freilich nicht wieder herstellen, mit ihr aber die Beichte an und für sich selbst wegzugeben, ist ein himmelschreiendes Unrecht an Pastor und Gemeinde. Wir predigen immer und immer wieder, daß es sich bei unserm Heile nicht um unser, sondern um Gottes Thun handle, und doch legen wir ohne Unterlaß in praxi den Accent auf unser Beichten, nicht aber auf Gottes Absolviren. Der Gemeindebeichte stellen wir Absolutionswünsche, der Communicantenbeichte Sündenvergebungsverkündigen, der täglichen Reue und Buße des vierten Taufstückes nichts, ich sage nichts, gar nichts gegenüber. Soll denn unser Reuen und Büßen uns aus alten zu neuen Menschen machen? — Die Geringschätzung der kirchlichen Sündenvergebung zieht nur zu bald Geringschätzung der häuslichen Absolution nach sich. Mit dem Pastorenamate fällt das Hausvateramt. Mit dem speciellen Priesterthume bricht das allgemeine Priesterthum zusammen. In der Kirche lerne ich's, meines Gottes That in meinen ethischen Proceß umsetzen, und im Hause lasse ich mir daran genügen, wenn ich gegen meinen Vater gesündigt habe, mich kraft meines ethischen Processes aus einem schlechten Sohne zu einem guten zu machen. Gehorche ich ihm heute, wo ich ihm gestern ungehorsam gewesen bin, so muß er mir heute sein Angesicht schon leuchten lassen, wo er es gestern im Borne gegen mich verstellte, ob ich gleich seine Vergebung von ihm nicht nachgesucht, noch empfangen habe. Immer weiter und weiter schieben wir's auseinander, was Gott thut und was wir thun, und zuletzt haben wir Gottes Thaten nur als vergangene, als gegenwärtige nur die unseren. Man vergiebt dem Bruder im Herzen, und getröstet sich seiner Vergebung im Herzen, und geht, und legt seine Gabe getrost auf den Altar des Herrn nieder. Wir sündigen nicht mehr gegen einander, und getrösten uns im Herzen der Herzensverneuerung ohne alle gegenseitige Sündenablitte und Sündenvergebung. Alles, Alles wird innere Entwicklung. Die Blume bedarf nicht mehr des Thaues, noch des Son-

nenschreies, sie entwickelt sich aus sich selbst zum herrlichen Blüthentelche. Der Glaube ist nicht mehr der Kelch, den Gott mit seinem Weine anfüllt, sondern die Traube, aus der der süße Most von selbst hervorquillt. Sei, was du sein willst, und du bist, was du sein sollst! Es hängt Alles nur von dir selbst ab! Im Anfange mußte Gott dich allerdings taufen, darnach aber ist Alles in dein Thun gesetzt worden! — Ach, darüber ließe sich viel klagen! — Also nackte Beichte und Absolution? — Gewiß, aber ja nicht nur in der Kirche, sondern auch im Hause, und wiederum ja nicht nur im Hause, sondern auch in der Kirche, auf daß weder das Haus in die Kirche begraben, noch die Kirche über das Haus zerschlagen werden möge. — Also nackte Beichte und Absolution? Und alle unsere Selbstherrlichkeit dahin? — Gewiß, auf daß Gott in Allem gepriesen werde! — Die alte Beichtvesper des Sonnabends läßt sich freilich nicht wiederherstellen; denn könnten wir unsere wenigen und großen Gemeinden auch so vervielfachen und verkleinern, daß jeder Pastor nicht zu viel an seiner Gemeinde, jede Gemeinde nicht zu wenig von ihrem Pastor hätte, so würde die mit der Beichtvesper wiederhergestellte Privatbeichte — ich möchte lieber sagen: Einzelbeichte — gar bald wieder auf den Nullpunkt herabsinken, auf dem sie gegen Ende des Orthodogismus und zu Anfange des Pietismus stand. Denken wir uns auch nur je 300 Gemeindeglieder auf einen Pastor, so sind doch immer 100 Kinder für einen Vater zu viel, ein Vater für 300 Kinder zu wenig. Man muß da mit der Zeit zu auswendig gelernten kurzen Beicht- und Absolutionsformeln greifen, und die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zum elenden Gaukelspiele machen. Das Hingeben der Beichtvesper darf uns aber nicht die Beichte kosten. Wir sollen nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. — Und wie soll denn die nackte Beichte geordnet sein? — Soll man die Besprechungen des einzelnen Gemeindegliedes mit seinem Pastor auf des Pfarrers Amtsstübchen gelegentlich der Anmeldung zur Communion von Neuem in allgemeine Aufnahme bringen? — Nein, denn des Pfarrers Amtsstübchen wird nicht mehr Macht gegen Gaukelspiele haben, als die Kirche, und das Beschränken dieser Besprechungen auf einen Theil der Gemeinde würde uns nur eine *ecclesiola* in *ecclesia* und eine *camarilla* im Staate bringen, die uns mindestens eben so oft ins Angesicht schlägt, als wir das Kampfesgeschwert gegen Herrnhuths Societät, seine Heerde Christi innerhalb der Religionen der Menschen erhüben. Auch sollen Beichte und Absolution an sich gar nicht immer nur

auf die Abendmahlsfeier bezogen werden, noch lediglich in den Pastorat, sondern ebenso wie in den Pastorat auch in das Hausvaterthum und das Bruderthum gesetzt werden. — Die alte Kirche nannte gar schön das Beicht- hören und Absolutionsprechen des Pastors Arbeit an seiner Gemeinde. Den Accent werden wir dabei aber nicht auf das Beicht- hören, sondern auf das Absolutionsprechen zu legen haben, denn des Pastors Amt ist, wenn wir's kurz und zutreffend mit einem Worte bezeichnen wollen, in der Zeit des angenehmen Jahres und der gnädigen Heimjuchung, das Absolu- tionsamt, und eben dadurch das köstliche Werk.

Soll der Pastor denn nun aber nur die Absolution wirken? Muß er nicht auch Buße und Glauben wirken, da ja die Absolution doch nur da zum Segen angenommen wird, wo zuvor Buße und Glauben sind, sonst aber zum Gerichte? — Gewiß, und eben deshalb verlange ich neben der Gemeinde- und Communicantenbeichte noch die selbstständige Beichte. Ein weiteres Eingehen auf dieselbe ist aber hier, wo ich's nur auf die Ausge- staltung des, in unserer Agende gegebenen Zurüstungsactes zum Gottes- dienste abgesehen habe, nicht am Orte. Daher in möglichster Kürze nur Folgendes zum richtigen Verständnisse meiner Intentionen.

Vor allen Dingen wünsche ich Hebung der häuschen Sünden-Abbitte und Vergebung. Das Kind soll dem Vater seine Sünde abbitten, der Vater dem Kinde die Sünde vergeben. Eben so soll es der Bruder mit dem Bruder halten. Wir sollen uns, wo wir's gethan haben, nicht mehr daran genügen lassen, im Herzen einander die Sünden abzubitten und im Herzen uns der Vergebung unserer Sünden zu getrösten, d. h. — rund heraus gesagt — uns selbst zu absolviren. Sind wir erst zu der Einsicht gekommen, daß wir uns nicht selbst absolviren dürfen, weil ich niemals mein Vater oder mein Bruder bin, so werden wir weiter zu der Einsicht fortschreiten, daß wir nimmer *natura*, sondern immer nur *gratia* die Machtvollkommenheit haben, Sünden zu vergeben. Der Heide, der von Christo nichts weiß, setzt ganz richtig an die Stelle der christlichen Verge- bung seine, auf seinem Standpunkte ganz und gar gerechte Rache und Blutrache. Habe ich keinen Heilandsgott, so muß ich mir selbst Gott sein, und Rache üben. Alle Moral hört auf, wo der Sünde gegenüber die Strafe aufhört. Keine, absolut keine einzige Sünde darf ungestraft blei- ben, so lange es einen heiligen Gott giebt. Wo das Bewußtsein der gött- lichen Strafe geschwunden ist, da muß das menschliche Strafen eintreten.

Nur im Hinblick auf das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, giebt es eine Vergebung der Sünde. Meine Sünde ist von mir weggenommen, und auf Christum hingelegt worden, und weil er für mich zur Sünde gemacht worden ist, darum fällt meine Strafe auf ihn, und ich gehe ungestraft — wenn auch nicht ungezüchtigt — aus. Und nur als Priesterkönig, als Christ habe ich die Pflicht, nicht Rache zu üben, und das Recht, die Sünde zu vergeben. Sind wir zu dieser Einsicht gelangt, dann werden wir noch weiter gehen, und einsehen, daß jede Sünde wider den Vater und den Bruder auch Sünde ist gegen — Gott? Nein, das meine ich nicht, denn es giebt keine, absolut keine einzige Sünde, die nicht Sünde wider Gott wäre, und ich thäte etwas ganz Unnützes, wenn ich darauf hinweisen wollte. Gegen wen denn? Gegen die Gemeinde. Habe ich hierin unrecht, so werde ich Jedem, der mich zum Rechten führt, von Herzen danken. Setzt aber stehe ich so, daß ich von Herzen überzeugt bin, ich bedarf der pastoralen Absolution neben der domesticalen nicht darum, weil mir im Hause nur die gegen Menschen, in der Kirche aber dazu auch die gegen Gott begangene Sünde vergeben wird, sondern weil Gott mir im Hause die in Bezug auf das Haus, in der Kirche aber die in Bezug auf die Gemeinde begangene Sünde vergiebt. Ich kann mich nimmer dazu verstehen, die allgemeinpriesterliche Vergebung menschliche, die specialpriesterliche aber göttliche Vergebung zu nennen. Immer und überall ist nur Gott der Vergebende. Berlegt sich meine Sünde wider Gott aber in die gegen das Haus und in die gegen die Gemeinde, so muß mein Herz darnach verlangen, und verlangt darnach, nicht nur die domesticale, sondern auch die pastorale Absolution zu empfangen, und umgekehrt. Selbstverständlich werden aber domesticale und pastorale Absolution ebenso unterschiedlich gestaltet sein, wie Haus und Gemeinde es sind, und der Hausvater wird im Hause eben so wenig als Pastor auftreten dürfen, wie der Pastor in der Gemeinde als Hausvater. Das Widerstreben sehr ernstest Christen gegen die pastorale Absolution ist überall da berechtigt, wo die pastorale Absolution der hausväterlichen als die göttliche der menschlichen gegenübergestellt wird, denn damit werden nicht Gemeinde und Haus, sondern berechtigter Clerus und unberechtigtes Laienthum einander gegenüber gestellt.

Verlange ich nun neben der domesticalen nach der pastoralen Absolution, wie soll ich denn zu derselben gelangen? Zu meinem Pastor auf sein Stübchen hingehen? — Warum nicht? Nur nicht, um da absolvirt

zu werden. Denn nicht im Pfarrstübchen, sondern in der Gemeinde vergiebt mir mein Gott meine Sünde, so fern ich mit meiner Sünde an der Gemeinde gesündigt habe, die von Gott gesetzte Gemeindeordnung gestört und verletzt habe. — Können denn aber alle Gemeindeglieder zum Pastor auf sein Stübchen hin? — Gewiß nicht. Sie sollens auch gar nicht. Wo du dich über deine Sünde nicht mit deinem Pastor besprechen kannst, da besprich dich über dieselbe mit irgend einem andern, nur ernstern Christen, auf daß er dir in Gottes Kraft und Namen an deiner Seele helfe, und du zur rechten Reue und Buße gelangest. — Und dann? — Dann gehe zur Kirche, und empfang die selige Absolution in der Gemeinde ebenso, wie du sie daheim empfangen hast, auf daß du zur Gemeinde ebenso wie zum Hause in die gottgesetzte Ordnung zurückgelangen mögest. — Soll denn aber der Pastor nun doch schlechtweg absolviren? — Nein. Er soll an jedem Sonnabende, der immerhin der geeignetste Tag dazu sein möchte, seiner Gemeinde Beichtgottesdienst halten. Da soll er denn an seiner Gemeinde in der rechten Bußpredigt arbeiten, graben und hauen, schlagen und zerbrechen, und nicht müde werden, mit Johannißeifer den Stab Moses zu schwingen. Darnach soll er aus der Buße zum Glauben fortführen, und die Seelen im Glauben recht hungrig und durstig nach der Gnade Gottes machen. Endlich soll er dann das Confiteor sprechen, und das Kyrie singen lassen, und seine Gemeindeglieder eines nach dem andern in Gottes Namen absolviren, und heimsenden zu fröhlichem Kampfe wider Teufel, Welt und Fleisch. — Haben wir einen selbständigen Beichtgottesdienst, dann steht der Einordnung der Communicantenbeichte, weiter der Zurüstung zum Abendmahls-genusse, in den Gemeindegottesdienst nichts mehr im Wege, und dem Verlangen so vieler Gemeindeglieder, Zurüstung zum Abendmahls-genusse und Abendmahls-genuß nicht mehr zerrissen, sondern geeint zu sehen, wird in genügendster Weise Rechnung getragen. — Die altkirchliche Ordnung ist das freilich nicht, aber ihr Kind? Ich hoffe es! — Wie lange sollen wir denn einhertwandeln mit Römischen Klögen an dem einen, und Schweizerischen an dem andern Fuße, und über das Hin- und Herschwanzen nicht zu rechtem Luthertume, das ist Evangelischem Christenthume gelangen?!

Und in welcher Art und Weise soll nun die Communicantenbeichte dem Gemeindegottesdienste eingeordnet werden? — Unsere Agende hat für die, von ihr Abendmahlsvorbereitung genannte Communicantenbeichte fol-

gende Ordnung: Innomine, Rede, Exhortation, Confiteor, Beichtfrage, Beichtantwort, Absolutionsverkündigung — wo's mal gebräuchlich ist unter Handauslegung (also Beichen der Darreichung neben der That der Verkündigung!) —, Ermahnung zur Privat- (Einzel-) Beichte (in der Sacristei?), ohne darauf folgende Absolution(!). Tritt die so geordnete Communicantenbeichte in den Gottesdienst hinein, so hat vorher die Gemeinde ein Beichtlied, oder etliche Verse eines solchen Liedes zu singen, nachher aber hat die Altarliturgie mit der Salutation einzusetzen.

Da müssen wir fragen: wie mag die Gemeinde den Gottesdienst mit einem Beichtliede beginnen? Oder soll das Beichtlied nur von den Communicanten gesungen werden, und der Gottesdienst für die Gemeinde ohne Zurüstungsact erst mit der Salutation beginnen? — Das hat manchen Pastor veranlaßt, die Communicantenbeichte als Sonntagsmatutin zu behandeln. Das Mißliche dabei ist, daß dann Communicantenzurüstung und Gemeindezurüstung unmittelbar auf einander folgen, und die Communicanten zwei Mal nach einander, erst nur zum Abendmahle, dann zum Gottesdienste überhaupt zugedrückt werden. — Weiter fragen wir: wo bleibt der Introitenspruch? Wo bleibt die kleine Dogologie? Wo bleibt die große Dogologie? Und wie können Confiteor und Absolution der Communicanten das Confiteor und die Absolution der Gemeinde ersetzen? — Zu einer, beiden Theilen genügenden Ordnung werden wir nur dann gelangen, wenn wir die Communicantenbeichte, die von der Gemeindebeichte in keinerlei Weise wesentlich unterschieden ist, der Gemeindezurüstung analog gestalten. Dann erhalten wir nach einander: Gemeindegebetlied, Introitenspruch, kleine Dogologie, Beichtrede, Exhortation nicht nur der Communicanten, sondern der ganzen Gemeinde, Confiteor, Kyrie, Beichtfrage und Beichtantwort von den Communicanten, Absolution, große Dogologie.

Und das Beichtlied? — Das wird vollkommen durch das Gebetlied ersetzt, wenn es überhaupt einer Ersetzung bedarf. Kein Stück unseres schönen Gottesdienstes wird mit weniger Sinn und Verständniß der herrlichen Structur unserer Liturgie behandelt, als das Lied! Wenn die Beichte im Gottesdienste steht, so kann der Gottesdienst nicht mit einem, das Confiteor anticipirenden Beichtliede beginnen. Das ist freilich ein Seitenstück zu unserer Gemeindepredigt vor der Pastoralpredigt in dem sogenannten Hauptliede, das in unserem Gottesdienste da steht, als ob es den Pastor gleichsam inspiriren sollte. Soll man aber der Verfehlung des Predigtliedes

von seiner natürlichen Stellung hinter der Predigt vor dieselbe ein Seitenstück im Beichtliede geben? Will man Beichtlieder singen, so setze man sie an die Stelle des Confiteors, sobald man Beichte singen kann! — Seitdem die Hausgottesdienste mehr oder minder aufgehört haben, wird man in der Kirche oft von Eingepredigten der Gemeinde in Wahrheit erdrückt, und meint vielmehr Gemeinde und Pastor im Predigen concertiren zu hören, als Pastor und Gemeinde Gotte dienen zu sehen. Beichtlieder — gebundene Confiteors — sollte man nie singen. Psalmlieder wohl, aber nur da, wo sie hingehören, nach der Predigt etwa, und in dem, von mir proponirten Beichtgottesdienste.

Und wie sollen Communicanten und Gemeinde von einander unterschieden werden, wenn die Communicantenbeichte in den Gottesdienst eintritt? — Der Pastor soll die Communicanten nach der kleinen Dogologie als die in specio Zurüstenden vor den Altar hinarufen, und seine Rede in specio an sie richten. Die Rede soll aber nicht die, in der Communicantenvorbereitung unserer Agende gegebene, sondern eine freie sein. So sehr viel Gutes und Schönes unsere Agendenrede enthält, so paßt sie doch mit ihrer ausschließlichen Bezugnahme auf das Abendmahl nicht in den Gemeindegottesdienst hinein. Meines Erachtens wird des Pastors Beichtrede sich von selbst auf den Introitenspruch hinstellen. — Wenn aber der Pastor im Gottesdienste lange Beichtreden hält, so gewinnt der Gottesdienst ja eine unerträgliche Ausdehnung! — Schwerlich, sobald wir nur besondere Beichtgottesdienste erhalten und der Pastor nicht mehr gezwungen ist, in den Gemeindegottesdienst hineinzulegen, was in den Beichtgottesdienst hineingehört. — Zudem sollten wir nicht allzuängstlich sein mit dem quantitativen Messen des Gottesdienstes, und denselben mehr qualitativ messen. — Nach Rede, Exhortatio, Confiteor und Kyrie soll der Pastor das Kyrie der Gemeinde in Bezug auf die Communicanten specialisiren, und die Beichtfrage thun, daß er die Beichtantwort erhalte. In der Beichtfrage werden aber nicht nur — wie in unserer Agende — die erste, zweite und vierte, sondern auch die dritte Frage der alten Kirche nach dem Glauben an die Absolution enthalten sein müssen, denn nur der Glaube, der nicht daran zweifelt, daß des Pastors Vergebung Gottes Vergebung sei, daß also nicht der Pastor, sondern Gott selbst absolvire, mag durch die Absolution ein fröhlich und muthig Herz bekommen. — Endlich in der Absolution soll der Pastor sich zuerst, unter Handauslegung, den Communicanten, und dann, unter der oben proponirten Handerhebung, der ganzen Gemeinde zuwenden. Während der Absolution der Com-

municanten aber soll — was sich ganz köstlich macht — die Gemeinde singen: „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du für uns gestorben bist.“ Da wenden sich denn Aller Herzen zu dem einigen Gnadenbrunnen hin, und werden mit seinen himmlischen Gaben erfüllt.

Wozu aber die Beichtfrage — und ich wünsche allerdings die vier alten Beichtfragen in die Eine unserer Agende zusammengewebt —? Nicht, damit der Pastor vom rechten Herzensstande der Communicanten überzeugt werde, denn Herzenskündigung kann er nun 'mal nie und nimmer erlangen, sondern, damit die Beichtenden gewiß werden, daß sie gethan haben, was sie thun sollten. — Und wozu die Handauslegung? Nicht, damit Gott die Absolution durch des Pastors Hand ertheile, sondern damit die Beichtenden sprechen können: „So gewiß der Pastor uns die Hand auf's Haupt gethan, so gewiß hat Gott uns die Absolution ins Herz gegeben. — Wird dann aber die Beichte nicht zum Sacramente erhoben? — Ich frage gegen: machen Ringewechsel, Händeverschlingung und Handauslegung die Copulation zum Sacramente? Und macht das Erbausschütten die Sepultion zum Sacramente? — Endlich: welche Absolutionsformel soll gebraucht werden? Ohne Zweifel die alte, kräftigst tröstliche: „Ich spreche dich frei, los und ledig“, und dann der Zusatz: „Nimm hin die Gnade Gottes, und die Vergebung aller deiner Sünden.“ — So, und nur so wird das verzagte Herz muthig, der geängstete Geist fröhlich!

Zum Schlusse stelle ich den Zurüstungsact mit, in denselben hineingenommener Communimentbeichte nach unserer Agende, und wieder nach meinen Propositionen im Folgenden zur Uebersicht nebeneinander hin, und habe die freudige Zuversicht, daß alle, aufrichtig nach dem Heile Gottes verlangenden Seelen in die, von mir gewünschte Ausgestaltung unserer Agende einstimmen werden, wenn sie auch in diesem und jenem Stücke anderer Meinung sein sollten, als ich. Der Ausführung der Schemata aber enthalte ich mich billig, da ich ja nur Vorschläge machen wollte und will.

Der Zurüstungsact zum sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste

nach unserer Agende:

1. Beichtlied.
- 2.
- 3.
4. Abendmahlsvermahnung des Pastors.
5. Exhortation des Pastors.
6. Confiteor.
- 7.

nach meinen Vorschlägen:

1. Gebetslied der Gemeinde.
2. Introitenspruch des Pastors.
3. Kl. Dorologie d. Pastors u. d. Gemeinde.
4. Beichtrede des Pastors.
5. Exhortation des Pastors.
6. Confiteor.
7. Kyrie der Gemeinde.

- | | |
|---|---|
| 8. Beichtfrage des Pastors. | 8. Beichtfrage des Pastors. |
| 9. Beichtantwort der Gemeinde. | 9. Beichtantwort der Gemeinde. |
| 10. Absolutionsverkündigung an die Communicanten unter Handauflegung. | 10. Absolution der Communicanten unter Handauflegung des Pastors und Gesang der Gemeinde. |
| 11. | 11. Absolution der Gemeinde unter Hand-
erhebung und Kreuzeszeichen. |
| 12. | 12. Amen der Gemeinde. |
| 13. | 13. Gr. Dorologie d. Pastors u. d. Gemeinde. |

Christenthum und Heidenthum im 19. Jahrhundert, oder: Hat die Orthodogie noch ein Recht zu existiren?

Von

Professor v. Engelhardt.

Es ist nachgerade zu einer unabwieslichen Forderung geworden, die Frage gründlicher zu prüfen, in wie weit Friede möglich sei zwischen dem Christenthum im Sinne der Bibel und Kirche einerseits und denjenigen religiösen und sittlichen Anschauungen andererseits, die sich, trotz mancher Abweichungen untereinander, gegenseitig als freisinnig und vernünftig anerkennen, und von den „denkenden Christen“ in Gegensatz zur „Orthodogie“ als „das Christenthum des 19. Jahrhunderts“ geltend gemacht werden. Täglich mehrten sich bei persönlicher Berührung wie in der Tagesliteratur die Vorwürfe der „denkenden und aufgeklärten Christen“ gegen Theologen, Pastoren, gläubige Laien, daß sie sich zur Schmach des Christenthums im Namen desselben dem Fortschritt der Menschheit entgegenstemmten, den Forderungen der Zeit, der Bildung des 19. Jahrhunderts nicht Rechnung trügen und durch ihr Verhalten nicht undeutlich zu erkennen gäben, daß sie die andersdenkenden, freisinnigen Christen als Gegner des Christenthums überhaupt ansähen. Das sei eine unerträgliche Intoleranz und Selbstzufriedenheit. Wer so hochmüthig, fertig und abgeschlossen sei, der isolire sich selbst und dürfe sich über den Widerwillen derer nicht wundern, die in liebevoller Toleranz alle Standpunkte gelten lassen, wenn man nur Eins anerkenne: daß im sittlichen Streben alle rechtschaffenen Menschen Eins seien, daß dagegen überall dort, wo es sich um religiöse Anschauungen, Lehren,

Theorien handele, nichts Gewisses festgestellt werden könne und Alles daher der freien Ueberzeugung jedes Einzelnen überlassen werden müsse. Schroffe Exklusivität sei mißlich ja verwerflich bei denen, welche berufen sind, kraft ihrer amtlichen Stellung, das Christenthum überall zur Anerkennung zu bringen und durch dasselbe die Menschen zu bessern. Der exklusive Christ verschulde es, daß die Gebildeten verächtlich vom Christenthum redeten, das ihnen in so caricirter Gestalt aufgezwungen werde. Nur die Staatsgewalt halte noch die äußere Verbindung zwischen den aufgetlärten Gemeinden und solchen orthodoxen Pastoren aufrecht. Kame es auf die Gemeinden an, so hätten diese sich schon längst von Pastoren losgemacht, die sich einbildeten, sie seien die Kirche, während doch die Gemeindeglieder und Laien auf Grund des allgemeinen Priesterthums ganz ebenso viel in der Kirche zu sagen und darüber zu entscheiden hätten, was christlich sei und was nicht. Man müsse darauf hinarbeiten, daß die Herrschaft der Pastoren und Theologen aufhöre, sonst könne es nie zu einer Christianisirung der Massen, zur Versöhnung von Glauben und Bildung, zu weitherziger Toleranz, zur Verwirklichung des Reichs Gottes, als eines Reichs der Sittlichkeit und der Liebe, des Fortschritts und der Freiheit kommen. Die bornirte Orthodogie der kirchlich Exklusiven, der Intoleranten, der Feinde des Fortschritts und der Bildung, der Verächter der Wissenschaft, der hochmüthigen Hierarchen, der Kirchenzüchtler, der romanisirenden Protestanten, der blinden Autoritätsmenschen, die die Zeiten der Finsterniß und des Aberglaubens verewigen möchten, um wie vor tausend Jahren noch heutzutage ungestört über Hölle und Teufel, Erbsünde und stellvertretende Genugthuung durch einen Gottmenschen predigen und Seligkeit und Verdammniß nach ihrem Gutdünken aushtheilen zu können — diese Orthodogie sei Schuld an allen Streitigkeiten und Sämereien, sie störe den Frieden unter den Menschen, erzeuge Haß und Bitterkeit, sei die Ursache alles Unheils und Zwiespalts. Warum solle man sie dulden? Fort mit ihr!

So etwa lauten in mancherlei Variationen die Anklagen oder Bornausbrüche der „denkenden Christen“ gegen alle die Christen, die von jenen als „Orthodoxe“ bezeichnet werden. Und unsere Aufgabe soll es nun sein, diesen Vorwürfen, die gegen uns erhoben, diesen Anforderungen, die an uns gestellt werden, auf den Grund zu gehen. Vielleicht ließe sich ein Abkommen treffen, vielleicht wären Concessionen möglich und unsere Stellung würde sich bessern! Vielleicht ließe die Isolirung sich vermeiden, mit der

man uns droht! Wirst doch auch der kluge und gewandte Schiffer was er nur irgend wissen kann über Bord, wenn sein Schiff Gefahr läuft zu sinken. Drum wollen wir unsre Ladung mustern und bitten unsre Gegner, uns nur ein einziges Mal geduldig folgen und mit uns zusammen gewissenhaft prüfen zu wollen, was im Schiffe nit- und nagel-fest ist und nicht hinausgeworfen werden kann, ohne das Schiff zu zerstören, und was als bewegliche Habe den Wogen überantwortet werden kann und muß, wenn dadurch das Schiff selbst gerettet werden kann.

Wenn wir Alles, was man dem orthodoxen Christenthume vorwirft in Ein Wort zusammenfassen: so ist es die Intoleranz. „Laßt eure Intoleranz fahren, so mögt ihr selbst denken und glauben wie ihr wollt — wir können dann nichts gegen euch haben“ — so spricht mancher rechtschaffene und wohlmeinende Gegner. Was heißt Intoleranz? Ist darunter gemeint die Anwendung äußerer Gewalt zur Erzwingung einer der Kirche und der Bibel völlig entsprechenden religiösen Ueberzeugung oder zur Unterdrückung einer abweichenden Anschauung, so sagen auch wir: „weg mit der Intoleranz!“ Wir wissen zwar wohl, daß von den Tagen Constantins bis auf die Gegenwart vielfach Gewalt geübt worden ist in der Kirche und zu Gunsten derselben; wir rechnen zu solcher Intoleranz nicht bloß Scheiterhaufen und Gefängniß, Verbannung und Geldstrafen, sondern auch die Entziehung irdischer Vortheile und bürgerlicher Gerechtsame; aber wir behaupten, daß diese Intoleranz dem Wesen des Christenthums widerspricht. Alle Religionen mit Ausnahme des Christenthums können sich mit einer äußerlichen Anerkennung des Bekenntnisses und mit einer äußerlichen Befolgung ihrer Geseze begnügen und sind somit im Stande, Unterstützung von Seiten der Gewalt in Anspruch nehmen, Zwangsmaßregeln anzuwenden zu können. Das Christenthum fordert dagegen Glauben, freie Ueberzeugung und muß somit auf Zwangsmittel verzichten und Gewaltmaßregeln verabscheuen. In der h. Schrift R. L.'s deutet nichts darauf hin, daß das Christenthum von Seiten der irdischen Gewalten werde unterstützt und gefördert werden. Wo nur immer von dem Verhältniß der Kirche zur Weltmacht die Rede ist, werden der Kirche von Christo und den Aposteln Beinträchtigungen vorausverkündet und die Gläubigen werden ermahnt, sich auf Leiden und Verfolgung gefaßt zu machen. Alle Stellen der Schrift, die man zur Rechtfertigung eines Bündnisses zwischen der Kirche und den Gewalten der Erde angezogen hat, sind dem alten Testamente entnommen.

Aber nichts berechtigt uns, theokratische Verhältnisse auf die christliche Zeit zu übertragen oder sie, sofern sie einst wieder eintreten sollen, zu anticipiren. Für das aber, was in Wirklichkeit eingetreten ist, kann man das Christenthum selbst nicht verantwortlich machen — nur die Christen. Wir unsrerseits sagen uns von der Verantwortung los und weisen den Vorwurf der Intoleranz in diesem Sinne zurück.

Wenn man uns aber in einer Zeit, wo offenbar Alles darauf hindeutet, daß die christliche Kirche nicht lange mehr der Unterstützung und Förderung von außen sich wird erfreuen können, damit tröstet, daß mit dem Tage, wo die Kirche sich selbst wird überlassen sein, der Groll gegen sie schwinden und die Bitterkeit gegen das kirchliche Christenthum in Wohlwollen und Hochachtung sich wandeln werde: so erklären wir, diesen Weissagungen keinen Glauben schenken zu können. Wir behaupten: der Vorwurf der Intoleranz wird auch dann noch, ja dann noch weit lauter weil ungehinderter erhoben werden. Freilich in einem anderen Sinne als in dem oben entwickelten, aber in eben dem Sinne, in welchem er schon heutzutage vorzugsweise erhoben wird. Denn auch heutzutage meint man unter Intoleranz gar nicht in erster Stelle die Anwendung von Gewaltmaßregeln (von solchen ist ja auch in Wirklichkeit nicht mehr die Rede) sondern man faßt unter jenes Wort Alles zusammen, was man gegen die Christen auf dem Herzen hat, in so fern sie irgend ein präcificirtes christliches Bekenntniß für die allein richtige christliche Lehre halten und denen, welche dieses Bekenntniß nicht theilen, die Anerkennung als Christen versagen.

Tolerant in diesem Sinne wäre der Christ, welcher es jedem Menschen überläßt, sich unter Christenthum zu denken, was er will, und sich nach seiner Ueberzeugung, nach bestem Wissen und Gewissen, mit dem historischen Christenthum, wie es in der Bibel vorliegt, auseinanderzusetzen. Der tolerante Christ muß seinen Glauben an einen persönlichen Gott, an die heil. Dreieinigkeit, an Christus als an den Sohn Gottes, an die Versöhnung durch den Tod Jesu, an die Auferstehung, und die christliche Lehre von der Sünde und Gnade, vom Tode und vom Gericht — das Alles muß er für seine persönliche Ansicht erklären, über deren Schriftgemäßheit man ebenso verschiedener Meinung sein könne wie darüber, ob derartige „Dogmen“ überhaupt noch mit dem Wesen des Christenthums etwas zu schaffen haben. Der tolerante Christ darf auch nichts dagegen haben, wenn ein anderer „Christ“ die Bibel nicht als Wort Gottes anerkennt, sondern

in der Bibel wie in jedem andern menschlichen Buch das gelten läßt, was vor seiner Vernunft sich als wahr erweist und nach dem Urtheil seines Gewissens von Wichtigkeit ist. Der tolerante Christ muß jeden als Christen anerkennen, der ein aufrichtiges sittliches Streben an den Tag legt und darauf bedacht ist, das, was sein Gewissen ihm als Pflicht vorhält, mit Selbstverleugnung zu erfüllen; er muß nach dem moralischen Verhalten nicht aber nach dem Maßstabe irgend welcher Dogmatik urtheilen. — Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich Folgendes. Tolerant ist der Christ, der sein Christenthum für ebenso wahr und ebenso falsch hält als irgend welche andere denkbare Form des Christenthums oder irgend eine andere menschliche Meinung über religiöse und sittliche Dinge. Er kann sogar seine Meinung für die wahrste und vollkommenste halten, wenn er sie nur nicht für die Wahrheit hält und ihr damit einen Charakter beilegt, durch welchen sie sich von allen andern menschlichen Lehren unterscheiden würde. Wenn er nur anerkennt, daß Alles, was auf Erden gelehrt wird, Einen Ursprung hat, den menschlichen Geist, (sei es Vernunft, Gefühl, Phantasie — oder Gewissen) und darum Einen Charakter, den der Endlichkeit und Beschränktheit, an sich trägt und dem Irrthum unterliegt; wenn er nur das Christenthum nicht aus einer ganz besonderen Quelle herleitet und ihm darum eine Ausnahmestellung giebt; wenn er nur bei allem geistlichen Eifer festhält, daß es im letzten Grunde nur Einen einzigen Standpunkt giebt, den menschlichen, dann ist er tolerant. Intolerant dagegen ist der Christ, der da behauptet, daß es in der Welt zwei Standpunkte giebt und nur zwei, den natürlich menschlichen und den christlichen, so daß alle Religionen, alle religiösen und sittlichen Anschauungen ausgenommen das Christenthum, sich auf Eine Wurzel zurückführen lassen, auf den menschlichen Geist, und bei aller Mannigfaltigkeit und größerer oder geringerer Vollkommenheit an denselben Gebrechen frankten, das Christenthum aber aus einer andern Wurzel stammt und darum über jene Gebrechen erhaben ist.

Das also meint die Welt unter Toleranz und Intoleranz; das ist der einzige Unterschied zwischen dem was man tolerantes und intolerantes Christenthum nennt. Das ist das Wesen des Gegensatzes, in dem heutzutage die verschiedenen Theile der Christenheit, die sogenannten freisinnigen und die sogen. orthodoxen sich gegenüber stehen. Ob es nur Einen Standpunkt oder ob es nur zwei Standpunkte giebt bei Beantwortung der religiösen und sittlichen Fragen, die sich nun einmal mit unwiderstehlicher Gewalt der

Menschheit aufdrängen, — das ist's, worauf aller Streit hinausläuft. Das mache man sich nur vor allen Dingen klar und man hat den ersten Schritt gethan, der Verwirrung Herr zu werden, die auf Gebieten herrscht, wo so leicht die Herzen die Köpfe verdunkeln und Leidenschaften aller Art dem Geiste die Ruhe und Klarheit rauben.

Ist aber mit dem Vorwurf der Intoleranz gemeint, daß die Christen ihr Christenthum nicht mit allen andern religiösen und sittlichen Anschauungen der Welt auf Eine Quelle zurückführen lassen wollen; vielmehr unter allen nur irgend denkbaren Lehren so scheiden, daß auf die eine Seite das Christenthum als etwas besonderes, auf die andere alle übrigen Religionen und Systeme als in sich gleichartig zu stehen kommen: dann ist der Vorwurf der Intoleranz durchaus keine Schmach und er wird nie aufhören so lange es überhaupt noch wahre Christen in der Welt giebt; in diesem Sinne müssen die Christen intolerant sein. Intoleranz, so gesagt, gehört zum Wesen des Christenthums. Sie ist nicht der Fehler dieses oder jenes Einzelnen; sie ist etwas, was ein Christ nur abthun kann mit dem Christenthum selbst.

Ist das wahr? Begehen wir nicht einen Frevel gegen das Christenthum, daß wir ihm aufbürden, was lediglich aus der Bornirtheit unseres christlichen Standpunktes und aus der Engigkeit unseres christlichen Herzens geboren ist? — Wir wollen prüfen, wir wollen gewissenhaft forschen. Die Entscheidung darüber, was zum Wesen des Christenthums gehört und was bloß That eines bornirten Kopfes und enger Herzens ist, wird ohne Zweifel Niemand sonst zustehn, als eben dem Christenthume selbst d. h. den heiligen Schriften des A. und N. Testaments, die, mögen sie nun echt oder unecht, prophetisch und apostolisch oder nicht sein, jedenfalls von der christlichen Kirche als heilige anerkannt werden, und aus denen dasjenige Christenthum entstanden ist, das ein Faktor der Weltgeschichte gewesen ist. Diese Schriften haben zu entscheiden. Und ob auch diese Schriften noch so verschieden aufgefaßt und gedeutet worden sind, ob auch ihre entscheidende Autorität dem flüchtigen Beobachter dadurch geschwächt erscheint, die Antwort auf unsere Frage läßt sich immer noch mit vollkommener Sicherheit ermitteln, so lange überhaupt menschliche Rede unter vernünftigen Menschen als ein Mittel der Verständigung angesehen wird. Um so mehr, als es sich nicht darum handelt einige Beweisstellen aus der Bibel beizubringen, die, aus dem Zusammenhang gerissen, der Willkühr des Auslegers weiten Spielraum bieten, sondern

vielmehr darum, die ganze Schrift zu fragen von Anfang bis zu Ende und nur das als ansehnlich anzusehen, was überall und widerspruchslös gelehrt wird, und auch das wiederum nur in Betreff der Hauptlehren. Nicht darnach fragen wir, ob einige Stellen in der Schrift behaupten, das Christenthum in seiner geschichtlichen Verbindung mit dem Judenthum sei specifisch seiner Art nach verschieden von allen andern religiösen und sittlichen Lebensanschauungen der Menschen, sondern darnach, ob die Bibel des A. und N. Testaments in allen ihren Theilen einer Gottes- und Welt-Anschauung huldigt, die in durchgreifendem und unvereinbarem Gegensatz steht zu allen Gottes- und Welt-Anschauungen außer der Bibel. Ist das der Fall, dann giebt es eben zwei Anschauungen auf diesem Gebiete, die biblische und die natürlich menschliche, und nicht nur Eine, die menschliche, in ihrer zahllosen Mannigfaltigkeit. Tritt die Bibel mit ihrer Lehre in völligen Gegensatz zu allen andern Lehren, und behauptet sie zugleich die Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Lehren, so ist die Bibel und somit auch das Christenthum intolerant. Daraus würde folgen, daß auch der biblisch-gläubige Christ in diesem Sinne intolerant sein müßte.

Wenn die heilige Schrift unsere Behauptung, daß das Christenthum intolerant sei, oder prinzipiell verschieden von allen andern Religionen, in der genannten Weise stützen soll, so muß sich der Gegensatz in dem die Schrift zu allen andern Religionen und Lehren steht, an jedem beliebigen Lehrstücke der Bibel nachweisen lassen. Wir müssen anfangen können, wo wir wollen, wir dürfen jede biblische Lehre herausgreifen, und es muß sich, soll unser Satz wahr sein, an jedem Punkte klar herausstellen, daß die betreffende Lehre, mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen, einer Gotteslehre und einer Welt- und Lebens-Anschauung angehört, die nirgends auf Erden in derselben Weise sich findet.

Wir beschränken uns für jezt auf den Anfang der heil. Schrift und fangen mit dem an, womit die Bibel selbst anfängt mit dem ersten Verse des ersten Buchs Mose *).

Die Schrift beginnt mit den Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Diese Worte wollen die Schöpfung im Sinne einer

*) Wir wählen um so lieber das A. Testament und aus demselben die Genesis, als die moderne Zeitbildung der Glauben an den göttlichen oder übermenschlichen Charakter des A. Test. und besonders der Genesis für kindisch hält, diese Bücher nur als interessante Dokumente jüdischen Alterthums gelten lassen will.

Schöpfung aus Nichts lehren (wenn auch das hebräische Wort „schaffen“ ebenso wenig wie das deutsche ohne weiteres allein diesen Sinn hat), wie das weiter dargethan werden soll; und eben mit diesem ersten Worte tritt die Bibel in Gegensatz zu Allem, was Menschen jemals von sich aus über die Entstehung der Welt gedacht und gelehrt haben. Da noch mehr, mit diesem ersten Wort begründet die Schrift eine Gotteslehre und eine Welt-Anschauung, die in allen Theilen abweicht von dem, was der Menschengeist ohne Führung der biblischen Offenbarung über Gott und Welt gelehrt hat und zu lehren vermag. Die menschliche Vernunft kommt nicht von sich aus zu der Erkenntniß, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen hat; sie hat nie so gelehrt oder nie mit dieser Lehre vollen Ernst gemacht. Und wenn sie wirklich im Stande wäre, das aus sich zu lehren, so müßte sie auch alle übrigen Lehren über Gott und Welt genau ebenso vortragen wie es die Bibel thut, und würde mit der Bibel zusammen von allen Systemen abweichen, welche die Schöpfung aus Nichts nicht lehren.

Je nachdem nun gelehrt wird, wie in der Bibel, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen hat, oder je nachdem das nicht gelehrt sondern über die Entstehung der Welt entweder nichts ausgesagt oder etwas Anderes behauptet wird, gestaltet sich die ganze Lebensanschauung, gestalten sich alle Lehren über Gott und Welt, Religion und Sittlichkeit, Gutes und Böses durchweg anders.

Eine Welt, die da glaubt, daß Gott sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen, muß von Gott und von sich selbst ganz eigenthümliche Vorstellungen und Begriffe haben. Sie muß glauben, daß vor Schöpfung der Welt außer Gott Nichts war, kein Stoff, kein Chaos, keine Materie, kein Vermögen zu sein, kein Nicht-Göttliches, kein Widergöttliches. Sie muß glauben, daß Gott persönlicher Geist sei, weil er, durch nichts außer ihm bestimmt, mit seinem Worte kraft seines Willens oder kraft seiner Freiheit alles Seiende und alle Möglichkeit des Seins ins Dasein gerufen hat. Sie muß davon durchdrungen sein, daß dieser Gott im vollsten Sinne des Wortes allmächtig d. h. aller Dinge und Wesen völlig mächtig sei — und als solcher der Herr der Welt, der absolute Herr; weil Alles nur in ihm sein Sein und Leben hat, in seinem Willen gründet und darum auch unbedingt seinem Willen und seiner Macht unterstellt ist ohne Möglichkeit eines den Willen Gottes aufhebenden oder hemmenden Widerstandes. Der Wille Gottes als der des Herrn muß auch der absolute Maßstab für allen creatürlichen

Willen sein, gut — heißt in einer solchen Welt nur Uebereinstimmung mit dem Willen des Schöpfers, böse — Abweichung von demselben. Gott als Herr, dessen Wille der Maßstab schlechthin ist, auf den darum das Prädicat „böse“ nie anwendbar ist, Gott als Herr, der seinen Willen unbedingt durchzusetzen vermag und ihn seinem Wesen nach immer durchsetzen muß, ist — der heilige. Da weiter die Welt nur in ihm und in seiner Freiheit ihren Grund hat und somit in allen ihren Theilen durchaus so geschaffen ist wie er es will d. h. also gut und, soweit ihr ein Wollen innewohnt, mit dem göttlichen Willen eins oder in Liebe mit Gott verbunden und deßhalb selig: so kann die Schöpfung der Welt nur auf die Liebe Gottes zurückgeführt, Gott nur als die Liebe geglaubt werden. Das ist der Gottesglaube einer aus Nichts geschaffenen Welt: Gott der ewige persönliche Geist, der allmächtige Herr, der Heilige, die Liebe.

Wir fragen weiter: Wie gestaltet sich die Anschauung der Welt von sich selbst unter Voraussetzung einer Schöpfung aus Nichts? Wir deuteten die Antwort schon an. Eine Welt, die aus Nichts geschaffen ist, die den Grund ihres Seins absolut in Nichts Anderem hat, als in Gott, — muß in allen ihren Theilen gut, dem Willen Gottes gemäß sein. Gut ist das Stoffliche, Sinnliche, Materielle an ihr; gut ist das Endliche, Entwicklungsfähige, Unvollkommene an ihr; gut ist an ihr jedes Vermögen, auch das zum Bösen, jede Möglichkeit, jede Kraft, jedes Streben, das ihr innewohnt. Nichts an ihr kann der Art und so beschaffen sein, daß aus demselben irgend etwas mit Nothwendigkeit hervorgehen müßte, was nicht dem Willen Gottes entspräche, was nicht völlig gut wäre. Nichts kann an ihr sein, was die Entfaltung der göttlichen Keime, die Durchführung des göttlichen Gedankens und Willens hindern und hemmen müßte. — Wenden wir das auf den Menschen an, so muß auch er in einer solchen Welt gut sein: gut nach Leib und Seele, nach seiner sinnlichen und geistigen Seite, gut in so fern er entwicklungs- und geschichtsfähig oder unvollkommen war, gut in so fern sein Wille mit dem göttlichen frei geeint war, gut also in der Einheit seines Geistes mit dem göttlichen in der Liebe; gut endlich in der Möglichkeit Böses zu thun und sich von Gott abzuwenden; gut in dieser Möglichkeit, weil sie absolut keine Nothwendigkeit eines Falles involvirte; gut, weil Gott die Möglichkeit der Sünde wollte, aber mit dem ganzen Ernst seines heiligen und mächtigen Willens die Wirklichkeit derselben nicht wollte. — Fragen wir, wo in einer solchen gottgeschaffenen guten Welt

das Böse — das in der Welt ist — seinen Ursprung nehmen konnte, so müssen wir sagen: unbedingt nicht in Gott und unbedingt nicht als die notwendige Folge der Beschaffenheit oder Anlage irgend welchen Geschöpfes. Und doch muß es seinen Ursprung genommen haben in der gottgeschaffenen guten Welt. Es muß also in der Welt seine Möglichkeit gehabt haben und diese Möglichkeit muß als solche von Gott gewollt sein als zum Wesen der guten Welt gehörig, während doch die Wirklichkeit des Bösen absolut gottwidrig sein muß. Das Alles zwingt uns, den Ursprung des Bösen in der Freiheit der Creatur zu suchen, in der Zahl der Wesen die, als die vollkommensten unter Allen, nicht wären, was sie sind, wenn sie nicht frei wären, d. h. eben die Möglichkeit hätten, Gottes Willen zu wollen oder nicht zu wollen. Warum die freie Creatur sich gegen Gottes Willen mit ihrem Willen entschied, das ist das unauflöseliche Räthsel der Bosheit, der absoluten Unvernunft, des Wahnsinns; aber daß das Böse in einer gottgeschaffenen Welt nur kraft der Freiheit entstehen kann, wenn Gott nicht zur Ursache des Bösen und damit das Böse zum Guten gemacht werden soll, das ist gewiß. Also in der Freiheit, d. h. im Willen ist der Ursprung des Bösen zu suchen, oder mit andern Worte, im creatürlichen Geiste. Ob der Teufel der zuerst sündigende war oder der Mensch, das ist hier an dieser Stelle unserer Entwicklung gleichgültig. Darauf kommt es an, daß das Böse nur als Sünde, als freie That des geschaffenen Geistes, als geistige That in der Welt seinen Anfang nehmen konnte und daß es in nichts Anderem bestand, als in dem Nichtwollen des göttlichen Willens, der als der heilige die absolute Norm ist und sich als solcher kraft göttlicher Allmacht auch an denen durchsetzt, die ihn nicht wollen. Nur nicht so, daß sie den göttlichen Willen wollen müßten, sondern so, daß sie ihn wider ihren Willen erleiden müssen, d. h. als Born Gottes und als straffenden Willen des Schöpfers und Herrn aller Dinge.

Bevor wir nunmehr das Wesen und die Folgen eines Bösen, das so entstanden ist, erörtern, wenden wir unsern Blick auf die entgegengesetzte Seite. Wo die Schöpfung der Welt nicht im Sinne der Bibel gelehrt und wo doch etwas über die Entstehung derselben ausgesagt wird, da wird in den meisten Fällen die Ewigkeit der Welt behauptet, immer aber die Ewigkeit eines Weltprincips neben Gott. Man sieht sich zu der Annahme gedrängt, daß entweder von Ewigkeit her neben Gott die Materie, das Chaos, der Stoff existirt habe — oder daß außer Gott ein Princip der Endlich-

keit, Beschränktheit, kurz ein Nichtgöttliches gedacht werden müsse, das bei der Entstehung der Welt als eines von Gott unterschiedenen Seins, einer Welt, die nicht Gott ist und Unvollkommenheit, Entwicklungsfähigkeit, Möglichkeit des Bösen in sich birgt, in irgend einer Weise concurrirt habe; oder man wird, wenn man über die Entstehung dieser Welt etwas zu lehren sich außer Stande fühlt, behaupten, daß zum Bestande der Welt zweierlei concurrirt: das der Welt innewohnende göttliche und ein nicht-göttliches Princip, das Vollkommene und das Unvollkommene, das Absolute und das Beschränkende, das Ewige und das Endliche, das Sein und die Möglichkeit des Seins; oder man wird, gedrängt von dem speculativen Bedürfniß Eine letzte Ursache zu finden, die Welt und auch das materielle, endliche, kurz das beschränkende Princip in ihr sogar auf Gott selbst zurückführen, aus seinem Wesen ableiten, ja als zu seinem Wesen gehörig ansehen, aber mit diesem Gedanken doch nie völligen Ernst machen, oder auch es in einem Sinne thun, der den berechtigten Unterschied zwischen dem Geistigen und Sinnlichen, Endlichen und Unendlichen, Absoluten und Beschränkten, Göttlichen und Irdischen in der Theorie aufhebt und gewaltsam vernichtet — schließlich aber denselben ganz in der Weise der anderen Systeme wieder hervortreten läßt. — Kurz wir können sagen: überall außerhalb der Bibel-Sphäre wird man über die Entstehung der Welt oder über die bestehende Welt dualistisch denken; man wird Gott nicht als die einzige Ursache der Entstehung oder des Bestandes der Welt ansehen, sondern, wenn auch noch so verhüllt, neben und außer Gott ein Anderes, ein Nichtgöttliches, nicht in seinem Willen Wurzelndes, bei der Entstehung oder beim Bestande der Welt mitbetheiligt sein lassen. Nur die Bibel mit ihrer Schöpfungslehre macht vollen Ernst in der Zurückführung alles Seienden und jeglichen Vermögens, zu sein, auf Gott; die Bibel ist in diesem Sinne theistisch. Der Menscheng Geist, behaupten wir, kann mit seinen Gedanken unbedingt nicht die Schranken einer dualistischen Anschauung durchbrechen; nur die Offenbarung Gottes, nur eine übermenschliche Lehre hat die theistische Weltanschauung ermöglicht*).

Ob nun wirklich alle Lehren über Gott und Welt, Gut und Böse u. s. w., die aus dem Menscheng Geist hervorgegangen, oder „von der Erde“

*) Selbst in den heidnischen, pantheistischen und materialistischen Systemen, wo der Dualismus prinzipiell ausgeschlossen wird, kehrt er doch in irgend einer Weise auf allen Punkten der Systeme wieder. Der Beweis weiter unten.

sind und nicht aus der Bibel oder „vom Himmel“ — ob diese durchweg von dualistischen Voraussetzungen getragen sind, das werden wir im Wege historischer Untersuchung zu prüfen haben. Hier haben wir nur zu zeigen, wie sich eine dualistische Weltanschauung gestaltet; oder wir haben auszuführen, wie man über alle religiösen und sittlichen Fragen denken muß, wenn man an die Schöpfung der Welt im Sinne der Bibel nicht glaubt. — Ob dann die Welt so lehrt, wie wir behaupten, daß sie lehren müsse, wird sich weiter unten zeigen.

Zunächst muß eine Welt, die nicht daran glaubt oder nichts davon weiß, daß sie von Gott aus Nichts geschaffen ist, eine andere Gotteslehre haben als die Welt, die an die Schöpfung glaubt. Sie kann Gott wohl denken als das Ewige und Unvergängliche, als das Gute, als die Macht, als die Gerechtigkeit, als das Unveränderliche, als das wahre Sein und endlich als das Geistige und Absolute, aber, um hier nur Eins hervorzuheben, sie kann unbedingt nicht Gott als den Herrn der Welt glauben. Es giebt in der Welt und an ihr etwas, dessen Gott nicht mächtig ist: das nämlich, was nicht aus ihm seinen Ursprung hat. Sein Wille kann nicht die absolute Norm der Welt sein in dem Sinne, daß er sich unbeschränkt und ungehemmt völlig und gänzlich durchsetzt. Gottes Wille findet in der Welt eine Schranke an dem, was nicht Gott ist, sei es auch, daß es nur noch nicht Gott ist; er wird gehemmt durch das, was ungöttlich und darum auch in gewissem Sinne widergöttlich ist. Gott selbst kann die völlige Durchsetzung seines Willens nicht ernstlich wollen; er muß so zu sagen Rücksicht nehmen auf die unvermeidliche Hemmung, die in einer Welt nicht fehlen kann, welche nicht Gott ist. Mit Einem Worte: Gott ist hier nicht der absolute Herr und darum auch nie und nimmer der Heilige im oben entwickelten Sinne. Zwar ist er selbst ohne jede Möglichkeit des Bösen, aber dem Bösen gegenüber nimmt er eine durchaus andere, eine relativ tolerirende Stellung ein. Diese reservirte Haltung Gottes gegenüber der Sünde könnte im Sinne dieser Lehre Barmherzigkeit und Gnade genannt werden. — Ebenso wenig wie der Heilige ist Gott der auch innerhalb der Welt absolut freie; er ist durch das Ungöttliche, ohne das es eine Welt nicht geben kann, gebunden. Das genügt für unseren Zweck.

Wir fragen nunmehr: wie gestaltet sich hier die Lehre von der Welt und ihrer ursprünglichen Beschaffenheit? Es ist klar, daß wo nicht von Schöpfung die Rede ist, dort nur gelehrt werden kann: Gott habe die

Welt nur geformt, gestaltet, durchgeistet. Ob man für diesen Proceß einen Anfangspunkt setzt oder nicht, ist gleichgiltig. Nur soviel ist gewiß, daß dieses Thun Gottes nie seinen Abschluß finden kann; weil, so lange überhaupt eine Welt ist oder sein soll, immer auch Etwas da ist, was noch nicht im vollen Sinne Gott ist und somit immer die gestaltende, formende belebende erhaltende und regierende Thätigkeit Gottes herausfordert. — In der von Gott durchdrungenen Welt muß man fortan unterscheiden das Göttliche und das Materielle, das Geistige und das Stoffliche, das Ewige und das Vergängliche, die Idee und die Erscheinung, das Seiende und das Nichtseiende, das Absolute und das Beschränkte, das was Gott ist und das was in irgend einer Weise nicht Gott ist. — In allen Fällen aber steht fest, daß die Welt nie die gute Welt ist, sondern nur die beste Welt sein kann, d. h. die unter den gegebenen Verhältnissen so allein mögliche, welcher unvermeidlich Unvollkommenheit und in diesem Sinne die Wurzel alles Bösen inne wohnt.

Wenden wir das auf den Menschen an. Der Mensch als Theil des Weltganzen, als der edelste und vollkommenste Repräsentant der sichtbaren Welt, trägt die Natur des Ganzen, dem er angehört, in besonders erkennbarer Weise an sich. Es ist Göttliches an ihm und Nichtgöttliches, Vollkommenes und Unvollkommenes, Ewiges und Vergängliches. Fragt man, wie sich das vertheilt, so steht das die Einzelercheinung Constituirende, das Individuelle, das Leibliche, Sinnliche auf der einen, das die Schranken Durchbrechende, die Sinnlichkeit Beherrschende, kurz das Geistige an ihm auf der andern Seite. Stellt man diese beiden Seiten unter den Gesichtspunkt von Gut und Böse, so ergiebt sich die Anwendung von selbst: gut ist was am Menschen göttlich ist, böse ist oder die Möglichkeit des Bösen gewährt was noch nicht göttlich, ungöttlich, widergöttlich ist. Gott im Menschen d. h. sein Geist ist das Princip des Guten; die materielle, sinnliche, creatürliche, endliche Natur des Menschen ist das Princip des Widergöttlichen, des Bösen. Von Anfang an wohnt so dem Menschen seiner Natur nach das Princip des Guten und des Bösen inne. Das Böse geht nie und nimmer aus seiner Freiheit, aus seinem Willen oder überhaupt aus seinem Geiste hervor, sondern nur aus dem, was nicht Geist oder noch nicht vollkommen Geist ist. Der Geist als solcher, als das göttliche Princip, kann gar nicht sündigen; nur in so weit er beschränkt ist, kann er durch das Ungeistige mißbraucht und im Thun des Guten aufgehalten werden.

Wir sehen, daß je nachdem man die Schöpfung aus Nichts glaubt, oder nicht glaubt, über das Wesen der Welt, das Wesen des Menschen und über die Entstehung des Bösen so verschieden gelehrt wird, daß wir zwischen einer theistischen und einer dualistischen Weltanschauung unterscheiden müssen. Dort ist die Welt in jeder Beziehung gut und göttlich (d. h. dem Willen Gottes gemäß), hier ist sie von Anfang an zum Theil göttlich zum Theil nicht; dort ist der Mensch nach Leib und Geist, auch als der unvollkommene, heilig und gut, hier ist er nach seiner geistigen Seite gut, nach seiner sinnlichen und beschränkten ist er es nicht. Dort liegt die Möglichkeit der Sünde lediglich in seinem Geiste, näher in seiner Freiheit, und diese Möglichkeit ist gottgewollt und kann nur durch Mißbrauch der Freiheit und durch widernatürliches Thun zur Wirklichkeit werden; hier liegt die Möglichkeit der Sünde in der sinnlichen und beschränkten Natur des Menschen und das Wirklich-werden der Sünde ist unvermeidlich, ist eine Nothwendigkeit, gegen die Gott selbst nichts kann. Dort kann Sünde nur eine That der Freiheit sein, hier kann sie nie eine That der Freiheit sein; dort ist die Sünde freie That und Verfehrung der Natur, hier ist sie nothwendige Folge eben der Natur und ihrer Unvollkommenheit. Dort ist sie das absolut Gottwidrige, hier ist sie eine zeitweilige Schranke, die Gott ertragen muß, wenn er überhaupt eine Welt und in ihr creatürlichen Geist will.

Wir gehen weiter zu andern Consequenzen von der höchsten Bedeutung. Hat die Sünde ihren Ursprung in der Freiheit und im Willen des von Gott gut geschaffenen Menschen, dann ist sie freie und willkürliche Auflehnung der Creatur gegen die heiligen und unverbrüchlichen Ordnungen Gottes, Empörung gegen den heiligen Willen des persönlichen Herrn der Welt. Die Sünde ist Ungehorsam und tastet die Majestät Gottes an. Sie hebt die ursprüngliche Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, die persönliche und geistige Gemeinschaft, die zwischen dem creatürlichen Geiste und Gott bestand, das Liebesverhältniß, willkürlich auf und fordert so den Zorn Gottes heraus. Denn Gottes Wille kann nicht ungestraft gebrochen werden, er muß sich durchsetzen und wird es, wenn der Mensch ihn nicht will, thun in der Form der Strafe. Wurzelt die Sünde im Willen, dann ist sie im vollsten Sinne Schuld des Menschen, welche ihn vor Gott verdammt. Von einer Creatur, die sich von Gottes Willen lössagt, muß Gott sich als der heilige seinerseits lössagen ohne doch auf Durchsetzung seines Willens zu verzichten. Er muß zürnen und strafen. Der Sünder aber

muß sofort nach seiner That die Uebermacht des göttlichen Willens erfahren in der Angst vor Gott, die sich seiner bemächtigt. Er muß in dem Augenblick, wo er gesündigt hat, den Trieb fühlen vor Gott zu fliehen, sich vor ihm zu verbergen, ihn zu meiden; kurz der erste Akt der Lossagung muß sofort zu immer größerer Entfernung von Gott führen und eine Abneigung gegen den zornigen Gott wecken. Der Zorn Gottes auf der einen Seite und die Angst des Sünders von der andern, der Widerwille Gottes gegen den Sünder und der Widerwille des Sünders gegen den heiligen Herrn machen ein Wachsen und Zunehmen des einmal eingetretenen persönlichen Zwiespalts zur Nothwendigkeit. Die erste Sünde als Sünde gegen Gott aufgefaßt, die in der Freiheit wurzelt, muß sofort ein sündiges Verhalten, einen sündhaften Zustand nach sich ziehen, oder, was dasselbe ist, die erste Trennung muß einen Zustand der Trennung zur Folge haben, eine Aufhebung des Liebesverhältnisses.

Die Zerreißung dieses Liebes-Verhältnisses ist aber Zerstörung der Lebensgrundlage des Menschen. Wie der Baum, der entwurzelt ist, welken und sterben muß, so ist die Losreißung von Gott, das Nichtwollen Seines Willens, der Tod des Menschen; nicht im Sinne der Vernichtung, sondern im Sinne völliger Zerrüttung, Entartung, Zerstörung und unerträglicher Qual. Vom Willen des Menschen, von seinem gottabgewandten Geiste aus verbreitet sich mit der Herrschaft des Geistes die Herrschaft der Sünde über den ganzen Menschen. Der Geist, der sich losgesagt hat von Gott und den Zorn Gottes fürchtet, wird darauf aus sein, sich vor sich selbst zu rechtfertigen, sich zu entschuldigen; er wird das Andenken an seine Sünden wie den Gedanken an den Zorn Gottes und an Gottes Heiligkeit, kurz den Gedanken an Gott als den Herrn, möglichst zu ersticken suchen. Er wird sich selbst belügen und über das Wesen der Sünde wie über das Wesen Gottes beruhigende Vorstellungen zu gewinnen suchen. Er wird in Lüge und Irrthum sich selbst verstricken. Er wird weiter, nicht mehr gebunden durch Liebe zu Gott und durch Lust an seinem Willen, vielmehr beherrscht von Widerwillen gegen den heiligen Gott, die Qual und Angst seiner Seele zu scheuchen, die Leere in seinem Innern auszufüllen suchen durch Hingabe an Alles, was außer Gott Lust erregen kann. Höchstens wird die Angst vor Strafe ihm äußerlich Schranken ziehen, ihn zu maßvoller Befriedigung nöthigen. Es wird aber auch der Leib durch den gottentfremdeten Geist verdorben und zu einem Werkzeug der Sünde erniedrigt werden, und wird

dadurch so corrumpt und geschwächt, daß er einen die Sünde steigenden Einfluß auf den Geist gewinnt. So wird der Mensch, losgelöst von Gott, durch Lüste in Irrthum, durch Irrthum in Lüste getrieben, er wird Sklave der Sünde, in so fern er nicht mehr zum Wollen des göttlichen Willens, zur Liebe Gottes kommen kann.

Dieser Gesamtzustand, der die nothwendige Folge der ersten Sünde ist, kommt dem Menschen, trotz aller Einwendungen und Entschuldigungen, immer wieder im Gewissen als selbstverschuldet und vor Gott strafbar zum Bewußtsein, und es schwindet nie völlig das Gefühl der Trennung von dem Lebensquell, von der Liebe Gottes, noch auch das Gefühl der Nähe des zornigen Gottes. — Das Bewußtsein der Schuld aber ebensowenig als das Gefühl der Unseligkeit kann zur Umkehr führen, eine Wiedervereinigung mit Gott bewirken, eine Sinnesänderung zu Wege bringen, aus dem Sünder einen Gerechten machen. Wäre das möglich, dann käme das Heil in irgend welcher Weise vom Menschen und zwar von dem abgefallenen. Was sollte auch den Sünder bewegen zu Gott zurückzukehren? Etwa die Qual der Gottverlassenheit? Nimmermehr; denn bei Gott wartet seiner nur noch größere Qual. Kann denn Jemand, der wider den heiligen Herrn der Welt seine Hand erhoben hat, meinen, es komme nur darauf an, daß er seinerseits das Geschehene bereue und den Entschluß fasse, es nicht mehr thun zu wollen, und so Gott die Hand zum Frieden biete? Wenn die Sünde, wie es in diesem Zusammenhange allein sein kann, wirklich Zerstörung und Aufhebung eines Verhältnisses von Person zu Person ist, dann kann Wiederherstellung desselben und so das Heil des Menschen nur von Gott ausgehen. Der Mensch kann von sich aus Friede mit Gott nicht einmal für möglich halten; er kann, wenn er gesündigt hat, nicht an die Liebe Gottes glauben. Er wird trotz aller Verzweiflung über die Sünde, trotz des Schmerzes, den sie nach sich zieht, doch in der Sünde verharren und, um Befriedigung zu finden, sich tiefer in sie verstricken; denn der Mensch kann ohne Lust und Freude nicht leben: findet er nicht die wahre Lust in Gott und kann er sie bei ihm nicht finden, so sucht er sie wo anders. Nur wird er, unter dem Druck des Gewissens und bestimmt durch das unaustilgliche Wissen von Gott, von seiner Macht und seiner Strafgerechtigkeit, die Lust mäßigen und nach Maßgabe eines mehr oder weniger abgestumpften Gewissens die Sünde regeln und dämpfen. Er wird, schon um überhaupt ein menschliches Gemeinwesen möglich zu machen, der Selbstsucht, die er ausrotten weder will

noch kann, Zügel anlegen: Staaten gründen; gesellschaftliche Ordnungen aufrichten; Gesetze aufstellen und ihre Befolgung erzwingen. Er kann auch, geleitet vom Gewissen und von seiner Vernunft, immer noch eine bedeutende Tiefe religiöser und sittlicher Erkenntniß erreichen, kann auf allen Gebieten, die mit göttlichen Dingen und mit den innersten sittlichsten Fragen keine unmittelbare Berührung haben, in Künsten und Wissenschaften aller Art, Großartiges und Dauerndes leisten; aber er kann mit dem Allem die Gemeinschaft mit Gott nicht wieder herstellen, die Wahrheit und das Heil und den Frieden nicht finden, den Ruin und die Auflösung der Menschheit nicht hindern, die Sünde nicht aufheben, ihre Schuld nicht tilgen, ihre Herrschaft nicht brechen, den Zorn Gottes nicht sühnen. Die Menschheit muß, sich selbst überlassen, durch die geschichtliche Entwicklung hindurch, nach Entfaltung aller Kräfte, dem Tode zueilen und dem Gericht Gottes verfallen zu ewiger Verdammniß.

Abwendung dieses Geschieds durch Erlösung von der Sünde und vom Tode kann hier nur von Gott kommen durch eine von ihm ausgehende Wiederherstellung des Liebesverhältnisses. Nur bleibt eine Forderung stehen: daß ebenso die Heiligkeit Gottes wie die Freiheit des Menschen gewahrt bleibe. Kann es geschehen, daß Gott sich selbst mit der Welt versöhnt und dann den Menschen zur Umkehr bewegt, dann ist Erlösung möglich. Daß es nur in Christo, dem Gottmenschen, möglich ist, kann der Mensch nicht von sich aus erdenken. Er kann nur, wenn es geschehen ist, die Zureichenheit des göttlichen Thuns und die Nothwendigkeit des Mittels, das Gott ergreift, erkennen. So weit die Menschheit an die Heiligkeit Gottes glaubt und von der Sünde als verdammlicher Schuld überzeugt ist, kann sie an die Liebe Gottes zum Sünder und somit an die Möglichkeit vollkommener Besserung des Sünders, so daß er wahrhafte Lust an Gottes Willen hat in völliger Liebe zu Gott, nur glauben, wenn Gott selbst der sündigen Welt bezeugt, daß er seiner Heiligkeit genug gethan, die Menschheit mit sich versöhnt und vereinigt und sich die Möglichkeit bereitet habe, der Welt seine Liebe zu verkündigen, sie zur Rückkehr einzuladen und ihr Lust und Kraft zur Umkehr selbst zu verleihen. Daß in diesem Zusammenhange nur von Gott die Rede sein kann, wie er der menschlichen Persönlichkeit seinerseits als Persönlichkeit gegenüber steht, versteht sich von selbst. Der Herr der Welt und des Menschen muß das Heil wirken in und an der Welt, so daß die Welt seine versöhnenden und erlösenden Thaten sieht, sein Wort hört und solcher Offenbarung glaubt.

Weil Alles Gottes Werk ist, und zwar ein völlig unverdientes, ist es Gnade. Durch Gott allein oder aus Gnaden allein kann unter den gegebenen Voraussetzungen die Welt selig werden. Gerecht wird hier vor Gott jeder Einzelne nur so, daß er durch die Wirksamkeit Gottes in der Welt und an seinem Geiste dessen inne wird, daß von der Sünde, die ins Verderben führt, Gott allein helfen kann, indem er Sünde vergiebt, sie als nicht geschehen ansieht, vielmehr den Sünder, der seine Sünde bereut, als einen Gerechten ansehen und ihn lieben will. Wenn der Mensch durch Gottes Offenbarung und Bezeugung dessen so inne wird, daß er davon überzeugt ist als von einer zwar sehr wunderbaren aber unumstößlich gewissen Thatsache, wenn er dem Worte Gottes glaubt, so ist er gerecht, d. h. der Liebe Gottes persönlich theilhaft geworden. Dann ist er im Glauben an Gottes Liebe ihm in Gegenliebe nach langer Trennung wieder verbunden; er hat damit das Leben und mit der Lust an Gottes Gebot und Willen die Möglichkeit und die Kraft wiedergewonnen, die Lust zur Sünde zu bekämpfen und zu ersticken; er ist ein neuer Mensch oder wieder Kind Gottes geworden, ein Wiedergeborener.

In der also durch Gott im Glauben gerechtfertigten und wiedergeborenen Menschheit, in der Gemeinschaft derer, die glauben und mit Gott in der Liebe zur Einheit des Vollens verbunden sind, existirt auf Erden der Anfangspunkt einer neuen Entwicklung, die Möglichkeit einer Menschheitsgeschichte, die mit dem Leben und nicht mit dem Tode, mit dem seligen Gottesreich und nicht mit dem Gericht endet. Hier allein ist wahre Religion im Glauben an die Wahrheit und an das Heil Gottes, hier ist die Liebe zu Gott und die Heiligkeit der Gesinnung, aus der allein wahre Ethik geboren wird. Wer aus der Welt sich durch Gott erneuern läßt, der wird selig; wer es nicht thut, der wird verdammt, oder bleibt verdammt.

Wir haben damit eine Weltanschauung entwickelt, wie sie sich gestalten muß, wenn man Ernst macht mit dem Schöpfungsgedanken. Es folgt Eins nothwendig aus dem Andern. Nur ist das nicht so zu verstehen, als könne ein Mensch, dem die Schöpfung aus Nichts mitgetheilt worden ist, ohne Weiteres alle übrigen Lehren aus dieser Lehre entwickeln. Nein. Wie Gottes Wort allein im Stande ist, die Schöpfung zu lehren, so sind auch alle Aussagen über Sünde und Erlösung nur auf Grund der heiligen Schrift möglich. Aber was über Sünde und Erlösung in der Bibel gelehrt wird, steht in unauflös-

lichem Zusammenhange mit der Lehre von der Schöpfung und diese bildet die unentbehrliche Voraussetzung für alle andern Lehren.

Auf Eins haben wir noch aufmerksam zu machen. In dem Zusammenhange, in welchem wir von Sünde, Versöhnung und Erlösung geredet haben, muß es einleuchten, daß Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott, Erlösung von Sünde und Tod und Heiligung der Welt sich nur vollziehen kann im Wege des Wunders. Das Wunder ist so wenig bloß unwesentliches Beiwerk, daß vielmehr in einer von Gott geschaffenen und von ihm abgefallenen Welt vom Heil gar nicht die Rede sein kann, wenn das Wunder unmöglich ist. Indes möglich ist es, weil nach der theistischen Weltanschauung Gott der Welt gegenüber als der unbedingt freie Herr geglaubt wird. Nothwendig und unentbehrlich aber ist es, weil Aufhebung der Sünde nur geschehen kann durch ein unmittelbares Thun Gottes an der Welt, durch welches die natürlich-sündhafte Entwicklung durchbrochen und aufgehalten und in eine rückläufige Bewegung gebracht und die natürlich-sündhafte Beschaffenheit aufgehoben wird. Das Wunder ist ein Wirken Gottes an der Menschheit durch welches ihre naturgemäße Beschaffenheit wiederhergestellt werden soll. Nur wenn die Menschheit noch fähig wäre, irgendwie aus sich selbst die Sünde zu überwinden, könnte Gott sich, zur Erreichung dieses Ziel, der Natur in ihrem gesetzmäßigen Verlauf und der Menschheit in ihrer natürlichen Beschaffenheit bedienen, und nur dann könnte die Geschichte der Erlösungsproceß der Menschheit sein. Da das nicht möglich ist, da nur Gott die Erlösung wirken kann, so muß die heilende Thätigkeit Gottes in ihrem ganzen Verlaufe wunderbar sein und uns den Anblick einer Wundergeschichte bieten, die in die natürliche Menschheitsentwicklung eingreift und sich zwar nach eigenen Gesetzen, aber doch vollkommen gesetzmäßig, geordnet und auf Erreichung eines bestimmten Zieles berechnet, vollzieht. Die theistische Weltanschauung glaubt an Wunder, aber nur an Heilswunder d. h. an solche, die zur Erlösungsgeschichte gehören und als solche von Gott selbst wie alle seine Thaten bezeugt und beglaubigt sind.

Wir wenden uns nunmehr nach dieser Skizzirung der theistischen Welt- und Lebensanschauung auf die entgegengesetzte Seite und zeichnen die Consequenzen der oben berührten dualistischen Lehren.

Von einer Entstehung der Sünde, einer ersten Sünde, einem Sündenfall kann von dualistischen Voraussetzungen aus nicht die Rede sein;

denn der Mensch ist von Anfang an, seiner Anlage nach, gut und böse zugleich. Von einem Beginn der Sünde kann nur gesprochen werden, sofern mit der ersten Action des Menschen auch sofort der hemmende Einfluß der niederen Triebe, der sinnlichen Schranken zu Tage tritt. In so weit der Mensch unter dem Einfluß der Schranke und geleitet von der Sinnlichkeit handelt, sündigt er; in so weit er sich vom Geiste bestimmen läßt oder frei handelt d. h. in Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft, welches das Gesetz des Geistes oder Gottes ist, thut er Gutes. So wenig aber Gott im Stande ist, sich und seinen Willen in der Welt absolut durchzusetzen, vielmehr nur darauf aus sein kann, das Ungöttliche an der Welt zu beherrschen und seinem Willen dienstbar zu machen, so wenig kann der Mensch sich der Schranken entledigen, die durch seine Natur seinem Geiste gezogen sind. Er kann die sinnlichen Triebe seines Fleisches, die Selbstsucht seiner individuellen Persönlichkeit, die Befangenheit seiner Vernunft in sinnliche und täuschende Vorstellungen nicht austrotten, es sei denn, daß er sich selbst tödtet. Somit kann es nur seine Aufgabe sein, das Ungeistige und Ungöttliche, das er an sich trägt, zu beherrschen: die sinnlichen Triebe der Bucht und dem Gesetze der Vernunft zu unterstellen, die Selbstsucht durch die Einsicht in das Recht Anderer zur Liebe zu zwingen, die Rebel des Irrthums, die seinem Geiste die Klarheit der Erkenntniß zu rauben suchen, in der Strenge des Denkens zu überwinden und sie immer mehr zurückzudrängen. So lange er das thut und in solchem Verhalten die Freiheit des Geistes bewahrt und von Sieg zu Sieg fortschreitet, dient er Gott und vollführt an seinem Theil das Werk der Gottheit in der Welt. Daß seine sinnlichen Triebe zu maßloser und regelloser Befriedigung drängen, daß er die Macht der Selbstsucht in sich fühlt und von den beirrenden Einflüssen seiner Sinne zu leiden hat, die ihm die Wahrheit verhüllen, das macht ihn nicht zum Sünder, macht ihn nicht vor Gott schuldig; wenn er nur die Zügel der Herrschaft nicht fallen läßt, und dem nicht folgt, was seinem Geiste zu gehorchen bestimmt ist. — Nimmt aber die Sinnlichkeit einmal überhand, und es ist unvermeidlich daß es geschieht; weil äußere Einflüsse aller Art, körperliche Beschaffenheit, mangelhafte Erziehung, Beispiel Anderer nur zu leicht den Einfluß der Sinnlichkeit übermäßig steigern und den Geist unschränken; weil ferner der Geist erst durch Uebung stark wird; weil die sinnliche Seite des Menschen auch in den ersten Lebensjahren bedeutend überwiegt: dann ist immer noch nichts verloren; es ist nur ein augenblick-

liches Unterliegen des Geistes eingetreten und es kommt nur darauf an, daß er in energischem Schmerz über diese Niederlage sich aufraffe. Es tritt mit dem einmaligen Siege der sündigen Lust über den freien Willen des Menschen keine Gebundenheit des Willens, kein sündiger Zustand ein und noch viel weniger eine Trennung des Menschen von Gott. Eine solche Trennung kann hier überhaupt niemals eintreten; denn das Göttliche im Menschen, seine Vernunft und sein freier Wille, gehört zum Wesen des Menschen und kann gar nicht verloren gehen, so wenig als sein Geist verloren gehen kann. Ein Mensch ohne das Göttliche in ihm wäre nicht mehr Mensch. Das Göttliche im Menschen, Gott im Menschen ist aber wiederum in einer Trennung von Gott so wenig zu denken, so wenig wir uns eine Kraft Gottes vorstellen können ohne Gott. Der Mensch kann daher bis zum Scheusal und zum Verbrecher herabsinken, aber eine Trennung von Gott, eine Zerreißung des Verhältnisses zu Gott erfolgt nicht. Es kann die Gotteskraft der Vernunft und des freien Willens im Menschen bis zur Unkenntlichkeit herabgedrückt sein, aber vorhanden ist sie immer und zwar ihrem Wesen nach völlig unverletzt. Und in so fern sind auch die Bande nie zerrissen, die den Menschen mit Gott verbinden; Gott ist nach wie vor im Menschen. Von einem Zorn Gottes über eine Sünde kann vollends nicht die Rede sein; man müßte denn unter diesem Ausdruck verstehen das unbehagliche Gefühl oder schlechte Gewissen, das der Mensch in Folge einer Sünde hat und die üblen Folgen, die überall eintreten, wo das Richtige nicht gethan, das Gute nicht ausgeübt worden ist, kurz die Reaction des Guten im Menschen und in der Weltordnung gegen die Hemmung, die eingetreten ist.

Wenn also nach dem Siege der Lust über den Willen wieder ein sündiger Zustand eintritt, noch das Verhältniß zu Gott zerrissen ist, noch auch der Mensch der göttlichen Kräfte d. h. der Fähigkeit, das Gute zu erkennen und das Erkannte zu wollen und zu thun, verlustig gegangen ist, seine gute Natur vielmehr wie seine Gemeinschaft mit Gott unverfehrt geblieben sind, dann läßt sich zwar die Sünde nicht immer gut machen, aber der Mensch wird in der Neue auch die Kraft finden sich zu ermannen, um nicht wieder dem Ungöttlichen Raum zu geben; es ist Alles wieder in Ordnung und er kann so zu sagen Hand in Hand mit Gott den Pfad der Tugend weiter siegreich wandeln.

Auffallend bleibt es aber immerhin, daß bei so vielen Menschen das

Fallen häufiger ist als das Siegen. Aber es ist nun einmal so. Von der niederen sinnlichen Seite des Menschen aus unterdrücken übermächtige Einflüsse in wiederholten Angriffen den Geist immer mehr. Er weiß nur unvollkommen noch das Gute, sein Wille ermattet, er überwindet nicht mehr den Widerstand, und je seltener das geschieht, desto mehr befestigt sich die Herrschaft der niederen Triebe. Der Mensch fällt aus Sünde in Sünde, und kann so ein unnützes Glied der Menschheit werden, an seinem Theil ihre Entwicklung hemmen; er ist selbst unglücklich und macht Andere unglücklich. Ja, es kann diese Entwicklung der Art sein, daß eine Umkehr nicht mehr Statt findet. Der Mensch stirbt als Verbrecher; und nun erst wird sein Geist, aller Hemmnisse und schädlicher Einflüsse entledigt, wieder ganz was er sein soll, und vereinigt sich mit Gott, aller Qual entrückt und geläutert von aller Sünde.

Zwar widerspricht die Lehre, daß der Tod jeden, er mag ein frecher Sünder oder ein tugendhafter Mensch gewesen sein, der Seligkeit theilhaft mache und den unsterblichen Geist mit Gott vereine, dem sittlichen Gefühl des Menschen; aber im Zusammenhange der dualistischen Weltanschauung ist jene Lehre nicht bloß berechtigt, sondern unbedingt nothwendig. Stammt die Sünde aus dem Fleish und nicht aus der Freiheit, alterirt sie nie das Verhältniß des menschlichen Geistes zum göttlichen; muß man behaupten, daß nie Jemand freiwillig sündigt, noch auch mit vollem Bewußtsein das Böse thue, sondern immer nur unter dem bethörenden, schwächenden und verlockenden Einfluß seiner sinnlichen Natur und der mannigfachen Reizungen von außen; ist mit Einem Worte der Geist des Menschen nie selbst sündig, sondern nur das Werkzeug der Sünde, das an und für sich stets gut ist und gut bleibt: dann muß nothwendig gelehrt werden, daß mit dem Augenblick der völligen Trennung des Geistes vom Leibe, mit dem Aufhören dieser Endlichkeit und irdischen Existenzweise die Befreiung von allen sündlichen Einflüssen eintritt und daß der Geist in irgend einer Weise wieder zu seinem Urquell, zu Gott zurückkehrt. Es kann aber so gelehrt werden; weil von einer Strafe für die Sünde, die auf diese irdische Existenz folgt, hier nicht die Rede sein darf. Deshalb nicht, weil der Mensch der da sündigt und in der Sünde stirbt weit mehr ein Unglücklicher als ein Strafwürdiger genannt werden muß; nicht sein Geist, sondern sein übermächtig gewordenes Fleish ist Schuld. Er selbst hätte, wenn ihm die richtige Einsicht bei Zeiten zu Theil geworden wäre, niemals in freier Entscheidung

das Böse gewählt. Das Fleisch hat ihn bethört und verführt und die Strafe dafür, daß er sich hat verführen und beherrschen lassen, hat er durch die Qual, die sein Geist dabei empfand, durch die üblen Folgen der Sünde während der irdischen Existenz, reichlich gebüßt. Was kann im letzten Grunde der Geist des Menschen dafür, daß er mit dem Fleische behaftet und seinen Trieben unterstellt ist? Er trägt die Last der Sünde unter Seufzen, fühlt sich auch schuldig, wenn er ermattet, aber wenn es zum letzten entscheidenden Urtheil kommt, wenn es gilt dem unsterblichen Geiste die Verschuldungen zuzurechnen, die er während der irdischen Existenz auf sich geladen, dann wird der Mensch sich rechtfertigen unter Berufung auf seine mangelhafte Einsicht, auf die mangelhafte Erziehung seines Willens, auf tausend äußere Umstände, die die Entfaltung des allein verantwortlichen Geistes gehemmt und dadurch die Herrschaft des Fleisches, des Irthums, der Lust befestigt haben. Kann der Mensch sich entschuldigen, so hat seinerseits Gott eben so wenig Veranlassung ihn zu strafen. Er weiß am besten, daß eine freiwillige Lossagung des Menschen von Gott nie erfolgt ist. Er weiß, daß sein Geist im Menschen nicht an der Sünde Schuld ist. Er hat nie aufgehört, den Menschen zu lieben; er hat keinen Grund zu zürnen. Ein unvermeidliches Geschick, eine unabänderliche Naturordnung und Geschichtsentwicklung hat es so mitgebracht, daß dieser endliche Geist gerade unter ungünstigen Einflüssen der irdischen Welt sein Leben verbringen mußte und nicht zur Vernunft und Freiheit durchdringen konnte; die Hemmung der Weltentwicklung, die er an seinem Theile verschuldet, hat sich bereits auf Erden an ihm gerächt; jetzt kehrt er befreit von all' dem Jammer zu Gott zurück.

Das ist die dualistische Lehre vom Tode. Der Tod ist der eigentliche Erlöser des unsterblichen Geistes; der Tod ist für den Einzelnen das Mittel der Vollendung. So lehrt die Theorie, so glaubt's der Dualist, trotz aller Proteste des unmittelbaren Gefühls. Das Gefühl haftet nun einmal am Staube; das Fleisch übt nun einmal einen bethörenden Einfluß auf den Geist, so daß dieser vor dem Tode, der ihm doch Befreiung bringt, eine unausstilgliche Furcht hat! — Während der Theist den Tod des Menschen als Zerstörung des Natürlichen auffassen muß, als ein Unglück, als den Beginn eines Zustandes der Qual und der Trauer, ist es hier in jedem Punkte anders. Während der Theist den Tod auf die Sünde zurückführen muß als auf die einzig mögliche Quelle einer Störung göttlicher Ordnungen,

führt der Dualismus ihn zurück auf die Natur und ihre Vergänglichkeit. Während der Theist alle Hoffnung auf eine Seligkeit nach dem Tode zusammenfaßt in die Hoffnung auf eine Auferstehung, concentrirt sich dem Dualisten Alles in dem Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, welche der Theist zwar auch festhält, aber in der Unsterblichkeit ebenso sehr die Möglichkeit unvergänglicher Qual in der Trennung von Gott, wie unvergänglicher Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott erkennt.

Doch nur der Einzelne stirbt; nur dem Einzelnen bringt der Tod Vollendung. Die Menschheit als Ganzes lebt fort und fort und strebt der Vollendung zu in immer größerer Annäherung an das herrliche Ziel. Die Verklärung der Welt durch Befreiung des Geistes von allen Fesseln der Materie und der Endlichkeit, die Herrschaft der Vernunft über alles Blendwerk der Sinne und der in die Sinnlichkeit getauchten Phantasie, die Freiheit von jedem Zwange, von jeder bloß äußeren Gewohnheit, von jeder nicht selbstgewollten und als gut erkannten Ordnung, von jeder nicht aus dem selbststeigenden Geiste geborenen Schranke, diese Freiheit als Voraussetzung jeder wahren Tugend und als Kraft der Tugend — das sind die hohen Ziele, denen die Weltentwicklung entgegen geht. Im Einzelnen kann die Sünde den Sieg behalten; in der Menschheit als solcher muß das Göttliche siegen, ebenso wie das Göttliche in der Natur, das Gesetz der Natur, siegreich waltet und Alles sich unterthan macht. Im einzelnen Menschen ist der Geist individuell beschränkt und kann unterliegen; in der Summe aller Individuen heben sich die Beschränkungen gegenseitig auf und der Geist kommt zur Herrschaft. Zwar erreicht wird in der Welt nimmer die Aufgabe ganz, aber die Annäherung an das Ziel ist eine bei aller Unendlichkeit stetige. Die Geschichte ist der Proceß in welchem Gott durch seinen Geist im Menschen d. h. durch die menschliche Vernunft und durch den menschlichen Willen seine Herrschaft ausdehnt über Alles, was noch nicht göttlich ist. Je mehr die menschliche Vernunft das Richtige d. h. das Vernünftige erkennt und je mehr der Wille des Menschen befreit wird, so daß er eben nur nach dem von ihm als vernünftig Erkannten handelt, desto mehr schwindet der Einfluß und die Herrschaft der Sinnlichkeit, der Endlichkeit, des Zufälligen, Unvernünftigen und Ungöttlichen und damit auch immer mehr die Möglichkeit des Irrthums und der Sünde. Sünde und Irrthum kommen ja nur durch den Einfluß des Ungeistigen auf den Geist zu Stande. Und so ist die Geschichte in ihrem Fortschritt zur Herrschaft der Vernunft und

zu völliger Befreiung des Menschen der Proceß der Erlösung des Göttlichen im Menschen von allem Ungöttlichen, das ihm von Natur anhaftet *).

So haben wir also auch hier Sünde und Erlösung; aber in welchem andern Sinne! Allerdings führt nach der theistischen Weltanschauung die geschichtliche Entwicklung der sündigen Menschheit auch zu einer Entfaltung ihrer Geisteskräfte und nach Maßgabe der Geistesentwicklung zu einer Befreiung der Persönlichkeit von äußeren Schranken und in diesem Sinne zu einer Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche, so daß ein Fortschritt im Wissen und Können, mit Einem Worte der Culturfortschritt denkbar ist, auch ohne Eingreifen Gottes; aber es muß doch die natürliche Entwicklung der Menschheit, vom theistischen Standpunkte angesehen, an und für sich, ohne den Erlöser, zum Verderben führen. Denn der Geist, der in einer rein natürlichen Entwicklung zur Herrschaft kommt, ist ja nach der theistischen Vorstellung der von Gott losgetrennte, ihm ohne Liebe und ohne Lust am Guten gegenüberstehende. Mit der Herrschaft des Geistes kommt somit auch immer die Sünde zur Herrschaft. Daß der Sünder klarer denkt als früher und freier handelt als früher, das ist so wenig ein Besserwerden des Menschen, daß man vielmehr sagen muß: mit dem Fortschritt der Geschichte kommt auch die Sünde zur Reife; sie steigert sich in so weit, als sie in entwickelterer, geistigerer und civilisirter Form auftritt. Trotz aller Cultur und Civilisation muß nach der theistischen Vorstellung in der Welt an sich die Ungerechtigkeit überhand nehmen und das Ende dieser Entwicklung ist die ausgereifte Gottesfeindschaft und die Verdamnüß. Hier dagegen, von dualistischen Voransetzungen aus, muß die Geschichte zur Erlösung führen, zur Herrschaft Gottes oder des Geistes, zum Gottesreiche in einer verkärten vernünftigen und freien Welt. — Dort kann nur durch das Eingreifen Gottes im Wege des Wunders, durch den Eintritt Gottes in die Menschheitsgeschichte das Verderben aufgehalten und eine neue Menschheit begründet werden. Nur wenn das geschehen ist, kann von einem wahrhaften Fortschritt im Sinne der Anbahnung des Gottesreichs die Rede sein. Die geistige Entwicklung, der Culturfortschritt, die Civilisation kann nur einer wiedergeborenen Menschheit zum Segen werden. Hier dagegen hat Gott nie sich losgesagt von der Welt, und hat der natürliche Menscheng Geist nie aufge-

*) Die Geschichte ist die Erlösung sowohl nach der Vorstellung der orientalischen als der Occidentalen. Dort aber ist das Ziel der Geschichte Befreiung des Geistes von der Welt, hier Herrschaft des Geistes über die Welt.

hört das beste Organ der Wirklichkeit Gottes, der Träger seines Geistes zu sein; es bedarf daher keiner wunderbaren Versöhnung Gottes mit der Welt als Voraussetzung für eine erlösende Wirklichkeit in der Welt; es bedarf weiter zur Erlösung keines wunderbaren und außerordentlichen Eingreifens, weil das natürliche und ordentliche Wirken Gottes das bestmögliche ist und somit auch das ausreichende sein muß; das Wunder ist ebenso unnöthig wie unmöglich. — Dort bedarf es einer Offenbarung Gottes zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit; hier bedarf es keiner Offenbarung, denn Gott ist dem Menschengenosse schon offenbar in dem Maße, als es die Entwicklungsstufe seiner Vernunft überhaupt ermöglicht, und Gott wird ihm immer offener, je mehr er seine Vernunft entfaltet. — Dort bedarf es der Gnade um den Menschen wiederzubeugen, damit er im Glauben an die Vergebung und Liebe des versöhnten Gottes die Kraft der Liebe und in der Liebe die freie Lust an dem geoffenbarten Willen Gottes und so die Kraft der Tugend und des Sieges über die sündige Lust gewinne. Hier ist die Kraft zum Guten im freien Willen des Menschen vorhanden; es bedarf nach dem Fall keiner Wiedergeburt sondern nur der Reue, der freien Selbstbestimmung und des kräftigen Entschlusses, das Gute zu thun, soweit die Vernunft oder das Gewissen es erkennt, denn zu dessen Vollführung kommt es nur darauf an, den freien Willen von allen hemmenden Einflüssen zu befreien. — Dort hängt aller Fortschritt und der ganze Erfolg des geistigen Lebens und die Möglichkeit aller sittlichen Leistungen ab von der Religion, von der persönlichen durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft und dem Lebensverkehr mit dem persönlichen Herrn der Welt, dem Schöpfer und Erlöser. Hier ist diese Gemeinschaft als eine immer vorhandene und nie lösbare vorausgesetzt; auf die mehr oder weniger richtige Vorstellung von derselben, auf die religiösen Begriffe, oder auf die Lehre von Gott kommt es nicht an, sondern es wird auf die Durchsetzung des göttlichen Princips der Vernunft im vernunftgemäßen oder tugendhaften Handeln alles Gewicht gelegt, kurz die Moral steht im Vordergrund. Dort macht der Glaube des Herzens an Gott den Erlöser, in der Kraft Gottes des heiligenden Geistes, gerecht; hier macht die tugendhafte That des Geistes, das freie Handeln nach dem Gesetz der Vernunft gerecht. Dort wird der Mensch aus Gnaden gerecht; hier macht er durch seine Leistungen das göttliche Princip, das ihm innewohnt, zum herrschenden, und von Gnade ist nur in so fern die Rede, als die Tugend vom Menschen nie vollkommen

verwirklicht wird und das Göttliche im Menschen sich selbst sagen muß, daß es Rücksicht zu nehmen habe auf die irdische Unvollkommenheit. Gott muß Rücksicht haben mit dem Menschen, er muß sich begnügen mit der Grundrichtung, mit der Gesinnung, mit dem rastlosen Streben; das ist der Sinn, wenn man sagt: Gott ist gnädig und barmherzig. — Dort absolvirt, wenn der Mensch in Sünde gefallen ist, nur Gott; hier absolvirt der Gott im Menschen den Sünder im Menschen, oder der Mensch absolvirt sich selbst und kommt über das Schuldbewußtsein herüber, indem er bereut und sich bessert.

So himmelweit von einander verschieden, so völlig einander entgegengesetzt stehen sich die theistische und die dualistische Anschauung gegenüber. Wir fragen nicht darnach, ob die eine richtiger ist als die andere; nur darnach fragen wir, ob es möglich sei, diese beiden zu vereinen? Ich meine, sie schließen sich trotz der oft wörtlichen Uebereinstimmung in den einzelnen Redewendungen gegenseitig aus. Nicht als ob ein Dualist nie ein Theist werden könne oder umgekehrt. Das kann geschehen. Nie und nimmer aber kann die theistische Lehre mit der dualistischen wahrhaft Frieden schließen und sie als gleichberechtigt gelten lassen; und ebenso wenig wird die dualistische Lehre der theistischen sich geistesverwandt fühlen, obgleich der dualistischen Theorie nach alle Meinungen auf Erden Einen Ursprung haben: den Menschen und den mehr oder weniger entwickelten Geist desselben.

Doch wir fahren fort in der Schilderung des Dualismus; es sind noch bedeutsame Momente, die wir hervorheben müssen. — In der Menschheit als in einem organisch gegliederten Ganzen verwirklicht sich im Laufe der Geschichte das Gottesreich oder die Herrschaft der Vernunft unter der Bedingung der Freiheit. So stark auch die Hemmnisse sind, die sich dem Durchbruch des Geistes entgegenstellen, die Aufklärung und Befreiung der Welt hindern und damit die wahre Sittlichkeit aufhalten und das Reich der Tugend nicht kommen lassen wollen: es hat doch andererseits das göttliche Prinzip in der Welt, die sittliche Macht im Menschen von Anfang an eine Wirksamkeit in's Große und Ganze geübt und hat sittliche Institutionen, vernünftige Ordnungen ins Leben gerufen, die von vorn herein die Macht der Sinnlichkeit mildern, die natürliche Selbstsucht auf ein gewisses Maas zurückführen und es ermöglichen, daß der Mensch, namentlich in seiner Jugend, wo die Herrschaft der Vernunft noch sehr zurücktritt, geleitet und erzogen werde. Es sind das die Institutionen der Familie und

des Staats, mit ihren uralten oft nur einem richtigen Instinkte entstammten Gesetzen. Sie sind die Träger der elementaren Wahrheiten, auf die jede richtige Erkenntniß wieder zurückkommt; sie prägen im Wege einer ununterbrochenen Uebertieferung den kommenden Geschlechtern die Gebote der Tugend ein und üben eine oft gewaltsame aber heilsame Zucht. Ebenso aber überliefern sie gewisse religiöse Vorstellungen und erziehen zu gewissen religiösen Gebräuchen, wie Gebet, Opfer u. s. w. Auch diese haben ihren Werth, nur keinen ewigen, wie die sittlichen Wahrheiten und Einrichtungen. Sie haben ihren Werth, sofern sie auf einer gewissen Bildungsstufe dem Menschen in sinnlicher Form geistige und sittliche Ideen zuführen, die er noch nicht in ihrem wahren Gehalte ohne Mißverständnis zu fassen vermag. Diese religiösen Vorstellungen und Einrichtungen können auch allmählig vervollkommenet werden, sie können ein geistigeres Gepräge und einen mehr sittlichen Charakter gewinnen; aber religiöse Vorstellungen überhaupt sind für den entwickelten Geist, wenn er seiner selbst als des göttlichen Principes bewußt geworden ist und keine andere Manifestation der Gottheit kennt, als die in der menschlichen Vernunft, nicht mehr nothwendig; und die religiösen Einrichtungen vollends sind dem kein Bedürfniß, der da weiß, daß die Ausübung der Tugend und die Befreiung des Willens von den Schranken der Selbstsucht der schönste Gottesdienst ist. Die Kinder, die Frauen und das ungebildete Volk sind freilich darauf angewiesen, ihrer Entwicklungsstufe oder geistigen Anlage nach, der religiösen Vorstellungen und der Uebung in religiösen Einrichtungen als der Grundlage für ein sittliches Verhalten zu bedürfen. Und dieser Nothwendigkeit entspricht auch die natürliche Neigung, so daß schwerlich zu erwarten steht, daß beim Fortschritt der Aufklärung und Sittlichkeit die Religion jemals ganz aufhören werde. Aus der Religion schöpft immer ein großer Theil der weniger geistig entwickelten Menschheit die Kraft zur Tugend.

Also erscheint die Entwicklung der Menschheit sicher gestellt. Der einzelne Mensch wird unterwiesen und erzogen von der sittlichen Menschheit, bis sein Geist stark genug ist, selbst zu denken und nach Freiheit zu trachten. Damit dieses Ziel, die geistige Selbstständigkeit oder die Kraft der Tugend erreicht werde, bedarf es der Uebung der Vernunft im Denken und der Bereicherung derselben mit den bisherigen Errungenschaften des menschlichen Denkens. Namentlich kommt es darauf an, den Menschen mit den sittlichen Wahrheiten in der Form von moralischen Vorschriften bekannt zu machen

und ihn anzuleiten, die Nichtigkeit derselben zu begreifen. Mit dieser Erkenntniß des Guten und des Vernünftigen ist aber noch nicht Alles gethan. Es kommt noch darauf an, den Willen zu üben im Kampf wider die Sinnlichkeit und in der Unterdrückung der Selbstsucht, damit er so fähig werde, sich frei zu machen und mit der Freiheit die siegreiche Kraft zum Thun des Guten und Vernünftigen zu gewinnen. Denn wer frei ist thut das Gute, das er erkannt hat; nur der Unfreie sündigt. Die erlösenden Kräfte, die in dieser Weise im Menschen geweckt werden, sind: ein gebildeter Geist und ein gekräftigter Wille. Oder wir können sagen: der Menschegeist wird aus den Fesseln der Sinnlichkeit befreit und vor der Gefahr der Sünde bewahrt durch Bildung und Erziehung. Bildung und Erziehung sind die Retter, die Heilande, die Erlöser der Menschheit. Und es sind nur Gradunterschiede, wenn man sagt: Philosophie und Selbstbeherrschung, oder: Speculation und Askese, oder: Versenkung in das Absolute und Selbstpeinigung. Es ist in allen Fällen nichts Anderes gemeint, als der menschliche Geist in seinen beiden Grundkräften: Vernunft und Wille. —

Wenn nun aber trotz dieser erlösenden Kräfte bisweilen Störungen in der Entwicklung eintreten, oder auch wenn die Entwicklung gewisse Höhepunkte erreicht hat, dann treten, im ersten Falle durch Reaction, im zweiten als natürliche Folge der bisherigen Bewegung, Menschen auf, in denen das Geistige oder Göttliche mit ganz besonderer Energie sich geltend macht und das sinnliche Moment, das Princip der Hemmung, der Selbstsucht, so wenig zur Geltung kommen läßt, daß diese Menschen ihren Zeitgenossen, die ja immer irgendwie unter dem täuschenden Eindruck der äußeren Erscheinung leben, als die schlechtthin Weisen und die vollkommen Tugendhaften, als Heilande und Erlöser gelten. In Wirklichkeit sind sie nur die Weisesten und Besten ihrer Zeit; denn absolute Vollkommenheit giebt es nicht in der Welt mitten im Entwicklungs gange der Geschichte. Indeß ihre Bedeutung ist groß; sie üben einen mächtig fördernden Einfluß aus auf das Leben der Menschheit. Das aber, wodurch sie wirken, ist wieder nur ihre klare Vernunft und ihre Willenskraft und das Produkt dieser beiden: ihre Tugend. Und das Mittel, dessen sie sich bedienen, ist Belehrung oder Mittheilung besonders erhabener geistiger Wahrheiten und sittlicher Vorschriften und Reizung des Willens diesen Vorschriften zu folgen: Unterricht und Predigt auf der einen Seite und auf der andern, als das

kräftigste Reizmittel und als die gewaltigste erziehende Macht, ihr eigenes Beispiel im persönlichen Benehmen und im tugendhaften Wandel. Ganz besonders fortreißend aber ist es, wenn sie die Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Grundsätze und die Energie ihres Willens, die Kraft der Selbstverleugnung, die Fähigkeit der Entsagung, kurz ihre Freiheit bewähren durch den Tod und das Martyrium. Sind sie gestorben, so wirken sie noch immer fort durch ihre Lehren und durch das Beispiel, das sie gegeben. Aber nicht sie sind es, nicht ihre historische Persönlichkeit ist es, die den Fortschritt der Menschheit bewirkt und die Erlösung vollbringt. Das thut immer nur das göttliche Princip, der Geist als solcher. Und nicht um eines solchen Heilandes willen werde ich gerecht und gebessert, sondern nur durch meine Vernunft, die durch die seine gefördert ist und durch meine Kraft, die durch seine angeregt ist. Jeder Heiland in der Welt erlöst zunächst sich selbst, und die andern Menschen nur sofern er den Heiland, der in ihnen wohnt, aufweckt und zur Bekehrung bringt. Allerdings muß man an einen solchen Heiland glauben, um ihm Folge leisten zu können; aber nicht der Glaube an ihn macht selig, sondern nur der Gehorsam gegen seine Gebote und die Nachahmung seines Beispiels. Man kann einen solchen Heiland wohl einen Sohn Gottes nennen, auch in gewissem Sinne einen Gottmenschen und einen Gott, in so fern das geistige Princip in ihm oder das Göttliche gar sehr die Schranken der Sinnlichkeit überwiegt; aber er ist und bleibt Mensch. Und in so fern er Mensch ist, bleibt Alles was er gelehrt, dem Gesetz der Entwicklung unterstellt. Seine Lehre, wie erhaben sie auch sein mag, ist der Vervollkommenung, der Vergeistigung fähig, und sie wird vervollkommenet, wenn eine spätere Generation mit einer fortgeschrittenen Erkenntniß der Welt, Alles aus den Lehren des Heilandes oder seiner Jünger ausschheidet, was gegen die Vernunft ist und den Stempel der Zeit trägt, in welcher der Heiland wirkte. Indes liegt es nahe, daß die Schüler eines solchen Heilandes, durchdrungen von dem hohen und ewigen Werth seiner Lehren und seines Beispiels, ihm Unsterblichkeit beilegen oder nach seinem Tode an seine Auferstehung glauben. Sie können sich eben auf ihrem beschränkten Standpunkte eine Fortdauer seiner Wirksamkeit nicht losgetrennt von seiner Person denken, während doch sein Geist in der geistigen Bewegung, die er hervorgerufen, fortlebt; sie nehmen ihre Zuflucht zu der abenteuerlichen Vorstellung einer Wiedervereinigung mit dem Leibe, die doch nicht nur wider alle Erfahrung wäre und offenbar der

Thatfache widerspricht, daß der Heiland nicht mehr existirt, sondern auch gar keinen Fortschritt in sein Leben, sondern nur einen Rückschritt in eine bereits überwundene beschränkttere Existenzweise mit sich brächte. Und schließlich hat diese ganze unklare Vorstellung überhaupt keinen Zweck; denn was durch einen auferstandenen Heiland erreicht werden kann, wird ja genau ebensogut, ja noch besser durch einen gestorbenen Heiland erreicht.

In der Gemeinschaft derer, die durch die Lehre eines Heilandes in der Erkenntniß des Wahren und Guten geläutert und durch sein Beispiel angeregt worden sind, nach der Freiheit zu streben, die ohne Weiteres Vollbringung des Guten und Vernünftigen nach sich zieht, wird immer ein Unterschied wahrnehmbar sein zwischen Solchen, die sich von der concreten Erscheinung, die das göttliche Princip im Heilande, dem Stifter der Gemeinde gewonnen hat, nicht losmachen können, und Solchen, die die ewige Wahrheit oder das Wesen des Geistes sehr wohl zu unterscheiden wissen von der immer noch beschränkten und irdischen Daseinsweise, die das Göttliche in jenem Heilande hatte. Jene werden auf die geschichtliche Person, diese auf die ewige Idee größeres Gewicht legen; jene die Worte und Thaten des Heilandes, diese das vernünftige und moralische Princip, das er vertrat, betonen. Auf jener Seite stehen die Frauen und die Kinder und die weniger Gebildeten und Alle, welche mit einer lebhaften Phantasie begabt sind; auf dieser Seite die nüchternen Männer, die speculativen Köpfe, die kühlen Kritiker. Ein Widerspruch zwischen beiden findet nicht Statt; es sind nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen: eine mehr kindliche und eine mehr entwickelte, eine sinnlichere und eine geistige. Um Allen gerecht zu werden, muß es in der Gemeinde eine Lehrform geben, die auch für die berechnet ist, welche nicht völlig auf eigenen Füßen stehen und nicht im Stande sind, einzusehen, daß sie ihre eigenen Heilande sind; für die, welche nun einmal das göttliche Princip, das ihnen inne wohnt, nicht zu voller Geltung bringen können, wenn sie sich nicht einbilden, es wirke von außen auf sie. Sie beten zu diesem Göttlichen außer ihnen, und regen im Grunde doch nur das Göttliche, das in ihnen ist, zur Thätigkeit an. Sie glauben an die Offenbarung dieses Göttlichen durch andere Menschen und insbesondere durch einen Heiland, und fügen sich dann lieber, wenn ihnen die Wahrheit in der Form der Autorität gebracht wird, als wenn sie sie aus sich selbst finden. Ja sie sind auch nicht im Stande, sie durch eigenes Denken zu gewinnen. Sie können an eine Sünde, die sie begangen, nicht in einer

andern Form denken als so, daß sie den Gott außer ihnen verlegt haben, während sie doch nur gegen ihr besseres Ich gekämpft haben. Sie sind deshalb auch nicht im Stande, sich selbst zu vergeben, sondern bedürfen der Versicherung, daß Gott ihnen vergeben habe, und lassen sich nicht eher beruhigen, als bis es ihnen der Heiland versichert hat mit dem Hinweis darauf, daß er Gott durch seine Leistungen und seine Leiden bewogen habe, allen reuigen Sündern zu vergeben. — Gegen diese kindlichen Vorstellungen können die Entwickelteren in der Gemeinde nichts haben; denn es liegt denselben ja doch die Wahrheit zu Grunde. Es wird vielmehr dafür Sorge getragen werden müssen, daß das Bedürfniß der heranreifenden Generation und der kindlichen Gemüther befriedigt werde. Und weil, wenn einmal der Geist des Menschen auf dem Pfade der Phantasie wandelt, Irrthümer und ganz gehaltlose Vorstellungen sich leicht einstellen und gefährliche Gemüthsregungen nach sich ziehen können, ist es gut, jene phantastische Weise, die Wahrheit zu lehren, auf eine bestimmte Lehrform zu beschränken, ein Bekenntniß aufzustellen, von dem die Lehrer des Volks, der Frauen und Kinder, nicht abweichen dürfen. Doch muß es das Bestreben dieser Prediger sein, immer mehr die Gemeinden zu erziehen zu der Erkenntniß, daß alle jene Vorstellungen von einem Gott, der Gebete erhört und Sünden vergiebt, von einem Heilande, der mehr ist als ein tugendhafter und weiser Mensch, der auferstanden ist und lebt, der die Sündenvergebung erwirbt u. s. w. — eben nur Vorstellungen sind. Der Prediger muß, indem er immer wieder den Nachdruck legt auf klares vernünftiges Denken und auf freies d. h. tugendhaftes Handeln, seine Gemeinde so bilden und veredeln, daß sie im Stande ist, den unvernünftigen religiösen Apparat endlich bei Seite zu werfen und in freudiger Ueberraschung einzusehn: daß Gott nicht im Himmel sondern im eigenen Herzen wohnt, daß der Mensch nicht getrennt ist von Gott, sondern in der innigsten Gemeinschaft mit ihm steht; daß er kein verlornen und verdamnten Sünder ist, sondern ein Mensch, der zwar oft fehlt, aber seinen Heiland und Erretter in seiner eigenen Vernunft und in seinem Willen in sich trägt; daß er nicht durch den Glauben an den Gott im Himmel und an einen längst verstorbenen Heiland, sondern durch den Glauben an sich selbst, oder durch die Zuversicht gerecht wird, daß er das Göttliche zu erkennen und zu vollbringen im Stande sei, und daß, wenn an der Vollkommenheit mancherlei fehlt, daran die Endlichkeit und Beschränktheit seiner Natur, oder die äußeren Verhältnisse Schuld sind;

daß es zur Selbstzufriedenheit und zur Ruhe des Gewissens nur darauf ankommt, der rechten Gesinnung und eines kräftigen Streben's sich bewußt zu sein. Wenn dieser Glaube an sich selbst, das Vertrauen auf das Göttliche im Menschen, nur recht stark werde, dann werde die hohe Vorstellung vom menschlichen Beruf unfehlbar ebenso große Pflichttreue wie Leistungsfähigkeit nach sich ziehen. Auch wird ein solcher Glaube sofort die Ueberzeugung wecken, daß Gott ja auch in andern Menschen wohne, sofern sie geistige Wesen sind. Und wer das anerkennt und dieser Anerkennung gemäß handelt, der hat die rechte Liebe. Und die Liebe wird alles Böse, das der Bruder thut, immer zurückzuführen wissen auf seine unglückliche Lage, die ihn schädlichen Einflüssen ausgesetzt und die Entwicklung seiner Vernunft und seiner Freiheit gehemmt hat. Getrieben von der Liebe wird der Tugendhafte dem irrenden Bruder sagen, daß er Unrecht gehandelt habe und dem Gotte untreu geworden sei, der in ihm wohne. Nicht verdammen wird er ihn, sondern ihn belehren über die Tugend und über die Forderungen der Vernunft und diese Belehrung wird seiner Vernunft einleuchten. Und die Erkenntniß des Guten wird die Sehnsucht wecken, das Gute zu thun, und diese Sehnsucht wird den Willen anregen, sich zu befreien von allen Hemmnissen, und er wird sich die Freiheit wieder erringen und tugendhaft werden.

So breitet sich das Reich der Vernunft und der Tugend, des Lichts und der Liebe, das Reich des Geistes immer weiter aus. Je mehr die Bildung zunimmt und die falschen Vorstellungen schwinden, die den Geist gefangen hielten, je höher die Cultur steigt und die Civilisation fortschreitet, je freier die Menschen werden und je selbstständiger in politischer und kirchlicher Beziehung, desto mehr wächst der wahre Glaube und die rechte Liebe. Und die Menschheit wird immer besser und glücklicher ohne einen heiligen Gott im Himmel, ohne einen Teufel in der Hölle, ohne einen Heiland zur Rechten Gottes, ohne heiligen Geist aus der Höhe, ohne Versöhner, ohne Erlöser, ohne Gebet, ohne Offenbarung und göttliches Zeugniß, ohne Vergebung und Gnade. Sie hat das Alles: Gott und Teufel, Heiland und heiligen Geist, Versöhner und Erlöser — in sich selbst; sie betet zu sich selbst, sie vergiebt sich selbst, sie begnadigt und beseligt sich selbst. Sie erwartet kein Ende der Welt und fürchtet kein jüngstes Gericht; sie hofft auf keine Vollendung und schaut nicht aus auf eine Wiederkunft des Heilandes. Die Weltgeschichte ist ihr das Weltgericht; der Fortschritt die Gewähr immer größerer Vollkommenheit; die Freiheit der Messias, der Gerechtigkeit und Seligkeit bringt.

Die Religion wird immer mehr aufhören und aus ihr erblüht ein sittliches Reich der Einen verbrüderten Menschheit; die Kirche fällt in Trümmer und der Eine vollendete Staat, in dem nichts gilt, als Intelligenz und nichts herrscht als Vernunft, erbaut sich auf dem Fundament vollkommener Freiheit, und seine Bürger strahlen im Glanze der Tugend. —

Das ist der Dualismus; so muß er der Theorie nach sein. Ob es in Wirklichkeit so sich findet, ob Alle, die nicht Gottes Wort die einzige Richtschnur ihres Denkens und Sinnens über Gott und Welt, über Gut und Böse sein lassen, wirklich so lehren, das ist eine andere Frage. Die Welt soll uns antworten; eine Umschau wollen wir in ihr halten; nicht um zu beweisen und zu überführen — dazu bedürfte es umfassender Werke — nein, um aufmerksam zu machen auf Altes und Neues, auf längst Vergangenes und auf Bekenntnisse aus unseren Tagen, auf das was jeder-mann Heidenthum nennt und auf das was viele Christen Christenthum nennen. Wir wollen uns nicht blenden lassen durch den Klang der Worte und uns nicht irren lassen durch Subtilitäten, die Alles verwirren. Dar-nach wollen wir fragen: wer lehrt so, wie es die theistische Weltanschauung fordert? Und: wer lehrt so, wie es die dualistische fordert? Lehrt die Bi-bel so wie ihr erstes Wort von der Schöpfung aus Nichts es verlangt? Und lehrt die ganze Welt mit ihrer Vernunft, mag sie chinesisch heißen oder indisch, buddhistisch oder griechisch so, wie der Dualist, den wir schil-berten? Und dann: lehren die „denkenden und aufgeklärten Christen“ des 19. Jahrhunderts, die „freisinnigen und die liberalen“ so wie der Dualist lehrt oder so wie die Bibel lehrt? Und auf welcher Seite steht endlich der vielgeschmähte „Orthodoxe“, der „Intolerante“?

So allein klärt sich endlich die Situation. Man nenne die Dinge nur bei Namen offen und wahr! Man besinne sich endlich und betrüge nicht sich und Andere mit der christlichen Firma.

Und nun noch Eins, bevor wir diesen Abschnitt schließen. Nochmals sei es gesagt, um jeder Mißdeutung zu wehren: der Dualist kann Theist werden und umgekehrt und in vielen Menschen mischt sich in bunter Ver-wirrung und bestem Glauben beides in einander. Daraus folgt: daß der Mensch dem Menschen gegenüber Toleranz üben muß, ihn zu gewinnen und zu überzeugen. Aber die dualistische Lehre und die theistische Lehre schließen sich gegenseitig aus und können sich nicht toleriren. Und nur wer diesen Gegensatz klar erkannt und durchschaut hat, wird eine Toleranz je-

gen die Menschen üben, die in Liebe und Geduld, in Demuth und Selbstverläugnung den Bruder zu gewinnen sucht und nicht in sogenannter Liebe die Köpfe verwirrt und die Herzen verführt, indem sie Licht Finsterniß nennt. Nur der, welcher weiß, daß es zwei Standpunkte giebt in dieser Welt und nicht nur Einen, nur der wird sich bewahren vor dem Versuch, die Kluft, welche befestigt ist zwischen der Weisheit von oben und der Weisheit von unten, mit frommen Redensarten und menschenfreundlichen Absichten auszufüllen. Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden und was Gott geschieden hat, soll der Mensch nicht zusammensügen. Und der Herr scheidet auch zwei Standpunkte von einander, wenn er sagt: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich, und wer nicht wider mich ist, der ist für mich. *)

(Fortsetzung folgt.)

*) Es erscheint vielleicht nothwendig, die Kürze in der Darstellung der theistischn Weltanschauung im Verhältniß zu der breiteren Behandlung des Dualismus zu rechtfertigen. Diese Verschiedenheit ist motivirt durch den Umstand, daß die Uebereinstimmung der theistischn Lehren mit der Bibel nur in den Grundzügen nachgewiesen zu werden braucht. Sie ist von vorn herein einleuchtend. Schwieriger dagegen wird es sein, die dualistische Weltanschauung in den heidnischen Religionen und in allen Systemen alter und neuer Zeit nachzuweisen, die sich nicht auf die heil. Schrift stützen. Um ein weiteres Feld der Vergleichung zu haben, mußte der Dualismus nach den verschiedensten Gesichtspunkten auseinander gelegt werden.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Der neue Hannover'sche Landeskatechismus und seine Widersacher.

Von

H. R. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Wie seiner Zeit, und zwar in ziemlich naher Reihenfolge, die lutherische Landeskirche Bayerns ihre Kämpfe gegen die Liturgie, das unirte Baden seinen Apendenstreit, unlängst die unirte Rheinpfalz ihre Stürme gegen das neue Gesangbuch hatten, so hat gegenwärtig das lutherische Hannover seinen Katechismusstreit. Seit länger als einem halben Jahr wird in den öffentlichen Blättern, dann durch Agitationen in den Gemeinden, die ihren Heerd hauptsächlich in Celle haben, und endlich durch eine zu immer größerer Anzahl heranwachsende Broschüren-Literatur der Streit geführt und in immer weiteren Dimensionen ausgebreitet. Bereits im Anfang August schrieb man von dort: die Bewegung gegen den neuen Katechismus erstreckt sich über das ganze Land. Von den „Blattschreibern“, die in unserer Zeit auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens eine so große Rolle spielen, wird natürlich diese neue kirchliche Bewegung eifrigst ausgebeutet und es ist nur zu begreiflich, daß diese nach ihrer hyperliberalen und antichristlichen Richtung in ihrer großen Mehrzahl für die Opponenten Partei ergreifen. Es entgeht ihnen nicht, daß selbst in unserer blafirten Gegenwart sich noch am leichtesten auf kirchlichem Gebiete die Leidenschaften der Massen in Bewegung setzen lassen, und in Wühlerei gegen die gebundenen sittlichen Ordnungen in Kirche und Staat dürfen Leute solchen Schlages noch am ehesten hoffen etwas auszurichten. Eine Vorstellung aus einem Dorfe bei Hildesheim, Namens Holle, charakterisirt einigermaßen den Geist dieser Bewegung. Sie lautet in ihren Hauptpunkten wörtlich so:

„Die Lehren von einem räumlichen Himmelsaal über den Sternen, von der Hölle oder Unterwelt unter der Erde, sind für unsere Zeit unmöglich geworden. Der neue Katechismus aber trägt jene Lehren vor in der alten Form, unbekümmert um den Widerspruch dieser Vorstellung mit dem Verstand und mit den ersten Elementen der heutigen Wissenschaft. Derselbe lehrt in aller Form die Erbsünde, eine Lehre, die schon Luther für vernunftwidrig erklärte, obwohl er sie als zur Seligkeit nothwendig hielt (sic). Darnach sollen wir und unsere Kinder glauben, durch den von Adam gegessenen Apfel seien der zeitliche Tod und die Arbeit und die ewige Verdammniß, so wie der Zorn und Fluch Gottes über die ganze Menschheit gekommen — wir können nicht glauben an einen Gott, der wie ein leidenschaftlicher Mensch Einen Zorn und Fluch über die eigenen Geschöpfe ausgießt, der seine Menschheit um fremder Sünde willen zu ewiger unaussprechlicher Pein verdammt, wie Seite 113 gelehrt wird *). Wir können nicht glauben an einen persönlichen Teufel, den Widersacher Gottes, obwohl wir wissen, daß das Böse seine Hölle, das Gute seine Seligkeit allenthalben findet. Wir können nicht an einen Himmelsaal voll Engel und Götterboten (sic), die liebliche Gesellschaft im Himmel, nicht an die Auferstehung des Fleisches glauben. Wir können nicht glauben an Zauberei. Wir können nicht glauben an das den Priestern gegebene Amt der Schlüssel, wonach sie die Macht haben Sünden zu vergeben und zu behalten. Der neue Katechismus sucht das Institut der Privat- d. h. der Ohrenbeichte (sic) wieder zur Geltung zu bringen, welches dem protestantischen Bewußtsein seit anderthalb Jahrhunderten fremd geworden ist, und nur einem unfehlbaren Priesterthum und einem unmündigen Volk eigen sein kann. Die protestantische Kirche kennt keinen Priester als Vermittler zwischen Gott und Menschen, sondern nur Lehrer und Prediger. Demgemäß, heißt es am Schluß, erklären wir ernst und feierlich, daß wir den in dem neuen Katechismus dargestellten Glauben nicht glauben

*) Frage 139. Was ist die ewige Verdammniß?

Es ist die unaufhörliche Verwerfung von dem fröhlichen Angesichte Gottes zu unaussprechlicher Pein und Qual an Seele und Leib unter der schrecklichen Gesellschaft der bösen Geister in der Hölle.

Frage 140. Was ist das ewige Leben?

Es ist die vollkommene, unaufhörliche Nahrung, Anschauung, Lieb- und Lobung des wahren dreieinigen Gottes, in höchster Freude, unter der lieblichsten Gesellschaft des Himmels.

können, daß wir diesen Katechismus in seiner jetzigen Gestalt niemals als den unsrigen betrachten werden. Wir erklären, daß Zwangsmaßregeln uns aus der Kirche vertreiben, und zu einer neuen, zwangsfreien religiösen Vereinigung führen, niemals aber unser Gewissen binden können. Es ist nicht gerathen etwas wider das Gewissen zu thun — wir können nicht anders, Gott helfe uns!“ — So Eine Vorstellung im Sinn und Geist vieler nachfolgenden.

Wie die antikirchlichen Bewegungen in den vierziger Jahren in den Persönlichkeiten eines Ronge, Ezeršky, Uhlich u. A. ihren Centralisationspunkt und Führer gefunden hatten, so haben auch die Agitationen gegen den neuen Katechismus in Hannover ihren „Ronge“ gefunden in der Person des Archidiaconus Pastor Baur Schmidt zu Lühoro, der unter den ersten mit seinem Büchlein „Prüfet alles!“ gegen den Katechismus auftrat. Er wurde natürlich, da er Pastor der hannoverschen Landeskirche ist, darüber von seiner kirchlichen Behörde zur Verantwortung gezogen und vor das Consistorium in der Stadt Hannover vorgeladen. Allein schon hatte der Kampf und die Aufregung gegen den Katechismus selbst in der Hauptstadt solche Sympathien gefunden, daß das Erscheinen Baur Schmidts bei der städtischen Bevölkerung als ein Triumph gefeiert wurde. Vor seinem Abstelgequartier wurden ihm Ovationen des Volks dargebracht, Tausende waren versammelt und entblößten das Haupt, als er in's Consistorium ging; die Liedertafeln sangen ihm zu Ehren: „Ein feste Burg ist unser Gott“. Junge Mädchen mußten ihm auf seinem Wege Blumen streuen. Zwar lehnte der Herr Pastor, Aufregung und Unpäßlichkeit vorschühend, ein eingehendes Colloquium über die Sache selbst ab, erbot sich die vorgelegten Fragen schriftlich zu beantworten und begab sich — wahrscheinlich auf den Rath seiner geistlichen Vorgesetzten — auf eine Erholungsreise; allein der Funke, der in die Gemüther der leichtentzündlichen, der Kirche entfremdeten, unwissenden und urtheilslosen Massen geworfen war, ließ sich so leicht nicht wieder auslöschen. Am Freitag und Sonnabend Abend, den 8. und 9. August, ließen sich die aufgeregten Volksmassen zu Krawallen hinreißen, indem sie Fensterscheiben, Möbeln und zum Theil die Häuser der ihnen mißliebigen Personen, namentlich des Consistorialraths Niemann, demolirten; und in einem Conflikt mit den Gensdarmen und Militairabtheilungen gab es schwere Verwundungen von beiden Seiten.

Bis zu welchem Grade der Unwissenheit in religiösen und kirchlichen

Dingen die sogenannte Bildung unserer Zeit gelangt ist, und in welchen Rationalismus sie hineingerathen muß, wenn sie den Grund der Schrift und des Bekenntnisses verläßt, zeigt eine darauf erfolgte Petition von den „Aufgeklärten“ der Hauptstadt, in welcher unter anderem folgende Stellen vorkommen:

„Das erste, woran wir Anstoß nehmen, ist die Sprache des neuen Katechismus. Von einem Unterrichtsbuch, das zunächst für die Kinder in dem frühesten, der Lehre überhaupt zugänglichen Alter bestimmt ist, sollte man wohl die einfachste, klarste und anspruchsloseste Redeweise erwarten. Man dürfte ferner erwarten, daß die Sprache eines solchen Buches mit der heut zu Tage gebräuchlichen Redeweise übereinstimme, damit nicht die Kinder neben einander zwei Sprachen, die des Katechismus und das sonst übliche Deutsch sich anzueignen haben. Anstatt dessen zeigt der neue Katechismus eine künstliche Nachahmung der veralteten Redeweise, eine gefälschte Sprache. Hauptsächlich aber ist es der Inhalt des neuen Katechismus, welcher unsere Bedrängniß veranlaßt... Der alte Landeskatechismus ist hervorgegangen aus und durchwehet von dem Geiste christlicher Liebe und Milde. Das Verhältniß Gottes zu den Menschen lehrt er nicht bloß in Wortformeln, sondern im Geist und Herzen betrachten als das eines allliebenden Vaters zu seinen Kindern; er lehrt Gott auffuchen in seinen Werken. Die Pflichtenlehre, welcher, ohne die Glaubenslehre zu vernachlässigen, der angemessene Raum gewährt ist, gründet er auf Christi Gebot der Liebe, als das höchste Gesetz, und erstreckt sich gegen alle Creatur.... Dem neuen Katechismus sind Wortformeln über Glaubenssätze das Höchste, auf Verständniß geht er wenig aus; denn nach dem neuen Lehrplan sollen den Kindern vier oder fünf Jahre lang nur die Formeln, die Wörter eingeprägt werden, erst in den letzten drei Schuljahren soll die Erklärung hinzutreten. Auf Herz, Gemüth, Einbildungskraft will er nicht wirken: er giebt den starren Buchstaben, und doch kann er selbst zum trocknen Glauben kaum führen, weil zum Glauben mindestens etwelche Vorstellungen vom Geglaubten gehören, ein Glaube an Worte allein nicht wohl gedacht werden kann. Die Pflichtenlehre wird kurz abgemacht, sie wird nicht auf christlichen Grund, sondern auf die alttestamentlichen Zehn Gebote gebaut. Diese Zehn Gebote werden durch unnatürliche Künstelung zum Gebot der christlichen Liebe erhoben (sic), obgleich dieselben in Wahrheit fast sämmtlich nur Verbote, und zwar einiger

der größten Verbrechen und Sünden enthalten, theilweise solcher Sünden, von denen ein Kind ungeachtet der Erbsünde keinen Begriff hat, und auch eigentlich nicht erhalten sollte . . . Der alte Katechismus, beseelt von dem Geiste echt christlicher Liebe, und gebaut auf die nicht ohne Gottes leitende Hand gemachten Fortschritte der Jahrhunderte nach der Reformation in der Schriftforschung, ebnete die Gegensätze zwischen den so nahe verwandten beiden protestantischen Bekenntnissen, dem Lutherischen und dem Reformirten. Der neue Katechismus wiederholt mit eigener Vorliebe gerade die unterscheidenden Lehren und säet so — nicht die Saat der Liebe und Duldung. So ist der Geist des Ganzen! — Im Einzelnen enthält der Katechismus Lehren, die nicht nur mit unserm protestantischen Bewußtsein im Widerspruch stehen, sondern die Kinder geradezu dem Aberglauben und der Finsterniß überantworten. In fortwährender Wiederholung predigt er das Dasein eines persönlichen Teufels; er verführt die Kinder an Bündnisse mit demselben, an Zauberei und dgl. Thorheiten zu glauben; und nicht sein Verdienst würde es sein, wenn nach einem oder zwei Menschenaltern die frommen Zeloten den Dunst schmorender Herzen sollten entbehren müssen. Aberglaube und Teufelsputz, welche Jahrhunderte lang mit der ernstesten Anstrengung und mit langsamem Erfolg die edelsten Männer, die tüchtigsten Köpfe der Nation bekämpft und vernichtet haben — der neue Katechismus droht sie uns wieder zu bringen. — Unserm evangelischen Glauben und unsern protestantischen Sitten widerstrebt die Vorschrift vom Bekreuzigen beim Gebet, die Lehre von der Verdienstlichkeit leiblicher Fasten; wir glauben nicht an die Macht der Geistlichen — Menschen wie wir — Sünden zu vergeben oder nach Gefallen unvergeben zu lassen (sic); eine Macht, die außer den unmittelbaren Aposteln keinem sterblichen Menschen von Christus gegeben worden ist, sondern Gott allein zusteht.“ 1c. 1c. —

Ich enthalte mich hier jedes Eingehens auf die Aeußerungen religiöser Unwissenheit, auf die schiefe und verdrehte Auffassung christlicher Lehren und die leichte sentimentale Phraseologie, ich schweige von der Verdrehung des zur Belehrung über den Katechismus herausgegebenen Consistorialauschreibens, die sich in jener Petition zusammengedrängt findet, und will mir nur erlauben auf einige seltsame Widersprüche hinzuweisen, die bei dieser Gelegenheit zu Tage getreten sind. Die Petenten und Widersacher des neuen Katechismus in Hannover drohen jeden Augenblick für den Fall, daß ihrem

Verlangen nicht entsprochen und der Katechismus zurückgenommen werde, mit ihren Familien die lutherische Kirche verlassen und zur reformirten übergehen zu wollen. Nun aber ist es bekannt, daß die „alttestamentlichen Behn Gebote“ bei den Reformirten dieselbe Gültigkeit haben als bei uns und das Haupt- und Grundgebot der christlichen Liebe auf dieselbe Weise in ihnen gefunden wird als bei uns, ja von dem Deuteronomion selbst, von dem Herrn Christus und den Aposteln genau ebenso dargelegt worden ist (5. Mos. 6, 5; Matth. 22, 37—40; Röm. 13, 9.); daß sämtliche Lehren, welche die Widersacher in dem lutherischen Katechismus bestreiten, die Lehre von der Erbsünde, von dem Zorn und Fluch des heiligen Gottes, von der Verführung, von dem Dasein eines persönlichen Teufels, von Zauberei, von Engeln, von Auferstehung des Fleisches, von der Nothwendigkeit der Vergebung der Sünden u. — sich bei den Reformirten gleichfalls finden, und dazu noch die Lehre von der Prädestination. Den modernen Helden scheint vor allem die Lehre vom Teufel und von bösen Geistern ein Gräuel zu sein. Nun aber begegnet es ihnen, daß, während sie ihrem Führer Baur Schmidt huldigen, der gegen diesen „Aberglauben“ den Reigen eröffnet, sie mit voller Naivität und hochflammender Begeisterung singen:

„Der altböse Feind
Mit Christ er's jetzt meint;
Groß Macht und viel List
Sein grausam Rüstung ist;
Auf Erd'n ist nicht seines Gleichen“.

So bekennen sie das Dasein des Teufels aufs Kräftigste, nennen ihn „den alten bösen Feind“, „den Fürsten dieser Welt“, den aber Christus als der Mächtigere überwunden habe, — das alles thun sie, während sie ihn in ihrem Herzen als abgestandenen Aberglauben verwerfen wollen.

Der weitere Verlauf der Sache ist bekannt. Es zeigte sich leider auch in Hannover, wie in der letzten Zeit überall, wie es der Kirche Christi ergeht, wenn sie auf ihre Pfleger und Sänginnen (Jes. 49, 23) sich verläßt und in ihren Bedrängnissen Schutz und Beistand von dem weltlichen Arm erwartet. Nur kurze Zeit hielten König und Regierung gegen den anschwellenden Strom Stand, und schon unter dem 19. August 1862 nahm Ersterer durch Verordnung die zwangsweise Einführung des Katechismus mit den Worten zurück: „Das Gebot der allgemeinen Einführung des neuen Landeskatechismus wird aufgehoben, und soll sein Gebrauch nur da stattfinden, wo er mit Bereitwilligkeit aufgenommen

wird.“ Solche halbe Zugeständnisse, die noch dazu abgepreßt sind, pflegen gewöhnlich den großen Haufen nicht zu befriedigen; auch in Hannover wollte man nicht eine Siftirung, sondern eine Abschaffung des neuen Katechismus, und zwar womöglich für alle Zukunft. Kaum hatte daher die Umsturzpartei in der Katechismussache diesen ersten Sieg davongetragen, als sie mit aller Macht darauf zu dringen anfang, daß der hannoverschen Landeskirche eine Synodal- und Presbyterial-Verfassung gewährt werde. „Was nun Synoden und Presbyterien für Dinger sind“, sagt Harnis in seinem Missionsblatt, „das wird den Meisten böhmische Dörfer sein. Die Absicht ist die: Aus einer jeden Gemeinde soll eine Anzahl von Männern gewählt werden, die sollen ein Presbyterium d. h. einen Kirchenrath bilden. Dieser Kirchenrath soll den Pastoren und Schullehrern den Daumen aufs Auge halten, daß sie nichts lehren und thun dürfen, als was dem Kirchenrath gefällt. Aus allen Presbyterien der einzelnen Gemeinden sollen dann wieder einzelne Abgeordnete zu einer Synode, d. h. zu einer allgemeinen Kirchenversammlung zusammentreten, und diese Synode soll dem König und dem Consistorium den Daumen aufs Auge halten, daß sie nichts anderes verordnen dürfen, als was der Synode gefällt. Das wäre nun alles ganz gut, wenn die Gemeinden dem lutherischen Glauben treu anhängen. Da aber die allgemeine Verwerfung des neuen, ächt lutherischen Katechismus gezeigt hat, daß statt des lutherischen Glaubens der Unglaube herrschend geworden ist, so werden die Presbyterien und Synoden bald den lutherischen Glauben in Hannoverland abschaffen, den Unglauben einführen, die gläubigen Pastoren und Lehrer wejagen und aus der Kirche, die eine Kirche Gottes war, darin Gottes Wort galt, eine Kirche des Volks machen, in der das Wort des Volks gilt. Mit der Kirche Gottes fallen dann Könige und Obrigkeiten von selbst weg; ein jeder kann thun, was ihm recht dünkt, und das antichristliche Reich ist da, ehe man sich dessen versteht“.

Wir zweifeln gar nicht daran, daß Harnis vollkommen Recht hat und daß man gegenwärtig in Hannover darauf ausgeht, die lutherische Kirche unter die Herrschaft der Majoritäten zu knechten. Ist es doch bei diesem Schreien nach Synoden und Presbyterien die ausgesprochene Absicht, eine Volkskirche zu constituiren, durch welche man dann alle dergleichen Unternehmungen der Consistorien, wie die Einführung eines kirchlichen Katechismus, ein für alle Mal unmöglich machen will. Darauf zielen auch die mit großem Clat von den Gegnern des Katechismus zusammenberufenen

Versammlungen in Celle, im Osnabrückischen und anderswo; und namentlich wurde in den Landgemeinden Osnabrücks der schon länger eingeführte Münchmeyer'sche Katechismus abzustellen versucht und die Agitation auch gegen das Gesangbuch wieder aufgenommen. Zur schnelleren und intensiveren Ausbreitung der Bewegung trug besonders auch mit bei, daß von Anfang an mehrere namhafte und einflußreiche Männer der Opposition beitraten und den Versammlungen einen legalen und besonnenen Charakter aufzuprägen suchten, wie z. B. der Generalsuperintendent Nettig und Professor Ewald in Göttingen u. A. Dieses Bestreben erkennt man namentlich an der am 7. October in Celle abgehaltenen Versammlung. Die Beschlüsse auf dieser von Generalsuperintendent Nettig geleiteten, von 40 bis 50 Pastoren besuchten Predigerconferenz lauten: 1) Die Versammlung erklärt, daß sie festhält an den Grundsätzen der evangelischen Kirche, wie die Reformatoren dieselbe gestaltet haben, gestützt auf das Wort Gottes in den prophetischen und apostolischen Schriften als Norm des Glaubens und der Lehre. 2) Die Versammlung hält keinen lutherischen Geistlichen für befugt, im Widerspruch mit der Schulgemeinde einen andern Katechismus als den Landeskatechismus (den alten rationalistischen), wo dieser gesetzlich eingeführt ist, beim Unterricht zum Grunde zu legen. 3) Es ist dringendes Bedürfniß, daß die lutherische Kirchengemeinde zu einer festen und lebendigen Gemeindeordnung gelange, mit genügendem Einfluß auf die Wahl der Prediger und Lehrer, und daß ein gemeinsames Band in einer Provinzial- und Landesynode gewonnen werde. Es soll zur Realisirung dieser Wünsche eine Versammlung von Geistlichen und Laien veranstaltet werden; ein zu wählender Ausschuß soll dieselbe vorbereiten und Ort und Zeit bestimmen. — Es bedürfen diese Beschlüsse keines Commentars; wer den Gang der Bewegung aufmerksam verfolgt hat, erkennt darin deutlich den entworfenen Plan, das Recht der Initiative in kirchlichen Angelegenheiten aus den Händen der geistlichen und weltlichen Behörden in die des Volks oder vielmehr der Volksoberführer hinüber zu spielen. Inzwischen war die Verwirrung, da von der Regierung so gut wie nichts geschah, die Agitation aber in den Einzelgemeinden durch ausgesandte Emissäre fortgesetzt wurde, immer größer geworden. Anmaßende Bürgervorsteher und kirchenfeindliche Beamte hatten fast ganz freien Spielraum, das Volk in ihrem Sinne zu bestimmen, da den Pastoren die Hände gebunden waren. Wie weit man in dieser Hinsicht ging, zeigt die Landschaft Bremen-Verden.

Diese Provinziallandschaft beschließt am 5. Dezember mit großer Stimmenmehrheit und den Commissionsanträgen entsprechend: „die vom Landschaftspräsidenten bei der königl. Regierung eingelegte Verwahrung gegen Einführung des neuen Katechismus im Bezirk der Provinziallandschaft zu genehmigen, und die königl. Regierung zu ersuchen, den neuen Katechismus im Volksschulunterricht selbst da, wo eine Gemeinde solches einstimmig freiwillig beschließen sollte, zur Zeit im Provinzialbezirk nicht zuzulassen, da die Landschaft über die Einführung zuvor nicht gehört worden“.

Obwohl nun auch von entgegengesetzter Seite zum Zwecke der Beibehaltung des neuen Katechismus Versammlungen abgehalten und Petitionen gegen Einführung der Synodal- und Presbyterialverfassung eingereicht wurden, so fiel doch endlich die Allerhöchste Entschließung unter'm 19. Novbr. dahin aus, daß letztere in die lutherische Landeskirche einzuführen seien und zunächst in Ausführung des § 23 des Verfassungsgesetzes vom 5. September 1848 eine Vorsynode schleunigst einberufen werden sollte. Auch war die königl. Antwort an die Schulgemeinden in Osnabrück insofern diesen günstig, als ihnen wenigstens ihre Hauptwünsche durch Verfügung vom 7. Novbr. gewährt wurden. Diese Verfügung lautet: 1) „Die Wiedereinführung des Osnabrückischen Landgemeindebuchs, anstatt des vom Consistorium eingeführten Schulgesangbuchs, wird abgeschlagen. 2) Die Synodalfrage ist fernerer Allerhöchster Entschließung vorbehalten. 3) Der Criminaluntersuchung gegen die ersten Unterzeichner der Adresse wird ihr rechtlicher Lauf gelassen. 4) Die Strafen gegen die Eltern wegen Vorenthaltung des Consistorialkatechismus und Mitgabe des Landeskatechismus an die Kinder werden niederge schlagen. Der Consistorialkatechismus wird abgeschafft, wo nicht die Eltern ihn behalten wollen; dagegen soll der kleine lutherische Katechismus nach wie vor in den Schulen gebraucht, der Landeskatechismus dabei in geeigneter Weise berücksichtigt werden“.

So hat denn sowohl in der Katechismus- als in der Synodalfrage das Drängen der Massenbewegung im Wesentlichen obgesiegt und die Behörden zum Nachgeben gezwungen. Die Niederlage der kirchlich gesinnten Consistorien, die nach sorgfältigster, ernster und fleißiger Prüfung den Katechismus einstimmig und dringlich empfehlen, des Königs, der ihn eingeführt und bestätigt hatte und der noch bei der Zurücknahme desselben erklärt, in ihm eine werthvolle Gabe und den reinen Ausdruck des lutherischen

Bekanntnißes zu sehen, endlich aller treuen und bewußten Glieder der lutherischen Kirche im Hannoverland ist offenbar worden. Daß man dort diese Niederlage tief und schmerzlich empfindet, zeigt eine Stimme aus Hannover in der Evangel. Kirchen-Zeitung vom 22. October, wo es unter andern heißt: „dem gegenüber steht die jämmerliche Bauschmidt'sche Schrift, eine Anzahl (man sagt 200) von Petitionen, welche zum Theil der gottlosesten Art sind, und die Steinhürde des Pöbels von Hannover. Diese haben den Sieg davon getragen.“ — Wie weit aber die feindselige Partei der Widersacher noch davon entfernt ist, durch alle Zugeständnisse zufriedengestellt zu sein, zeigen die von ihnen offen hingeworfenen Erklärungen, die Celler-Pastoralconferenzen noch fortsetzen und erst abwarten zu wollen, ob die ihnen zu gewährenden Rechte und Befugnisse umfassend und ausgedehnt genug seien oder nicht.

Sind wir nun auch durch diese historische Umschau über den Verlauf der Bewegungen weit über den Katechismus selbst weg geführt worden, so bleibt derselbe dennoch für uns der Mittelpunkt, auf den wir im Folgenden näher zurückkommen müssen. Wir fassen den Katechismus selbst, gegen den ja die Hauptangriffe der Gegner sich richten, näher in's Auge. Wie verlaute, ist er von dem Superintendenten Lührs in Peine verfaßt. Nachdem die Arbeit beendet, wurde der Entwurf von sämtlichen Consistorien des Landes und der theologischen Facultät in Göttingen begutachtet, für sehr gelungen erklärt und nach einigen unbedeutenden, von der Subcommission ausgeführten, Veränderungen vom Cultusministerium und darauf vom Könige angenommen. Die theologische Facultät soll aus Wohlgefallen an dem „gelungenen Werk“, „der herrlichen Gabe“, dem Verfasser den Doctor-titel verliehen haben. Durch königl. Verordnung vom 14. April, als dem Geburtstage der Königin, zur ferneren Weihe für den bald darauf erfolgten Confirmationstag des Kronprinzen, wurde der Katechismus „für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Schulen des Königreichs Hannover“ eingeführt. Das Consistorium der Stadt Hannover hat die Hinausgabe desselben mit einem an die Geistlichen und Lehrer seines Bezirks gerichteten „Aus schreiben“, betreffend die Bearbeitung und den Gebrauch des Katechismus, begleitet, das, obgleich besonders für die Schullehrer bestimmt, gewiß auch von jedem Geistlichen als eine treffliche praktische Katechetik in novo willkommen heißen werden darf. Der betreffende Leitfaden ist keine neue

selbstständige Arbeit, er ist vielmehr durch conservative Fortbildung des in der Kirche gegebenen, unter Benützung alter und neuer Katechismen, besonders aus einer freien Bearbeitung des Celler'schen Katechismus von Michael Walther (geb. in Nürnberg den 6. April 1593, gest. als Generalsuperint. zu Celle am 9. Febr. 1662) der sich wieder an das bekannte Nürnberger Kinderlehrbüchlein anschließt, hervorgegangen. Wie das Consistorial-Ausschreiben sagt, galt es, einen Katechismus zu erhalten, der, wie der Walther'sche, der bekennende Ausdruck des Gemeinglaubens sei, und als ein Haus-, Schul- und Kirchenbuch den Christen durch sein ganzes Leben begleiten könne und solle.

Da die Anklagen der Gegner des Katechismus, voran des Hrn. Archidiaconus Baurtschmidt dahin lauten: er sei 1) in seiner Anordnung verfehlt, ja widersinnig, 2) in seiner Sprache veraltet, unverständlich, platt, unziemlich, lächerlich, 3) in der Lehrweise verwirrend und mangelhaft, 4) in der Lehre selbst mit der Lehre Christi und seiner Apostel, auch mit sich selbst in Widerspruch, sei darum in seinem Einflusse verderblich und führe zum Unglauben, sei innerlich unberechtigt — so wollen wir im Folgenden den Katechismus nach seiner Anordnung, nach seiner Sprache, nach seiner Lehrweise und endlich nach seinem innern Lehrgehalt einer kurzen Prüfung unterwerfen*).

Die Anordnung des Katechismus ist in sofern eine sinnige und methodische, als sie nicht nur auf das stufenweise Fortschreiten des Unterrichts Rücksicht nimmt, sondern auch die Entstehung und den Organismus der einzelnen Bestandtheile genetisch uns vor Augen stellt. Der Katechismus nämlich besteht zunächst aus drei Büchern, von denen das erste „den Katechismus der ganzen christlichen Kirche“ in dem bloßen Text der fünf Hauptstücke, das zweite den Katechismus Luthers mit den Anhängen, als „den Katechismus der evangelisch-lutherischen Kirche“, enthält, während das dritte unter unverkürzter Aufnahme des ersten und zweiten Buches die ausführliche Erklärung der fünf Hauptstücke in 419 Fragen und eine Sammlung von Sprüchen als Belegstellen aus der heiligen Schrift umfaßt**).

*) Vergl. Zeugniß für die Wahrheit und wider die Lüge in Sachen des Herrn E. G. W. Baurtschmidt gegen den neuen Katechismus von Philalethes. 2. vermehrte Auflage. S. 6.

**) Vgl. „Ausschreiben des königl. Hannover'schen Consistoriums an die Geistlichen und Lehrer des Consistorialbezirks vom 19. April 1862, betreffend den durch die königl. Verordnung vom 14. April 1862 eingeführten Katechismus und dessen Gebrauch.“ S. 30 u. 53.

Unter dem Titel: „Weitere Zugaben zur Uebung in der Gottseligkeit“ folgen dann noch fünf Abschnitte, den fünf Hauptstücken entsprechend, nämlich 1) die Haustafel mit kurzen einleitenden Fragen; 2) die Symbole der christlichen Kirche mit einem kurzen Unterricht über das Bekenntniß; 3) christliche Gebetsübung im Anschluß an Luthers Morgen- und Abend-Segen; 4) wie man die Einfältigen soll lehren beichten, mit der Lehre vom Amt der Schlüssel; endlich 5) christliche Fragstücke für die, so zum Sacrament gehen wollen. — Das mehrgedachte Aufschreiben des königl. Consistoriums giebt nähere Auskunft, wie die drei Bücher vertheilt und für die drei Hauptstufen des Schulunterrichts verwendet werden sollen, ferner über die Behandlung der Zugaben für die Confirmandenlehre, über die Fragen des dritten Buchs, die wörtlich zu memoriren sind 2c. 2c. Da wir es aber hier mit dem Katechismus selbst und nicht mit einer Anweisung über seinen Gebrauch, so trefflich und belehrend sie auch sein mag, zu thun haben, so können wir dies hier bei Seite lassen. Daß beim ersten Gebot auch das „vom Bildniß und Gleichniß“ mit aufgenommen, beim zweiten und vierten die ausführlichere Form recipirt ist, dürfte nicht auffallen; ebenso entspricht es dem innern Zusammenhang des Katechismus, daß im zweiten Buch die Lehre von der Beichte dem fünften Hauptstück unmittelbar vorhergeht, und daß das Stück vom Amte der Schlüssel gegen unsere gewöhnliche Katechismusordnung unter die Zugaben, die besonders für das häusliche und kirchliche Leben bestimmt sind, verwiesen worden ist. Wir stimmen in dieser Hinsicht dem Urtheil bei, welches eine vortreffliche Besprechung des Katechismus in der Zeitschr. für Protest. und Kirche über denselben ausspricht: „Gläubigkeit, Kirchlichkeit und Sittlichkeit sind die Grundzüge wahrer und gesunder evangelischer Christlichkeit; diese bedingen auch in ihrer zugleich simultanen und successiven Stellung zu einander den Bau unsers Katechismus, wie ihn Luther von der Kirche empfangen, als bewährt anerkannt und mit unvergleichlichem praktischem Takt und Geschick in einfachster, natürlichster Weise ausgeführt hat“ *).

Gegen diese schöne methodische Anordnung erheben nun die Gegner allerlei triviale Einwendungen, wodurch sie beweisen wollen, dieselbe sei verfehlt und widersinnig. Baur Schmidt tadelt, daß die Kinder auf der ersten

*) Zeitschr. f. Protest. und Kirche 1861. Septbr.-Heft S. 145.

Stufe etwas anwendig zu lernen haben, was sie „noch nicht fassen“ können. Dahin rechnet er aus dem ersten Hauptstück die Worte: „sich kein Bildniß noch Gleichniß machen“, „nicht falsch Zeugniß reden“, und „du sollst nicht ehebrechen“; ferner im zweiten Hauptstück: „empfangen von dem heiligen Geist“, und „niedergefahren zur Hölle“. Er meint, selbst wir Großen würden wenigstens in diesem Leben das niemals fassen! Er tadelt es weiter, daß nach dem neuen Katechismus Kinder von 6—8 Jahren schon das „Vater unser“ lernen müssen, da sie es doch noch nicht verstehen und also nicht wirklich beten könnten. Er fragt aus demselben Grunde weiter: was Kinder von 6—8, ja von 8—12 Jahren mit dem vierten und fünften Hauptstück machen sollen? u. — Dagegen muthet er, den alten Katechismus in der Hand, dem Kinde zu, den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes zu fassen und durch Erweckung der eignen Denktätigkeit zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Man sieht, es ist diesem Herrn nur an der natürlichen und Vernunftreligion etwas gelegen, während er dagegen die geoffenbarte verachtet und verläugnet; er kennt kein anderes Sensorium für die Erkenntniß Gottes als die Thätigkeit des Verstandes. Die schöne und sinnige Anordnung des Katechismus scheint er aber weder im Ganzen noch im Einzelnen begriffen zu haben.

Es war schon in der Petition aus Hannover dem Katechismus vorgeworfen worden, seine Sprache stimme nicht mit dem „sonst üblichen Deutsch“ überein, er zeige eine künstliche Nachahmung der veralteten Redeweise, eine „gefalbte“ Sprache. Auch Hr. Baur Schmidt geht von dem falschen Satze aus, daß der Katechismus „unzweifelhaft auch dazu dienen solle, daß die Kinder an und nach ihm ihre eigene Sprache üben und bilden und vornehmlich richtig sprechen lernen.“ Je weniger man in unserer Zeit die Bedeutung des Religionsunterrichts zu fassen vermag, um so mehr betrachtet man ihn als ein Mittel für Lese- und Sprachübungen. Das ist aber nicht der Zweck des Katechismus. Er ist und soll sein ein Lehr- und Lernbuch für den Religionsunterricht, daraus Kinder lernen können „wie sie recht glauben, christlich leben und selig sterben“ sollen. Freilich soll die Sprache im Katechismus deutlich und verständlich selbst für Kinder sein, aber das „übliche Deutsch“, wie es auf der Straße und in den Wirthshäusern gesprochen und etwa auch in schlechten Tagesblättern geschrieben wird, paßt durchaus nicht in den Katechismus; hieher gehört recht eigentlich die kausche und „gefalbte“ Sprache der heiligen Schrift. Es ist schon mehr-

sach darauf aufmerksam gemacht worden, welch einen enormen Vorzug wir Deutschen an unserer über der Alltagssprache stehenden Bibelprache vor andern Nationen voranhaben. Vernehmen wir nun, an welcher „veralteten Redeweise“ die Gegner besonders Anstoß nehmen. „Höre nur mal“, ruft B. aus, „aus dem neuen Katechismus, wie man die „„Einfältigen““ soll lehren beichten; oder höre einmal den unvergleichlichen Reim: „„Ein Jeder lern sein Vocation, so wird es wohl im Hause stohn““! Das Wort Einfalt in diesem Sinne zu gebrauchen, ist bekanntlich die Sprache Luthers und der heiligen Schrift, die den ursprünglichen, wahren Sinn der Worte festhält. Solche und dergl. Ausdrücke, wo sie von den Kindern nicht sollten verstanden werden, zu erklären und zu verdeutlichen ist nicht Sache des Katechismus, sondern des Lehrers. Im Grunde sind diese Angriffe nicht zunächst gegen die Sprache des neuen Katechismus, sondern gegen die des darin enthaltenen „kleinen lutherischen“ und namentlich gegen die Luther'schen Erklärungen gerichtet. So z. B. nimmt B. noch Anstoß an folgenden Ausdrücken, die größtentheils in dem Luther'schen Katechismus enthalten sind: an dem volksthümlichen, sprichwörtlich gewordenen Ausdruck „in Lieb und Leid“; ferner an dem „Was ist das?“ wo man sagen müsse: Was heißt das? Wie verstehst du das? — Ferner „sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen“, „Schaden und Leid“, „Augen, Ohren zc., Vernunft und alle Sinne“, „mit starkem, herzlichem Eifer für göttliche Wahrheit halten“ (II, 42.), „Gott will uns locken“, „Gott hält auf seine Ehre“ zc. zc. Manches hat Baurschmidt ganz mißverstanden, z. B. die Attraction: „dem Vater angenehm und erhört“, welches gleichbedeutend ist mit 1) die Bitten sind dem Vater angenehm und 2) sie sind erhört. — Solche Sprachausstellungen offenbaren im Grunde nur die oberflächliche, platte Denk- und Bildungsweise der Tadler. Ich habe bei genauem Durchlesen die Sprache des Katechismus durchschnittlich keusch, klar, mit der Sprache der Bibel übereinstimmend und verständlich gefunden, nur daß vielleicht hier und da eine Antwort einfacher und kindlicher hätte gefaßt werden können.

Was ferner die Lehrweise des Katechismus betrifft, so verstehen wir darunter nicht bloß die Form, in welche der Lehrgehalt eingekleidet ist, sondern auch die Art, wie das Einzelne zum Ganzen und umgekehrt sich verhält. In dieser Beziehung ist die ihm eigene innere Anordnung durchgehends eine solche, daß er in keinem Hauptstück eine Trennung der

Glaubens- und Sittenlehre gestattet, und daß darum gewisse Hauptpunkte nicht ausschließlich an einer Stelle, sondern überall an den Orten, wo sie hingehören, abgehandelt werden. Jedes Hauptstück — wir meinen besonders die drei ersten — stellt von einer gewissen Seite das Ganze dar, aber jedes bedarf wiederum zu seiner Ergänzung des andern, so daß einzelne Hauptlehren wiederholt zur Darstellung kommen müssen und erst auf dem Wege allmählicher Entfaltung in ihr volles Licht gesetzt werden. Wir wollen nur beispielsweise an die Lehre von Gott erinnern, die an keiner einzelnen Stelle allein vollständig ausgeführt werden kann, sondern bei jedem der drei Hauptstücke je in verschiedener Beziehung behandelt sein will. Ebenso verhält es sich mit der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, von der Sünde u. a. Es findet sich hier nicht, wie z. B. bei Böckh im Katechismus *) zu Anfang des zweiten Hauptstücks ein besonderer Abschnitt von den göttlichen Eigenschaften, mit den gewöhnlichen dürren Definitionen und negativen Begriffsbestimmungen; was darüber an einer Stelle gesagt wird, ist in die eine Antwort zusammengefaßt auf die Frage: (II, 8.) „Was ist Gott nach seinem Wesen?“ „Gott ist ein Geist, und ein ewiger Gott und Herr, unerschaffen, ewig, heilig, von unendlicher Macht, Weisheit und Güte.“ Die Einheit des Ganzen ist eben der kleine lutherische Katechismus, wie er aus der Schrift herausgewachsen ist, und der nun in lebensvoller, schriftmäßiger Weise weiter entwickelt und dem Kinde zu eigen gemacht wird. Der christliche Geist, der die ganze Lehrweise des Katechismus durchdringt, zeigt sich namentlich darin, daß er sich gleich im Eingang zum ersten Hauptstück mit den Fragen 19—23 (über die Art der Erfüllung des Gezehee) auf den neutestamentlichen Boden stellt.

Gegen diese Lehrweise nun richten sich die Angriffe der Gegner, größtentheils ohne sie auch nur von fern begriffen und verstanden zu haben. Die oben mitgetheilte Petition aus Stadt Hannover behauptet, im alten Katechismus gründe sich die Pflichtenlehre auf Christi Gebot der Liebe als das höchste Gesetz, — dagegen im neuen werde sie nicht auf christlichen Grund, sondern auf die „alttestamentlichen Zehn Gebote“ gebaut. Wir haben schon die Unhaltbarkeit dieser Behauptung kennen gelernt. Sie beschwert sich ferner, daß die Pflichtenlehre überhaupt zu kurz abgemacht und nicht für sich, getrennt von der Glaubenslehre behandelt werde.

*) Vgl. auch den neuen bayerischen Entwurf.

Diese Forderung an einen christlichen Katechismus zu stellen ist unstatthaft. — Baur Schmidt meint, „die Fassung des Katechismus sei eine unendlich verwirrende und es sei alles an einen Leitfaden geknüpft (nämlich an die fünf Hauptstücke), der selbst gänzlich eines denkrichtigen Zusammenhangs entbehre.“ Er entblödet sich sogar nicht, wegwerfend von den „sogenannten drei Glaubensartikeln“ zu reden. Da wir es nicht der Mühe werth achten, diesen Ausstellungen gegenüber, den einfachen, schönen und lichtvollen Bau des kleinen lutherischen Katechismus nachzuweisen, so mag es genügen, hier einige der sonstigen leichtcn Ausstellungen nachhaftig zu machen. Am Schmerzlichsten vermißt B. im neuen Katechismus die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Das ganze Gesetz Gottes soll nach ihm hinsichtlich der Nothwendigkeit der Erfüllung mit jedem einzelnen Gebote der Eltern auf eine Linie gestellt werden. Indirekt erklärt er, daß der Mensch in diesem Leben „vollkommen thun könne, was Gottes Gesetz von ihm fordere.“ Das „Gesetz Gottes gilt ihm nur als „jüdisches Gebot“, und wenn vom „Zorn Gottes“ die Rede ist, so ist das nur „jüdische Vorstellungsweise.“ Man kann sich danach denken, wie dieser Mann und die ihm Gleichgesinnten zu der Lehrweise eines Katechismus stehen, dessen Mittelpunkt Christus und das Werk unserer Erlösung ist.

Die Hauptangriffe der Widersacher richten sich aber gegen den Lehrinhalt des Katechismus, von dem wir noch so kurz als möglich handeln wollen, da es den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber überflüssig erscheinen dürfte, die Beschuldigungen, die gegen denselben erhoben werden, im Einzelnen zu widerlegen. Es werden, wie oben bemerkt, nicht bloß ächt christliche Lehren, wie die von der Erbsünde, von dem Zorn Gottes, von guten und bösen Engeln, von der Auferstehung des Kleisches, vom Amte der Schlüssel u. u. offen und ohne Scheu bestritten, sondern es wird dem Katechismus zugleich vorgeworfen, er enthalte falsche, schriftwidrige Lehre. Baur Schmidt z. B. unternimmt es nachzuweisen, daß der Katechismus theils mit der heiligen Schrift, theils mit sich selbst in Widerspruch stehe. Greifen wir bloß ein Paar Beispiele heraus, um daran die oberflächliche und gänzlich unbegründete Art dieser Beschuldigungen nachzuweisen. Wenn der Katechismus I, 14 lehrt, daß allen Menschen die Erbsünde anhaftet, und sie in solchem Zustande Kinder des Zorns und des Todes nennt, so gründet sich diese Lehre auf Röm. 5, 12 — Röm. 3, 23 — Joh. 3, 6 — Ephes. 2, 3, — dagegen beweist die von B.

citirte Stelle Matth. 19, 14 gar nichts; denn Christus sagt nicht, daß den Kindern als solchen das Himmelreich gehöre, sondern den Menschen kindlichen Sinnes, wie auch Luther übersetzt hat: solcher ist das Himmelreich. Ferner soll es nach B. gegen die Lehre Christi sein, daß er das Gesetz an unserer Statt erfüllt habe, weil Jesus Luc. 10, 28 zu dem Schriftgelehrten sprach: Thue das, so wirst du leben. — Wenn man sich mit dem zweiten Glaubensartikel für einen „verlorenen und verdamnten Menschen“ bekennet, so soll auch in der Ewigkeit keine Seligkeit mehr möglich sein; allein es sind das doch wahrlich zwei unterschiedliche Dinge: sich von Natur und ohne Christum für einen „verlorenen und verdamnten Menschen“ bekennen, und wissen, daß das letzte entscheidende Urtheil zur Seligkeit oder Verdammniß erst in der Ewigkeit ausgesprochen wird. — Ferner werden die Fragen 55. und 56. bei der sechsten Bitte des Vaterunser dahin verdreht, als lehrten sie an einen leibhaftigen Teufel glauben, da hier doch nur die persönliche Existenz desselben gelehrt wird, während allerdings Baur Schmidt diese auch behauptet, aber meint, der Teufel sei gebunden mit ewigen Banden in Finsterniß und habe daher keine Macht die Menschen zu versuchen und zu verführen. — Bei der Lehre vom heil. Abendmahl weiß er zwischen der mündlichen Niesung und dem lapernaitischen Essen nicht zu unterscheiden und bringt die alte falsche Behauptung vor, die Einsetzungsworte ließen sich wörtlich nur halten, wenn man die römische Verwandlungslehre annehme. — Natürlich ist ihm auch die Lehre vom Amt der Schlüssel in den Zugaben ein Anstoß und ein Aergerniß, indem er die alten trivialen Gemeinplätze von „Hierarchie“ und „vor den Priestern auf den Knien liegen“ und dergl. herbeizieht.

Eben so kläglich ist sein Bemühen, den Katechismus mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Baur Schmidt findet in denselben logische und sachliche Widersprüche, wo kein vernünftiger Mensch, der einigermaßen in das Verständniß der Schrift und des Katechismus eingedrungen ist, solche entdecken kann. Es soll sich z. B. nicht vereinigen lassen, daß einerseits „alle Menschen im Stande der Erbsünde Kinder des Zorns und Todes“ sind (I, 14) und andererseits doch Gott „das gefallene Geschlecht nicht im Zorn verstoßen habe“ (II, 30); daß man seine Sünden „vor Gott,“ und doch auch „vor dem Beichtvater“ bekennen solle und dergl. Eines nähern Eingehens auf solche in der That höchst schwache, gedankenlose Ausstellungen müssen wir uns schon aus Rücksicht gegen unsere Leser enthalten. Dagegen

möchten wir eine andere Seite der Sache hervorheben. Es ist uns in dem Vorhergehenden in überzeugender Weise entgegentreten, daß die Angriffe Baurischmidt's und seiner Gesinnungsgegnossen nur in sofern gegen den neuen Katechismus gerichtet sind, als er mit dem kleinen lutherischen und mit der heil. Schrift aufs innigste übereinstimmt. Wenn die Widersacher nur einigermaßen aufrichtig wären, so müßten sie eigentlich ihre Feindschaft gegen die Bibel und das Christenthum selbst kehren und gegen diese, nicht gegen den Katechismus, der nur eine Handhabe ist, zu Felde ziehen. Wir denken hier natürlich nicht an den großen Haufen der Unwissenden und Verführten, sondern an die unter ihnen, welche wissen und wissen könnten, was sie thun.

Nach diesem an dem gedachten trefflichen Landeskatechismus noch Ausstellungen zu machen, wäre in der That unnöthig und überflüssig, da wir gern bekennen, in allem Wesentlichen uns mit demselben einverstanden zu wissen. Doch um nach allen Seiten hin billig und gerecht zu erscheinen, gestehen wir, abgesehen von manchen formellen Bedenken, daß die Fragen hinsichtlich der Buße (II, 97. 98.) und die hinsichtlich der Kirche (II, 115. 116. 119.) uns einer andern und genauern Fassung zu bedürfen scheinen.

Zum Schluß müssen wir uns noch erlauben, auf jenes höchst traurige Zeichen unserer Zeit zurückzukommen, daß es einer solchen grund- und bodenlosen Opposition, wie die in Hannover doch war, gelingen konnte, in kurzer Zeit einen solchen Umfang zu gewinnen und die Massen eines doch christlich sein sollenden Volkes der Art in Bewegung zu setzen. Es ist zweifelsohne ein starker Beweis dafür, daß die Massen unsers sogenannten Christenvolks im Grunde entchristlicht sind, daß der Zug des Antichristenthums, welches in den letzten Tagen mit besonderer Macht auftreten soll, schon sehr stark durch die Welt und besonders auch durch die in Entartung begriffene Christenheit geht. Wir ernten hier insonderheit, was der langjährige Nationalismus und Eudämonismus, der nun in die Massen des Volks eingedrungen ist, was namentlich auch der Nationalismus auf der Hochschule in Hannover lange Zeiten hindurch ausgefäet hat. Es geht hier nur in Erfüllung das Wort: Wer Wind säet, wird Sturm ernten. Aber sollten wir nicht namentlich auch daraus lernen, daß die Kirche mit ihren Gnaden- und Heilmitteln, mit ihrer erneuernden und wiedergebärenden Kraft noch viel zu sehr über dem Volke steht, noch lange nicht genug zu den armen, unwissenden und verblendeten Volke in barmherziger Liebe sich herabläßt,

um das ganze Sinnen und Trachten desselben zu durchdringen und zu heiligen? Jedenfalls ist dieses Zeichen der Zeit eine ernste Mahnung zur Buße, besonders für die Diener am Heiligthum, für die Könige und Fürsten, aber auch für das Volk. Gott der Herr gebe dem lieben Hannoverland, dem deutschen Volke und uns allen wahre Selbsterkenntniß und Buße, ehe denn seine bevorstehenden Gerichte mit Macht über uns hereinbrechen.

Winterhausen, um die Weihnachtszeit 1862.

2. Aus einem Briefe des Missionars A. Nerling.

„Wir drei, Schanz, Handmann und ich verließen London am Morgen des 11. Juli/30. Juni 1862 und fuhren in Begleitung unseres Agenten Lindener nach Gravesend, von wo wir uns nach dem „Newown“ übersetzen ließen, der auf der hier schon meerbusenartig erweiterten Themse stolz hin- und herschaukelte. Gleich nachdem wir unsere Sachen in die Kajüte gestellt, wurden wir von einer würdigen englischen Dame sehr freundlich aufgefordert, in ihre Kajüte zum Gebet zu kommen. Es ist nämlich bei den gläubigen Engländern Sitte, die Seereise mit einem prayer meeting (Gebetsversammlung) zu beginnen und auch zu schließen. So begannen wir denn unsere Reise mit Dank gegen Gott und zwar in Gemeinschaft mit Gläubigen aus den englischen Kirchen, in deren Gebiet wir ja eingetreten sind, und wurden mit einem Kreise englischer, erweckter Christen bekannt, die, obgleich dem Aeußern nach uns völlig fremd, uns doch durch das Band des Glaubens gleich so nahe traten.

Erst am andern Morgen früh gegen 3 Uhr lichtete das Schiff die Anker. Den 13./1. Juli lagen wir wieder ruhig vor den weißen Kreidefelsen Dovers in Gesellschaft von vielleicht 2 Duzend anderen Schiffen, die alle des widrigen Windes wegen nicht durch die schmale Straße von Dover passieren konnten. Darnach kreuzten wir einige Tage längst der Südküste Englands, bis uns am Donnerstag d. 17./5. Juli in der Mündung des Canals der Loosfe verließ. Von hier an rechnen gewöhnlich die Kapitäne erst den Beginn ihrer Fahrt. Die Fahrt selber war sehr günstig, und mit aufrichtigem Danke gegen Gott müssen wir bekennen, daß er uns vor jedem Unfall und Schaden in Gnaden behütet und uns alle rasch und wohlbehal-

ten nach Indien hinübergeführt hat. Land aber haben wir vor Indien nur einmal gesehen, es war eine der Inseln des grünen Vorgebirges. Unser braves Schiff segelte eben ohne jeglichen Aufenthalt stetig seinem Ziele zu. Zuerst ging es längst der Küste von Spanien und Portugal, dann bei Madeira und den Cap Verdischen Inseln vorbei immer gen Süden und Osten längs der Küste von Afrika bis einige Grade westlich vom Kap Palmas, von da stracks gegen Südwesten gerade über die hier am schmalsten sich verengende Stelle des Atlantischen Oceans hinüber nach Südamerika, dann eine Zeit lang längs der Küste von Brasilien gen Süden, danach im großen Bogen um das Kap der guten Hoffnung in den Indischen Ocean und von da stracks hinauf gen Norden bis nach Madras. Als wir den Aequator passirten, fand natürlich der unvermeidliche Matrosenscherz, der Besuch des alten Meeresgottes Neptun und seiner Gemahlin statt. In sein Gebiet traten wir ja jetzt ein, da mußten wir ihm freundlich die Hand schütteln (auch die zartesten Damen durften sich dem nicht entziehen) und ihm schließlich einen Tribut zahlen, den der uneigennützigste Gott seinen Dienern, den Matrosen, überließ. Sie fingen darnach an gar fröhlich zu tanzen und zu jubeln. Am folgenden Tage aber feierten wir einen desto ernsteren, ergreifenderen Act. Einer der besten Matrosen starb, wie er in seiner letzten Stunde bekannte, im Glauben an seinen Erlöser und wurde am Nachmittage mit dem üblichen Gebete begraben. Wir Alle standen mit entblößten Häufern um den entleerten Leichnam, der mit der Schiffsflagge bedeckt auf einem Brette lag, dessen eines Ende schon aus der Schiffs Luke hinausragte, bereit, seine Last den darunter wogenden Wellen zu überliefern. Es war ein ernster Moment, als nach breiterem Gebet die Leiche durch einen leisen Ruck der Leute ins Meer fiel, eine Speise den Haifischen und dem Gewürm der Tiefe. Als wir den Fall hörten, da mußten wir an das denken, was die Schrift vom jüngsten Tage sagt: Und das Meer gab heraus die Todten, die darinnen waren, und sie wurden gerichtet ein jeglicher nach seinen Werken.

Der südlichste Punkt, den wir erreichten, war 40° S. B. Zu diesen Breiten fing es wieder an kalt zu werden, so daß wir unsre warmen Kleider hervorziehen mußten, doch sank das Thermometer nicht unter 8—10° R., auch sahen wir keinen Schnee und keine Eisberge. Nur einmal kam ein tüchtiger Hagel heruntergeprasselt, der uns an die nordische Heimath erinnerte. Denkt man sich nun aber dazu, daß wir 14 Tage vorher in der

heißen Gluth der tropischen Sonne waren, so kann man sich den großen Contrast einigermaßen vorstellen. Für unsere Unterhaltung wurde auf mannigfache Weise gesorgt. Ein paar Wallfische der kleineren Gattung kamen uns einmal zu Gesicht und machten eine Spazierfahrt um unser Schiff; beständig wurden wir von vielen Seevögeln begleitet, den großen Albatrossen mit ihren weit ausgedehnten Schwingen, den allerliebsten kleinen schwarzen Sturmvögeln und vielen andern Arten, unter denen die sogenannte Kaptaupe die gewöhnlichste war. Dazu bot das Meer mit seinen hochaufgethürmten schaumgekrönten Wellen einen besonders schönen Anblick. Das Beste von allem aber waren die schönen starken Winde, die uns hier jeden Tag ein gutes Stück vorwärts trieben, und mit doppelt gespannter Erwartung sahen wir Passagiere dem Zettel entgegen, der uns um 12 die Zahl der zurückgelegten Meilen angab. Unsere beste Fahrt in dieser Gegend und überhaupt, betrug 312 engl. Seemeilen, das sind (da 4 Knoten = 1 deutsche Meile) 78 deutsche Meilen oder 546 Werst, so daß wir an jenem Tage fast so rasch liefen, wie die Eisenbahn. Dagegen betrug freilich unsere schlechteste Fahrt nur 20 Knoten oder 35 Werst. In der Gegend des Aequators hatten wir fast gar keinen oder schlechten Wind. Am 4. October indeß bekamen wir wieder guten Wind, sahen am 5. Ceylon und den Adamspik und zwar so nahe, daß man den Sand des Strandes und die Palmen, ja selbst einige Hütten erkennen konnte, und dahinter immer höher und höher hinaufsteigend die grünen, schön bewaldeten und freundlich gestalteten Berge der herrlichen Insel, in der Mitte breit und hoch hervorragend der Adamspik. Wir konnten verstehen, wie die Muhamedaner darauf gekommen sind, hierher das Paradies zu verlegen. Das war unser erster Blick auf Indischen Boden und bald hatten wir auch diesen selbst betreten. Am 8. October (26. Sept.) früh morgens mit beginnender Morgendämmerung weckte uns der fallende Anker aus dem Schlafe. Wir standen vor Madras. Rasch eilten wir aufs Verdeck und sahen nun vor uns die Reihe der stattlichen Europäischen Häuser mit den platten Dächern in blendender Weiße aus dem sie umgebenden Grün hervorstimmern. Weithin erstreckten sie sich bis zum entfernten Tomasberge. Vor uns in nächster Nähe schaukelten mehrere Schiffe majestätisch auf den Wellen, und zwischen ihnen und der Küste deutete ein feiner weißer Strich die wohlbekannte Brandung an. Es war ein schöner Anblick, der noch dadurch erhöht wurde, daß mit der heller werdenden Morgendämmerung auch die

Umriffe der Stadt immer deutlicher hervortraten. So waren wir denn ans Ziel gelangt, zum Lande unserer Berufung. Mir drängte sich in diesem Momente die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft zusammen. Die Zukunft insbesondere mit all dem Ungewissen, das sie in ihrem Schooße barg, mit ihren mannigfachen Mühsalen und mit dem ganzen Ernst der Verantwortlichkeit des Antez, so daß ichs im Gefühle der eigenen Schwäche kaum ertragen konnte. Doch wir Christen haben ja einen Herrn der helfen kann, der da gesagt hat: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ und „Ich will Kraft genug geben den Unvermögenden“. So ward ich denn getrost und unverzagt.

Bevor ich in meiner Erzählung fortfahre, möchte ich noch etwas über unser Verhältniß zur englischen Gesellschaft des Schiffes sagen. Die Gesellschaft, 46 Erwachsene stark, bestand zum größern Theil aus Militair dann 4 englische Kapitaine mit ihren Familien und einige jüngere Officiere, dann mehrere junge Ladies, und endlich, was uns am meisten interessirte 2 Missionarsfrauen mit ihren Familien, 3 junge Leute, Söhne von Missionaren, und unser Freund Mr. Groves, auch Sohn eines Missionars und zur Zeit Vorsteher einer Zuckerfabrik in Mysore. Unser Verhältniß zu dieser englischen Gesellschaft war ein recht freundliches, obgleich wir dem größern Theil derselben schon wegen der mangelhaften Sprachkenntniß nicht näher treten konnten. Wir bildeten eben eine deutsche Gesellschaft neben der englischen. Doch hatten wir bei dem engen Zusammenwohnen Gelegenheit genug den englischen Nationalcharakter in etwas kennen zu lernen, sowohl nach seinen angenehmen wie unangenehmen Eigenheiten. Zu ersteren gehören freundliches Entgegenkommen und die gute auf persönlicher Gleichberechtigung beruhende Sitte, der sich nicht so leicht jemand zu entziehen wagt. Dagegen lassen sie sich auch bisweilen so ungenirt gehen, daß es einem Deutschen als Rücksichtslosigkeit erscheint. Besonders lobend hervorzuheben ist ihre gute kirchliche Sitte. Alle Sonntag fand zweimaliger Schiffsgottesdienst statt, am Morgen auf dem Verdecke, damit auch die Mannschaft dran Theil nehmen könne und am Abend in der Speisekajüte. Das ist so von der Königin für alle Schiffe angeordnet und darf sich daher niemand diesem Brauche entziehen, obgleich ein Theil im Herzen wohl anders dachte als der Mund sprach. Auch sprachen sie ihren Unglauben unter einander 'mal aus, doch wagte niemand damit öffentlich hervorzutreten. Es ist eben das Bekenntniß des christlichen Glaubens in England eine Ehre und wer dagegen spräche,

der würde sich der öffentlichen Mißbilligung aussetzen. In diesem Punkte steht es in der englischen Nation einerseits besser als in der unsern. Doch hat freilich auch andererseits der englische Gottesdienst mit seinem vielen und raschen Lesen derselben Gebete und Schriftstücke aus dem common prayer book etwas sehr Ermüdendes und Mechanisches, wenigstens für uns; dazu tritt die Predigt sehr zurück. Täglich war eine Morgenanacht, von der sich nur wenige anschlossen und hier bewegte sich der religiöse Geist freier in Schriftlectüre, Besprechung, freiem Gebet und Gesang. Der größere Theil der erweckten Christen auf dem Schiff gehörte den englischen Dissenters an, und gerade ihnen traten wir näher und standen mit ihnen auch in aufrichtiger Gebetsgemeinschaft. Dadurch genossen wir, abgesehen von der Uebung im Englischen, nicht nur den Vortheil eines anregenden und fördernden christlichen Verkehrs, sondern lernten auch ein wenig hineinblicken sowohl in die Licht- als Schattenseiten des englischen Dissententhums. Vor allen aber war es Mr. Groves, der uns in diesen Kreis einführte. Er kam uns sogleich mit großer Freundlichkeit entgegen und bat uns an den gemeinschaftlichen Bibelstunden Theil zu nehmen. So versammelten wir uns denn in seiner sehr hübschen Kajüte wöchentlich dreimal zu gemeinschaftlicher Lectüre der Bibel, worauf eine Besprechung des gelesenen Abschnittes folgte. Das Ganze begann gewöhnlich mit dem Gesange eines der kleinen Lieder, welche in diesen Kreisen gebräuchlich sind, und schloß mit freiem Gebet. Hier hatten wir Gelegenheit die große Belesenheit dieser englischen Dissenter in der heiligen Schrift und ihre große Kenntniß derselben besonders im A. T. zu bewundern. Ebenso müssen wir dankbar anerkennen, daß in dem Kreise durchaus wahre christliche Liebe und Duldung herrschte; man verlangte eben nur, daß ein jeder seiner religiösen Ansicht gemäß wahrhaft glauben und leben sollte. Diese Duldung ging so weit, daß sie es sogar vertrug, als wir dem lieben Freunde die Abendmahls-gemeinschaft verweigerten. Als er uns dazu aufforderte, hatte er wohl gar nicht daran gedacht, daß wir es ihm abschlagen könnten; doch als wir uns gegenseitig auseinandergesetzt hatten, da meinte er später selbst: Bei unserer Anschauung vom Abendmahl sei es ganz richtig, daß wir es nicht zusammen nähmen. Ein andermal, als wir über den kirchlichen Unterschied sprachen, sagte er mir: „Es kann ja sein, daß der Herr Ihnen besondere Geheimnisse offenbart hat, die er uns nicht kund gethan, doch deshalb braucht ja unsere Gemeinschaft nicht gestört zu werden.“ Es waren später auch einige Glieder

der Hochkirche zu unsern Bibelstunden gekommen, und wir beteten dann auch mit, der Reihe nach, so daß in etwa 14 Tagen jeder einmal dran kam. Da waren also in der kleinen Versammlung alle möglichen kirchlichen Denominationen vertreten: Lutheraner, Englisch-Hochkirchliche, Independenten, Plymouthsbrüder, Baptisten. Alle aber vereinte der persönliche Glaube an Jesus den Herrn und Heiland.

Habe ich nun die Lichtseiten hervorgehoben, so kann ich auch nicht umhin auf die großen Schattenseiten aufmerksam zu machen. Was ich eben von der Duldsamkeit gesagt habe, gilt wohl nur von diesem Kreise, denn sonst sind die Dissenter ja größeren Theils sehr fanatisch, oder wenigstens sehr eifrig Proselyten zu machen für ihre Irrthümer. Der böse Irrthum aber, den sie alle gemein haben, ist die Geringschätzung und Entleerung der Sakramente und Gnadenmittel und ein Aussehen nach unmittelbarer Wirkung des Heiligen Geistes, während der Herr doch seinen Geist gebunden hat an seine Sacramente und an das Wort seiner Apostel, denen er seinen Geist unmittelbar sandte um sie zu erinnern alles des, das er sie gelehrt hatte. Die Dissenter aber haben eigentlich gar keine Gnadenmittel, denn die Taufe ist ihnen ein bloßes Benetztwerden mit Wasser, wodurch ich bekenne, daß ich glaube, und das Abendmahl ist bloßes Erinnerungsmahl. Daraus folgt nun auch für die Praxis eine gräßliche Verachtung der Sakramente. Man denke sich, daß unser Freund Groves (er war Plymouthsbruder, weil in dieser Secte geboren) erst mit dem 17. Jahre getauft worden war, von einem Baseler Missionär, mit dem er näher bekannt geworden. Sein Vater hatte sich um seine Taufe nicht gekümmert, da er sie für einen unnützen alten Brauch hielt. Am meisten evangelisch waren noch die Independenten, so viel wir nach denen urtheilen konnten, die auf dem Schiffe waren. Bei ihnen werden doch wenigstens die Kinder getauft. Freilich ist der Getaufte in ihren Augen noch kein Christ. Um ein Christ zu werden, muß man, wenn man erwachsen und zum Glauben gekommen ist, sich beim Prediger melden, der dann kürzere oder längere Zeit den Gläubigen prüft und beobachtet, und wenn er ihn als gläubig erfindet, dann nimmt er ihn in die Zahl der wirklichen Gemeindeglieder auf; erst dann ist er ein „Christian“ geworden. So erzählten mir selbst die Söhne des Independentistischen Londoner Missionars. Ist das nun nicht ein böser Irrthum? Das, was der Herr uns ausdrücklich verbietet, nehmlich zu richten, weil Gott allein Herzen und Nieren prüft, der Mensch aber nur sieht,

was vor Augen ist — das wird hier zur Grundlage der Gemeindebildung gemacht. Daß der heilige, allmächtige, dreieinige Gott nach seinem ausdrücklichen Willen und Befehl in der Taufe mich zu seinem Kinde angenommen hat, das verachtet man, und macht dann den Christenstand abhängig vom Wort der Menschen, des Predigers. So sind die armen Leute, dieweil sie meinten in Glaubenssachen das Wahre selbst am Besten zu wissen und nicht im einfachen Gehorsam an der Schrift blieben, in der Menschen Knechtschaft gerathen. Und wie merkwürdig treffen in diesem Punkte die extrem reformirten Sekten mit den Römischen Katholiken zusammen, bei denen der Priester zwischen Gott und den Menschen steht. Noch schlimmer als bei den Independenten steht bei den Baptisten. Da werden nur erwachsene Gläubige getauft, und ob du gläubig bist, das hängt natürlich ebenso vom Urtheil des Predigers ab. So war von der Familie des Baptisten-Missionärs (es waren an Bord 8 oder 9 Kinder, die zu dieser Familie gehörten, darunter 2 erwachsene junge Mädchen) nur die eine erwachsene Tochter getauft, alle übrigen waren ungetauft. Auch gestattete derselbe Baptistenmissionär, daß eine Frau, die Glied seiner Gemeinde ist, das Abendmahl austheilte, gegen den ausdrücklichen Willen des Apostels. Noch möchte ich einiges über die Plymouths-Brüder mittheilen. Sie haben keine besonderen Prediger, in ihren Versammlungen spricht und betet ein jeder, wie ihn eben der Geist im Augenblick treibt; sie haben keine besonderen Sonn- und Feiertage, denn, sagen sie, ein jeder Tag muß dem Herrn geheiligt sein. Auch verwerfen sie alle geschriebenen Gebete, nehmen Anstoß am Vater-Unser der 2. Bitte wegen, die nur für die Juden bestimmt sei, da das Reich, das der Herr aufrichten wird, nur für die Juden bestimmt ist und die Christen aus den Heiden nichts angeht. Ueber die Wiederkunft des Herrn und die Offenbarung scheinen unter ihnen auch manche verkehrte Meinungen zu herrschen. Eines aber rühmten sie sich besonders, nehmlich daß ihre Glieder unter allen Englischen Denominationen wohl am besten die Schrift verständen und darin belesen wären. Nun, das muß man ihnen schon zugeben, daß sie in der Schrift sehr bewandert waren, wenn auch nicht eben mehr als die andern Glieder unseres kleinen Kreises: doch — und das möchte wohl für alle Dissenter gelten, wenigstens soweit wir sie kennen gelernt haben — ist auch ihre Kenntniß der Schrift recht groß, so ist doch ihre Erkenntniß der Schrift und Schriftlehre nicht sehr groß. Das Eine wünschen wir und wollen es vom Herrn erbitten, daß er diese Sekten,

bei dem aufrichtigen Glauben vieler unter ihnen und ihrem thätigen Eifer reinigen möge von ihren bösen Irrthümern, auf daß sie mehr Frucht schafften und des Reißens und Brennens und Trennens in seiner heiligen Kirche ein Ende werde.

Zum Schluß aber möchte ich noch Eins erwähnen. Ich meine die brüderliche Einheit und Einigkeit zwischen uns dreien, welche der Herr uns während der Reise nicht nur bewahrt, sondern auch immer mehr gefestigt und tiefer begründet hat. Das möchte ich um so mehr hervorheben, als in der That zwischen uns nicht so ganz geringe Verschiedenheiten stattfinden. Insbesondere waren wir mit Bruder Schanz nicht nur nach Charakter und Stammeseigenthümlichkeit, sondern auch nach theologischer und kirchlich-religiöser Richtung ziemlich verschieden. Bruder Schanz ist mit seinem Glaubensleben in den gläubigen Kreisen Sachsens und speciell Dresdens gewurzelt und hat daher eine natürliche Vorliebe für diese Kreise; ich bin durch die Predigt der Kirche (speciell durch die Predigt in unserer Dorpater Johannis-Kirche) zum Bewußtsein des Glaubens gekommen und in der kirchlichen Lust unserer Universität groß gewachsen. Br. Schanz hat vieles aus Luthers Werken und denen der alten Dogmatiker gelesen, die bei uns in Dorpat zwar sehr hochgeschätzt und gerühmt, aber von den Studenten leider kaum gelesen werden, und stand daher in speciell theologischen Fragen, als z. B. über das Verhältniß des alten und neuen Bundes, die Propheten und die letzten Dinge, fast immer auf dem Standpunkte der alten Dogmatiker, während ich hierin der Richtung der neuern lutherischen Theologie huldigte. Mit Br. Handmann stimmten wir fast überall überein. Da wir nun die lange Zeit der Reise beständig zusammen und aufeinander angewiesen waren, auch gleich von Anfang an gemeinschaftlich theologische Studien trieben, so mußten unsere Verschiedenheiten sehr bald zu Tage treten. Doch dessen können wir uns getrost im Herrn rühmen, daß ein offenes brüderliches Wort stets eine gute Statt fand und immer dazu diente uns zu lehren, unsere Verschiedenheiten, sowohl Charakter- als Meinungs-Differenz, gegenseitig zu tragen, so daß durch des Herrn Gnade unsere Einigkeit und Einheit im Geiste durch unser langes und beständiges Beieinandersein nur fester und tiefer gegründet wurde. So mit einander verbunden, haben wir als ein treues Ackerblatt das Schiff verlassen, und jetzt, da wir, von einander getrennt, auf verschiedene Stationen kommen, hoffe ich, daß die Einigkeit, in die wir, nachdem wir aus den verschiedensten Gegenden

einander gänzlich unbekannt zusammenkamen, durch Gottes Fügung nun hineingewachsen sind, auch für die Mission, der wir ja gemeinsam dienen, von guten Folgen sein wird. So haben wir auch an unserm Theil erfahren, daß die lutherischen Theologen trotz mancher Verschiedenheit denn doch noch in Frieden und brüderlicher Einigkeit wirken und arbeiten können. Unsern heimischen Missionsfreunden wird es ja ganz recht sein zu erfahren, wie wir, ihre jüngst ausgesandten Missionare, in diesem Stücke der Verschiedenheit und Einigkeit stehen. Wir aber bitten sie fernerhin so trenn und fest zusammenzuhalten wie bisher. Ich insbesondere möchte bitten, nicht dem Gedanken einer eigenen Mission in den Ostseeprovinzen Raum zu geben, wie dieser Vorschlag auf der Estländischen Synode gemacht worden ist. Hat doch Estland sowie Livland nach freiem Synodalbeschlusse seine eigene Mission sich hier im Samulenslande erwählt, wie soll es denn erst noch eine eigene Mission gründen? Oder sollte nur das eine eigene Mission sein, die von der einzelnen Landeskirche allein getrieben wird ohne gemeinschaftliches Mitwirken der Glaubensbrüder zum großen Werke des Herrn, — zumal bei der so sehr kleinen Kraft! — Noch ein paar Worte möchte ich über unsere Arbeiten hinzufügen, in denen wir uns auch gegenseitig wesentlich geholfen und gefördert haben. Unsere Ordnung war folgende: Vor dem Frühstück abwechselnd den Proph. Jeremias und den 1. Cor. Brief im Grundtext, welcher letztere zu sehr vielen theologischen Erörterungen Veranlassung gab; dann Samulisch, N. T. und Biegenbalg's Theologie abwechselnd. Darnach wurde meist Englisch vorgenommen, auch samulische grammatische Uebungen. Nach dem Essen folgte dann die nöthige Erholung, vielleicht ein wenig Englische Lectüre und am Abend schrieben wir Briefe. Samulisch gelesen haben wir: das Ev. Joh., die Offenbarung, den 1. Theil von Biegenbalg's Theologie und eine Anzahl geistlicher Lieder, auch wurde Pope's Handbuch durchgearbeitet.

Seit jener Zeit ist nun freilich wieder ein Monat verflossen und Sie werden wohl auch zu erfahren wünschen, was dieser erste Monat in Indien uns gebracht hat. Nun, er hat uns mit allen Brüdern in Indien bekannt gemacht und hat uns Gott danken gelehrt, daß es uns vergönnt ist, unter solchen Vorbildern und Mitarbeitern unser Werk zu treiben. Möge der Herr unsern Eintritt in sein Werk segnen und uns auch die nöthige leibliche Gesundheit und Frische bewahren. Doch ich habe Sie ja erst bis vor Madras geführt und Sie dort im Anblick der schönen Stadt im Stich

gelassen. Nun bitte ich Sie, mich weiter in die Stadt zu begleiten, und zwar sollen Sie da nicht bloß von uns unerfahrenen Neulingen geführt werden, sondern von den Brüdern: Döderlein, Mayr und Hobusch. Die lieben Brüder kamen schon gegen 9 an Bord des Schiffes und nahmen uns den bei weitem größten Theil der Plackereien mit den Sachen ab. Dennoch dauerte es sehr lange bis unsere 29 Kisten und die Menge anderer Sachen und wir selbst in 3 der großen einheimischen Boote gebracht waren und das Schiff verlassen konnten. Es war schon Nachmittag und die Sonne braunte entsetzlich. Die Brandung war zu dieser Tagesstunde nicht sehr hoch, so daß wir mit einem paarimaligen Schub der Wellen davon kamen. Das Boot saß dann auf dem Sande und wurde von den Wellen noch weiter hinaufgeschoben und wir ließen uns dann auf den Schultern zweier Schwarzen vollends auf's Trockne tragen. Da standen wir denn auf dem Indischen Festlande, glühenden Sand der Küste unter uns, die glühende Mittagsonne über uns und die lange Reihe der englischen Zollgebäude vor uns. Da die älteren Brüder die Mühe der Besorgungen und Auseinandersetzungen mit dem Zoll übernahmen, zogen wir uns in den Schatten zurück. Hier nun hatten wir gleich Gelegenheit unsere erste Predigt zu halten. In dem Hause nämlich, auf das wir zingingen, war ein größerer Kaufladen, dessen Besitzer uns sogleich sehr höflich nöthigte hereinzutreten. Auch ließ er Stühle bringen und wir mußten uns in der großen Halle setzen, in der alle Verkaufsgegenstände auf großen Tischen ausgebreitet lagen. Nachdem wir uns gesetzt und auf Zureden eine Flasche Bier hatten geben lassen, begann der Eingeborne, ein Mann von dunkelbrauner Gesichtsfarbe, im langen weißen Rocke mit gleichen breiten Beinkleidern und weißem Turban und über der Stirne mit einem dicken rothen Striche geziert, die Conversation in geläufigem Englisch damit, daß er uns fragte, wer wir seien und — wie viel wir bezahlt bekämen. Wir erklärten ihm nun, daß wir Missionare seien, gekommen um den Heiden Christum zu predigen. Darüber lachte er und meinte, das sei doch alles nichts; hier auf Erden komme es allein auf's Geld an. Und als wir ihm nun vorhielten, daß er doch sterben müsse, das sei das Allergewisseste, und das Andere sei eben so gewiß, daß er von seinem Gelde und all seinen aufgetischten Herrlichkeiten nichts mitnehmen könne, daß aber nach dem Tode das Gericht komme und er für seine Seele sorgen solle, da wurde ihm das Gespräch unbequem und er suchte es dadurch abzubrechen, daß er seinen Leuten

gebot, verschiedene Sorten von Hüten zu bringen und uns zum Verkauf anzubieten. Wir erklärten ihm aber, daß wir keine Hüte bräuchten, auch nicht gekommen seien um zu kaufen und zu verkaufen, und predigten ihm das Gericht des Sünders und Christum und seine Gerechtigkeit. Als aber bald darauf einige Kunden in den vordern Laden traten, so war ihm das eine sehr erwünschte Gelegenheit sich zurückzuziehen. Uebrigens erklärten er sowohl, als auch einer seiner Gehülfen, der zuhörte, Römische Christen zu sein. Desto schlimmer für sie. Uns aber soll dieses kleine Begegniß wohl weiffagen, welche Aufnahme unsere Predigt bei dem größern Theil des Volkes finden wird; doch sind wir ja auch dessen gewiß, daß des Herrn Wort nicht leer zurückkommen wird.

Unterdessen hatten die lieben Brüder unsere Zollangelegenheiten in Richtigkeit gebracht und es ging dann in Bruder Döderleins Wagen neben der dichtbevölkerten schwarzen Stadt vorbei, über große Plätze, bei vielen Gärten vorüber, durch viele Reihen niedriger Lehmhütten. — Das Europäische Auge hatte immer und immer wieder etwas Neues zu beobachten — bis wir in Bruder Döderleins Haus (in der Vorstadt Pursevatum) ankamen. Herzlich froh waren wir, als wir nun am Abend alle vereint um den großen Tisch saßen und die Freude der Unterhaltung mit den lieben neuen Brüdern genossen. In Bruder Döderleins gastlichem Hause blieben wir dann bis zum Freitag d. 17./5. October und hatten in dieser Zeit mit unsern Besorgungen vollauf zu thun. Auch lernten wir die Vertreter der Tamilischen Gemeinde kennen und sahen uns Kirche, Schule und die Außenstation ein wenig an. Am Freitag Abend brachen wir dann in Gesellschaft von Bruder Mayr und in Begleitung von 15 zweirädrigen Lastfarren (Baudis genannt) von Madras auf und kamen zwar wohlbehalten aber erst am Montage nach einer Woche, d. 27./15. Octbr. in Tranquebar an. Das war unsre erste Reise mit den berühmten Ochsen, mit denen man — ein Beispiel Indischer Schnelligkeit — kaum mehr als 20 engl. Meilen = 28 Werst in einer Nacht zurücklegen kann und am Tage wird dann geruht. Die ganze Strecke mag also eben 280 Werst betragen. Dennoch war die Reise besonders in der ersten Hälfte recht interessant. War uns doch das Land mit seinen Palmen, Bananen und Tulpenbäumen und der ganzen wunderbaren und üppigen Pflanzenwelt wie Thierwelt noch etwas ganz Neues. Besonders ergöhten uns die allerliebsten Feuerfäferchen des Nachts. Dazu kam, daß sich bei Sadras hohe Granit-

berge, mit saftigem Grün bewachsen, von den Ost-Ghates aus bis an die Küste erstrecken, so daß wir mehrere Tage sie beständig vor oder hinter uns hatten. Wenn wir nun am frühen Morgen mit aufgehender Sonne aus unserm Wagen heraustrochen und in der frischen schönen Morgenluft, vor uns die herrlichen Berge und um uns das wunderbare Land, unsern Morgen-spaziergang machten, waren unsre Herzen offen zum Dank gegen unsern gütigen Schöpfer und nicht wenig eingenommen von Indien. Später freilich wurde das Land ganz flach und war fast nur mit Reisfeldern bedeckt, denn wir waren in's „fruchtbare Cavery-Delta“ gekommen. Was mich aber am meisten in Erstaunen gesetzt hat, das waren die großen, schwefälligen und gewaltig hohen Pagoden, deren man oft in ganz kleinen Dörfern sogar mehrere bei einander findet. Besonders schön war ein Punkt einige Werst hinter Sadras. Hier ruhten wir auf der einen Seite des großen Teiches, auf der andern Seite sah uns ein Indisches Dorf aus den Palmen entgegen und die Leute, besonders die Weiber mit grünen und gelben Zeugen bekleidet, gingen die breiten steinernen Stufen, mit denen der Teich eingefast ist, herauf und hinunter und gaben so dem Bilde Leben. Ueber ihnen stiegen 4 gewaltige Pagoden gen Himmel, noch viel höher aber die beiden hohen Berge, welche das Bild einschlossen, von denen der links ganz öde war, der andere aber auf der höchsten Spitze eine gar schöne Pagode aus weißem Stein trug mit gewaltiger vergoldeter Kuppel, die in der Sonne funkelte und bligte. Um die Pagode herum führte eine blendend weiße Mauer, mit goldenen Spitzen und Laternen versehen, die dann in der Nacht angezündet werden und gar weit in die Umgegend hinein leuchten. Beständig wurde dort oben, so lange wir unten lagerten, Hörenmusik gemacht. Ein anderer sehr interessanter Punkt, den ich geizen, waren die 7 Pagoden (vgl. Grauls Reisebeschreibung Bd. V, S. 194) nahe bei Sadras. Es sind das Granitfelsen, in und aus denen verschiedene Tempel mit reichen Darstellungen aus der Göttergeschichte gehauen sind. Auch sind einige Felswände ganz bedeckt mit Gestalten von Menschen, Löwen, Elephanten und andern Thieren in halberhabener Arbeit. Besonders interessant war mir die Gestalt eines Büßers, der ganz oben über allen ausgemeißelt war. Auf einem Bein stand er, die Hände in einiger Höhe über dem Kopfe zusammengestaltet, das Auge starr gen Himmel, und dabei war er so abgemagert, daß man jede seiner Rippen zählen konnte. Die Heiligen der Jetztzeit, die Brahminen, verstehen es schon besser, die haben meist sehr

diese Bände. Das Wichtigste aber auf dieser Reise für unsern Missionsberuf war, daß Bruder Mayr uns mit den kleinen Missionsgemeinden längs der Küste und mit ihren Katecheten bekannt machte. In Sadras hielt er Gottesdienst, in Madrandakam eine Abendstunde in dem Hause eines Eingebornen. In Eudelur, das für's Erste noch Bruder Mayr's eigene Station ist, taufte er 9 Katechunenen in der ganz netten von Bruder Baierlein aufgebauten Kirche. Das war die erste Taufe Tamulischer Heiden, der wir bewohnten. Sie gehörten alle, mit Ausnahme eines, zu Einer Familie, Vater, Mutter, eine paar größere Knaben, ein paar eben solche Mädchen, ein paar ganz kleine Kinder, sie alle wurden getauft auf den Namen des Dreieinigten Gottes. Erfüllte sich doch da vor unsern Augen wiederum das Wort der Schrift: „Er und sein ganzes Haus wurden gläubig und ließen sich taufen.“ Und waren es auch nur arme, halb nackte, schwarze Pariahs, so wissen wir doch, daß von Alters her der Herr die Armen oft erwählt hat vor den Reichen. In Tranquebar kamen wir dann am Montag an und wurden von den Brüdern sehr herzlich aufgenommen. Schon am folgenden Morgen wurde Kirchenraths-sitzung gehalten und es wurde beschlossen, daß Bruder Schanz nach Mayaveram in's kleine Missionshaus ziehen und die Rechnung der Station Tritschinapoli übernehmen solle. Bruder Handmann sollte hier in Tranquebar bleiben und neben seinen Studien Hr. Cordes helfen, und ich sollte nach Tanjore zu Bruder Dichterlong und die Rechnung der Station Puducottah übernehmen. Doch da die nöthigen Räumlichkeiten noch nicht ganz eingerichtet sind, werde ich wohl einstweilen auch in Tranquebar bleiben, um außer den Tamulischen Studien mir das Seminar näher anzusehen und dabei ein wenig zu helfen. Bis jetzt bin ich noch im Missionshause in Porciar bei Dr. Blomstrandt.

Anmerkung. Aus spätern Briefen unseres lieben Missionars wissen wir, daß er seit dem 5. Dec./23. Nov. bereits in Tanjore weilt und dort an der Hand des Miss. Dichterlong in seinen Beruf eingeführt wird. Er schreibt selbst darüber in einem Briefe der vom 12. Decbr. datirt ist: „So habe ich mich denn in diesen wenigen Tagen hier vollkommen eingelebt; ja ich möchte mich selbst darüber wundern, wie wir uns (mit Bruder Dichterlong der ein Schwede ist) und seinem Hause, in dieser kurzen Zeit gegenseitig so nahe getreten sind. Doch noch mehr will ich Gott dafür danken, daß er mich so freundlich geleitet und mir hier im Herzen und Hause der lieben Geschwister eine zweite Heimath bereitet hat.“

3. Die ev.-luther. Kirche im Königreich Polen.

In einer Zeit, wo so viel über Polen gesprochen und geschrieben wird, muß es von Interesse sein, etwas über die polnisch-evangelische Kirche zu erfahren. Der jetzige Zustand derselben ist vielen innerhalb der Grenzen Rußlands lebenden Evangelischen eine terra incognita. Was vor Kurzem über Finnland gesagt worden, daß man schneller und häufiger Nachrichten von den Lutheranern am Ohio und Mississippi habe, als von Tornea und Tawastehus läßt sich auch leider nur zu sehr auf Polen anwenden. Es ist gewissermaßen eine Mauer um Polen gezogen: keine Kunde aus der polnischen Kirche gelangt durch die zahlreichen theol. Zeitschriften ins Ausland. — Woher diese Abgeschlossenheit, diese gänzliche Absonderung? Ich will auf die Beantwortung dieser Frage jetzt nicht eingehen, sondern in einigen Worten den Zustand der evangelisch-lutherischen Landeskirche schildern.

Die letzte statistische Zählung von 1861 erwieß im Königreich Polen unter 4,910,608 Einwohnern 284,291 Lutheraner, 5292 Reformirte, 2000 Herrnhuter und 1399 Menoniten *). Die Lutheraner werden in 105 Kirchspielen, in denen man 674 Kirchen und Bethhäuser zählt, von 65, die Reformirten dagegen in 19 Kirchen und Bethhäusern von 7 Geistlichen bedient. So klein die Zahlen sind, so könnte dennoch auf so fruchtbarem Boden viel Ersprießliches geleistet werden, mehr, als bisher geleistet worden ist.

Seit 1828 waren die lutherische und reformirte Kirche unter einem Consistorium unirt gewesen. Die Kirchenverfassung vom J. 1849 hat aber die Scheidung derselben wiederum vollzogen und die Verhältnisse der Evangelischen im Lande geregelt. Die oberste Leitung aller geistlichen Angelegenheiten ist der Regierungs-Commission der Culte und der öffentlichen Aufklärung anheimgestellt. Abhängig von dieser Behörde sind die Consistorien beider ConfeSSIONen, welche unmittelbar die Angelegenheiten der evangelischen Kirche leiten, doch nur in Entscheidungssachen in erster und letzter Instanz entscheiden; in allen andern Gegenständen decidirt die Commission. Das

*) Außerdem giebt es im Gr. Herz. Posen 12,000 Evangelische polnischer Zunge, in Schlesien 70,000; in der Provinz Preußen 255,000 fast ausschließlich dem alten Ordenslande angehörig, mit 100 Kirchspielen und 134 polnisch redenden Geistlichen; endlich in Pithauen gegen 20,000, meist Reformirte.

Lutherische Consistorium in Warschau besteht aus einem Präses, einem Vicepräses und 4 Consistorialrätthen; der Vicepräses und 2 Rätthe müssen Geistliche sein. Auf Grund der Kirchenverfassung sollen zur Berathung in rein kirchlichen Dingen alljährlich in jeder Diöcese Synoden sich versammeln, an denen nur die Pastoren Theil nehmen. Außer diesen Diöcesan-Synoden kann auch, sobald das Bedürfniß es fordert, eine General-Synode berufen werden, in der jede Diöcese von einem geistlichen und einem weltlichen Mitgliede der Kirche vertreten wird. Der General-Superintendent und Consistorialpräses nehmen von Amtswegen Theil an der General-Synode. Die Beschlüsse einer solchen Synode bedürfen der Allerhöchsten Bestätigung. Leider ist das Alles bis jetzt nur auf dem Papier, denn seit 1849 ist schon eine geraume Reihe von Jahren verflossen und noch ist keine einzige Synode berufen worden, obgleich es von den Geistlichen und von allen einsichtsvollen Laien dringend gewünscht wird. Die Oßceprovinzen werden um ihr synodales Leben und die Früchte, die dieses trägt, wahrhaft beneidet. — Dem allgemein gehegten Wunsche und einem vor 2 Jahren von vielen Pastoren unterzeichneten Gesuch um Berufung von Diöcesan-Synoden begegnete das Consistorium mit einem allgemein gehaltenen Rundschreiben *).

Das ganze Land ist eingetheilt in 4 Diöcesen, an deren Spitze je ein Superintendent steht: 1. Die Warschauer Diöcese unter der Leitung des General-Superintendenten Ludwik, 2. die Plogsker, 3. die Kalischer und 4. die Augustower Diöcese, die ihren Superintendenten in Mariampol hat. Die größten Diöcesen sind Plogk und Kalisch, die je zu 30 - 32 Kirchspiele haben, die kleinste ist Augustowo, nur aus elf Kirchspielen bestehend. — Jedes Kirchspiel steht unter der Leitung des von der Gemeinde gewählten Pastors und eines auf 3 Jahre gewählten Kirchen-Collegiums. — Da die Gemeinden in Polen größtentheils keine eignen Fonds besäßen, so muß jede alljährlich einen gewissen Beitrag zum Unterhalt des Pastors und des übrigen Kirchenpersonals leisten. Der Staat bewilligt zu diesem Zwecke jährlich nur 9468 Rbl. S. Es wird also in jeder Gemeinde eine Repartition gemacht, nach welcher die betreffenden Gelder in die Kirchen-Kasse von jedem einzelnen Mitgliede eingezahlt werden müssen. — Zu Kirchenbauten bewilligt der Staat als Unterstützung der bedürftigen Gemeinden

*) Das gilt nur von dem luther. Consistorium; die Reformirten haben ihr geregeltes Synodalwesen.

jährlich 3,000 Mbl. S., welche nach Gutachten des Consistoriums vertheilt werden. Jede Gemeinde muß also durch außerordentliche Beiträge für ihre Bauten Sorge tragen, und da bei weitem nicht alle Kirchspiele so glücklich sind, eigene Kirchen, Pfarr- und Schulhäuser zu besitzen und die Staatsunterstützung doch nicht sehr bedeutend sein kann, so hat manche Gemeinde oft große Lasten zu tragen.

Jeder Pastor in Polen hat 300 Mbl. S. festen Gehalt, in den Gouvernements-Städten aber 450. Wenn man dazu die Einkünfte, *jura stolae*, hinzuzählt, so ist die pecuniäre Stellung des Pastors oft besser als in Preußen.

Mit den Schulen sieht es traurig aus; denn es fehlen im Allgemeinen ordentlich gebildete Lehrer; auch kann oft die größte Sorge und Mühe des Pfarrers die Landleute nicht bewegen, die Kinder regelmäßig zur Schule zu schicken. Der Schulzwang würde sehr wünschenswerth sein. Die evangelischen Schulen in Polen sind zweierlei Art: Elementarschulen und sogen. Religionschulen. Erstere stehen unter der Schulbehörde — die Stellung der Lehrer ist hier gewöhnlich besser — letztere nur unter dem Consistorium: von diesen Lehrern werden nur wenige Kenntnisse verlangt, auch haben sie oft kaum ihr tägliches Brod. Die Zahl der evangelischen Schulen beiderlei Art beträgt im ganzen Lande über 500; es giebt Kirchspiele, die mehr als 20 Schulen haben. Die Organisation der Schulen in Polen ist namentlich dem Superintendenten der Plozker Diöcese und Consistorialrathe Boerner zu danken. — Die Bildung der Dorfschulmeister ist sehr mangelhaft, denn es existirt kein Seminar für evangelische Lehrer. Gewöhnlich werden die Candidaten von andern Lehrern so weit gebracht, daß sie ihr Examen, bei welchem nicht gar zu viel verlangt wird, machen können; oder auch die Pfarrer tragen selbst Sorge, junge Leute so viel möglich ist, zu Lehrern auszubilden. Das Consistorium beabsichtigt zwar ein evangelisches Schullehrer-Seminar zu stiften, aber die Fonds dazu sind noch sehr gering.

Das im Jahre 1843 in Polen eingeführte neue Warschauer Gesangbuch, vom jetzigen General-Superintendenten redigirt, soll das Geld zum Seminar zusammenbringen. Bis jetzt sind aber erst, wenn nicht das Gedächtniß nicht täuscht, circa 2000 Mbl. S. eingegangen; das Gesangbuch hat nämlich an vielen Orten großen Widerpruch gefunden und ist auch heute noch in vielen Kirchen nicht eingeführt.

Es hat die polnisch-lutherische Kirche keine allgemein gebräuchliche Agende. Jedem Pastor steht es frei, welche Agende er will zu benutzen, und so ist der liturgische Theil des Gottesdienstes fast in jeder Gemeinde ein verschiedener. Diesem Uebelstande könnte nur eine Synode abhelfen; sie aber ist bis jetzt ein *pium desiderium* der Geistlichen.

Beim Mangel an Zusammenwirken sind die Bestrebungen einzelner Männer desto anerkenntnswerther. So giebt Otto, Pastor II in Warschau, seit einiger Zeit unter Mitwirkung mehrerer Mitarbeiter eine polnische theol. Zeitschrift heraus u. d. T. *Zwiastun Ewangeliezny* (Verkündiger, Bote), die sich schon allgemeiner Anerkennung erfreut und von nicht geringer Bedeutung für Erweckung und Belebung kirchlichen Bewußtseins ist. Auch muß den Anstrengungen des Ausschusses Rechnung getragen werden, der sich vor Kurzem gebildet hat, um das längst gefühlte Bedürfnis nach einem neuen polnischen Gesangbuche zu befriedigen. Er ist in seiner Arbeit schon weit vorgerückt.

4. Aus einem alten Kirchenbuche.

In dem Oberpahlenischen Kirchenbuche für die Jahre 1734 - 1739 finden sich ein paar Blätter, auf welchen „Extraordinaire Collecten, welche allhier bey der Kirche zu St. Nicolai aus dem Oberpahlenischen Kirchspiel nach und nach colligiret worden“, verzeichnet sind. Da heist es z. B.:

„da Anno 1736 sind folgende Gelber colligiret worden:

a. zu der Silberfeldischen Gemeinde Besten in Teutschland	1 R 75 R.
b. für den Derpschen Kaufmann Starck	3 „ 16 „
c. für die verwittwete Capitainin (folgt der Name einer bekannten Fam.)	2 „ 12 „
d. für die Evangelisch-Lutherische Gemeinde zu Wilna in Lithauen hat man nicht mehr bekuntzen als	1 „ 50 „

Aus den in den folgenden Jahren verzeichneten Collecten hebe ich hervor:

Für die Evangelisch-Lutherische Gemeinde der in der Churpfalz gelegenen Ober Amts Stadt Alzey zur Erbauung einer Kirche und anderer geistl. Gebäude eine Collecte eingesammelt worden von	6 R. 50 R.
Wieder für eine Churpfälzische Gemeinde zu Sobernheim	7 „ — „
Desgleichen für das Donabrugische Städtchen Effen	5 „ — „
Für Friedrichshamm in Bimland	8 „ — „

Zu Erbauung einer Kirche, Schule und Pastorat in Cronstadt . . .	3 R. 85 R.
Zur Aufbaung der Cronarmen Schule in Riga	20 „ — „
Zur Erbauung der nach St. Peters Kirche zu St. Petersburg aus Steinen zu erbauenden benöthigten Pastorats und Schulgebäude	6 „ — „
Zu Aufbaung einer neuen teutschen Kirche zu Narva	5 „ 10 „
Für die Moscovische Evangelische Gemeinde	8 „ — „

(Setzt sind an diesen 3 Orten die Kirchen alle sehr reich, so daß sie wohl schwerlich die Hülfe unserer Landgemeinen in Anspruch nehmen würden.)

Für die abgebrannten Einwohner in Wenden	21 R. — R.
Für die Evangelisch Lutherische Gemeinde in Astracan	6 „ 20 „
Für dem Grusiner David Gregorius Sohn zu rantonirung seines von den Lesginsern gefangenen leiblichen Bruders Makar Gregorius Sohn und zweyer Schwester Söhne	4 „ — „

(Vergleichen Collecten für aus Kaukasus gefangene Christen wiederholen sich bekanntlich bis in die neueste Zeit, und sind dabei häufig „Grusiner“ und „Lesginsler“ sowie die „Makare“ und „Schwester-Söhne“ nur fingirt, und nur die erschwinkelten Silberrubel real und angenehme Thatsache.)

„Auf Anhalten des Archimandrits der Griechischen Kirche zu Constantinopel Athanasius Dorostamus zur Erlösung derer in der Tur- kischen Slaveren befindlichen christlichen Gefangenen . . .	4 R. — R.
---	-----------

u. f. w.

Einem lutherischen Pastor, der im Jahre 1862 diese Annotationen eines längst verstorbenen und vergessenen Amtsvorgängers aus dem verstaubten Folianten herausfindet, jagen die vergilbten Blätter doch so Mancherlei. — Fangen wir ächt modern, als Kinder des Zeitalters, des Kapitals, mit dem an, was trotz des vom Herrn gepriesenen Wittwen-Scherleins doch gar oft den Maßstab bei Unternehmungen und Erfolgen im Reiche Gottes abgeben muß, — bei der Größe der Gaben, — so könnten die hier genannten wohl leicht für sehr geringfügig gehalten werden. Aber erwägen wir dabei, daß ja das Geld damals überall rar, darum aber freilich mehr werth war, als jetzt, und daß namentlich unsere Provinzen durch die furchtbaren, erst durch den Nyßstädter Frieden kaum 20 Jahre vorher beendeten, Kriege schrecklich mitgenommen waren, daß damals also 20 R. ein ganz anderes Kapital, nicht bloß an Geldwerth, sondern auch an werththätiger Liebe repräsentirten und documentirten, als jetzt! Und obgleich zu unserer Zeit bedeutend mehr Geld auch unter den Gliedern unserer Bauer-Gemeinden circulirt als damals, so möchte es doch wenige Gemeinden geben, welche an einem Sonntage (denn oben sind nur einmalige Collecten angeführt) bis und über 20 R. ins Becken legen. Unsere Bauern haben jetzt nicht selten

Tausende und sehr gewöhnlich Hunderte auf Zinsen, aber solches Geld ist eben fest, fest angelegt und fest ins Herz geschlossen, davon wird Nichts für das Reich Gottes flüssig gemacht. Daher kam, wenn in alter Zeit ein altmodiger, schwarzrückiger Este seinen, gute drei Häufte großen, ledernen Beutel zog, oft mehr heraus, als wenn jetzt ein moderner, vielleicht schon blaurückiger, sein Port-Monnaie öffnet: dort alte Thaler, hier allenfalls Papier-Marken. Auch das ist wohl zu erkennen und zu beachten, daß die Gaben im Laufe der Jahre, welche diese Annotationen umfassen, offenbar größer werden: das Wort und die Bitte, — die doch wohl trotz Harnes ihr Recht behält, — des neu eingetretenen Pastors wurde allmählig wirksamer und erfolgreicher. — Ueberblicken wir ferner das Gebiet, über welches die Gaben dieser Gemeinde aus einem Seiten-Winkel (wie die Esten öfters unser Land bezeichnen) der lutherischen Kirche sich verbreiten, so erstreckt es sich von der Churpfalz bis Astrachan, von Denabrück bis zum Kaukasus, von Finnland bis Constantinopel. Also nicht erst der moderne Kosmopolitismus hat den Blick der Liebe in die Ferne reichend, und nicht erst die noch modernere Union die Herzen weit gemacht. Vielmehr wußten die Hilfsbedürftigen aus Ost und West schon damals hülfsbereite Hände zu finden, und wußten lutherische Christen ohne falsche Verbrüderung auch Griechen und Armeniern zu helfen.

Und sehen wir noch schließlich auf die verschiedenen Zwecke der Gaben, so sollen sie theils überhaupt Armen helfen, theils speciell Abgebrannten, Gefangenen, oder sie sollen auch Armenschulen, Kirchen, Pastorate aufbauen. Also was jetzt die innere Mission, Gustav-Adolphs- und sonstige Vereine, mit Comité's, Präsidenten und Vicepräsidenten, mit Sitzungen, Debatten, Reden und gedruckten Berichten, kurz mit dem ganzen Geklapper der Vereins-Maschinerie erstreben, das oder doch Aehnliches, wußte man damals auf dem Wege der einfachen kirchlichen Collecte in aller Stille und Anspruchslosigkeit auch zu Stande zu bringen. Zu organisiren brauchte man nicht erst, denn die Gemeinden waren lebendige Organismen. Wenn wir Lutheraner doch dem annuaalichen Geschrei der unionistischen, mit aller Herren Ländern und aller Farben Secten fraternisirenden, die lutherische Kirche aber hassenden, Gegenwart nicht so feige die Vergangenheit unserer Kirche preisgeben wollten! Und wenn wir deutschen Lutheraner namentlich doch nicht in ächt deutscher Hyperbescheidenheit es fast wie ein unbestreitbares Factum gelten ließen, daß der im Unterschiede von dem alten sterilen

lutherischen Bant-Glauben in der Liebe thätige Glaube eine englische Erfindung sei, auf welche die Anglo-Amerikanische Race auch noch gegenwärtig ein Patent hätte, und in welche die Deutschen und besonders die Lutheraner so hin und wieder nachträglich als unberechtigte Böhhasen hineinpufschten. Die lutherische Kirche bereitete aber in Herzog Ernst dem Frommen eine Abyssinische Mission vor, und sandte ihren Ziegenbalg, und im hohen Norden ihren Thomas Westen und Hans Egede zu den Heiden, lange bevor eine „Church-Mission“ und „London Mission“, bevor Basel und Barmen existirten; die lutherische Kirche hat in aller Stille durch ihre Gotteskasten und dergleichen Einrichtungen, wie sie schon Luther empfahl, ihre Armen versorgt ohne innere Mission; die lutherische Kirche hat das Wort Gottes den Völkern in den Mund gegeben und ins Herz getragen in ihren Uebersetzungen, und auch den Armen in die Hand gelegt z. B. in der Cansteinschen Bibel-Anstalt, lange bevor wir von England und Amerika lernten, dieses heusche Gotteswerk auch fabrikmäßig zu betreiben. Darum müssen wir wieder singen lernen, und wollen es: Sie ist mir lieb, die werthe Magd!

P. Maurach.

5. Die theologische Facultät zu Dorpat vor dem Forum von Zeitungen.

Von Prof. M. v. Engelhardt.

Es könnte auffallen, daß in unserer theologischen Zeitschrift von Zeitungen die Rede sein soll. Und doch hätte es, selbst abgesehen von einer speciellen Veranlassung, für unsere Zeitschrift Interesse, die Tagesliteratur von unserem Standpunkte aus zu kritisiren. Für den Theologen sind ja alle menschlichen Bestrebungen von hoher Bedeutung, und für die Theologen und Pastoren unserer Lande, die berufen sind nächst Gott ihren Glaubensgenossen in unseren Provinzen und im großen Reich zu dienen, muß Alles von Wichtigkeit sein, was ihnen Einblick gewährt in das geistige Leben ihrer Mitbrüder. Wie sollten sie an unserer Tagesliteratur gleichgültig vorüber gehen? Die politischen und socialen Fragen, die ökonomischen und materiellen Interessen sind mit dem geistigen und sittlichen Leben der Völker zu innig verknüpft, als daß es möglich wäre, letzteres richtig aufzufassen

und heilsam zu beeinflussen, ohne sich um die erwähnten Gebiete zu kümmern. Nur eine Theologie, die, dem Leben abgewandt, in scholastischen Spitzfindigkeiten oder kritischen Experimenten ihre Aufgabe gelöst sieht, kann in sich selbst vergnügt, vornehm und gleichgültig herabblicken auf die nackte Wirklichkeit und die irdischen Angelegenheiten der Mitmenschen. Eine Theologie dagegen, die sich dessen bewußt ist, der Kirche zu dienen, und die keine andere Aufgabe kennt, als die, das Reich Gottes zu fördern, muß ihr Augenmerk richten auf alle geistigen Bewegungen der Menschheit. Sie weiß sich in den Dienst objectiver Mächte gestellt, die den Gang der Weltgeschichte bestimmen, und achtet darnun auf alle Zeichen der Zeit, in denen die Gegenwart ihr verständlich und in ihrer Stellung zur Vergangenheit und Zukunft erkennbar wird.

Doch wie gehört das in unser Thema? Die Antwort wird sich ergeben, sobald wir die specielle Veranlassung ins Auge fassen, die uns nöthigt, das Wort zu ergreifen. Unsere provinzielle Presse hat sich betrogen gefühlt, ihr Urtheil abzugeben über die Theologen hier zu Lande und speciell über die theologische Fakultät zu Dorpat. Der Presse das Recht abzusprechen zu wollen, über Theologie und Theologen zu urtheilen, hieße nicht nur Unmögliches verlangen, sondern auch die Theologen eines großen Vortheils berauben, den sie vor Andern voraus haben. Oder liegt denn nicht in dem immer wieder sich geltend machenden Interesse an dem, was die Theologen thun oder gethan haben sollen, der beste Beweis dafür, daß die Sache, die sie berufsmäßig vertreten, noch lange nicht in die Kumpelkammer geworfen ist? Liegt nicht in der Freundschaft wie in der Feindschaft, die sie erfahren, in dem großen Eifer, mit dem Alles discutirt wird, was in das theologische Gebiet gehört und seiner Natur nach allgemeiner zugänglich ist, eine Gewähr dafür, daß das Christenthum noch eine Macht ist hier zu Lande? Darum wollen wir uns freuen, wenn man auch öffentlich sich um uns kümmert, und wollen uns mahnen lassen zur Selbstprüfung, wenn man uns öffentlich tadelt. Wir wollen aber auch dessen stets eingedenk sein, daß ein Zeitungscorrespondent zunächst nur ein Zeitungscorrespondent ist und daß er die öffentliche Meinung nicht ohne Weiteres vertritt, weil er „wir“ sagt, sondern nur dann, wenn die öffentliche Meinung sich ebenso ausspricht wie er. Das klingt sehr einfach und selbstverständlich, aber es muß dort, wo die Presse eben erst anfängt sich zu entfalten, doch immer wieder gesagt werden; denn „wir“ haben noch alle einen ganz son-

derbaren Respekt vor einem öffentlich gesprochenen, vor einem gedruckten Wort. Wir sind unwillkürlich noch der harmlosen Meinung: der Mann würde ja nicht im Namen vieler, ja Aller sprechen, wenn nicht Alle so dächten wie er; und er würde ja dies nicht loben und das nicht tadeln, wenn jenes nicht gut und dieses nicht schlecht wäre. Wenn z. B. der Verfasser der livländischen Correspondenz in der baltischen Monatschrift (1862 Heft XII) sagt, daß in der neuesten Zeit auch die Theologie zum ersten Male in den Strudel publicistischer Debatte hineingerathen sei, nachdem sie, wie der Correspondent hinzufügt, sich seit Decennien hinter Wall und Graben verschanzt habe; wenn er darauf hinweist, daß es nun doch auch zwei Predigern zu eng im Schlosse geworden sei, so daß einer von ihnen mit dem Rufe „Wo hinaus?“ seiner Sehnsucht nach freierer Ansicht Luft gemacht habe: so sollte man meinen, und viele werden es sicherlich meinen, das sei Alles genau so, wie er sage und schreibe und drucke. Und sie werden sich mit ihm freuen über die beiden Schwalben, die das Nahen des Sommers verkünden und werden mit ihm klagen über den langen, langen Winter, der „seit Decennien“ gedauert hat. Und doch hat der Mann nicht Recht sondern Unrecht. Er hat sich das so zu recht gelegt und glaubt mit großer Zuversicht an sich selbst. In Wirklichkeit ist es im Jahre 1862 in keinem Stücke anders geworden mit unserer Theologie, als es vor dem letzten Jahre gewesen. „Unsere Theologie“ kann sich gerade dessen rühmen, wenn es ein Ruhm sein soll, daß sie früher als irgend sonst Jemand hier zu Lande an das Tageslicht getreten ist, die Oeffentlichkeit und „publicistische Debatte“ nicht gescheut und Verbindung anzuknüpfen gesucht hat mit den Kreisen der allgemeinen Bildung und mit den Gemeinden. Kurz, „unsere Theologie“ hat Wälle aufgeführt und Gräben gezogen, wie jeder vernünftige Mann thut, der nicht schlafen sondern wirken will und der da weiß, daß es keine Wirksamkeit giebt ohne Kampf und Streit, und daß es im Streit keinen Sieg giebt ohne eine sichere Operationsbasis. Aber die Theologie hat dann auch keinen Anstand genommen, die Festung im Rücken, auszugiehn in die angrenzenden Gefilde und Verkehr zu suchen mit dem umwohnenden Geschlecht; sie hat sich nicht gescheut, die Differenzen in ihrer eigenen Mitte vor aller Augen zu besprechen und auszukämpfen. Oder ist es nicht wahr, daß unsere Pastoren schon seit zwei „Decennien“ ein öffentliches Organ besitzen in den „Mittheilungen und Nachrichten“, die Dr. Ullmann in wahrhaft kirchlichem Sinne begründete und mit weisem Takte

leitete? Und seit der Uebernahme der Redaction durch Dr. Berkholz hat die Zeitschrift wohl noch mehr Leser gefunden, weil sie die Todsünde der Zeitschriften, die Langweiligkeit, zu meiden gewußt hat. Und kann nicht „die Dorpater Zeitschrift“ in der Aufnahme, die sie gefunden, einen Beweis sehen, daß sie einen Ton angeschlagen, der zwar nicht Allen lieblich klingt, aber doch nicht überhört wird? Doch, diese beiden Zeitschriften haben vielleicht nur für die Junft gearbeitet und darin besteht die neue Aera, daß neuerdings auch für die Gemeinde geschrieben wird? Nun — man durchblättere die Mittheilungen und die Dorpater Zeitschrift, und man wird unter Vielem, was „Laien“ verständlich und von Interesse ist, zum öfteren stoßen auf Synodal-Berichte, die doch wohl nicht bloß für Pastoren anderer Bezirke, sondern auch für die Gemeinden geschrieben sind, damit sie des Genaueren erfahren, was die Pastoren treiben auf diesen unbewachten Zusammenkünften, und ob insbesondere gräuliche Attentate geschmiedet werden auf Denk- und Glaubensfreiheit. Und diese Berichte sind keineswegs weder in alter noch in neuer Zeit blasse Protokollzcerpte gewesen. Nein, die Berichte waren „gefärbt“, und dadurch, wie wir meinen, für einen weiteren Leserkreis schmackhafter zubereitet. Ja das ist es eben! wißt man uns ein — Alles bekommt der Leser schon präparirt und mit Kritik gewürzt, damit er nur ja nicht auf „allerlei Gedanken“ komme. Nun — auch für den nüchternen Kritiker, und für den Geschichtsforscher ist gesorgt worden. Die Synode, diese Versammlung der durch Wälle und Gräben bornirten Pastoren, ist die erste und, so viel mir bekannt, lange Zeit die einzige Körperschaft unserer Lande gewesen, die ihre Verhandlungen und ihre Debatten in gedruckten Protokollen Jedermann, der sich für sie interessirte, zugänglich machte*). Aber „unsere Theologie“ ist zum ersten Male im Jahre 1862 in den Strudel publicistischer Debatte hineingerathen, so will es der livländische Correspondent, und so muß es darum sein. Oder sollen wir, um ihm nicht zu große Willkühr vorzuwerfen, annehmen, er meine, die Theologie debattire nur dann vor dem Forum der Oeffentlichkeit, wenn einer der Streitenden eine Ansicht ausspricht, die dem livländischen Correspondenten gefällt? Die Auffassung wäre originell und neu; aber wir müßten sie gelten lassen; wenn nicht leider auch in dieser Beziehung die „Mittheilungen und Nach-

*) Nr. 65 der Riga. Zeitung klagt, daß noch immer keine Protokolle der Verhandlungen der Bürgerversammlungen bekannt gemacht werden.

richten" schon manchen Artikel gebracht hätten, der mit Episch und Schwert der Orthodogie auf den Leib rückte. Und mehr wohl als siebenmal sind die leichten Truppen der Nachrichten und Recensionen jener Zeitschrift mit klingendem Spiel und Schall der Posaunen um die Mauern der lutherischen Festung gezogen. Aber das Alles genügte dem livländ. Correspondenten nicht. Die Theologie hat nun einmal bis zum Jahre 1862 hinter Wall und Graben gefessen und nur die beiden Schwalben des Jahres 1862 verkündeten ihm den Sommer; — so just müssen sie zwitschern, sonst sind sie nicht Schwalben! Ob der Correspondent nun doch am Ende ein guter Naturforscher wäre und kundig des Sanges der Vögel? Wir wollen's nicht hoffen, sondern bleiben dabei, auch diese Schwalben waren nur Eulen, Vögel der Nacht, wie alle die andern, die seit Decennien hinter dem Mauerwerk saßen. Sie hatten nur zeitweilig die alte Melodie ein wenig vergessen und täuschten das kundige Ohr selbst des livländischen Correspondenten.

Doch wir verlassen nun diesen Gegenstand. Nur ein Beispiel wollten wir geben an dem Livländischen Correspondenten der baltischen Monatschrift, wie wenig Grund vorhanden ist, das Gedruckte immer für richtig zu halten.

Die Nichtigkeit und Grundlosigkeit so mancher Aeußerungen der Tagespresse soll uns aber nicht abhalten, ihre Urtheile über Theologie und Theologen im Auge zu behalten. Und wo uns ein tadelndes Wort entgegentritt, von dem mit Recht vorausgesetzt oder gar erwiesen werden kann, daß es der öffentlichen Meinung wirklich entspricht, da wird es bisweilen zur Pflicht, sich mit der öffentlichen Meinung auseinanderzusetzen.

Eine solche Veranlassung, sich an die Oeffentlichkeit zu wenden ist den Theologen hier zu Lande geboten durch einen Feuilleton-Artikel der Riga'schen Zeitung. Der Verfasser desselben bespricht einige Hefte der theologischen Zeitschriften, die in Dorpat und Riga erscheinen. In einer derselben, in den Bertholz'schen Mittheilungen 1863, I. war ein Laienvotum mitgetheilt, welches in einer längeren Anmerkung Bedenken über „die Bildung unserer jungen Theologen auf der Landesuniversität" und namentlich darüber aussprach daß „in Dorpat bekanntlich seit Decennien nur eine theologische Richtung, nämlich die confessionell lutherisch kirchliche vertreten sei." Diese Anmerkung nimmt die Riga'sche Zeitung anerkennend in ihr Feuilleton auf und macht sie so einem größeren Publikum zugänglich. Die Riga'sche Zeitung hat in so fern richtig gehandelt, als das in der An-

merkung Gesagte in der That der Ausdruck einer weitverbreiteten Ansicht und in gewissem Sinne die öffentliche Meinung unserer Provinzen ist. Und wir können uns nur freuen, daß die Unzufriedenheit über den einheitlichen und näher lutherischen Charakter der theologischen Facultät zu Dorpat einmal öffentlich ausgesprochen und uns dadurch Gelegenheit geboten ist, über diese Angelegenheit auch unsere Ansicht zu verlautbaren.

Die Anmerkung erklärt, daß die Alleinherrschaft der streng confessionell lutherisch-kirchlichen Richtung in Dorpat und seiner theologischen Facultät ein „Uebelstand“ sei. Begründet wird das folgendermaßen: 1) diese Richtung ist der philosophischen Deduction und Begründung mehr oder weniger abhold; 2) trotz mancher Vortheile, die diese Richtung bietet, (sie wehrt der Heterodoxie, erhält einen Friedenszustand, der Kanzel und Katheder umfaßt, bewahrt das Land vor Kämpfen, wie sie in Deutschland in dem protestantischen Lager und selbst unter den Lutheranern ausgebrochen sind) führt sie strenge Uniformität des Bildungsganges unsrer angehenden Theologen mit sich, so daß Viele das ihnen Vorgetragene ohne gehörige Vermittelung in sich aufnehmen, sich aber nicht durch tief eingehende Studien und unter schwerer Geistesarbeit zu einer selbstständigen Ueberzeugung hindurchbringen. Die Folge davon ist 3) auf dem Felde der Exegese eine ungenügende philologische Bildung und 4) auf allen theologischen Gebieten die mangelhafte philosophische Bildung, 5) die Abhängigkeit von fremden Autoritäten und 6) ein zähes und starres Festhalten an dem, was man, auf des Meisters Worte schwörend, sich hat andemonstriren lassen, 7) das leichtfertige Abprechen über geistige Potenzen, über die nun einmal vor dem Tribunal der strengen Orthodogie das Verwerfungsurtheil gesprochen ward. Und so zeigt sich überall die „widerwärtige Beschränktheit der mit Allem bereits fertigen, mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit auftretenden, neugeborenen Orthodogen“. 8) Die erste Predigt eines solchen jungen Theologen ist regelmäßig eine s. g. Bekenntnispredigt, in welcher er documentirt, daß er das normale Gepräge einer bestimmten Glaubensform an sich trage und in keinem Zuge verleugne, daß er sich im crassesten Sinne zu dem credo, quia absurdum est bekenne. 9) Daher kommts, daß „hier zu Lande“ „selten eine in den Vorstellungskreis der Kinderwelt recht eingehende, lebendig entwickelnde, in sich gehörig zusammenhängende Katechese“ vernommen wird, welche „die rechte geistige Gewandtheit“ documentirt. 10) Der Mangel, der im Verkehr mit Kindern

zu Tage tritt, macht sich auch den Erwachsenen gegenüber geltend. 11) Aus Allem folgt die Gefahr der Repristinatio einer todten Orthodogie, einer Orthodogie, die im Vergleich mit der alten à la Gutterus noch durch den Mangel einer gründlichen Gelehrsamkeit und tüchtiger classischer Studien im Nachtheil sein dürfte. 12) So wird eine Richtung herrschend die in Gegensatz tritt zu der allgemeinen Zeitbildung.

Das ist die Reihe der Uebelstände, die der Verfasser der Anmerkung aus der Herrschaft Einer und speciell der orthodox lutherischen Richtung in der theologischen Facultät zu Dorpat ableitet. Und was er sagt und findet — das sagt und findet mit ihm ein großer Theil des Publikums, das ist eine weitverbreitete Meinung über die Facultät in Dorpat und deren Wirksamkeit bei Heranbildung der Pastoren und Theologen unserer Landeskirche*).

Es stünde in der That recht traurig um unsre Landeskirche, wenn die einzige Universität und theologische Facultät, die sie besitzt und auf welcher fast ausnahmslos alle künftigen Prediger gebildet werden, einen so überaus nachtheiligen Einfluß ausübte. Und es müßte eine der größten Sorgen des Kirchenregiments sein, durch die zuständigen Organe eine Sprengung der Facultät zu Gunsten einer freieren, nicht streng confessionellen, nicht lutherisch kirchlichen, nicht orthodoxen Richtung zu bewirken. Es müßte darauf gedrungen werden, daß das Conseil der Universität, dem nun einmal gesetzlich die Wahl der Professoren zusteht, fortan jede Proposition der Facultät zur Berufung streng gläubiger Candidaten verwerfe und von sich aus einen Fortschritts- und Freiheitsmann in die geschlossene Phalanx der Orthodoxen einschiebe, bis allmählig auf diesem Wege ein völliger Sieg über die gegenwärtig herrschende Richtung errungen wäre.

Indeß zu systematischer Ausrottung der Orthodogie dürfte doch immer nur geschritten werden, wenn die theologische Facultät selbst halbstarrig bliebe und sich nicht überzeugen ließe von der Nothwendigkeit, im Interesse der Kirche von sich aus Schritte zu thun zur Aufhebung der bisherigen Einheit und zur Herbeiführung größerer Mannigfaltigkeit der Richtungen in ihrer Mitte.

*) Nur weil wir diese Uebereinstimmung der öffentlichen Meinung mit der Anmerkung voraussetzen, nur darum lassen wir uns auf die Sache ein. Sonst würde uns der inzwischen eingetretene Tod des allgemein geachteten Verfassers des „Valenbottums“ und der „Anmerkung“ zum Schweigen veranlassen.

Da Niemand sich bisher die Mühe gegeben hat, Beweise für die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reform beizubringen, so sind die Glieder der theologischen Fakultät darauf angewiesen, selbst die Vortheile und Nachtheile des bisherigen Zustandes und der als segensreich gepriesenen Umgestaltung gegen einander abzuwägen. Und man wird es der Fakultät nicht verargen, wenn sie entschlossen ist, ihren bisherigen Grundsätzen in der Selbstergänzung treu zu bleiben, so lange nicht evident erwiesen ist daß ihre Einheit für die Blüthe der Kirche, für die Förderung des rechten Glaubens und für das Gedeihen der Christenheit schädlicher ist als die Mannigfaltigkeit, daß die Alleinherrschaft der Orthodogie dem Reiche Gottes mehr schadet, als die Beschränkung derselben und als die möglicherweise eintretende Alleinherrschaft der Neologie. Es muß die Fakultät sich davon überzeugen, daß durch das vorgeschlagene Heilmittel die oben angeführten 12 Uebelstände beseitigt oder gemildert werden, und daß keine neuen Uebelstände an die Stelle treten.

Man wundere sich nicht über diese Cautelen und diese pedantische Vorsicht. Man bedenke vielmehr, daß diejenigen, welche in gemüthlicher Conversation oder in einem gelegentlichen Artikel über die Angelegenheiten der Kirche sich expectoriren, einen anderen Standpunkt einnehmen, als die, welche die guten Rathschläge ausführen und die Verantwortung vor Gott und Menschen übernehmen müssen. Man erwäge, daß die theologische Fakultät eine einflußreiche Stellung in der Kirche einnimmt, und durch einen Schritt der Art, wie er ihr zugemuthet wird, möglicherweise die Entwicklung der Geistlichkeit und in so fern auch der Kirche auf Decennien hinaus in andere Bahnen lenken kann. Nicht als ob die Fakultät sich einbildete, daß sie Geschichte oder wenigstens baltische Kirchengeschichte machen könne. Diese Thorheit wird ihr auch ihr Feind nicht zutrauen. Aber die Fakultät muß das Amt das ihr anvertraut worden ist, treu verwalten und hat an ihrem Theil zu verhindern, daß die Kirche zerrissen und verwüstet wird. Sie muß die Schuld tragen, wenn durch ihre Menschengefälligkeit Lehrer in der Kirche auftreten und Anhänger gewinnen, die den Geruch der Freisinnigkeit an sich tragen, aber vom lutherischen Katheder herab Christo die Ehre rauben und der lutherischen Kirche das schlechteste Plätzchen gönnen unter den „vielen Wohnungen die in des Vaters Hause sind“. Wenn dann durch Kampf und Streit in ihrer eigenen Mitte die Köpfe ebenso wie die Gewissen der Zuhörer verwirrt, einige ausgezeichnet Begabte

zwar zu selbstständiger wissenschaftlicher Forschung angeregt werden, und aus ihrer Zahl Einige zu voller Festigkeit und Freudigkeit des Glaubens hindurchbringen, Andere aber trotz ihrer Ungläubens in das Amt treten und in den Gemeinden die Saat des Rationalismus austreuen und den Häusern und Familien, den Alten und den Jungen das Salz des Evangeliums rauben: so wird die Fakultät die Verantwortung tragen. Oder wird sie dann mit gutem Gewissen sagen können: ich habe im Namen Gottes, treu meiner Pflicht, im Eifer um die seligmachende Wahrheit des Evangeliums, zur Begründung wahrer Wissenschaftlichkeit so gehandelt; was geht mich die Schwachheit so und so vieler an, die am Glauben Schiffbruch leiden? Es ist ein zu großes Ding um die Sache, der wir dienen, als daß wir mit der Freisinnigkeit coquettiren und Experimente machen dürften. Doch wir trauen unseren Gegnern nicht zu, daß sie dergleichen von uns verlangen. Wir sind überzeugt, daß gewichtige Motive ihren Rathschlägen zu Grunde liegen. Sie haben so gut Principien wie wir, nur andere. Es ist keine bloße Frage der Zweckmäßigkeit, um die es sich handelt; es sind viel tiefergehende Differenzen. Man rath uns, andere Richtungen in unsre Mitte aufzunehmen; weil man andere Richtungen für genau ebenso berechtigt hält, wie die kirchlich-confessionelle. Man verlangt von uns im Grunde nur die thatsächliche Anerkennung dieser Gleichberechtigung und erwartet nicht mit Unrecht von einem solchen Schritt der Docenten eine kräftige Einwirkung auf die Studenten: sie sollen zu gleicher Weitherzigkeit herangezogen werden. Wenn dann einige zum lutherischen Confessionalismus sich durcharbeiten, so will man das dulden; denn sie haben eine gute Schule durchgemacht, und die große Mehrzahl wird ihnen das Gegengewicht halten. Und wenn einige sich zu sehr nach links verirren, so ist das kein Unglück; sie werden schon durch redliches Streben eine richtige Bahn einschlagen und — die große Mehrzahl wird ihnen das Gegengewicht halten. Also man rechnet im Grunde darauf, daß, bei der Gleichberechtigung aller Richtungen in der Fakultät, sich eine richtige Mitte herausbilden und so ein vermittelnder Standpunkt unter den Pastoren und Theologen und schließlich auch in den Gemeinden die Herrschaft gewinnen werde, kurz der Standpunkt, den man selbst für den richtigen hält. Man will keine lutherisch-confessionelle Fakultät, weil man das confessionelle Lutherthum nicht will. Das ist auch ganz in der Ordnung, ebenso wie das in der Ordnung ist, daß die, welche die Herrschaft des

Lutherthums überhaupt wollen, und die Gleichberechtigung aller Richtungen innerhalb der protest. Kirche nicht anerkennen, eine lutherische Fakultät für nothwendig halten.

Aber angenommen, es handle sich wirklich nur um die Mannigfaltigkeit und nicht um die Vertauschung einer Richtung mit einer andern: welche Standpunkte sollten denn wohl noch geduldet oder herbeigezogen, nach welchen Requisiten sollte bei Neuwahlen gefragt werden? Soll lediglich die Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit oder soll auch die religiöse Gesinnung und Grundrichtung in's Auge gefaßt werden? Soll ein Strauß zugelassen werden? Soll ein Baur oder einer seiner Schüler, kurz einer gewählt werden, der das ganze A. Test. und das ganze N. Test. verwirft und vom N. Test. nur fünf Schriften für echt erklärt? Oder soll man die Anerkennung der heil. Schrift als einer göttlichen Autorität fordern? Oder soll man Schenkel wählen und Mothe, von denen der letztere erklärt, daß man die alte Trinitätslehre, und die Lehre von der Erbsünde, und von der Versöhnung und von den Sakramenten nicht mehr brauchen könne? Oder soll man zu positiveren Theologen greifen, die nur nicht schroff confessionell sind, und vielleicht einen kleinen rationalistischen oder gar pietistischen Anstrich haben? Oder soll man einen gläubigen Reformirten nehmen? Oder, um auch nach der andern Seite gerecht zu sein, einen „romanisirenden Neulutheraner“ oder einen römischen Katholiken? — Es ist uns kein Scherz mit diesen Fragen. Wir fragen im Ernst: wen oder welche Richtung sollen wir wählen? Den, der uns am nächsten, oder den der uns nach rechts oder links am fernsten steht, oder den aus einer mittleren Entfernung? — Die Antworten werden sehr verschieden ausfallen. Sehr verschieden wäre der Rath gewesen, den uns der Verfasser der obigen „Anmerkung“ und der Verfasser des Heuvelon-Artikels ertheilt hätte. Die Entscheidung bliebe schließlich immer uns selbst, und wir würden so wählen, wie wir es im Interesse der Kirche und der Wissenschaft für angemessen halten und das mit demselben Recht, mit dem die öffentliche Meinung bald diesen, bald jenen proponirt, den sie für den geeigneten hält. Denn das wird man einer Fakultät nicht zumuthen, daß sie bei einer Wahl gar nichts im Auge haben solle, als nur: daß es etwas Anderes sei, als bereits da ist. Und wenn wir lediglich nach wissenschaftlicher Tüchtigkeit, nach Gelehrsamkeit und Scharfsinn fragten und einen Strauß oder einen Volkmar wählten, was würden die Gläubigen in unserer Kirche sagen? Oder haben

in diesem Falle die Gläubigen in der Kirche nicht mitzusprechen? Dürfen nur die Freisinnigen in dieser Angelegenheit Gehör verlangen?

Da wir aber kaum erwarten dürfen, daß die, welche nur urtheilen, nicht aber zu handeln und zu verantworten haben, mit der Gründlichkeit diese Fragen erwägen werden wie die, welche die ganze Verantwortlichkeit der Kirche gegenüber tragen: so setzen wir den Fall, es wäre Mannigfaltigkeit erzielt und die fünf Lehrstühle wären mit verschiedenen Richtungen besetzt. Würden dann die obenerwähnten zwölf Uebelstände vermieden und größere Vortheile errungen werden? „Philosophische Deduction und Begründung“ würde sich, wenn damit etwas Anderes gemeint sein soll als logisch richtiges Denken, hier finden, wenn die Dozenten dazu fähig wären, und zwar würde sie, wenn die Dozenten nicht Unfug anrichten wollen, dort in Anwendung kommen, wo sie, auch in der Theologie, hingehört, und wo sie nicht hingehört, würde sie nicht in Anwendung kommen. Es ist nicht abzusehen, was die kirchliche Richtung mit der Aversion gegen philosophische Deduction und Begründung zu thun haben soll. Oder soll etwa die heutzutage leider weitverbreitete Aversion gegen die philosophische Behandlung der verschiedensten Wissensgebiete von dem Unföhlgreifen der kirchlichen Richtung hergeleitet werden? Gehören diejenigen Naturforscher welche die Philosophie verachten zu den Kirchlichen? Ist der vielbesprochene Engländer Buckle mit seinem Haß gegen die „Metaphysik“ etwa ein verkappter Lutheraner? Wissen denn unsre Tadler nichts davon, daß alle Welt heutzutage den Eifer für philosophische Studien verloren hat? Sind es denn nicht die Theologen, die wenigstens grundsätzlich noch den größten Nachdruck auf die Philosophie legen? Wer giebt unseren Gegnern ein Recht, das, was in dieser Beziehung den Jüngern der Dorpater Hochschule, speciell den Theologen mangelt, uns in die Schuhe zu schieben? Lassen wir aber vielleicht selbst die Philosophie bei Seite, so weise man uns das nach; man tadle uns, aber bringe solche Mängel an Studenten oder Dozenten nicht in Verbindung mit der lutherischen Richtung oder gar mit der Einheit der Facultät, die beide damit gar nichts zu schaffen haben *).

*) Unsere lutherischen Väter, die alten Orthodoxen — hielten sehr viel von der Philosophie und hatten eine für ihre Zeit sehr gründliche philosophische Bildung. Aber freilich bildeten sie sich nicht ein, daß man das Wesen der göttlichen Existenz oder das Wesen der menschlichen Sünde im Wege philosophischer Deduction ermitteln könne; ebenso wenig wie sie der Erfindung Weisheit geizig hätten, die Geschichte der Menschheit a priori zu deduciren oder etwa die Lagerung der Schichten unserer Erdrinde philosophisch zu begründen.

Aber der Mangel an philologischer Bildung auf dem Felde der Exegese? — Wir trauen es unsern Gegnern zu, daß sie diesen Mangel nicht mit der lutherisch kirchlichen Richtung in Verbindung bringen. Denn der lutherischen Theologie stehen Namen in dieser Beziehung zu Gebote, wie sie nur immer irgend eine theologische Richtung aufzuweisen hat. Oder sind die Verfasser jener besprochenen Artikel competent, an den hebräischen Kenntnissen eines Delitzsch und Caspari etwas anzusetzen? Genügt ihnen nicht das Griechisch eines Philippi und Harleß? — Doch — die Anmerkung erkennt ja selbst die tüchtigen classischen Studien der alten Orthodogie an; die der neuen waren ihr vielleicht unbekannt. Jedenfalls scheint also die Orthodogie als solche nicht nothwendig die Philologie zu verachten. Das haben wir auch sonst nie gehört. — Vielleicht ist aber die Einheit der Fakultät Schuld an der mangelnden philologischen Bildung der Theologen? Wenn alle Theologen in Dorpat tüchtige Philologen wären, warum sollten sie nicht auch ihre Schüler zu gleichen Kenntnissen führen? Aus Princip etwa? Wir sahen schon: Nein. Wenn also viele Dorpater Schüler schlechte Philologen sind, so liegt das entweder an den gegenwärtigen Dozenten oder an den gegenwärtigen Studenten, vielleicht auch an beiden. Das müßte man untersuchen. Die Einheit der Fakultät lasse man aus dem Spiel. Darauf nur möchten wir aufmerksam machen, daß der Mangel an philologischen Kenntnissen in einem gewissen Zusammenhange steht mit dem Mangel an philosophischem Interesse. Auch hört man darüber klagen, daß die Gymnasien in den letzten Decennien nicht so tüchtige Philologen bildeten, wie einst. Sollte das sich auf der Universität nicht geltend machen? Oder tritt mangelhafte Schulbildung nur bei Theologen zu Tage und zwar nur deshalb, weil sie orthodoxe Dozenten haben?

Wir kommen zu einem Punkte, der in der That gegen die Eine kirchlich-confessionelle Richtung der Fakultät zu sprechen scheint: „die Uniformität des Bildungsganges der angehenden Theologen, — Aufnahme des Vorgetragenen ohne gehörige Vermittelung — keine tief eingehenden Studien — keine schwere Geistesarbeit, — keine selbstständige Ueberzeugung“. — Wer wollte leugnen, daß die erwähnten Uebelstände, wenn wir zunächst absehen von der Uniformität, wirklich vorhanden sind. Mit der Richtung der Fakultät und mit ihrer Einheit haben diese Uebelstände freilich nichts zu thun. Denn wo findet man nicht bei „Vielen“ auch in andern Fakultäten Aufnahme ohne gehörige Vermittelung, keine tiefgehenden Studien, Mangel an

tüchtiger Geistesarbeit und in Folge dessen auch Mangel an selbstständiger Ueberzeugung? Findet sich das Alles in Jena und Heidelberg nicht unter den Theologen? Und sind jene Mängel in Erlangen erst gewichen, seitdem Hofmann eine neue Weise anbrachte alte Wahrheit zu lehren und damit keinen Anklang fand bei seinen Collegen? Wie mag man so oberflächlich beobachten, und, weil auf Einer Universität Orthodogie und allerlei Mängel beisammen sind, sofort das Eine aus dem Andern ableiten. Man beweiße uns doch, daß dergleichen aufhöre, sobald man nur die Einheit der Facultät sprengt. — Aber die Uniformität? — Ist sie wirklich vorhanden?

So weit mir der Bildungsgang vieler Theologen näher bekannt geworden ist, habe ich allerdings eine gewisse Uniformität wahrgenommen, aber keine auffallend größere als ich sie in Erlangen oder in Bonn*) gefunden habe; und eine solche, wie sie unter einer Zahl junger Leute von einem Alter erwartet werden kann, wenn sie noch dazu wie hier zu Lande meist aus ähnlichen Kreisen stammen und eine gleichartige Schulbildung empfangen haben. Was aber wirklich an Uniformität und an den Mängeln, die damit verbunden sind, sich findet, das hat ganz andere Gründe als die einheitliche Richtung der Facultät. Der Mangel an Selbstständigkeit des Urtheils, an regem Eifer, den Dingen auf den Grund zu gehen und selbst zu forschen und zu prüfen, kurz das Fehlen jenes Strebens nach einer festen und selbsterarbeiteten Grundlage, die Neigung zu kritikloser Annahme des Ueberlieferten, Alles das hat, so weit es vorhanden ist, zwei Gründe. Der eine liegt außerhalb der Universität, der andere liegt in den gegebenen Universitäts- und Facultätsverhältnissen. Den ersteren anlangend, wird jedem Verständigen einleuchten, daß, so lange hier zu Lande jeder Theologe, der sein Examen absolviert hat, fast ohne Ausnahme seine Anstellung und sein Brod findet, das Streben, etwas Ausgezeichnetes zu leisten und sich durch Gründlichkeit und Selbstständigkeit des Wissens hervorzuthun, immer zu den selteneren Fällen gehören wird. Der zweite Uebelstand, der hier mitwirkt, ist das Fehlen der Concurrenz unter den Professoren oder die einfache Besetzung der Katheder. Wenn der Studierende, ja die Studierenden verschiedener Generationen, ein und dasselbe Fach immer nur von Einem hören und wenn ihnen nicht die Möglichkeit geboten ist, andere Universitäts-

*) Zu einer Zeit als Nothe und Donner, Bleek und Hass, Mitsch und Diesel daselbst docirten und ein reges wissenschaftliches Leben unter den Studierenden herrschte.

ten in Deutschland aufzusuchen: so ist eine gewisse Uniformität des theologischen Bildungsganges unvermeidlich, mag dieser Eine Professor nun ein Lutheraner, oder ein Unionist oder ein Rationalist vom reinsten Wasser sein. Aber so lange diese einfache Besetzung dauert, müssen wir es, ganz abgesehen von allen andern Gründen, vollends für eine Untergrabung jeder Möglichkeit einer irgend tüchtigen theologischen Bildung erklären, wenn jede Disciplin von einer andern theologischen Richtung vertreten wäre. Orthodoxe Theologen würde man dann allerdings nicht zu befürchten haben, wohl aber völlig standpunktlose Leute mit verworrenen Köpfen, unfähig zu jeder Wirksamkeit. — Sind dagegen die Katheder mehrfach besetzt, so können alle Professoren derselben Grundrichtung angehören, es wird sich dennoch bei den Zuhörern Kritik und Streben nach Selbstständigkeit geltend machen, wie man das in Deutschland vielfach beobachten kann*). — Bis dahin aber, bis die dringenden Wünsche der Professoren nach Vermehrung der Lehrstühle und nach Concurrenz erfüllt werden, ist es die schwere Aufgabe der Docenten, unter den gegebenen Verhältnissen die entgegenstehenden Hindernisse nach Möglichkeit zu überwinden. Unverantwortlich aber wäre es, um der Uniformität des Bildungsganges zu steuern, zu Mitteln zu greifen, die in gleichem Grade das Gedeihen der Kirche wie die einheitliche und somit wissenschaftliche Bildung der Studirenden unmöglich machen. Es ist die Pflicht der Professoren, durch Geistesfrische bei den Zuhörern Begeisterung und Hingabe an den wissenschaftlichen Stoff, durch gründliche Kritik und Zurückgehen auf die Quellen das Streben nach eigener Forschung zu wecken. Es ist ihre Pflicht, die gegnerischen Standpunkte eingehend, gerecht und unpartheiisch darzustellen, in der Widerlegung alle Scheinbeweise zu meiden und offen einzugestehen, wo die eigenen Schutz- und Trutz-Waffen noch nicht ausreichen. Es ist ihre Aufgabe, im persönlichen Umgange nach Möglichkeit der Fertigkeit des jugendlichen Urtheils zu steuern und der Verwechslung vorzubugen, als sei Festigkeit des Glaubens und Unererschütterlichkeit der sittlichen Principien nothwendig verbunden mit der Abgeschlossenheit des theologischen Urtheils. Diese Aufgabe der Professoren ist keine leichte; aber es hieße doch in der That freveln an dem Heiligthum, in dessen Dienst Theologen gestellt sind, wollten sie, um sich eine scheinbare Erleichterung

*) Und es lassen sich dann alle Vortheile einer einheitlichen Richtung erringen, ohne daß man Gefahr läuft, blinde Nachtreterei zu befördern.

zu verschaffen, wie man wohl gesagt hat, das Dorf anzünden, um im eigenen Hause mit größerer Bequemlichkeit den eigenen Geschäften nachgehen zu können. Wir fühlen uns dazu nicht berufen; wir sind als Glieder der Kirche Jesu Christi und als Doctoren der heiligen Schrift in unserm Gewissen gebunden. Wir wollen lieber unsere Lebenskraft dran setzen, um die hemmenden Einflüsse der Verhältnisse, unter denen wir wirken, zu überwinden, als daß wir die Hand dazu bieten, die Einheit der Facultät zu untergraben und ihr den lutherisch-confessionellen Charakter zu rauben. Wir lassen jeder Richtung ihr Recht; aber wir verwerfen den Satz, daß jede Richtung innerhalb der Kirche zu dulden sei. Wir scheuen nicht den Kampf, und wir wissen, daß Gottes Wort überall den Sieg gewinnen muß; aber wir meinen, es heiße Gott versuchen, wenn wir selbst dem Feinde die Thore öffnen. Wir wissen, daß Gottes Reich bestehen wird in unseren Landen auch ohne unsre Schutzmittel, aber wir wollen nicht als schlechte Haushalter erfunden werden. Wir fürchten Gottes Urtheil mehr als das der Menschen.

Aber der Verfasser der Anmerkung sieht in dem einheitlichen, näher lutherisch-kirchlichen Charakter der Facultät nicht bloß eine Gefahr für das Gedeihen der theologischen Wissenschaft; nein — er meint, es würden durch eine solche Facultät die Theologie-Studirenden auch für die Amtsführung und Kirchenleitung verdorben. Er behauptet, die erste Predigt eines Dorpater Theologen sei regelmäßig eine sogenannte Bekenntnispredigt, in der er sich zu dem *credo*, *quia absurdum est* bekenne. Er weiß es genau, daß man „hier zu Lande“ selten eine eingehende, lebendig entwickelnde, dem Verstandniß der Kinder angepasste Katechese vernimmt. Er weiß es sogar, daß die Seelsorge nicht gedeihen kann, denn es fehlt den Dorpater Theologen an der geistigen Gewandtheit u. f. w. — Diese Vorwürfe sind alle ohne Ausnahme so maßlos und so unvorsichtig, daß wir sie füglich mit Stillschweigen übergehen könnten. Was weiß der Verfasser von dem, was „regelmäßig“ in den ersten Predigten zu finden ist? Hat er auch nur den vierten Theil aller ersten Predigten gehört? Die ersten Predigten werden hier in Dorpat gehalten und wir haben viele gehört, die ein anderes Lob als das des Verfassers verdienen. Und welcher besonnene Mann wird die Lehrfähigkeit eines Lehrers nach seiner ersten Stunde beurtheilen? Oder einen Arzt nach seiner ersten vielleicht mit großer Selbstgeißheit, aber mit wenig Geschick ausgeführten Kur? Und wenn der Ver-

fasser das berühmte *credo quia absurdum est* in den Mund nahm, wußte er denn nicht, daß dieses freudige Bekenntniß zur Thorheit ein Bekenntniß zur göttlichen Thorheit des seligmachenden Evangeliums war? Hätte er etwas dagegen einzuwenden, wenn die Dorpater Fakultät aus ihren Schülern Tertulliane machen könnte? War Tertullian auch ein Mann der Schablone? — Und was mußte der Verfasser von den meisten Katecheten hier zu Lande? Wir könnten mit derselben apodiktischen Gewißheit die Katecheten „hier zu Lande“ alle für ganz vortrefflich erklären, wollten wir schlechtweg generalisiren, was wir einmal oder auch zehnmal gehört haben. Wir thun es nicht, aber weisen darauf hin, daß unsere Pastoren sich mit ganz besonderer Vorliebe der Jugendbildung hingeben und die Schule für die Entwicklung unseres Volks in einer Weise ausgebeutet haben, die über die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit ihres Verfahrens im Großen und Ganzen keinen Zweifel gestattet. Es bleibt ja denen, die mit der kirchlichen Richtung und der lutherischen Gesinnung unserer Pastoren nicht zufrieden sind, noch genug zu tadeln übrig: warum will man nicht das anerkennen, was wirklich in hohem Grade Anerkennung verdient? Freuen wir uns doch lieber gemeinsam alles dessen, was in unserm theuren Vaterlande Gutes zu finden ist und die Gewähr einer blühenderen Zukunft bietet. Man braucht ja nicht die segensreiche Wirksamkeit so vieler Pastoren, ihren hingebenden Eifer, ihr Leben mit den Gemeinden, ihre Arbeitslust und Aufopferungsfähigkeit auf ihren christlichen Glauben und auf ihre Begeisterung für den Dienst an der Kirche Christi zurückzuführen, wenn man vom Glauben und von der Kirche wenig hält, aber man läugne doch nicht aus purer Angst vor Orthodogie und Lutherthum was factisch bei orthodoxen, lutherischen Pastoren zu finden ist.

Der Verfasser der Anmerkung meint endlich daß durch die Beschaffenheit der theologischen Fakultät zu Dorpat angebahnt werde „Repristination einer todten Orthodogie“ und fürchtet, daß unter den Theologen h'ier zu Lande sich allmählig eine Denkweise geltend mache, die in Gegensatz tritt zur Zeitbildung. Darauf haben wir zu erwidern, daß der sogenannte Gegensatz zur Zeitbildung zum großen Theil nichts als eine Fictio, im Uebrigen aber auf den prinzipiellen Gegensatz zurückzuführen ist, der zwischen der Zeitbildung und der göttlichen Wahrheit des Evangeliums besteht, in so fern auch im 19. Jahrhundert noch der natürliche Mensch nichts vernimmt

vom Geiste Gottes *). — Die Gefahr der todten Orthodogie aber wird nicht abgewandt durch Besetzung eines Dorpater Lehrstuhls mit einem heterodoxen Professor sondern durch stetes Zurückgehen auf Gottes lebendiges und Leben wirkendes Wort. Und dieses Schöpfen aus der Quelle ist die Aufgabe, die sich die Dorpater Orthodogie gestellt hat. Man beweise uns, daß was wir lehren nicht mit Gottes Wort stimmt, der Ehre unseres Herrn Jesu Christi zu nahe tritt, den heiligen Geist betrübt, dann wollen wir im Namen Gottes umkehren, Buße thun und einen andern Weg einschlagen; eine andere Instanz erkennen wir unbedingt nicht an. So fordert unser christliches Gewissen, so fordert unser Amt.

Damit ist die Reihe der Uebelstände erledigt, die nach der Anmerkung aus der Alleinherrschaft der lutherischen Richtung in Dorpat erwachsen sollen. Das Meiste, was vorgebracht wurde, war aus der Luft gegriffen; vieles hatte andere Gründe; kein einziger Uebelstand konnte durch Aufhebung des einheitlichen und lutherischen Charakters der Facultät beseitigt werden, oder es traten viel bedeutendere Uebelstände an die Stelle. Als Heilmittel gegen so manche Schäden erkannten wir die mehrfache Besetzung der Katheder, aber bei Festhaltung der Einen Grundrichtung. Und nur noch Eins möchten wir hier erwähnen. Nach der Meinung der theologischen Facultät würde das theologische Studium auf der Universität bedeutend gewinnen und es würde Selbstständigkeit der Arbeit, mehr Kritik bei der Aufnahme des Vorgetragenen, größere Unabhängigkeit von den „Hefen“ erzielt werden, wenn das Candidateneamen nicht bei der Facultät sondern bei den Consistorien oder bei einer kirchlichen Prüfungscommission abgelegt würde. Ist das einmal erreicht, sind die Lehrstühle mehrfach besetzt, und ist die Zahl der Theologi Studirenden so sehr gestiegen, daß nicht jeder sondern nur ein tüchtiger Candidat Aussicht hat in das Amt gewählt zu werden, und thun die Professoren ihre Pflicht, dann wird Niemand ferner über Uniformität zu klagen haben als der, welcher nicht will, daß Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater unser Aller geglaubt und bekannt werde.

Zum Schluß weisen wir nochmals darauf hin, daß zwischen uns und unseren Gegnern eine principielle Verschiedenheit besteht, und daß sich im

*) In welchem Sinne diese scharfe Aeußerung gethan ist, geht aus dem Artikel über „Christenthum und Heidenthum im 19. Jahrhundert“ in diesem Hefte hervor. Ich erlaube mir, darauf zu verweisen.

letzten Grunde um diese die ganze Frage bewegt. Unsere Gegner gehen aus von der Gleichberechtigung aller Richtungen in der christlichen Kirche; wir leugnen sie. Unsere Gegner haben eine Anschauung von dem Verhältniß der theologischen Wissenschaft zum christlichen Glauben und der theologischen Fakultäten zur Kirche, die wir nicht theilen. — Auf diese Differenzen hier einzugehen, lag keine Veranlassung vor, da auch unsere Gegner die principielle Begründung bei Seite gelassen haben. Es wäre uns sehr interessant, einmal darüber von gegnerischer Seite etwas im Zusammenhange zu vernehmen. Wir unsererseits würden gern in eine Discussion der betreffenden Principien eintreten.

III. Literärisches.

- 1) Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung dargestellt und erläutert von Joh. Heinr. Korp. Mitau, 1862. XII u. 400 S. 8°. (Preis 2 Rbl. 50 Kop.) — Mit dem Nebentitel: Geschichte des alten Bundes; Anhang zum zweiten Bande: Die Gesetzgebung. Erster Theil: Das Kultusgesetz.

Angezeigt vom Verfasser.

Bunächst sei es mir gestattet, einige Worte zur Verständigung über den zwiefachen Titel dieses Werkes beizubringen.

Der Haupttitel bezeichnet dasselbe als eine für sich bestehende und in sich abgeschlossene Schrift, — und will es in Beziehung stellen zu einer zwanzig Jahre vorher veröffentlichten Schrift, als deren zweite Auflage es hätte bezeichnet werden können, wenn nicht andre Rücksichten die Wahl eines neuen Titels zu bedingen geschienen hätten. Mein „Mosaisches Opfer. Mitau, 1842.“ war veranlaßt durch die eben damals erschienene, auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie epochemachende „Symbolik des Mosaischen Cultus von R. Chr. W. F. Bähr“, und schloß sich deshalb

auch mit seinem Titel derselben an. Bähr's schon früher documentirte *) Antipathie gegen die biblisch-kirchliche Versöhnungslehre hatte hier allen ihr zu Gebote stehenden Scharfsinn aufgeboten um der letztern auch den alttestamentlichen Grund und Boden unter den Füßen hinweg zu disputiren, und zu beweisen, daß schon deren alttestamentliche *στοιχεῖα* im mosaischen Opfercultus von vornherein nicht auf die kirchliche Fassung, sondern auf seine eigene jinguläre Deutung derselben hinstrebten. Seine darauf bezüglichen Argumentationen als nichtig und bodenlos darzuthun, und dagegen unter Anwendung der von Bähr selbst aufgestellten, unbestreitbar richtigen Auslegungsprincipien, und unter dankbarer Benutzung so manchen von ihm dargebotenen trefflichen Materials, die Idee der stellvertretenden Genugthuung als den ganzen mosaischen Opfercultus beherrschend nachzuweisen, war damals meine Aufgabe. Ich konnte mich nach dem damaligen Stand der Dinge, ohne den Vorwurf der Einseitigkeit zu befürchten, sowohl für die Defensive wie für die Offensive fast ausschließlich auf das Bähr'sche Meisterwerk beschränken; — und so bekam mein Buch, zumal es sich auch in der Systematisirung des Stoffes der Darstellung des hochverdienten Gegners auf das engste anschließen konnte, trotz seines Umfanges von 22 Bogen, fast die Gestalt und den Charakter einer ausführlichen Recension des betreffenden Abschnittes im Bähr'schen Werke.

Schon nach verhältnißmäßig kurzer Zeit war mein Buch vergriffen. Doch konnte ich vorerst, weil mit andern Arbeiten beschäftigt, dem Drängen meines Verlegers nach Veranstaltung einer neuen Auflage nicht nachgeben, und je mehr sich diese in die Länge zog, um so schwieriger wurde die Ausföhrung, denn nicht nur trieb mich meine veränderte Lebensstellung unabweisbar zu ganz andern Studien, sondern es häuften sich auch von Jahr zu Jahr in ganz unerwarteter Weise die Verhandlungen über diesen Gegenstand, und erhoben großentheils, indem sie mehr oder minder abweichende Theorien aufstellten, sowohl gegen die Grundanschauung wie gegen die Ausföhrung des Einzelnen in meiner frühern Schrift lebhaften Widerspruch. Doch ließ ich die Hoffnung auf Wiederaufnahme des Gegenstandes, namentlich seit er durch den v. Hofmann'schen Streit über die kirchliche Versöhnungslehre ein verstärktes Interesse für mich gewonnen hatte, nicht

) Vgl. Dessen „Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrh.“ mit besonderer Berücksichtigung der stellvertretenden Genugthuung. Sulzbach, 1832.

fallen; und als ich vor zwei Jahren mich veranlaßt sah, meine akademische Lehrthätigkeit auch der biblischen Archäologie zuzuwenden, machte sich der Wunsch und das Bedürfniß, durch Veröffentlichung meiner behufs dieser Vorlesung erneuerten Untersuchungen eine, so zu sagen, alte Schuld abzutragen, so lebhaft geltend, daß ich nicht länger widerstehen mochte.

Das aber konnte ich mir nicht verhehlen, daß die Arbeit eine ganz andre werden müsse, als sie vor 20 Jahren gewesen war, ja daß kaum eine Zeile des frühern Buches unverändert beibehalten werden könne, und daher die Bezeichnung desselben als einer zweiten Auflage der frühern Schrift unangemessen sei. „Damals hatte ich (um ein Wort aus der Vorrede hier zu wiederholen) bloß eines einzigen Gegners ebenso unbiblische wie unkirchliche Grundlagen und Ausführungen zu bestreiten, und ihnen den Versuch zum Aufbau eines neuen Gebäudes auf dem alten festen kirchlichen Boden entgegenzustellen; jetzt dagegen war nicht nur ein ganzer Wald von gegnerischen Standpunkten und Ansichten zu lichten, die ebenso sehr unter einander, wie mit der von mir vertretenen Auffassung in Widerspruch standen, sondern auch das von mir selbst früher aufgeführte Gebäude hatte so bedeutende Breschen erlitten, daß an eine bloße Ausbesserung der schadhaften oder unhaltbaren Stellen nicht gedacht werden konnte: vielmehr mußte der ganze alte Bau niedergerissen und an seiner Stelle ein ganz neues Gebäude aufgeführt werden. Zwar konnte und mußte Grund und Boden derselbe bleiben; auch erwiesen sich viele der alten Bausteine noch als sehr brauchbar; sie mußten aber neu behauen und die unbrauchbaren durch ganz neue ersetzt werden.“

Damit möchte die veränderte Fassung des Hauptitels im Wesentlichen gerechtfertigt erscheinen. In Betreff der Beifügung des Nebentitels wird die Rechtfertigung sich aber mehrfach zur Entschuldigung herabstimmen müssen. Auch hier mag ein Wort der Vorrede dazu dienen, den dabei zur Geltung gebrachten Gesichtspunct festzustellen: „Nach der ursprünglichen Anlage meiner Geschichte des alten Bundes sollte dem zweiten Bande, der die geschichtlichen Gestaltungen des mosaischen Zeitalters beschreibt, eine systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung sich anschließen. Die vorliegende Schrift zu diesem Umfange zu erweitern, fehlte mir aber dormalen die Zeit. Auch ist sie, wie im Vorigen des Weiteren gezeigt wurde, zunächst nicht sowohl aus dem Bedürfnisse, das genannte Werk fortzusetzen (welches Bedürfniß mir allerdings auch ein sehr naheliegendes ist), als

vielmehr aus dem Bedürfnisse hervorgegangen, einem schon früher einmal von mir selbst und seitdem so vielfach auch von andern Standpunkten behandelten Gegenstande, nachdem ich denselben zwanzig Jahre lang habe brach liegen lassen, eine nochmalige Bearbeitung zuzuwenden, durch welche er von den Mängeln und Schwächen der frühern Darstellung, so weit ich sie zu erkennen vermocht habe, befreit und mit neuen Mitteln der Begründung und Ausführung ausgerüstet werden sollte. Andererseits habe ich es mir aber auch durch das Erscheinen dieser Schrift, deren Inhalt einen integrierenden Haupttheil jener Fortsetzung bilden sollte, unmöglich gemacht, letztere in der beabsichtigten Weise folgen zu lassen. Ich habe es daher schließlich für angemessen gehalten, den 3. Band jenes Werkes in der Darstellung der geschichtlichen Gestaltungen (bis zum Eintritt des Königthums) fortfahren zu lassen, diese Schrift aber auf einem Nebentitel als ersten Theil eines Anhanges nachfolgen zu lassen, der die übrigen Momente der Mosaïschen Gesetzgebung behandeln soll. Eine gewisse Durchkreuzung der früher beabsichtigten Systematisirung des legislatorischen Stoffes ist dadurch freilich unvermeidlich geworden, mag indeß durch die besondern Umstände, die sie veranlaßten, sowie durch die bescheidenern Ansprüche, die ein bloßer „Anhang“ macht, einigermaßen entschuldigt werden.“

Wenn aber dieser Titel das Buch als ersten, das „Cultusgesetz“ umfassenden Theil eines Werkes bezeichnet, das die ganze mosaïsche „Gesetzgebung“ zu bewältigen verspricht, so hat dies allerdings insofern, aber freilich auch nur insofern seine Wahrheit, als wirklich alle Voraussetzungen, Grundlagen und Richtungen des Cultus hier zur Erläuterung kommen und kommen mußten, indem alle Cultusgegenstände auf den Opfercultus hingingen und ihr Verlauf oder ihre Bestimmung in ihm culminirt. So werden namentlich in dem ersten einleitenden Abschnitte (S. 1—45), der von den allgemeinen Grundlagen und Voraussetzungen des Alt. Opfercultus handelt, das Alt. Opferpersonal (nämlich das Opfer darbringende Volk und die Opfer verrichtenden Priester), ferner die Alt. Cultusstätte, weil dieselbe auch Opferstätte ist, und endlich die Alt. Darbringungen überhaupt, unter welchen die *ex professo* zu behandelnden Altaropfer die Höhepunkte bilden, nach ihrem Wesen, ihrer Bestimmung und ihrer Bedeutung erörtert. Und nachdem dann im zweiten Abschnitt (S. 46—239) das blutige, im dritten (S. 240—276) das unblutige Altaropfer bis in die einzelnsten Bestimmungen hinein untersucht worden ist, giebt der vierte Abschnitt

(S. 277—398), welcher die Anwendung des gesetzlichen Opfercultus auf Anlaß besonderer Zeiten und Vorkommnisse beschreibt, Gelegenheit, alle übrigen Beziehungen des gesammten Cultus nach ihrer Idee und ihrem Verlaufe zu beschreiben und zu erläutern. Es wird hier nämlich von seiner Anwendung auf die Weihung des Volkes, der Priester, des Heiligthums und der Leviten, — auf besondere Zeiten und Feste, — auf die levitischen Reinigungen (bei geschlechtlicher Verunreinigung, bei Leichenberührung, beim Aussaße), — endlich auf einzelne singuläre Vorkommnisse (Darbringung der Erstgeburt, Asiräat, Eiseropfer) gehandelt. — So sind, wie mir scheint, naturgemäß die Grenzen der Untersuchung viel weiter und umfassender abgesteckt, als es in der frühern Schrift geschehen war. Den Kern des Buches bildet aber immer doch der zweite und dritte Abschnitt.

Ich habe in dieser neuen Bearbeitung des Gegenstandes das gesammte seit Bähr's bahnbrechendem und epochemachendem Werke, in Monographien, wie in exegetischen, archäologischen, biblisch-theologischen und dogmatischen Arbeiten dargebotene Material zur Auslegung und Deutung, soweit ich Kunde davon erhalten konnte, und es mir der Beachtung überhaupt werth erschien, nach Kräften sorgsam und vollständig erwogen und berücksichtigt. Durch die Prüfung und Widerlegung der vielen und vielerlei irrigen Auffassungen, die mir als Anspruch auf Beachtung machend dabei entgetreten, ist meine Untersuchung für manchen Leser vielleicht zu häufig in polemische Bahnen getrieben worden. Doch erschien mir die Vorführung, Prüfung und Beurtheilung der entgegenstehenden Ansichten eine durch den Charakter gerade einer solchen Arbeit geforderte Nothwendigkeit. „Wo, heißt es dieserhalb in der Vorrede, noch so wenig Uebereinstimmung, so wenig gemeinsamer Grund und Boden, und dagegen so viel Wiederstreit im Ganzen und Einzelnen, in der Grundlegung wie in der Ausführung herrscht, da erscheint es mir als eine Pflicht des (monographischen) Bearbeiters eines solchen Stoffes, seinen Lesern nicht bloß die eigene Auffassung und deren Begründung mit Abwehr der unberechtigten und verfehlten Angriffe gegen sie vorzulegen, sondern ihnen auch vollständig Rechenschaft zu geben über die entgegenstehenden Auffassungen und die Motive zu deren Nichtanerkennung, damit sie in den Stand gesetzt werden, das ganze Gebiet der streitigen Fragen zu überschauen und sich selbst ein eigenes Urtheil zu bilden.“ — Das Ignoriren gegnerischer Negationen und Positionen ist bei einem solchen Werke, das sich erst den Grund und Boden für seinen

Aufbau erobern muß und auch beim Aufbau selbst neben der Kelle des Schwertes noch nicht entbehren kann, — einem zwiefachen Vorwurfe ausgesetzt, einerseits superciliosen Nichtbeachten-Wollens und andererseits dissimulirenden Nichtwiderlegen-Könnens. Dem einen durfte, dem andern wollte ich mich nicht aussetzen. Ehrlichen Kampf um das Kleinod der Wahrheit mit den Waffen der Wissenschaft habe ich nie gescheut und werde ihn nie scheuen. Denn auch selbst die Niederlage in solchem Kampfe ist ein Sieg. Ueberdem schärft und bewährt am Mißverständniß sich das rechte Verständniß, denn der Irrthum ist der Wehstein der Wahrheit. Darum achte man die sorgfältige Prüfung und Widerlegung des Irrthums nicht gering.

Ich habe Freude am Kampfe gegen den Irrthum d. h. natürlich gegen das, was ich für Irrthum halten zu müssen glaube. Aber ich habe auch Freude, und größere Freude an der Uebereinstimmung mit Andern in der erkannten Wahrheit. Je mehr und öfter ich daher ohne Rücksicht auf persönliche Stellung Männern wie Bähr, Hengstenberg, v. Hofmann, Neumann, Keil, Kliefoth, Delitzsch, Dehler u. u. streitend entgegenzutreten mich genöthigt sah, um so mehr freute es mich auch, mit einem Jeden von ihnen, bald hier, bald da, mit dem Einen öfter mit dem Anderen weniger oft übereinstimmen zu können, und mich durch sie nicht bloß negativ, sondern öfter auch positiv gefördert zu sehen. Unter den Männern von verwandtem theologischen Standpunkte schulde ich in dieser Beziehung den meisten Dank der geistvollen, klaren, gründlichen und umsichtigen Abhandlung von Dehler (in Herzog's theol. Realencyclop.), die mich trotz des Widerspruchs, den ich gegen viele ihrer entscheidendsten Grundgedanken erheben mußte, vielfach und wesentlich gefördert hat. Unter den Mitarbeitern von entgegengesetztem theologischem Standpunkte habe ich am meisten von Knobel gelernt, und mich öfter des klaren Blickes und der exegetischen Unbefangenheit dieses tüchtigen Gelehrten in den das Gebiet des Opfereultus betreffenden Fragen zu erfreuen gehabt. Auch das vielangefochtene Buch von Kahnis, in dessen Gesamtbeurtheilung ich mich mit Delitzsch einverstanden sehe*), überraschte mich durch mehrfache Uebereinstimmung in neuen und eigenthümlichen Auffassungen auf diesem Gebiete, zu denen ich in durchaus eigener und selbständiger Forschung gelangt war. Da das Kahnis'sche Buch mir erst zukam, als mein Manuscript schon

*) Vgl. Fr. Delitzsch, Für und wider Kahnis. Leipzig 1862.

zur Absehung bereit lag, konnte ich es jedoch nur noch in einzelnen nachträglichen Anmerkungen berücksichtigen. — Keils Commentar zu Lev. Num. und Deut. konnte ich, da derselbe fast gleichzeitig mit meinem Buche die Presse verlassen hat, gar nicht berücksichtigen. Doch hat mein Buch schwerlich dabei viel eingebüßt, da die dort vorliegende dritte Bearbeitung der Opfereultusgesetze noch wesentlich, im Ganzen und Einzelnen, auf demselben unhaltbaren Standpunkte steht, wie die erste und zweite.

Das Haupt- und Grundgebrechen meiner frühern Arbeit über das mosaische Opfer war die Losreißung der Altaropfer von den übrigen Opfern oder Darbringungen, die Verkennung oder Nichtbeachtung ihres gemeinsamen Ausgangspunctes und ihres gemeinsamen Bodens über der Hervorhebung und Geltendmachung ihres Unterschiedes und Gegensatzes. Damit hing denn auch die ungerechtfertigte Zurücksetzung und Misachtung des unblutigen Altaropfers neben dem blutigen, als vermeintlich allein den Wesensbegriff des Opfers constituirend zusammen. Beide Mängel sind jetzt beseitigt: Auch die Altaropfer sind als *Korbanim* erkannt und gewürdigt, und die unblutigen Opfern sind einer ebenso sorgfamen, eingehenden und ausführlichen Untersuchung wie die blutigen unterzogen worden.

Auch das Altaropfer, und zwar das blutige nicht minder wie das unblutige, ist zunächst und vor Allem Gabe und Darbringung für Jehovah, und unterscheidet sich von den übrigen *Korbanim* nur dadurch daß, während letztere zwar auch Jehovah dargebracht nicht aber von ihm persönlich entgegengenommen und genossen, sondern zum Unterhalt seiner Diener (der Priester und Leviten) und seines Hauses (der Stiftshütte) verwandt werden, ersteres eine Darbringung ist, die Jehovah persönlich zugeeignet und von ihm persönlich entgegen genommen wird, indem er sie im Altarbraude sich *לִרְיָה גִּיחוּחַ אִשָּׁה לַיהוָה* d. i. als Feuerung zum Dufte der Befriedigung gereichen läßt, — eine Darbringung, welche *לֶחֶם לַיהוָה* d. i. Nahrung, Speise für Jehovah heißt und ist. Im Altaropfer giebt der fromme Israelit dem Bewußtsein seiner Verpflichtung zur völligen, dankerfüllten Selbsthingabe an Jehovah, welchem er Alles verdankt, was er ist und kann, was er genießt und leistet, was er besitzt und hofft, eine thatsächlichen, symbolischen Ausdruck. Diese Selbsthingabe ist Jehovah's Nahrung und Speise, deren Darbringung er von seinem Volke fordert, deren er zu seinem Bestande als Jehovah, d. h. als Heilsgott bedarf, bei deren gänzlichem Mangel und definitivem Aufhören er auch aufhören müßte, Je-

Jehovah d. i. Heilsgott zu sein. Dieser Bestimmung gemäß eignen sich dazu auch nur solche Gaben, die einerseits Gegenstand der Nahrung für den Israeliten sind, denn nur solche können als Symbol der Nahrung für Jehovah gelten; und die andererseits zugleich auch durch ihre Natur und Beschaffenheit, wie durch das Verhältniß des Opfernden zu ihnen zur Repräsentation der Selbsthingabe geeignet sind. Aus einer näheren Erwägung dieses Verhältnisses ergibt sich, daß die animalische Opfergabe die Person, die vegetabilische die Frucht der Berufsthätigkeit des Opfernden repräsentire.

Die Idee der Darbringung als Ausdruck für die Verpflichtung zur Selbsthingabe an Jehovah ist geschichtlich (vgl. Gen. 4, 3 ff.) das Motiv für die Entstehung des Opfercultus gewesen, und hat auch in der mosaischen Ausbildung desselben ihre das ganze Institut beherrschende Bedeutung behauptet. Aber bei tieferer Begründung dieses Institutes, mußte sich das Bedürfniß herausstellen, für die Idee der Darbringung eine Basis zu gewinnen in der Idee der Sühnung. Und für die Darstellung dieser Idee bot das animalische Opfer das erforderliche Substrat dar. Wie das Fleisch des Thieres als Nahrung des Menschen *) sich eignete zur symbolischen Darstellung der geistlichen Nahrung, die der Mensch seinem Gotte darzu-

*) Die Folgerung, die man aus der Vergleichung von Gen. 1, 29 mit Gen. 9, 3 gezogen hat, daß nämlich erst nach der Sündfluth der Genuß des Thierfleisches dem Menschen von Gott gestattet worden, vorher aber verboten, und wenn dennoch geübt, sündlich gewesen sei, erscheint mir unberechtigt und mit den Daten in Gen. 3, 21 und 4, 4 kaum, wo nicht ganz unvereinbar. Nur soviel erscheint aus Gen. 1, 29 als unabweisbar, daß nach dem ursprünglichen, aber nur für den status integritatis geltenden Willen Gottes der Mensch sich bloß von vegetabilischer Speise nähren sollte, — und aus Gen. 9, 3, daß dieser Wille später in Folge veränderter Umstände durch Zulassung auch der Fleischspeise alterirt worden sei. Eine solche Alteration läßt sich wohl als durch den Sündenfall motivirt denken, schwerlich aber als durch die Sündfluth, und ebenso wenig läßt sich begreifen, daß sie zwar durch den Sündenfall bedingt, aber erst nach der Sündfluth zur Geltung gebracht sei. Wenn nun Gott sogleich nach dem Sündenfall die Menschen anweist, sich mit Thierfellen zu bekleiden, so ist schwer denkbar, daß das Fleisch der zu diesem Zwecke getödteten Thiere gar nicht verwendet, sondern als unnütz oder gräueltast weggeworfen worden sei. Ich bin daher geneigt, schon in Gen. 3, 21, wenn auch nicht explicite, so doch implicite die Gestaltung der Fleischnahrung angedeutet zu sehen. In dieser Vermuthung befestigt mich Gen. 4, 4. Denn wenn Abel von Erstlingen seiner Herde und zwar von ihrem Fette opfert, also nicht das ganze Thier, sondern nur die Fettstücke desselben, als das Edelste und Beste von ihm, die *iores carnis*, so läßt sich für die Frage, was er denn mit dem übrigen Fleisch gemacht habe, keine bessere und vernünftigere Antwort finden, als die, daß er es gegessen habe. Wie sollte auch der Mensch dazu gekommen sein, als Symbol der geistlichen Nahrung seinem Gotte etwas darzubringen, das nicht leibliche Nahrung für ihn selbst ist?

bringen hat, so eignet sich des Thieres Blut, weil in ihm die Seele, und die Seele die Geburtsstätte der Sünde ist, zur symbolischen Darstellung der Darbringung erst ihren nothwendigen Unterbau gebenden Sühnung des Darbringenden. Zu welcher Zeit und unter welchen Umständen innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung das Opferinstitut diesen so wesentlichen Unterbau erhalten habe, kann zweifelhaft erscheinen. Als ausdrücklich hervorgehoben tritt uns die darauf bezügliche Verwendung des Opferblutes erst bei der Einsetzung des Paschamahles entgegen und gewinnt bald darauf in der Opferthorah (Lev. 1—7) ihre volle und allseitige Ausbildung. Nun auch erst wird das früher bloß durch die Immanenz der Seele im Blute begründete Verbot des Bluteßens (Gen. 9, 4) noch weiter begründet durch die Bestimmung desselben zum Sühnmittel (Lev. 17, 11). So viel scheint jedenfalls klar zu sein, daß, während das Opfer als bloße Darbringung, d. h. als Repräsentation dankerfüllter Selbsthingabe des Menschen an Gott sehr wohl ohne ausdrückliche göttliche Einsetzung aufgekommen sein kann, und nach der geschichtlichen Darstellung in der Genesis wirklich ohne eine solche aufgekommen zu sein scheint *), das Opfer als Repräsentation der Sühnung, d. h. der Sündentilgung seitens Gottes einer ausdrücklichen göttlichen Institution und Autorisation nicht entbehren durfte, — und eine solche tritt uns in der That erst in der Opferthorah (Lev. 1, 4 u. ö.), mit näherer Motivirung und Erläuterung durch Lev. 17, 11, entgegen. Somit scheint es allerdings, daß die Idee der Sühnung als wesentlicher Grundgedanke des Opfercultus und als Unterbau für die schon längst vorhandene Idee der Darbringung erst durch die Vermittelung Mose's hinzugekommen sei. Dem sei aber wie ihm wolle, jedenfalls stellt der animalische Opfercultus in seiner geschichtlichen Ausbildung und Fixirung zwei selbstständig integrirende und wesentlich unterschiedene Stadien dar, von welchen das erste die Sühnung, das zweite auf Grund der Sühnung die Darbringung repräsentirt, wozu dann noch beim Friedens- (Dank-) Opfer die Opfermahlzeit

*) Die weit verbreitete Meinung, daß in Gen. 3, 21 die göttliche Institution des Opfercultus vorliege, muß als Mißdeutung abgewiesen werden. Denn nicht nur entbehrt diese Stelle jeglicher Beziehung auf den Opfercultus, sondern auch der Opfercultus jeglicher Beziehung auf sie. Wäre der Ursprung des Opfercultus auf die dort berichtete Thatsache zurückzuführen, so würden in demselben die Felle der Opferthiere um so sicherer dieselbe Bestimmung erhalten haben wie in Gen. 3, 21, als eine solche sich den Grundgedanken des Opfercultus vortrefflich hätte einfügen lassen. Nach der Opferthorah wies aber das Fell dem Priester, nicht dem Opfernden zu Theil.

als Repräsentation der auf Grund erlangter Sühnung und vollzogener Selbsthingabe eingetretenen Gottesgemeinschaft kommt, — während das vegetabilische Opfer seiner Natur nach bloß die Idee der Darbringung und der Gottesgemeinschaft darzustellen fähig ist, und daher dem blutigen Opfer erst auf dem zweiten Stadium desselben zur Seite treten kann, hier aber auch mit demselben sich auf wesentlich gleichem Boden und in gleicher Einfassung bewegt.

Den Höhepunkt im ersten Stadium des Opferverlaufs bildet die Blutsprenkung als eigentlicher Sühnact. Zu ihr stehen Handauslegung und Schlachtung in lediglich dienendem und präparatorischem, d. h. das Blut, in dem die Seele ist, zu seiner Bestimmung als Sühnmittel befähigenden Verhältniß. Die herrschende und früher auch von mir vertretene Deutung der Handauslegung als eines Ausdruckes für die Uebertragung der Sünden des Opfernden auf das Opfethier hab ich jetzt als irrig und schriftwidrig erkannt. Sie hat nirgends in der Opfethorah, nirgends in der ganzen heil. Schrift, auch nicht in Lev. 16, 21, noch in Lev. 24, 14, eine Berechtigung oder einen Anhaltspunkt, und Lev. 17, 11 widerspricht ihr geradezu. Die Bedeutung aller außersacrieciellen Handauslegung ist die Weihung zu einer neuen Lebensstellung oder Lebensverpflichtung mittelst (symbolischer oder realer) Uebertragung der dazu erforderlichen Befähigung oder darauf bezüglichen Verpflichtung. Diese Bedeutung muß auch bei der sacrieciellen Handauslegung festgehalten werden. Sie bezeichnet hier nach Lev. 1, 4 die Weihung des Opfethieres zum Sühnmittel für die Sünden des Handauslegenden mittelst substitutiver Uebertragung seiner Verpflichtung auf das Opfethier. Wie der Dieb dem Bestohlenen, der Empörer dem Könige verpflichtet ist, nämlich so, daß er ihm leisten oder von ihm erleiden muß, was er gegen ihn verschuldet hat, so der Sünder seinem Herrn und Gott. Diese Verpflichtung oder Verschuldung überträgt nun der Opfernde auf das Opfethier, daß es leiste oder erleide, wozu er selbst seinem Gotte um seiner Sünde willen verpflichtet ist, und durch solche Leistung wird das Blut des Thieres, in welchem seine Seele, zum Sühnmittel für die Seele des Opfernden. Denn in der unmittelbar darauf folgenden Schlachtung erleidet das Thier den Tod, den der Sünder um seiner Sünde willen verschuldet hat, und die Schlachtung des Thieres hat wirklich die Bedeutung einer stellvertretenden Straferleidung; einer poena vicaria. Aber zur wirklichen Geltung kommt diese Stellvertretung, die an sich auf allen Seiten willkürlich, ungenügend und unzu-

länglich ist, nur dadurch, daß Gott kraft seines ewigen, in dem zuborversehenen Versöhnungstode Christi wurzelnden Gnadenrathschlusses sie als gütig anerkennt und annimmt. Das geschieht in der Blutspendung, in welcher das durch den stellvertretenden Tod hindurch gegangene Blut des Opferthiers als Träger seiner Seele, an den Altar, als die Stätte der Gnadenoffenbarung Gottes, wo Gott nach Exod. 20, 24 zu seinem Volke kommt, um es zu segnen, gebracht wird, um dort des Opfernden Seele zu sühnen (Lev. 17, 11), d. h. ihre Sünde zu decken, deren verklagende und verdamnende Macht, ihr Gottes Zorn erregendes, Gottes Strafe forderndes Wesen zu brechen, unschädlich und ohnmächtig zu machen, denn das ist nach dem sonstigen Gebrauch des Wortes in Gen. 32, 21; Jes. 28, 18; 47, 11; Prov. 16, 14 die Bedeutung des **לִכְפֹּר עָלָיו**.

So gelangt die Untersuchung auch jetzt, wenn auch zum Theil auf anderem Wege und auf anderer Basis, doch zu demselben Resultate, wie früher. In der neuen Begründung dieses Resultates, in der Beseitigung seiner unhaltbaren Stützen, in der Widerlegung aller dagegen erhobenen Einwürfe und aller statt seiner vorgebrachten anderweitigen Sühnetheorien sehe ich selbst den eigentlichen Schwerpunkt des Buches.

Aus dem weitem Verlaufe der Untersuchung will ich nur die wichtigsten Momente der Neugestaltung hervorheben. Dahin rechne ich bei der Erläuterung des Opferbrandes die Beseitigung der frühern Auffassung des zu verbrennenden Opferfleisches (mit Einschluß von Knochen, Nerven, Sehnen etc.) als des Organs aller Thätigkeit der im Blute repräsentirten Seele, so daß bei dessen Verbrennung im heiligen Altarfeuer es sich um läuternde Hingabe und Weihe aller Glieder und Kräfte des Leibes an Jehovah handele. Denn diese Auffassung entbehrt allen Schriftgrundes, und ist auch bei den Sünd-, Schuld- und Friedensopfern, wo statt des ganzen Fleisches nur die Fettstücke verbrannt werden, völlig undurchführbar, oder führt, wenn sie dennoch festgehalten und auch dort zur Anwendung gebracht werden soll, wie sich anderwärts gezeigt hat, zu den absurdesten Consequenzen. Die Thorah bezeichnet dagegen allenthalben das Opferfleisch ebenso wie das Mehl oder Brot des unblutigen Opfers ganz einfach als Nahrung Jehovah's **לֶחֶם יְהוָה**; und daran hat der Ausleger festzuhalten, daran sich genügen zu lassen. Weil Fleisch und Brot die Nahrung des Menschen sind, eignen sie sich auch zur symbolischen Nahrung für Jehovah. Daß aber diese Nahrung eine geistliche ist und real in der durch die heilige Feuergluth des

Gefehes geläuterten Hingabe seiner eigenen Person und aller Früchte seiner Lebensthätigkeit besteht, ist anderweitig nachzuweisen.

Bei Erörterung der Opfermahlzeit, deren Bedeutung im Wesentlichen nach den früheren Ergebnissen festgehalten wird, war hauptsächlich die von den meisten spätern Auslegern geltend gemachte Auffassung, daß bei ihr nicht Jehovah, sondern der Opfernde der Gastgeber sei, zu bekämpfen, und die entgegenstehende Auffassung, daß der Opfernde in ihr am Tische Gottes esse, in die Haus- und Tischgenossenschaft Gottes aufgenommen werde, mit neuen Gründen aufrecht zu erhalten.

Indem die Untersuchung dann von der Erläuterung des Gesamtverlaufs des blutigen Opfers zur Betrachtung der verschiedenen Arten desselben übergeht, tritt ihr vor Allem die schwierige Frage nach der Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit der Sünd- und Schuldopfer entgegen. Daß es sich bei beiden im Unterschiede vom Brand- und Friedensopfer um Sühnung specieller, thatsächlicher Veründigungen oder doch specieller unter den Gesichtspunkt der Sünde tretender Zustände handele, kann als allgemein zugestanden angesehen werden. Dagegen herrschte in meiner frühern Begränzung der sühnfähigen Sünden noch eine große Unklarheit, die durch die spätern Bestreitungen derselben nicht gehoben, sondern eher noch vermehrt worden ist. Das Resultat meiner erneuerten Untersuchung geht dahin, daß absolut und unter allen Umständen sühnunsfähig nur die Capitalverbrechen sind, die sühnfähigen Sünden sich dagegen dreifach gliedern: 1) in solche, die an sich und ohne Weiteres schon der Sühne durch Opfer fähig sind, nämlich die **בְּלִי דַעַת** oder **בְּשִׁגְגָה** d. h. ohne Wissen und Willen, ohne Absicht und Vorbedacht begangenen, — 2) in solche, die obwohl wissentlich und mit Vorbedacht begangen, und daher nicht an sich schon und ohne Weiteres sühnfähig, doch durch anderweitig hinzutretende Umstände sühnfähig geworden sind; dahin gehört a) bei unerweislichen und daher der gerichtlichen Bestrafung sich entziehenden Sünden ein völlig freies und aus lediglich eigenem, reinem und sühnebedürftigen Antriebe hervorgegangenes Bekenntniß mit freiwilliger und gesteigerter Restitution des durch die Sünde verursachten Schadens, soweit eine solche überhaupt möglich ist, — und b) bei Sünden, die gerichtlich nachweisbar sind, und daher auch der gerichtlichen Strafe unterzogen werden, die vorgängige Abbüßung der verdienten gerichtlichen Strafe.

Die eigentliche *crux interpretum* im Gebiete der Opferthorah war

von Alters her die Frage nach der principiellen Unterschiedlichkeit der Sünd- und Schuldopferfinden. An meiner frühern Auseinandersetzung hat Dehler anerkannt, daß „wenn sie auch nicht ganz das Richtige trifft“, sie doch der neuerdings durch Niehm's und Rind's Untersuchungen ermittelten richtigen Ansicht „vorgearbeitet“ habe. In Beziehung auf Rind kann ich diesem Urtheil kaum zustimmen, um so freudiger und dankvoller aber erkenne ich Niehm die Palme der eigentlichen Lösung des fast zweitausendjährigen Räthsels zu. Denn wenn auch seine Darstellung noch an mehrfacher Unklarheit leidet, und auch von irrigen Behauptungen nicht ganz frei ist, so hat er doch unbestreitbar zuerst den Schlüssel zum vollen Verständniß aufgewiesen. Gegenstand der Sühne durch ein Schuldopfer ist nämlich jeder **חַטָּא** d. h. jede Beraubung eines Andern an seinem Eigenthum, seinem Rechte oder seinen Ansprüchen, sei es nun durch positive Beschädigung derselben oder durch bloße Versäumniß einer pflicht- oder vertragsmäßigen Leistung an ihn. Ist der dem Beeinträchtigten zugefügte Schade irgendwie ersetzbar, so muß der Opferdarbringung ein solcher Ersatz, und zwar in $\frac{2}{3}$ facher Erhöhung vorangehen, was selbstverständlich wegfallen muß, wenn die Beeinträchtigung in keiner Weise ersetzbar ist. Sündopfer sind dagegen durch alle Vergehungen, gefordert, die nicht unter den Gesichtspunkt eines **חַטָּא** fallen.

Auch die Erläuterung des Rituals der einzelnen Opferarten bot vielfache Gelegenheit zur Aufstellung neuer Gesichtspunkte, zur Beseitigung irriger Auffassungen und zu schärferer Begränzung und Begründung schon früher entwickelter Erkenntnisse. Beim Sündopferritual war besonders das eigenthümliche Verfahren mit dem Fleische des Opferthieres einer eingehenden Untersuchung und einer gründlichen Polemik gegen falsche Deutungen bedürftig. Beim Friedensopferritual mußte unter Anderem die von den neuesten Auslegern fast einstimmig aufgestellte Behauptung, daß das **שֶׁבֶעַן** (דָּרִי) gar keine rituelle Ceremonie sei, sondern nur das bedeutungslose Abheben des Darzubringenden von der Masse dessen, dem es entnommen wurde, bezeichne, als durchaus irrig dargethan, und die althergebrachte Deutung als die allein zulässige erwiesen werden.

Bei der Erörterung des unblutigen Opfers (der **מִנְחָה**) mußte die frühere Behauptung, daß dasselbe nie selbstständig, sondern immer nur als Zugabe, d. h. in Begleitung und auf Grundlage eines blutigen Opfers auf-

trete, retractirt, und auch der Minchah des Heiligthums, die früher ganz übergangen war, eine eingehende Untersuchung gewidmet werden.

Der vierte Abschnitt, der die modificirte Anwendung des gesetzlichen Opfercultus auf Anlaß besonderer Zeiten und Vorkommnisse behandelt, hat ebenfalls viele Momente des Cultus, die früher ganz unberücksichtigt geblieben, zur Erörterung gebracht; und auch die schon früher behandelten Gegenstände, obwohl die Resultate im Wesentlichen meist dieselben geblieben sind, einer durchaus neuen, gründlicheren und umfassenderen Untersuchung unterzogen. Doch würde ein näheres Eingehen auf dieselben den dieser Anzeige zuzugestehenden Raum weit überschreiten.

2) D. G. Thomasius: Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bde. Zweite Auflage. Erlangen (Deichert) 1861/2.

Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Dettingen.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Anzeige sein, obige Predigten des in den verschiedensten Kreisen bei uns schon bekannten und geliebten Verfassers zu empfehlen. In den fünf „Sammlungen“, in welchen sie als Auswahl der vom Verf. als Universitätsprediger in Erlangen gehaltenen Predigten bisher in erster Auflage erschienen waren, haben sie sich — namentlich in unseren Provinzen — bereits hineingelebt in das geistliche Bedürfniß unserer Gemeinden und werden überall, wo sie gekannt sind, als ein theuer werther Schatz häuslicher Erbauung genutzt und gehegt. Es herrscht bei uns nur Eine Stimme über ihren inneren Werth. Es könnte daher fast wie Verleßung und Nichtachtung erscheinen, wollten wir sie in hergebrachter Weise loben und herausstreichen. Sie reden für sich selbst, weil sie lebendig wirken und vielen angefochtenen Seelen thatsächlich zu innerer Erquickung und Aufrichtung gereichen.

Die Absicht des Ref. ist also nur die, hiermit auf die einen vollständigen Jahrgang nunmehr enthaltende neue vermehrte Auflage die vielen Freunde und Verehrer des Verfassers aufmerksam zu machen und für diejenigen, welche seine Predigten noch nicht aus eigener Erfahrung kennen sollten, nur wenige Momente ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit hervorzuheben.

Man macht häufig heut zu Tage an eine neu herausgegebene Predigtsammlung den Anspruch, daß sie „originell“ sei. Wenn darunter, wie gewöhnlich, gemeint ist, daß sie neue, geistvolle Gedanken in pikanter Form individueller Darstellung uns bringen soll, so sucht man eine solche Originalität, die aber auf dem Gebiete der christlich homiletischen Literatur nicht „musterhaft“ genannt werden dürfte, bei Thomafius vergeblich. Originalität auf positiv christlichem Gebiet werden wir nur da finden und als eine gesunde anerkennen, wo der Mensch durch Gottes Gnade frei geworden ist von der Reflexion über sich selbst und von jeglicher Fäßer der Selbstbespiegelung in dem eigenen Geistreichthum. Wo noch rhetorischer Schmuck und ein, wenn auch noch so zartes und leises Schielen auf den Effect und den Beifall der Menge sich als tendenziöses Moment durchfühlen läßt — wie das so oft bei selbst tüchtigeren jugendlichen Leistungen in dem Gebiete der homiletischen Literatur der Fall ist — da ist's mit der tiefer greifenden Wirksamkeit solcher Predigten zu Ende, man hat „seinen Lohn dahin.“ Originalität im wahren christlichen Sinne ist nur da vorhanden, und wird nur da zu gesunder Ausgestaltung kommen, wo die Persönlichkeit von Christi ergriffen und von sich frei geworden ist. Dieses „von sich selbst Loskommen“ braucht keineswegs die ausgeprägte Individualität zu zerstören, sondern giebt ihr nur die ethische Weihe und sichert ihr die volle Unbefangtheit, die dazu gehört, um von dem großen Gegenstande wirklich ganz erfaßt zu sein. Selbstvergessenheit und Selbstverleugnung ist die negative, inneres Ueberwältigtsein von der Macht der Wahrheit ist die positive Bedingung wahrer Originalität. Nur geheiligte Kleinheit erzeugt wahre Größe. Wer dem biblischen Stoffe, dem Wort des Lebens gegenüber noch meint, von sich auch nur ein Gran wirksamer auffrischender Reizmittel hinzufügen zu müssen, um die Predigt lebendig zu machen, der hat nicht predigen gelernt in der Bucht des Geistes, dessen Wort ist nicht aus der Anfechtung geboren, dessen Zeugnisse werden zum Theil wie flatus vocis verwehen ohne nachhaltige kernhafte Wirkung. Wer aber nur Gottes Wort bringen, nur Gottes Wort reden lassen will, weil er aus Erfahrung an seiner eignen Weisheit zu Schanden geworden; in welchem Christus das ewige und lebendige Wort Gestalt gewonnen, der wird lebendig d. h. originell, aus dem ursprünglichen Lebenspunkt schöpfend und deshalb mitschöpferisch wirken durch seine Predigt und mit Paulus — als ein Motto für alle christliche Originalität — das Wort wahrnehmen: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“

Daß Thomajius sich viel von dieser keuschen christlichen Originalität durch Gottes Gnade errungen hat, das fühlt man mehr oder weniger jeder seiner Predigten ab. Zunächst erscheint die Form derselben, d. h. die Form im tieferen Sinne, nicht bloß als äußerliches Gewand, sondern als leibliche Ausgestaltung und unmittelbare Erscheinung des innersten Herzengedankens, durchaus schlicht und ungesucht. Ja man kann sagen, sie sei baar alles rhetorischen Schmuckes. Sie weiß nichts von sogenanntem homiletischen Targon und von den beliebten Mitteln des Kanzleffectes. Und doch ist sie edel im tiefsten Sinne des Wortes, ja durchzogen von einer zarten Poesie, die aus dem bewegten und treibenden Innern geboren erscheint, wie eine stille Blume die Blüthe „nach ihrer Art“ hervortreibt (1. Mos. 1, 12). Die Form ist aber — wie in der persönlichen Ausführung der Vortrag — von unsäglicher Bedeutsamkeit für das Anfassende und Wirkungskräftige der Predigt. Man muß schon der Form und dem Vortrag — wie der Physiognomie, dem Auge und Organ eines Menschen — das Inwendige abfühlen, welches ja nur durch die Form an uns herantritt.

Wie ist aber das Innere, der eigentliche Gehalt der Thomajius'schen Predigten beschaffen? Wir können nur sagen, der Inhalt ist pure Textentfaltung; aber wie? Hindurchgegangen und herausgeboren aus einem angefochtenen Gemüth, das die Buße kennt und täglich erlebt und deshalb Christum kennt und nur in Christo lebt. Ich habe — neben den Predigten Luthers — kaum welche gefunden, die so tiefe Einblicke enthalten in das Wesen der Sünde, wie die hier vorliegenden. Wir brauchen bloß an die beiden Predigten (Nr. 25 und 26) über „die Stufen zum Abgrund“ und „die Stufen zur Buße“ zu erinnern. Wer so die Sünde kennt, der muß auch Jesum, den Sünderheiland, persönlich kennen; wem so der Blick in die „Tiefe der Sünde“ geöffnet worden, dem wird auch die „Tiefe der Gnade“ nicht verborgen geblieben sein. Das erkennen wir namentlich an den specifisch christologischen Predigten in der Weihnachts-, Passions- und Osterzeit. Ja, wir können nicht leugnen, daß es uns besonders wohlthuend gewesen ist, beim Lesen dieser Predigten die Erfahrung zu machen, daß auch bei dogmatisch abweichender Auffassung des christologischen Problems die Einheit des Glaubens an Christum als an den einigen gottmenschlichen Herrn und Sünderheiland unalterirt bleiben kann. Auch das ist erquicklich und wohlthuend, daß der Verf. zu diesem Glauben, der allein dem armen Sünder Frieden bringt, nie eigentlich mahnt, sondern daß er zu dem-

selben Lust macht, im tiefsten Sinne lockt und reizt, indem man dem von ihm dargestellten Leben im Glauben die volle Herrlichkeit des Trostes abfühlt. Sollte das nicht für viele zwar rechtgläubige und biblische, aber mehr oder weniger wirkungslose Predigten den Schlüssel für das Verständniß des mangelnden Erfolges bieten, daß sie zwar sagen: Ihr sollt glauben! — aber nicht Lust machen, nicht reizen zu dem Glauben? Hat nicht Pascal Recht, daß in diesem „Reiz“ zum Glauben das mächtigste Mittel, ja der eigentliche Hebelpunkt der Apologetik liegt? Ich bin überzeugt jeder, der die Thomastus'schen Predigten zur Hand nimmt, wird entweder wahre Glaubensstärkung oder — wenn er dem tiefen Geheimniß erfahrungsmäßig ferner steht — jenen leisen „Reiz“ empfinden, der als ein Zug des Vaters zum Sohne das Gewissen unaufhaltsam weiter hineinzieht, bis es nach Frieden ringend auch Frieden findet, einzig und allein in dem Friedensfürsten, der Kern und Stern einer jeden „gewaltigen“ Predigt sein muß.

3) **Volksbibel. Bilder und Sprüche aus der heiligen Schrift.** Herausgegeben von Gustav König und Julius Thäter. In Lieferungen zu 4 Bildern. München, Eigenthum der Herausgeber. Zu beziehen durch E. A. Fleischmann's Buchhandlung (August Rohsold).

Angeweiht von E. F. R. Henkel, Pfarrer in Ahlfstadt, bei Rodach in Coburg.

Es gehört zu den erfreulichen Zeichen des wiedererwachenden christlichen Lebens im evangelischen Deutschland, daß die bildenden Künste sich wieder dem specifisch-christlichen und kirchlichen Gebiete zuwenden. Es mehren sich von Jahr zu Jahr die Altar- und Fenstergemälde, Reliefs u. s. w. in unseren Kirchen, ja selbst bis auf das einfachste Kirchengeräthe und bis auf die Kirchenthüren erstreckt sich die Anwendung der bildenden Kunst in größtentheils angemessener und würdiger Weise. Wir zählen mehrere Vereine zur Förderung kirchlicher Kunst*) und besitzen seit 1858 ein „Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus“, herausgegeben von E. Grün-

*) Der Verein „für christliche Kunst“ in Sachsen besteht seit 1860; ein anderer „für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche“ wirkt zu Berlin seit 1851 (Eilberfelder Kirchentag). Auch Württemberg hat einen solchen.

eisen, R. Schnaase und J. Schnorr von Carolsfeld, welches sich die Aufgabe gestellt hat, mit den Haupterscheinungen auf diesem Kunstgebiete in Bekanntschaft zu erhalten und durch Beurtheilung derselben den rechten Geschmack zu fördern und neue Ideen zu wecken.

Fragen wir aber, ob die christliche Kunst ihren bildendenden Einfluß schon in allen Schichten des Volks kräftig äußere, so müssen wir das verneinen. Wir haben zwar Erzeugnisse der Kunst, die im christlichen Geist gedacht und ausgeführt, im besten Sinne des Wortes volksthümlich sind, — wir erinnern nur an die herrlichen, großen Holzschnitte aus der Anstalt von Haber und Richter in Dresden, so wie an das, was L. Richter und O. Pletsch für das Volk und insbesondere für die Kinderwelt in so vortrefflicher Weise geleistet haben — aber die unteren Schichten des Volks, der unbemittelte Bürger und der Landmann, sind kaum davon berührt. Diesen Leuten fehlt es noch sehr an der Gabe, das wahrhaft Gute von dem Schlechten zu unterscheiden. Wir finden in ihren Häusern nur zu oft die elendesten Nachwerke, schreiend bunte Darstellungen, mit denen der Bilderhändler von Hause zu Hause geht oder die Märkte bezieht. Gar nicht zu gedenken der vielen unsittlichen Bilder, die ihren demoralisirenden Einfluß oft in den Wirthshäusern beginnen und in den Privathäusern fortsetzen, bis sie auch die zarten Kinderseelen vergiftet haben. — Selbst bessere Bilder, wie wir sie in den Händen des Volks finden, verlieren oft dadurch ihren Werth, daß die dick aufgetragene Farbe das Beste verdeckt. Der Bauer und Landmann liebt das Bunte, und zumeist gilt das Bild als das schönste, das am grellsten angestrichen ist. Was Wunder, daß wir von einem Verständniß der Bilder bei dem Volke nur wenig finden. Selbst bei sonst verständigen, ja in ihrer Art gebildeten Landleuten findet man oft in diesem Punkte völlige Rohheit. Es ist uns begegnet, daß eine sonst nicht hornirte Frau auf einem Bilde von Gustav König, „Luther in der Schule bei der Vertheilung des Katechismus“ diejenigen Schüler, die im dunkeln Schlag Schatten saßen, für Neger hielt. Eine andere betrachtete ein *Ecces homo*, das nicht zu den schlechtesten seiner Art gehörte, lange Zeit und fragte endlich: „Wer ist denn der . . . ?“ Unter dreißig Confirmanden waren nicht vier, welche, als man ihnen gute biblische Bilder zeigte, zu sagen wußten, welche Geschichten sie vorstellten.

Gute biblische Bilder thun aber, wie wir meinen, unserem Volke und unseren Kindern vor allem Noth. Sie dienen ja dazu, das Interesse

für die heilige Geschichte zu wecken, das Verständniß derselben zu fördern, und dieselbe sammt manchem daran geknüpften gottseligen Gedanken lebendig einzuprägen. Die Geweckteren unter dem Volke haben ein Gefühl für diesen Nutzen biblischer Bilder. Zeigt man ihnen etwa die vom evangelischen Bülcherverein in Berlin herausgegebene Bilderbibel, so werden sie freudig bewegt, und man hört Aeußerungen wie diese: „Ei! das ist ja schön! Da versteht man ja die Geschichten erst recht, die man schon liebt!“ Aber was ist unserem Volke auf diesem Felde seither geboten worden? Einiges Gute, das für die Meisten noch viel zu hoch im Preise steht, viel Schlechtes und noch mehr Mittelmäßiges. Es begegnet uns da, wie gesagt, Buntes oder allzu Glattes und Gelecktes, wie z. B. die biblischen Bilder der evangelischen Gesellschaft in Stuttgart, von Maler Reep; — auch viel gänzlich Unpassendes, wie die „Bilderbibel“ des geographischen Instituts zu Hilburgshausen, welche in Stahlstich die geschmacklosesten, zum Theil erbärmlichsten Darstellungen enthält. Der „Verein zur Verbreitung guter christlicher Bilder“, der bei Gelegenheit des deutschen Kirchentags zu Stuttgart 1850 entstand und in jener Stadt auch seinen Mittelpunkt hat, konnte seit mehreren Jahren aus Mangel an hinreichender Unterstützung keine neuen Bilder mehr herausgeben. Weitauß das Beste aber, das seither auf diesem Gebiete geleistet ist, sind offenbar die biblischen Bilder von J. Schnorr v. Carolsfeld. Sie sind für Jedermann, wenn man einige Bilder ausnimmt, auch für die Kinder in den Dörfern und Städtchen aber leider noch immer zu hoch im Preise. Zehn Thaler giebt der Mann aus dem Volke nicht leicht für Bilder aus, ja, selbst fünf Thaler, der Preis der für die Schulen bestimmten Auswahl von 100 Blättern aus diesem großen Schnorr'schen Werke, ist ihm noch viel zu hoch.

Die Aufgabe, welche hier noch immer dem Künstler zu lösen übrig bleibt, ist demnach, künstlerisch gute, aus wahrhaft christlichem Geiste geborene Bilder um einen so geringen Preis herzustellen, daß sie auch dem einfachen Bürger und Landmann und dem ärmeren Schulkinde zugänglich werden. Das ist die Aufgabe, deren Lösung die beiden, der bekannte Maler Gustav König, als Zeichner, Julius Thäter als Kupferstecher, in dem Werke das wir hier zur Anzeige bringen, unternommen haben. Schon seit Jahren geht G. König mit der Ausführung dieses Planes um, denn es hat sein christliches und künstlerisches Gefühl oft verlegt, wenn er in den Händen der Kinder und des Volks die jämmerlichsten Darstellungen des Heili-

gen sehen und von Geistlichen, welche solche in ihren Gemeinden verbreiteten, immer wieder die Klage hören mußte, daß das Beste für das Volk eben zu theuer sei. Seine Absicht ist, im Laufe von 4 bis 5 Jahren 240 Bilder, zu einer Hälfte aus dem alten, zur andern aus dem neuen Testamente, herauszugeben, in Lieferungen von je 4 Bildchen — von der Größe der jetzt so beliebten kleinen Photographieen („in Visitenkartenform“). Jedes Bild kommt bei directem Bezug *) des Werks, wenn man 25 Exemplare zusammen bestellt, auf einen Kreuzer rheinl. Dieser geringe Preis und die Möglichkeit, das Werk allmählich anzuschaffen, machen es allerdings auch dem weniger Bemittelten zugänglich.

Gustav König gehört zu denen, deren entschiedener Beruf zum Künstler die Schranken der schwierigsten äußern Verhältnisse zu durchbrechen mußte und ihrem Talent Bahn machte. Schon seine ersten Gemälde lassen uns dieselbe Richtung erkennen, in der wir ihn später finden. Er stellte sich nämlich für dieselben die Aufgabe, die drei sächsischen Churfürsten der Reformationzeit in ihrem Wirken für die Kircchenerneuerung in einer Reihe von Oelgemälden darzustellen, zwischen denen gleichsam als Verbindungsglieder, Darstellungen aus Dr. M. Luther's Leben eingeschaltet sind. Diese Bilder befinden sich in der Ehrenburg, dem Residenzschlosse zu Coburg. Mehrere derselben, z. B. Johann Friedrich der Großmüthige in dem Augenblick, da ihm das Todesurtheil angekündigt wird, Dr. M. Luther, wie er im Kreise der churfürstlichen Familie eine Bibelstunde hält u. s. w., fanden solchen Beifall, daß der Künstler sie mehrmals copiren mußte. Dann begann er ein Leben Luther's in größeren Lithographieen herauszugeben, ein Unternehmen, das leider nicht Theilnahme genug erweckte, so daß nur einige Blätter erschienen sind, unsres Wissens drei: Luther und Melancthon, mit der Bibelübersetzung beschäftigt, Luther mit Bugenhagen das heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt verwaltend, und Dr. M. Luther's Tod, treffliche Bilder, welche weiter bekannt zu werden verdienen. Darauf erschien das Werk, welches den Ruhm des Künstlers in den weitesten Kreisen begründet hat und seinen Namen nicht untergehen lassen wird: „Dr. M. Luther der deutsche Reformator. In bildlichen Darstellungen von G. König, in geschichtlichen Umrissen von Heinrich Gelzer“ (Hamburg, Au-

*) Das kann geschehen unter der Adresse des Mitherausgebers Prof. J. Thäter, München, Müllerstraße, Marienapotheke.

dolf Beffer, 1847; in den letzten Jahren auch ohne den Gelzer'schen Text zu haben). Weiter gab König die trefflichen Handzeichnungen zu dem Werke: „Martin Luther's geistliche Lieder u. s. w. von Philipp Wackernagel“ (Stuttgart, E. G. Viehling 1848; neuerdings auch ohne die werthvollen hymnologischen Beigaben zu haben); und vieles Andere, Vortreffliche, was wir an diesem Orte unmöglich aufzählen können *).

Wer auch nur etliche von den Werken unseres Meisters kennt, wird seine neueste Unternehmung, von welcher wir hier reden, mit freudiger Erwartung begrüßen. Und dieser Erwartung entsprechen in der That die vor uns liegenden, vier ersten Lieferungen derselben. Der Laie in der Kunst roundert sich, wie es möglich ist, so viel Sinnigkeit und Zünigkeit, so viel Ausdruck oder vielleicht richtiger so viel Sprechendes in so kleine Bilder zu legen; denn diese Eigenschaften möchten wir als die Hauptvorzüge derselben bezeichnen. Betrachten wir das Bild, Mariä Heimsuchung! Ist's nicht, als hörten wir aus Elisabeth's Munde vernehmlich die Worte: „Gebenedeiet bist du unter den Weibern, und gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes!“ Ebenso sprechend aber sind auch die andern Bilder alle! Ein besonderer Vorzug derselben besteht weiter darin, daß keine überflüssigen Personen, keine Statisten auf denselben zu finden sind, und ein noch größerer, daß unter jedem Bildchen ein passender Bibelpruch steht, welcher zur Application der Geschichte aufmuntert oder einen Hauptgesichtspunkt angiebt, unter dem wir es anschauen sollen. Zu tadeln wüßten wir in der That nichts weiter, als den Titel: „Volksbibel.“ Wir wissen freilich gar wohl, was er sagen soll, aber das Volk, für welches die Bildchen zunächst bestimmt sind, weiß es nicht. Leute aus dem Volk nämlich glaubten entschieden, daß der Bibeltext diesen Bildchen werde beigegeben werden und es bedarf einer genauen mündlichen Erörterung und Versicherung, um sie von diesen Gedanken abzubringen.

Bei der oben bemerkten Rohheit unseres Volkes auf diesem Gebiete werden freilich diese Bildchen bei dem gemeinen Manne nicht so ohne Weiteres Beifall und Aufnahme finden, und das um so weniger, als sie eben nicht colorirt sind und das schlimm verwöhnte Auge nicht bestechen. Wir meinen aber, wenn Geistliche und Lehrer es verstehen, auf Bedeutung und

1) Wir weisen nur noch hin auf seine ganz ausgezeichneten „Palmenbilder“ gestochen von J. Thämer und G. Herz, 4 große Blätter zu Pf. 1. 2. 8. 22. (Gotha, R. Beffer 1859).

Schönheit dieser Bilder in populärer Weise aufmerksam zu machen, so wird bei Vielen der Sinn dafür erwachen. Vor Allem aber lehrt die Erfahrung, daß Kinder eben auch dazu erzogen werden müssen, daß ihnen auch das farblose Bild wohlgefällt, und dies zu erreichen, erfordert sehr geringe Mühe. Wir dürfen nur zum Verständniß des Bildes helfen und Liebe zu dem Gegenstande erwecken, den es darstellt. Beides geht ja Hand in Hand und wo Beides ist, wird gar bald dem Kinde das „schwarze“ Bild so lieb, als das „bunte“; denn nun ist es der Phantasie des Kindes eben recht, daß ihr noch etwas zu thun übrig bleibt, und sie thut die Farben unwillkürlich aus dem Eigenen hinzu, als wären sie wirklich vorhanden.

So wünschen wir denn diesen neuen biblischen Bildchen die weiteste Verbreitung. Möchten sie besonders die Lieblinge unserer Kinder und Dienstboten werden, die sich ja so gern mit kleinen Bildern tragen. Der Herr lege seinen Segen darauf, damit durch dieselben Aequi- und Verständniß seines Wortes gefördert und auch so sein Reich unter uns gebaut werde!

-
- 4) Die Frage: Wo hinaus? Ihr Inhalt und ihr Ursprung. Von W. Carlblom, Oberconsistorialrath und Pastor zu Koddasjer. Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitätsbuchhändler. Dorpat, 1863. (24 S. 8°.)

Angezeigt von Prof. Dr. A. Christiani.

Wir glauben den Lesern unserer Zeitschrift einen Dienst zu thun und zugleich einer Pflicht gegen die luth. Landes-Kirche zu genügen, wenn wir auf die obengenannte kleine Schrift des Oberconsistorialraths Pastor Carlblom aufmerksam machen. Der Ernst und die wissenschaftliche Tüchtigkeit mit welcher der geehrte Verfasser für die Wahrheit seine Stimme erhebt, wird Jedem, dem es noch um Wahrheit zu thun ist, wohlthuend berühren. Das Schriftchen ist hauptsächlich gegen einen Aufsatz gerichtet, der unter der Ueberschrift: Wo hinaus? am Anfange des vorigen Jahres in den Berholz'schen „Mittheilungen“ erschienen — und an welchem das: „habent sua fata libelli,“ in eigenthümlicher Weise wieder in Erfüllung gegangen ist.

Jener Aufsatz, ein wohlgemeinter Herzenserguß eines mit den kirchlichen Zuständen des In- und Auslandes nicht sehr bekannten, aber desto

unzufriedenern livländischen Predigers, der in dunklem Drange nach Verbesserung, dem vermeintlichen Verfall der Theologie und Kirche durch Concessionen an den Zeitgeist aufzuhelfen vermeint, hat nämlich in unsern kleinen landeskirchlichen Verhältnissen, trotz seines Mangels an innerer Tüchtigkeit oder gerade wegen dieses Mangels, — eine Art von Bedeutung gewonnen. Nicht bloß die Männer der kirchlichen Bewegung, sondern auch die liberale Presse, die den Fortschritt à tout prix vertritt und für Reformpläne auch auf kirchlichem Gebiete schwärmt, haben sich zu demselben bekannt und ihn als ein epochemachendes Ereigniß gepriesen. Wir können, obgleich uns dabei nichts in Verwunderung setzt, in dieser Erscheinung nur ein trauriges Zeichen der Zeit sehen. Es schmerzt uns, daß in einer so zerfahrenen Zeit, in welcher das Antichristenthum überall kühn das Haupt erhebt, ein Diener der Kirche, statt an den Mauern der Gottesstadt zu arbeiten, den destructiven Tendenzen, wenn auch ohne es zu wollen, Vorstoß leistet. Es ist uns darum Leid, daß der Verfasser jenes Aufsatzes sich von seinem Gefühl der „Isolirtheit“ und des „Zahingelegtheits“ hat fortreißen lassen, mit seinen unklaren Reformgedanken in die Öffentlichkeit zu treten. Daß der Verfasser jenes Aufsatzes in der neuen, ihm Verfall zujauchzenden Umgebung, sich wohler, also weniger isolirt fühlen wird, als früher, daß er ferner auf den Krücken des Zeitgeistes wird festere Tritte thun können, als bisher — wagen wir zu bezweifeln. Es bleibt alle Wege dabei, daß die Kinder der Welt klüger sind, als die Kinder des Lichts. Die Ersteren wissen sehr wohl, daß der Verfasser jenes Aufsatzes sein Bekenntniß zu Christo nicht aufgeben will, aber danach fragen sie nicht! Sie freuen sich nur, daß ihnen aus dem verhassten kirchlichen Lager Succurs kommt und — in dem sie gegen einseitige Orthodoxie Lärm schlagen, fahren sie nur fort — gegen den Glauben an die durch Christum vollbrachte Erlösung zu kämpfen! Wo es überhaupt mit solcher Bewegung hinaus will, und daß der Haß der Welt nicht einer theologischen Richtung, sondern der thörichten Predigt vom Kreuze Christi gilt, — das sollten wenigstens die Diener der Kirche doch einsehen! Es gilt hier das *timeo Danaos et dona forentes* — in vollem Maße!

Daß nun die livländische Predigersynode eine Bewegung, die durch eines ihrer Glieder veranlaßt war, nicht ignoriren konnte, liegt auf der Hand. Pastor Sokolowski hat dem Pastor Gulecke in einem Synodalvertrage geantwortet und die überwiegende Majorität der Synode hat

in dem wesentlichen Inhalt dieser Antwort den Ausdruck ihrer Gesinnung anerkannt. Im letzten Heft der Berkholz'schen „Mittheilungen“ vom vorigen Jahre ist auch diese Antwort erschienen. Daß damit die Bewegung nicht aufhören werde, war zu erwarten. Es haben sich in der Presse manche Stimmen gegen S. vernehmen lassen und das erste Heft der Mittheilungen von diesem Jahr brachte ein ausführliches kritisches Laien-Votum gegen S., das zwar an S.'s Arbeit Mängel hervorhebt — auf die Sache selbst aber nicht eingeht. So tüchtig und geistvoll die S.'sche Entgegnung ist, so konnte sie, weil für einen Synodaltvortrag bestimmt und darum einen mehr oratorischen Character tragend, bei den Gegnern des kirchlichen Bekenntnisses nicht den Eindruck hervorrufen, als sei jener Aufsatz: Wo hinaus? — widerlegt.

Daher müssen wir es dem Oberconsistorialrath Carlblom Dank wissen, daß er in der oben angezeigten Schrift, die für gebildete Laien zugänglich, durch theologische Gediegenheit doch auch die Theologen befriedigen wird, jenen Aufsatz: Wo hinaus? einer gründlichen und eingehenden Kritik unterzogen und denselben in seiner wissenschaftlichen Blöße und Haltlosigkeit klar aufgedeckt hat. Es wird in durchsichtiger Darstellung gezeigt, wie der Verf. jenes Aufsatzes von falschen Prämissen ausgehend, zu falschen Schlüssen kommt; wie er sich in Widersprüchen bewegt und in seinem Urtheil über die Theologie und Kirche der Gegenwart eine große Unklarheit, ja selbst Unkenntniß an den Tag legte; schließlich aber wird mit großem Ernste auf den Ursprung jenes: wo hinaus? hingewiesen. — — Der geringe Umfang der kleinen Schrift erlaubt es nicht, Auszüge mitzutheilen. Wir zeigen dieselbe nur an, um sie unsern Lesern bestens zu empfehlen, wie wir ihr denn überhaupt auch unter Gliedern der Gemeinde einen großen Leserkreis wünschen. Wer unbefangene dieses Schriftchen liest, wird sich ohne Zweifel von der Richtigkeit jenes Guleke'schen Aufsatzes überzeugen können und daraus abnehmen, daß das schließliche Datum jenes epochemachenden Aufsatzes kein anderes sein kann, als — der Vergessenheit anheim zu fallen.

Daß die Gegner des kirchlichen Bekenntnisses sich werden überzeugen lassen, bezweifeln wir; denn diese wollen sich nicht überzeugen lassen. Unbefangene Leser indessen, selbst wenn sie auch nicht für das kirchliche Bekenntniß eingenommen sind, werden sofort erkennen, auf welcher Seite die wissenschaftliche Tüchtigkeit liegt, welche sich nicht im Gebrauche banaler Phrasen, sondern in ernster Geistesarbeit documentirt. Auch das wäre

schon ein Gewinn, für welchen wir dem Verf. dieser Schrift zu danken hätten. Alle aber, die es mit der Landeskirche wohl meinen, werden sich freuen, daß es derselben unter ihren Dienern nicht an Männern fehlt, die, weil sie das rechte wissenschaftliche Zeug haben, nicht bloß Kritik zu üben verstehen, sondern, weil sie das rechte Herz haben für den Herrn der Kirche, auch wissen, wo sie hinanwollen!

Anfrage des Pastors A. Grüner zu Dinaburg und Erklärung des Prof. Dr. A. v. Dettingen in Dorpat.

Der Redaction dieser Zeitschrift ist folgende Anfrage des Herrn Pastors A. Grüner zu Dinaburg zugegangen:

An die Redaction der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Gewiß sind viele Leser dieser Zeitschrift gleich dem Unterzeichneten mit steigendem Interesse den Entwicklungen des Hrn. Prof. Dr. v. Dettingen in seinen Artikeln über die Wiedergeburt durch die Kindertaufe etc. gefolgt, und haben sich ihm zu Dank verpflichtet gefühlt für das Licht, das er über wichtige theologische Fragen verbreitet hat, die auch in dieser Zeitschrift schon mannigfach erwogen worden sind, ohne ein befriedigendes Resultat zu erzielen: wie sich Wiedergeburt und Bekehrung zu einander verhalten, und ob die erstere durch die Taufe oder das Wort gewirkt zu denken sei?

Dr. v. Dettingen weist aus Schrift und Symbolen nach, daß die Wiedergeburt als „organischer“ Begriff zu fassen sei d. h. sie beginne mit der ersten Setzung des neuen Lebens aus Gott, setze sich in den das ganze irdische Leben ausfüllenden Glaubensentfaltungen fort und werde erst mit der bereinstigen Vollendung im ewigen Leben abschließen. In diesem allgemeinen, allumfassenden Sinne werde die Wiedergeburt gewirkt durch die Gnadenmittel: Wort und Sacrament, indem der Anfang derselben durch das eine der Sacramente, die Taufe gemacht werde. Beide Gnadenmittel aber: Wort und Sacrament wirken Eins und dasselbe, wenn auch nicht auf einerlei Weise; das Wort als *verbum vocale*, das Sacrament als *verbum visibile* geben beide den ganzen Christus nach Geist und Leib; letzteres unterscheidet sich vom erstern nur dadurch, daß es zu dessen persönlicher Vergewisserung diene. Bei flüchtiger Betrachtung scheint durch diese Deduction der mehr als dreihundertjährige Dissensus zwischen der reformirten und lutherischen Kirche gehoben und die Basis für eine wahre Union gefunden. Die Reformirten werden sich ja wohl gern mit der Definition des Sacraments als *verbum visibile*, als sichtbarer Darstellung des geistigen Inhalts des Wortes, zufrieden geben und wenn das erst feststeht, daß das Sacrament wirklich nicht mehr gibt als nur eine Sichtbarmachung des Wortes, so scheint der alte Streit zwischen „das ist“ und „das bedeutet“ eigentlich nur noch ein formaler, also bedeutungsloser zu sein. Genauer besehen, stellt sich die Sache aber so dar, daß der Streit nicht geschlichtet, sondern nur von der Frage über das Abendmahl zu der über das Wort verrückt wird, denn nimmer werden die Reformirten zugeben, daß das Wort die reale Mittheilung des Leibes Christi sei. Auf der

anderen Seite aber scheint mir durch diese Darstellung der lutherischen Kirche zu nahe getreten zu werden, welche für ihr Sacrament Gut und Blut geopfert hat und deshalb bis auf den heutigen Tag die Secte, der an allen Orten widersprochen wird, gewesen ist. Hätte sie doch um Unwesentliches Ruhe und Frieden hingegeben, wenn Wort und Sacrament wirklich nur dasselbe, wenn auch in anderer Weise gäben? Ist es doch nicht recht einzusehen, wenn beide dasselbe geben, warum heilsordnungsmäßig die Wiedergeburt durch Wort und Sacrament bewirkt werden muß und warum nicht — etwa für stärkere Geister — das eine, welches ja auch in dem andern enthalten ist, also das Wort allein genügen sollte ohne sichtbare Darstellung? Ferner, wenn Wort und Sacrament wesentlich eins sind warum hat gerade die Taufe den Anfang in der Wiedergeburt zu machen und warum darf diese nicht ebenso wie das Wort und das andere Sacrament auch wiederholt werden?

Für seinen letzten Artikel verspricht der Verfasser den Nachweis, wie in der Kindertaufe der Begriff der Taufe nicht entleert oder verflüchtigt, sondern grade recht verwendet und realisiert wird. Ich freue mich auf diesen Nachweis, möchte aber auch an den Verfasser die Frage, die ja grade für unsere der Heidenmission zugewendeten Zeit von besonderem Interesse sein dürfte, gerichtet haben: wie auch bei heidnischen Proselyten, die zugestanderener Maßen jahrelang, ja ein ganzes Menschenleben lang vor der Taufe ein Glaubensleben führen, die zeitlich der Spendung des Wortes nachgestellte Taufe, wenn diese eben wesentlich dasselbe wie das Wort giebt, den Anfang des geistlichen Lebens segnend gedacht werden könne?

Ich bin weit davon entfernt, den Verfasser angreifen zu wollen; es sollen diese Zeilen nur einige theologische Bedenken aussprechen, die ich gern gelöst sähe. — Schließlich erlaube ich mir nur noch folgende unmaßgebliche Meinungsäußerung: in Betreff der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wort und Sacrament ist das theologische Denken unsrer Tage auf einen Standpunkt gelangt, auf dem es nicht genügt zur Erhärtung der verschiedenen Meinungen die Stellen der Symbole pro et contra anzuziehen; diese haben ja wie alle Schöpfungen des menschlichen Geistes nur die Lösung der brennenden Fragen ihrer Zeit im Auge gehabt; es vermögen daher nicht die in späteren Zeiten aufgetauchten theologischen Bedenken abschließend aus ihnen er'digt zu werden. Die Sache steht vielmehr so, daß rücksichtlich unserer obwaltenden Frage auf Grund der dogmatischen Hirurungen der Reformatoren ein Neues gebaut werden müsse, welches den Bedürfnissen des theologischen Denkens unsrer Zeit in Betreff der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Wort und Sacrament vollständig zu genügen hätte.

Den 7. März 1863.

K. Gruner,
Pastor zu Dänaburg.

Es kann dem Unterzeichneten nur lieb sein, wenn durch Anfragen, wie die obige, ihm Gelegenheit geboten wird, etwaigen Bedenken, die seine betreffenden Artikel hervorgerufen haben, öffentlich zu begegnen. Er fühlt sich dem lieben Amtsherrn gegenüber, der so rücksichtslos seine Meinung geäußert, um so mehr zu aufrichtigem Dank verpflichtet, als durch mannigfache, von anderer Seite dem Unterzeichneten brieflich und mündlich ausgesprochene Bedenken in ihm die Ueberzeugung wach gerufen worden, daß er wirklich in manchen nicht unwichtigen Beziehungen sich mißverständlich miß ausgedrückt haben. Der letzte — so Gott will im nächsten Heft zu ver-

öffentlichende Artikel — wird zwar die nöthige Erlebigung noch unklar gebliebener Punkte eingehender bieten. Aber schon jetzt dürfte es als berechtigt und nothwendig erscheinen, durch eine „vorläufige Erklärung“ Konsequenzen und Gedankenreihen abzuschneiden, die durch mißverständene oder aus dem Zusammenhang gerissene Behauptungen meinerseits entstanden sein können.

Drei Hauptpunkte finds, — wenn ich recht sehe — die in der obigen „Anfrage“ als bedenklich oder mißverständlich bezeichnet worden sind: der erste betrifft das Verhältniß von Wort Sacrament im Allgemeinen mit Hinweis auf den confessionellen Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Kirche; der zweite bezieht sich auf das Verhältniß von Wort und Taufe mit besonderer Berücksichtigung der Heidenmission und Proselytentaufe; der dritte berührt den specifischen Unterschied zwischen Wort und Abendmahls sacrament.

In Betreff des ersten Punktes hebt der Verf. jener Aufschrift mit Recht hervor, daß durch meine Verhältnißbestimmung zwischen Wort und Sacrament der Gegensatz gegen den reformirten Spiritualismus nicht nur nicht ausgeglichen, sondern in gewissem Sinne verschärft erscheint. Wo es die biblische Wahrheit gilt, da können wir uns ja selbstverständlich durch Unionsrücksichten und Ausgleichungstendenzen nicht bestimmen lassen. Nur verstehe ich nicht, wie der Verfasser zugleich meinen kann, daß durch meine realistisch-vollträftige Auffassung des Wortes dem lutherischen Bekenntniß zu nahe getreten sei, respective der ernste Kampf der Reformatoren um Wahrung des Realismus im Sacrament dadurch als ein vergeblicher oder unnützer erscheine. Denn einerseits ruht ja die ganze Argumentation unserer Glaubensväter für den vollen Realismus der sacramentalen Gaben und Wirkungen auf der wiederholten Betonung der realen Macht des Wortes, welches den ganzen Christus, nach Geist und Leib, nach Gottheit und Menschheit, in sich schließt und deshalb auch den irdischen Elementen wahrhaftig mittheilen könne. Sodann aber habe ich nachgewiesen, daß gerade unsere reformatorischen Bekenntnißschriften die volle Identität der Gnadengabe in Wort und Sacrament behaupten, um den innerlichen Zusammenhang beider zu wahren und das Erfülltfeln der irdischen Elemente durch die im Wort gebotene himmlische Gabe zu motiviren. Freilich gehen die alten Kirchenlehrer nicht auf die grübelnde Frage ein, warum denn bei Voraussetzung gleicher Gabe, der Herr dennoch heilsordnungsmäßig zwei

Gnadenmittel, Wort und Sacrament, eingesetzt habe und warum nicht — „etwa für stärkere Geister“ — nur eines derselben zur Wiedergeburt und zu ihrer Vollendung genüge. Solcher Frage gegenüber verweisen sie uns einfach auf die göttliche Einsetzung und fordern vor Allem Gehorsam, auch wenn wir die Nothwendigkeit der zu dem Wort hinzukommenden sacramentalen Gnadenmittel nicht einsehen. Sodann aber wird die besondere Einsetzung solcher Gnadenmittel, welche den Heilschaß in Form leibhafter Vermittelung unter sinnlich wahrnehmbaren Zeichen dem Einzelnen nahe bringen, immer durch den Hinweis auf die *certitudo salutis* motivirt. Darum kann auch die Wiedergeburt, die ja nichts anderes ist als persönlicher Eintritt in die gewisse Gotteskindschaft um Christi willen, nicht vollzogen gedacht werden durch Wort allein ohne Sacrament. Die wesentliche Einheit von Wort und Sacrament bedingt ja eben ihre heilsordnungsmäßige Unterschiedenheit. Und wenn wir die letztere als eine „modale“ bezeichnet haben, so ist damit nicht bloß eine verschiedene Erscheinungsform derselben Heilsgabe gemeint, sondern es ist im Zusammenhange mit derselben auch der „verschiedene Zweck und die verschiedene Wirkung, sowie die verschiedene Beziehung“ zur Einen Wiedergeburt angesprochen. So z. B. haben wir ja näher ausgeführt, warum gerade die Taufe den realen „Anfang der Wiedergeburt“ zu machen habe, weil nicht ohne die Taufe, ja heilsordnungsmäßig nur durch sie als durch das gottgesetzte „Bad der Wiedergeburt“ die Gewißheit meiner Gotteskindschaft in Christo, meiner Rechtfertigung aus Gnaden mir verbürgt werden kann. Und daß ein „Anfang“ nicht „wiederholt“ werden kann, namentlich da er gottgesetzte That ist und Gott treu bleibt, auch wenn wir abfallen, versteht sich von selbst. In Betreff des Abendmahles aber können wir ebensowenig sagen, daß etwa „starke Geister“ in dem Bewußtsein, daß ihnen das Wort doch dasselbe biete, es entbehren könnten. Denn indem das Abendmahl uns zwar denselben Christus, aber in anderer Weise, d. h. in der Gestalt seines Fleisches und Blutes „uns zu essen und zu trinken“ bietet, müssen wir nicht bloß um unserer Schwachheit und um seines Gebotes willen im Abendmahl die Stärkung unseres Glaubens suchen, sondern, je tiefer und stärker der Glaube, desto mehr wird er zugleich den Drang nach Nahrung und Vertiefung des Gemeinschaftsverhältnisses mit Christo dem Haupte suchen und im Abendmahle finden. Sonst müßten wir ja auch sagen, je stärker der Mensch im Glauben sei, desto weniger bedürfe er des Wortes. Ich denke, die Erfahrung

lehrt auf Leiblichem wie geistlichem Gebiete das Gegentheil: — je mehr gesunde Lebenskraft, desto mehr Nahrungsbedürfnis.

Aber damit sind wir schon zur Betrachtung des zweiten und dritten Punktes übergegangen, welche wir kurz erledigen können. Daß zunächst die Taufe — auch wo sie Proselytentaufe ist und eine längere Wirksamkeit durch die Predigt, respective ein längeres Glaubensleben der Katechumenen voraussetzt — dennoch erst den realen Anfang der Wiedergeburt, wenn auch nicht des „geistlichen Lebens“ überhaupt setzt, scheint mir aus meinen Deductionen zur Genüge hervorzugehen. Eben deshalb habe ich den Satz: daß nur die Taufe Wiedergeburt wirke, in motivirter Weise zurückgewiesen, weil sie das ja nicht thut mit Ausschluß des gepredigten Wortes; und ebenso, daß nicht das Wort allein die Wiedergeburt wirke, weil es die Heilsgewißheit nicht zu geben vermag ohne Sacrament, namentlich ohne Taufe. Ein angefaßter und geistlich zum Glauben bewegter Proselyt z. B. (wir erinnerten an den Kämmerer von Mohrenland) kann, so lange er zur Taufe sich noch nicht entschließen mag, auch noch nicht als wiedergeborenes Gotteskind angesehen werden, weil sein Glaube noch nicht zuverlässliche, persönliche Heilsgewißheit sein kann. Diese kann er erst haben und gewinnen und dann „seiner Strafe fröhlich ziehen“, wenn er durch das gottgeordnete „Bad der Wiedergeburt“ seiner persönlichen Erwählung in Christo gewiß geworden ist. Wenn also auch die Taufe „wesentlich dasselbe giebt wie das Wort“ — (nämlich Christum und seine sündenvergebende Gnade) — so giebt sie dasselbe doch heilsordnungsmäßig anders, also auch mit anderer Wirkung und anderem Zweck, nämlich durch persönliche leibliche Waschung mit dem Wasser, welches „mittels des Wortes“ (ἐν ᾧ πιστεύει Eph. 5, 26.) ein „gnadenreich Wasser der neuen Geburt ist“, d. h. den Einzelnen erst gewiß macht seiner Kindschaft und eben dadurch die volle persönliche Heilsgemeinschaft mit Christo begründet und verwirklicht.

Ähnlich ist es — *mutatis mutandis* — beim heil. Abendmahl. Da ist nicht bloß Wort — sondern auch Brod und Wein. Da ist nicht bloß überhaupt Christus gegenwärtig, uns zur geistlichen Speise, sondern Christi Fleisch und Blut, uns Christen „zu essen und zu trinken“ von Christo selbst eingelegt. Ich wiederhole hier diese alten Katechismussworte, weil sie mir — nicht bloß trotz meiner, sondern grade in Folge meiner Deduction — goldene Worte der Wahrheit und des Trostes sind. Denn wenn ich gegenüber der neuen Betonung der „specifischen“ Gabe und der

Naturwirkung im Sacrament die Identität desselben mit dem Wort hervorhob, so geschah es nicht — wie ich wiederholt gesagt — um die Realität des Sacraments zu untergraben, sondern die des Wortes zu retten und vor der sogenannten leiblichen Heilswirkung der Sacramente, namentlich des Abendmahls zu warnen, weil mir hier eine schriftwidrige Connivenz gegen theosophische Mystik und römisches *opus operatum* vorzuliegen scheint. — Damit habe ich das Specificische des Abendmahls schlechterdings nicht geleugnet, sondern nur auf die Art der Selbstmittheilung Christi zu unserem Heil beschränkt. Daß schon das Wort „die reale Mittheilung des Leibes Christi sei“, erinnere ich mich nirgends so gesagt zu haben, sondern nur: daß das Wort uns den ganzen Christus, also nicht bloß seinen Geist, sondern auch seine Leiblichkeit, d. h. den ungetheilten Gottmenschen nahe bringe; ja, auch das habe ich gesagt, und halte daran noch jetzt fest, daß nur das Wort — nämlich das der Einsetzung im Abendmahl — Christi Fleisch und Blut in die Elemente bringe, so daß sie unter Brod und Wein uns real dargereicht werden können. Aber dadurch wird der Unterschied von Wort und Abendmahl nicht verwischt, sondern wie mir scheint, erst recht klar. Das Wort giebt mir allerdings den ganzen Christus nicht ohne seine Leiblichkeit und verklärte Menschheit, aber nur das Abendmahl giebt mir „Christi Fleisch und Blut unter Brod und Wein zu essen und zu trinken.“ — Also nur im Abendmahle wird mir — wie ich wiederholt in meinen Artikeln gesagt — Christus unter „leibhafter Vermittelung“ dargereicht, d. h. in Hinblick auf ihn, sofern nur im Abendmahl der Herr sein Fleisch und Blut als Träger seiner ganzen Person uns mittheilt, im Hinblick auf uns, sofern wir nur im Abendmahl den Herrn in seiner Leiblichkeit „zu essen und zu trinken“ bekommen. Darin liegt eben auch — wenn man's so nennen will, — das specificische Mysterium des Abendmahls, darin liegt eben aber auch das Specificische seiner glaubenstärkenden und die Heilsgewißheit vertiefenden Wirksamkeit. — Nur liegt — namentlich im Hinblick auf Joh. 6. — eine falsche, das Sacrament in einen schriftwidrigen Gegensatz zum Wort stellende Anschauung darin enthalten, wenn wir sagen wollten: Christi Fleisch und Blut könnten wir nur im Abendmahl empfangen und genießen. Es ist eben zwischen Wort und Abendmahl kein exclusives Verhältniß, sondern derselbe ganze und leibhaftige Christus ist in beiden, nur in verschiedener Weise der Mittheilung: im Wort der lebendige erhöhte Herr nur nicht ohne seine Leiblichkeit, aber durch Vermittelung sei-

nes heiligen Geistes uns zum Glauben fergehalten und mitgetheilt; im Abendmahl Christi Fleisch und Blut oder seine verkörperte aber reale Leiblichkeit als Träger und Vermittler seiner ganzen heilsmittlerischen Persönlichkeit, uns auch leiblich d. h. zu leiblichem Genuß mitgetheilt, damit wir durch diese besondere Herablassung des Herrn unserer persönlichen Heilsgewißheit um so zuversichtlicher im Glauben uns getrösten könnten.

So viel zu „vorläufiger“ Abwehr von Mißdeutungen. Auf den Schluß der obigen „Anfrage“ glaube ich um so weniger eingehen zu müssen, als ich ihn in diesem Zusammenhange nicht recht verstehe. Habe ich denn in meiner Darlegung „zur Erhärtung der verschiedenen Meinungen“, „nur die Stellen der Symbole pro et contra“ angezogen und gemeint, dadurch dem theologischen Bedürfniß zu „genügen“. Ich denke, die wissenschaftlich dogmatische Deduction, die ich vorausgeschickt und die den gegenwärtigen Stand der Frage ins Auge faßt, mußte sich an Schrift und Symbol den Gegnern gegenüber bewähren. Durch die letztere Entwicklung wollte ich nur darlegen, daß ich nichts Neues, sondern nur die alte Wahrheit lehre, die sich an der *unica norma* bewährt und der *regula fidei* nicht widerspricht.

Dorpat, am 25. März 1863.

Dr. A. v. Dettingen.

E r k l ä r u n g .

Die Redaction sieht sich in den Stand gesetzt, allen Lesern dieser Zeitschrift, die etwa eine Recension der so verdienstvollen Statistik der lutherischen Kirche in Rußland von Busch erwartet haben, eine solche von kundiger Hand für das nächste Heft in Aussicht stellen zu können.

I. Abhandlungen.

Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae*,

von

Prof. Dr. A. v. Ottingen.

Zweiter Artikel.

Kindertaufe und Kinderglauben.

Keine Wiedergeburt ohne Rechtfertigung des Sünders vor Gott um Christi willen; keine Rechtfertigung oder Aufnahme in die Kinderschaft ohne heilempfänglichen Glauben oder Kindesfinn; kein wahrer Glaube ohne das allgemeine Gnadenmittel des Wortes; keine volle, persönliche Heilsgewißheit mittelst des Wortes ohne das sacramentale Wiedergeburtsmittel der Taufe; — das sind die Hauptsätze, die wir als das zusammenfassende Resultat unserer bisherigen Deduction im „ersten Artikel“ uns zu vergegenwärtigen haben, um nunmehr die naheliegenden Consequenzen derselben für die Lehre von der Nothwendigkeit und dem Recht der Kindertaufe zu ziehen.

Keine Wiedergeburt ohne Rechtfertigung des Sünders vor Gott um Christi willen! Denn die Begriffe: Wiedergeburt und Rechtfertigung decken und bedingen sich in sofern gegenseitig, als sie die in der Sündenvergebung und Zurechnung des Verdienstes Christi sich vollziehende Kinderschaft (*filialis*, *οιοδοσία*) zu ihrem wesentlichen Inhalte haben. In Bezug auf Beide müssen wir — um Mißverständnisse und falsche Consequenzen bestimmt abzuwehren — hier wiederholen, daß sie nicht als subjectiver, ethischer Proceß aufzufassen sind, sondern als freier göttlicher Gnadenact, welcher aber, weil Sehung neuen Lebens in und mit Christo, nothwendig auch die Erhaltung und Entwicklung dieses Lebens bis zur Vollendung in sich schließt. Beide — Rechtfertigung und Wiedergeburt — können und sollen im eigentlichen Sinne nie wiederholt werden, sondern bilden nur die stete ruhende Grundlage des neuen Lebens in Christo. Sie sollen nur stets von neuem angeeignet werden, und die geistliche Ent-

wickelung, das Heilsleben tragend durchdringen. Der Mittelbegriff für Beide ist: die Aufnahme in die Kindschaft, welche real schon mit der ersten Zeugung des neuen Verhältnisses da ist, aber erst allendlich bei der schließlichen Heilsvollendung zur offenbaren und allseitigen Erscheinung kommen, sich als „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ manifestiren kann. Bis dahin gilt für die gegenwärtige, zeitliche Heilsentwicklung des Menschen als notwendiges Postulat der zweite Satz:

Keine Rechtfertigung oder Aufnahme in die Kindschaft ohne heilsempfänglichen Glauben oder Kindesinn! Denn es giebt nach der Schrift kein anderes mögliches und wirkliches Empfangsorgan für die neugebärende Gnade in Christo als den Glauben, und wahres geistliches Kindesverhältniß zu Gott in Christo ist nicht denkbar ohne den neuen empfänglichen Kindesinn, der für den gegenwärtigen Stand unserer an das Sinnliche gebundenen Entwicklung nothwendig als Glaube, als Aufnahme des unsichtbaren Heilsgutes in das heilsempfängliche und vertrauende Herz gedacht sein will. Diesen Glauben, der ja selbst nur die subjective Rehrseite des neuen Kindesverhältnisses ist und dessen bewusste Form beim erwachsenen Menschen sich in der Bekehrung kund giebt, kann der Mensch sich nicht selbst geben, weil er sich nicht selbst neugebären kann, sondern er muß gezeugt sein durch das gottgeordnete Zeugungsmittel, das Wort Gottes. Daher unser dritter Satz:

Kein wahrer Glaube ohne das allgemeine Gnadenmittel des Wortes! Der heilige Geist, das neugebärende Princip, kommt nie ohne das Wort, mittelst dessen er uns Christum und zwar den ganzen ungetheilten Christus nahe bringt und in unseren Herzen wohnen macht. Denn da Christus selber das wesentliche Wort (λογος) ist, so kann er uns auch nicht anders als durchs Wort bezeugt und vermittelt werden, durchs Wort, wie es urkundlich in der heiligen Schrift wurzelt, wie es heilsordnungsmäßig durch menschliche Verkündigung (ακουη) an uns herantreten soll, sei es in der Form persönlichen Zeugnisses, oder amtlicher Predigt, oder liturgischer Diction oder endlich sacramentaler Handlung. In allen diesen verschiedenen Formen der Vermittelung erscheint immer das Wort als das einzige zeugungskräftige Wiedergeburtsmittel. Wenn wir nun aber nach hergebrachter Weise — bei Voraussetzung des wesentlichen Wortes, welches ist Christus und des urkundlichen Wortes, welches ist die Bibel, — unterscheiden zwischen dem gepredigten und dem sacramentalen

Wort (*verbum praedicatum* und *verbum visibile*), so wird sich für die heilsordnungsmäßige Bedeutung beider der charakteristische Unterschied so fassen lassen, daß Christus, der uns als der einzige Heilschatz in beiden ganz und ungetheilt „fürgetragen“ wird, dort in der Weise geistiger, hier in der Weise leibhafter Vermittlung an uns heraustritt, daß in Folge dessen das verkündigte Wort, sich an Alle wendend, mehr genereller Natur ist, das Sacrament aber mittelst der sichtbaren Elemente als Träger der Heilsgnade nothwendig dem Einzelnen applicirt werden muß, also in Form der einmaligen Handlung die allgemeinere Heilswirkung des Wortes concentrirt und individualisirt. Daraus ergibt sich denn unser vierter Satz von selbst:

Keine volle persönliche Heilsgewißheit mittelst des gepredigten Wortes ohne das sacramentale Wiedergeburtsmittel der Taufe. Denn nach göttlicher Heilsordnung soll und kann ich meiner Erwählung in Christo nicht durch das bloße allgemein verkündigte Wort gewiß werden, da die von Christo eingefegte Handlung der Taufe von ihm mit zur Bedingung der vollen Sünnerschaft und realen Kinderschaft gemacht worden ist. Und zwar ist der Herr damit einem unabweislichen Bedürfniß unserer geistlichen Natur entgegen gekommen, daß er uns sich selbst in Form leiblicher Application mittheilen und uns, die Einzelnen, seinem Leibe eingliedern will; als realer Anfang des Heilslebens in der Kinderschaft vollzieht sich dieses mittelst der Taufhandlung, welche deshalb als das specifische Bad der Wiedergeburt bezeichnet wird, mag nun die evangelische Heilsverkündigung vorausgehend oder nachfolgend, dazu bereitend oder das empfangene Leben nährend und entwickelnd gedacht werden. Immer ist die Taufe der heilsgewisse Anfang meiner persönlichen Kinderschaft in Christo, während im Sacrament des Altars dieses neue Leben dadurch in eigenthümlicher, specifischer Weise vertieft und entwickelt wird, daß sich mir Christus hier wiederum durch sinnliche Elemente mittelst Darreichung seiner verklärten Leiblichkeit zu eigen giebt. Daher ist und bleibt die Taufe, nicht in ihrer Isolirung, sondern in ihrem organischen Zusammenhange mit Predigt und Abendmahl, das eigentliche sacramentale Wiedergeburtsmittel *).

*) Wenn Dr. v. Hofmann — in der Zeitschr. f. Prot. und Kirche 1863 Heft 3 S. 187 ff. — gegen meine „Verhältnißbestimmung von Wort und Taufe“ als

Die wichtige Frage, welche wir nun zum Abschluß unserer Darlegung auf biblischer Grundlage zu beantworten haben, ist die: läßt sich die Taufe in ihrem vollen und unverfälschten Begriff als Sacrament der Wiedergeburt festhalten, auch wo sie dem neugeborenen Kinde ertheilt wird? Bedarf dasselbe einer Wiedergeburt in obigem Sinne und läßt sich eine wirkliche

eine „irrigte“ gemeint hat, Einsprache erheben zu müssen, so glaube ich seine lediglich formelle Entgegnung so lange auf sich beruhen lassen zu können, als er meine biblische Beweisführung für jene Verhältnißbestimmung nicht entkräftet hat. Denn hätte Dr. v. Hofmann nicht bloß den ersten, sondern auch den zweiten und dritten Theil meines Artikels gelesen, so hätte er nicht am Schluß seiner Entgegnung die sonderbare Behauptung aufstellen können, ich hätte „den Weg systematischen Erkennens betreten“, während es „keinen andern unfehlbaren Weg gebe, das Verhältniß von Wort und Taufe zu bestimmen, als — die Schrift zu befragen, welche uns die Einsetzung derselben berichte.“ Als ob ich diesen Weg gemieden hätte, und nicht vielmehr alle meine Behauptungen im Gegensatz zur modernen lutherischen Sacramentstheorie als durch das Schriftwort mir abgegendthigte nachgewiesen hätte! — Thatsächlich wirft mir ja auch Dr. v. Hofmann nicht Schriftwidrigkeit, sondern „Unklarheit“ vor, weil ich nicht gehörig zwischen dem Wort im weiteren Sinn, sofern es Predigt und Sacrament umfaßt, und zwischen dem verständigten Wort im Gegensatz zum sacramentalen unterscheide. Diese Behauptung glaubt er theils dadurch erhärten zu können, daß ich das *verbum audibile* zugleich in Gegensatz stelle, also coordinire mit dem *verbum visibile* des Sacraments und doch zugleich das letztere dem Wort, als dem einzigen Gnadenmittel unterordne; theils dadurch, daß ich die Kraft der Taufe auf das Wort zurückführe und da wiederum einen andern Begriff des Wortes, nämlich das Einsetzungswort Christi darunter verstehe. Allein meines Wissens habe ich deutlich und klar zuvor (S. 345 ff) durchgeführt, in welchem Sinne sich das Wort als das „einzige Gnadenmittel“ in die verschiedene Weise des gepredigten und sacramental gespendeten Wortes theile. Das läßt sich ja aufs ungeweihtigste durch meine, die vorhergehende Entwicklung abschließende These beweisen. Sie lautet: „An dem Einzelnen vollzieht sich dieses Gnadenwunder (der Wiedergeburt) weder ausschließlich durch das *verbum visibile* des Taussacraments noch auch lediglich durch das gläubig aufgenommene *verbum praedicatum*, sondern überhaupt durch das einzige Heilmittel des zeugungskräftigen Wortes.“ — Hier ist doch klar und ungeweihtig das Wort im weiteren Sinne gefaßt. Dann heißt es in derselben These weiter: „Dasselbige bewirkt aller heilsordnungsgemäß erst in der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt“ den wirklichen, heilsgewissen Anfang des neuen Lebens in Christo, welches jedoch als solches nur durch fortgesetzte Ineinwirkung des allgemeinen und individualisirten, des hörbar und sichtbar gespendeten Heilswortes (Predigt und Sacrament) zur wahren Vollendung sich zu entfalten und zu verklären vermag.“ — Hier, wie überall, wo ich den eigenthümlichen Unterschied von Wort und Sacrament darzulegen suche, rede ich vom verständigten Wort, vom Wort als „hörbarer Rede“ (vergl. S. 345, 347, 349 x.), und habe das Verhältniß desselben zum Sacrament als „leiblich applicirter Handlung“ festzustellen gesucht. Nur wo ich die organische Einheit und Zusammengehörigkeit beider betone (wie an der von Dr. v. Hofmann citirten Stelle), weise ich darauf hin, daß auch im Sacrament nur das Wort es ist, welches demselben die Heilskraft verleiht und die reale Gegenwart Christi vermittelt. Darauf gründe ich aber meine — auch bei Luther so oft sich wiederholende Behauptung: „daß — wenn überhaupt die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit gottgesetzter Heilmittel verglichen und ge-

Wiedergeburt, die ohne Glauben nicht möglich erschien, auch bei dem noch unbewußten Kinde denken? Es scheint auf den ersten Blick betrachtet, die verhängnißvolle und peinliche Alternative sich uns entgegenzustellen: entweder ist mit der Taufe wirkliche und wahre Wiedergeburt, die ohne Rechtfertigung und Glauben nicht denkbar ist, verbunden und dann kann und

wägt werden darf — dem Wort der Vorrang zukommt, weil das Wort wohl ohne Sacrament, aber das Sacrament nicht ohne das Wort etwas ist.“ Selbstverständlich meine ich hier nicht — wie Dr. v. Hofmann, die Stelle aus dem Zusammenhang reißend, behauptet — das gepredigte Wort im Gegensatz zum sacramentalen, sondern, wie eben die gleichfolgende Entwicklung jedem unbefangenen Leser klar sagte, das Wort im allgemeinen Sinne. Denn so heißt es dort weiter: das Wort sei eigentlich das einzige Gnadenmittel im spezifischen Sinne, der einzige Träger des heiligen Geistes, sei es als *verbum audibile* oder *visibile*. Das schließt aber nicht aus, daß bei der organischen Betrachtungsweise die allgemeinere Heilswirkung des (sacral. gepredigten) Wortes doch im Sacrament eigenthümlich vertieft, concentrirt, individualisirt erscheine, ja wenn man wolle, in demselben culminire: d. h. das Wort bleibe Fundament, aber das Sacrament Spitze der realen Heilsgemeinschaft mit dem Herrn. Der Mißverständnis, in Folge dessen mich Dr. v. Hofmann einer Unklarheit zeihet, scheint mir daraus hervorgegangen zu sein, daß er unbeachtet läßt, wie ich kein anderes Wort denn das hörbare, gesprochene, verkündigte als das eigentliche gottgeordnete Gnadenmittel anerkenne. Das geschriebene bildet nur die stete normative und quellenmäßige Grundlage dafür. Aber der Glaube und die Wiedergeburt, sie kommen heilsordnungsmäßig immer aus dem verkündigten Wort, sei es in der Predigt, sei es im Sacrament. Auch im Sacrament der Taufe ist das urkundlich in der Schrift uns überlieferte „Einführungswort“ des Herrn doch nur wirksam als ein *verbum audibile* d. h. als ein verkündigtes und gesprochenes, es sei denn daß Dr. v. Hofmann sich einen stummen Taufact mit bloßer Erinnerung an das geschriebene Einführungswort des Herrn denke. Zwar giebt Dr. v. Hofmann zu, daß auch „das Einführungswort der Taufe einen Bestandtheil der Predigt bilde.“ Aber davon ist ja in dem Zusammenhange meiner Deduction gar nicht die Rede, und nirgends habe ich „nach der Wirkungskraft des *verbum praedicatum* bemessen, was in der Taufe geschieht.“ Dafür kam v. Hofmann auch keine Stelle meines Artikels citiren (vergl. dagegen S. 560 f.); sondern nur das habe ich hervorheben wollen, daß das Wort es ist, und zwar nicht das bloß geschriebene, sondern das bei der Taufhandlung gesprochene, welches dem Elemente des Wassers die wiedergebärende Kraft verleiht. Deshalb schien mir der Schluß berechtigt, daß der ganze, lebendige Christus eben im Wort gegenwärtig sei und durchs Wort uns nahe gebracht werde. Das Eigenthümliche und Specifische des Tauf-sacraments aber habe ich theils direct aus der Einführung desselben, theils aus den biblischen Aussprüchen über die Taufe erschlossen und nur durch dieselben mich veranlaßt gesehen zu behaupten, daß die Taufe, das Sacrament überhaupt, nichts Anderes gebe, als das gepredigte Wort, sondern denselben Christus und dieselbe Sündenvergebung nur in anderer Form der Heilsapplication und Vermittelung und eben deshalb zu besonderer, gnadenreicher Heilsergewisserung des Einzelnen. Warum ignorirt Dr. v. Hofmann diese meine exegetische Beweisführung, namentlich die im 2. Artikel Heft IV, S. 537 ff., wo ich das Verhältniß des sacramentalen Einführungswortes zum mündlichen Zeugniß der Diener der Kirche entwickelte? Und macht sich Dr. v. Hofmann nicht selbst einer Unklarheit schuldig, wenn er das liturgisch gesprochene und applicirte Wort nicht vom grundlegenden geschriebenen Einführungsworte des Herrn unterscheidet?

darf sie nicht unmündigen Kindern, sondern nur dem erwachsenen Befehrten ertheilt werden; oder aber man tauft die Kinder, verzichtet aber dann darauf, in der Kindertaufe wirklich die Wiedergeburt sich vollziehen zu lassen, sondern schwächt dieselbe nur zu einem sinnbildlichen Zeugniß ihrer Zugehörigkeit zum Reiche Gottes ab. Es ist bekannt, daß jene Auffassung die baptistische ist, diese die reformirte. Jene hat offenbar den Vorzug nicht bloß der klareren Consequenz, sondern auch des größeren Ernstes, den sie mit der Taufhandlung verbindet, sofern sie dieselbe nur ertheilen will, wo wirklich auch Wiedergeburt möglich ist. Diese hat den Vorzug der Anerkennung kirchlicher Sitte, ohne aber einen zwingenden Grund für die Nothwendigkeit der Kindertaufe anführen zu können, da ja die Kinder, namentlich die von christlichen Eltern geborenen (und nur diese sollen ja getauft werden dürfen), schon durch die Geburt dem Reiche Gottes angehören (*sunt in foedere Dei*). Beiden gemeinsam ist aber die Leugnung der Taufe, als eines gottgeordneten Mittels der Wiedergeburt, sowie in der uns vorliegenden concreten Frage die Leugnung der Nothwendigkeit und Möglichkeit einer realen Wiedergeburt im unmündigen Alter.

Daß die Taufe heilsordnungsmäßiges Mittel der Wiedergeburt ist, haben wir in unserem ersten Artikel allseitig dargelegt. Daß sie aber als wirkliches Sacrament der Wiedergeburt dem neugeborenen Kinde ertheilt werden muß und kann, das haben wir jetzt näher zu entwickeln. Einerseits will aus der Schrift bewiesen sein, daß und in wie weit Wiedergeburt in dem von uns schon erkannten Sinne beim Kinde nothwendig ist, und auf keinem andern Wege heilsordnungsgemäß vollzogen werden kann, als durch die Taufe; sodann, daß in solchem Fall die Taufe in der That Sacrament der Wiedergeburt ist und bleibt, daß also das Kind fähig ist, wiedergeboren zu werden. Der erstere Nachweis wird bedingt sein durch die Anerkennung, daß das sündig und heilsbedürftig geborene Kind nur durch einen Act der Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen ins Reich Gottes kommen kann und daß wir dafür kein anderes Mittel besitzen, als die Taufe; der zweite Nachweis wird sich in der Frage concentriren müssen, ob eine derartige Heilsfähigkeit des Kindes behauptet werden kann, daß die oben als nothwendig erkannten Wesensmomente der Wiedergeburt auch beim kindlichen Zustande Anwendung finden, vor Allem, ob und in welchem Sinne dem Kinde der Glaube, als geistliches Empfangsorgan, mitgetheilt werden kann. Also: je nachdem Rechtfertigung und Glaube — die beiden No-

mente im articulus stantis et cadentis ecclesiae, wie im wahren Begriff der Wiedergeburt, — bei dem noch unbewussten Kinde nothwendig und möglich sind, wird sich entscheiden lassen, in wie weit wir eine Pflicht und ein Recht zur Kindertaufe haben.

Wenn von Nothwendigkeit der Wiedergeburt die Rede ist, so muß selbstverständlich zurückgegangen werden auf die Geburt. Denn die Geburt setzt eben den natürlichen Menschen, der als solcher einer Rechtfertigung vor Gott bedarf. Die Neugeburt als Frucht der Zeugung aus Gott steht im Gegensatz zur Geburt als Frucht der Zeugung von Vater und Mutter. So weit wird nun nicht leicht ein christlich ernster Beobachter des wirklichen Lebens sich verirren, daß er die handgreifliche Wahrheit leugnen wollte, daß unsre Kinder — nicht bloß die Heidenkinder — mit dem sündlichen Hang zum Eigenwillen geboren werden und daß die böse That, wie der böse Einzelgedanke bei erwachendem Bewußtsein des Kindes nur die Frucht eines vorhandenen Zustandes ist, dessen Keimpunkte eben zurückgehen in die geheimnißvollen Beziehungen der Individualität zur Gattung, des Einzelwesens zum Organismus, dem es gliedlich angehört. Wir setzen hier also die Anerkennung der biblischen Lehre von der erbständlichen Verderbtheit der menschlichen Natur voraus. Wer diese überhaupt und also auch die solidarische Verhaftung jedes natürlich geborenen Einzelwesens unter die Gesamtschuld der Gattung leugnet, mit dem läßt sich eine Verständigung über die Frage nach der Nothwendigkeit der Wiedergeburt nimmermehr erwarten. Einen solchen kann nur die furchtbare Realität des Unheils, wie es durch ganze Generationen sich fortzeugend das sittliche Wohl der Völker und Familien zerrüttet, überzeugen, daß die heilige Schrift Wahres berichtet, wenn sie den Menschen in Sünden empfangen und geboren werden läßt. Etwaige Erbsündenleugner, wie wir sie allerdings selbst unter besonnenen Christen finden, werden, wenn Gott ihnen Kinder schenkt, an diesen zur Erkenntniß ihrer eigenen Sünden erzogen werden, indem ihnen an den Kindern gegenständlich wird, wie Gott die Sünden der Väter heim sucht. Wie das ganze Wesen des Menschen seinem geistigen und leiblichen Anfangspunkte nach geheimnißvoll eingesenkt erscheint in die Tiefe des Unbewußtseins, in den mütterlichen Boden der Herkunft, der Abstammung, der Einheit mit dem Geschlecht, so ist es auch auf sittlichem und geistlichem Gebiete. Das neugeborene Kind ist als solches so

wenig ein „unschuldiges“ Kind, daß es vielmehr nur in Berücksichtigung dieses geheimnißvollen Zusammenhanges beim heranwachsenden Alter als Sünder bezeichnet und verstanden werden kann. Denn niemand sündigt als Einzelner, sondern nur als Glied der Gattung, weil niemand ein sittliches Wesen ist als Einzeltwesen, sondern nur inner der gliederlichen Gemeinschaft, der er angehört.

Es wird diese Wahrheit auch von den Gegnern der Kindertaufe nicht direct angetastet, sondern nur theils verflüchtigt, theils durch ein Gegenargument neutralisirt oder wenigstens paralysirt, und demgemäß auch die Nothwendigkeit einer geistlichen Neubirth in Zweifel gestellt. Verflüchtigt wird sie, wenn behauptet wird: die krankhafte sittliche Anlage sei zwar mit der natürlichen Geburt da, aber weil noch in der Form des Unbewußtseins deshalb auch nicht zurechnungsfähig und schuldbedingend. Neutralisirt aber erscheint sie, wenn man sagt, innerhalb der natürlichen, sündlichen Menschheit bestehe allerdings ein derartig unheimlicher, ja dämonischer Zusammenhang des Bösen, der wie ein Bann auf dem ganzen Geschlechte laste; aber innerhalb des christlichen Gemeintwesens würden die Kinder auch hineingeboren in die Segnungen desselben und wie das Böse in geheimnißvoller Weise sich fortpflanze und vererbe, so sei auch das neue Leben des christlichen Glaubens in gewissem Sinn erblich, so daß die Kinder christlicher Eltern neben und mit dem Keim des Bösen auch den Keim des Guten mittelst der natürlichen Zeugung und Geburt empfangen. Man beruft sich für diese mildere Auffassung des natürlichen Verderbens wohl auch auf die heilige Schrift, welche nirgends die absolute Verdammllichkeit der unmündigen Kinder behaupte, sondern vielmehr den Kindeszustand als den der specifischen Empfänglichkeit für das Reich Gottes charakterisire (Marc. 10, 15; vergl. mit 9, 36 ff. Luc. 18, 17; Matth. 18, 14) und sogar dem Erwachsenen als Bedingung des Eingangs in das Himmelreich das „Werden wie die Kinder“ hinstelle (Matth. 18, 3, vergl. mit 1 Cor. 14, 20). Von den Kindern christlicher Eltern, selbst wenn der eine Theil ungläubig sei, gelte aber nach 1 Cor. 7, 14 (vergl. Rom. 11, 16), daß die Kinder „heilig“ (ἅγιοι), also schon durch ihre Zugehörigkeit zur christlichen Familie eo ipso auch als Glieder des Reiches Christi anzusehen seien.

Alein es liegt auf der Hand, daß wenn die genannten Schriftausprüche so zu fassen wären, sie zu viel beweisen würden, nämlich daß die Kinder überhaupt, als rein und unschuldig, eines heiligenden

Einflusses in keiner Weise bedürften. Jedenfalls wären die Baptisten dann die einzig consequenten, während die Reformirten sich dessen schuldig machten, ein Sacrament zu mißbrauchen und — weil es nicht noth thäte, überhaupt nichts mußte, — es zu einer leeren, wirkungslosen Ceremonie verflüchtigten. Sehen wir aber näher zu, so können die genannten Stellen den obigen Sinn gar nicht haben, es müßte denn die Schrift sich selbst widersprechen und ins Angeficht schlagen. Wir brauchen hier nicht erst eingehender durchzuführen, wie die Schrift, nicht bloß in einzelnen lehrhaften Ansagen (Gen. 8, 21; Ps. 51, 7; 14, 1; Joh. 3, 5; Röm. 5, 12; Eph. 2, 3), sondern in ihrer heilsgeschichtlichen Gesamtanschauung die Sünde und somit die Verdamulichkeit des menschlichen Geschlechts in seinem gattungsmäßigen Zusammenhange voransetzt. Sonst erschiene das Heimsuchen der Sünden der Väter an den Kindern — wie es die Geschichte aller Zeiten als unumstößliche Thatsache documentirt — als pure Ungerechtigkeit Gottes und die Gestaltung der Geschichte ganzer Völkergruppen gemäß dem Verhalten ihrer Ahnen als ein unauflösliches Räthsel, ja als barbarische Willkühr (vergl. z. B. 1 Mos. 9, 24—27). Kann der schuldbedingende und verdamuliche Zustand des bloß natürlich geborenen, oder noch unwieergeborenen Menschen überhaupt stärker ausgedrückt werden, als wenn es heißt (Eph. 2, 3), daß wir (also nicht bloß die Heidenkinder, sondern — Paulus mit eingeschlossen — alle vom Fleisch geborenen Menschenkinder abgesehen von dem neuen Lebensstande in der Gnade) von Natur (φύσει), also durch das was wir von Geburt sind, nicht durch das, was wir etwa durch uns selbst geworden, Kinder des Zorns (τέκνα ὀργῆς) genannt werden? Weil das Lichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf und wir aus sündlichem Saamen gezeugt und in Sünden empfangen sind, kurz weil, was vom Fleisch geboren, auch Fleisch ist (Joh. 3, 6), sind wir als solche verhaftet unter den Zorn Gottes, d. h. verdamulich. Wie könnte es sonst auch erklärt werden, daß sofort bei erwachendem Bewußtsein das vom Gesetz Gottes geschärfte Gewissen uns diese unsere Verdamulichkeit bezeugt und im Schuldbewußtsein das unverwischbare Document derselben in sich trägt. Freilich wird dieses Schuldbewußtsein erst gegenüber dem richtenden Gesetz Gottes zu voller Schärfe entwickelt, aber bezeugt uns dann auch, daß im sündlichen Gelüste (in der angeborenen ἐκδοσὶς), also in unserer Zuständlichkeit jenes Todsein in Sünden begründet liegt und nach Erlösung und Befreiung schreit.

Der Herr selbst scheut sich nicht, dem innerhalb des theocratischen Verbandes der alttestamentlichen Gottesgemeinde stehenden Nicodemus zu bezeugen, daß er, wie jeder vom Fleische geborene, als solcher der Neugeburt schlechterdings bedürfe, um in das Reich Gottes einzugehen. Von dieser Gesamtausschauung aus werden nun auch jene Stellen zu verstehen sein, die von einer Zugehörigkeit der Kinder zum Himmelreich zeugen. Sie sind so weit entfernt, die Nothwendigkeit der Kindertaufe aufzuheben, daß wir vielmehr dieselbe vorzugsweise aus jenem Selbstzeugnisse Jesu meinen erhärten zu können. Denn vorausgesetzt, daß Joh. 3, 5 (wie wir oben, Band IV S. 545 nachgewiesen) die heilsordnungsmäßige Nothwendigkeit der Taufe, des Wiedergeborenwerdens aus Wasser und Geist, für alle Menschen ausnahmslos ausspricht (es sei denn, daß *οὐκ ἔστιν* — *οὐδ*), und zwar sofern das „vom Fleisch Geborene Fleisch ist“, also als solches nicht das Reich Gottes ererben kann, so liegt auf der Hand, daß auch die Kinder nicht auf anderem Wege hineinkommen können und sollen, als auf dem vom Herrn selbst als göttliche Heilsordnung angegebenen. Wenn von demselben heiligen Munde, der nicht trügt, einerseits das Wort ausgesprochen wird: die Kinder gehören zum Reiche Gottes; andererseits: ins Reich Gottes kann der natürliche Mensch nicht kommen, ohne durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, so müßten wir den crassesten Selbstwiderspruch beider Aussagen voraussetzen, wenn die einzig mögliche Ausgleichung derselben zurückgewiesen wird, daß eben die Kinder, die fürs Reich Gottes bestimmt sind, auch auf dem heilsordnungsmäßigen Wege durch die Taufe ins Reich Gottes aufgenommen werden müssen. Es ist ganz ebenso mit dem Ausspruch des Herrn: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn solcher ist das Reich Gottes.“ Es versteht sich von selbst, daß diese Mahnung nicht ohne weiteres als Schriftbeweis für die Kindertaufe angesehen werden darf. Gott bewahre uns vor allen, nimmehr Gottlob verschollenen Zwangsbeweisen für die Kindertaufe aus der Schrift. Es muß nackt und unumwunden zugestanden werden, daß die Schrift nirgends die Kindertaufe direct lehrt oder befiehlt. Auch der oben angeführte Ausspruch sagt nur, daß die Kindlein zu Jesu geführt werden sollen; und das geschieht ebenso durch die Erziehung, als grundlegend durch die Taufe. Aber das ist allerdings in diesem Ausspruch und seiner Begründung von Wichtigkeit — und wirft auf die richtige Verhältnißbestimmung der oben betrachteten Stellen zu Joh. 3, 5 ein klares Licht —, daß der Herr sagt: weil ihnen das Reich Gottes ge-

hört, sollt und dürft ihr sie zu mir bringen. Grade ihre Bestimmung fürs Reich Gottes macht ihr Geführtwerden zu Jesu nothwendig. Daher das ernste: Wehret ihnen nicht! — gegenüber den Jüngere, die sie anführen. Also: weil sie zum Reich Gottes gehören, müssen sie durch Wasser und Geist wiedergeboren werden, damit ihre gottgewollte Bestimmung sich erfülle.

Ganz ebenso ist es nun mit der für die Nothwendigkeit, wie für die Berechtigung der Kindertaufe so wichtigen Stelle 1 Cor. 7, 14. Sie wird allerdings ebenso sehr mißverstanden, wenn sie von einigen als Beweis für die allgemeine apostolische Praxis der Kindertaufe angeführt wird, als wenn man meint, sie beweise die Unnöthigkeit derselben. Beides ist unrichtig, da — wenn wir die Stelle in ihrem Zusammenhange betrachten — hier von der Taufe gar nicht die Rede ist und auf dieselbe vom Apostel auch gar nicht reflectirt wird. Denn in welchem Sinne die Kinder solcher Eltern, von denen der eine Theil gläubig ist, nicht als „unrein“ (*ἀκαθάρτα*) bezeichnet werden dürfen, sondern als „heilig“ gelten, geht daraus hervor, daß Paulus auch den ungläubigen Mann durch das gläubige Weib und umgekehrt „geheiligt“ werden läßt. Es kann hier also schlechterdings nicht von der Heiligung im Sinne der persönlichen Begnadigung und Wiedergeburt die Rede sein, da ja niemals und nirgends in der Schrift der Ungläubige durch den natürlichen Zusammenhang mit einem andern Gläubigen als gerechtfertigt und wiedergeboren bezeichnet wird, noch auch heilsordnungsgemäß bezeichnet werden kann *). Es müßte dann ja die eheliche Zusammengehörigkeit und Vermischung geradezu als Heilmittel betrachtet und gegen die ganze Analogie der Schriftlehre die natürliche Zeugung und Geburt von Vater und Mutter, ja wie hier vorausgesetzt wird, eventuell selbst vom ungläubigen Vater als ein Sacrament, als ein wiedergebärendes Gnadenmittel angesehen werden, was trefflich stimmen würde mit dem davidischen Bußbekenntniß in Ps. 51, 7 und mit dem paulinischen Seufzer: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes! und: ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische wohnt nichts Gutes.

Wie ist denn aber diese „Heiligkeit“ der Kinder zu verstehen und in

*) Vergl. dagegen v. 16: Was weißest du aber, du Weib, ob du den Mann werdest selig machen (*σωσεις*)? Oder du Mann, was weißest du, ob du das Weib werdest selig machen? — Also trotz ihres „Geheiligtseins“ ist ihr persönlicher Gnadenstand weder gesichert, noch überhaupt vorhanden, sondern nur ein gehoffter, ein möglicher, ja ein precärer.

wiesern ist die Hervorhebung derselben bedentsam für unsere Pflicht und unser Recht der Kindertaufe? Offenbar will und muß sie ebenso verstanden werden, wie die „Heiligkeit“ des ungläubigen Theils der Ehe in Folge des Zusammenhangs mit dem gläubigen; d. h. es ist keine zuständige, persönliche Heiligkeit und schon vollzogene Heiligung in Christo, sondern eine objectiv, durch das Familienband bedingte Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, zu den Segnungen der Heilsgemeinschaft, und darin liegt ein unsäglich bedeutsames Moment für die Entscheidung der Frage nach der Nothwendigkeit auch der persönlichen Heiligung. Wie das ungläubige Weib (oder der Mann) durch den gläubigen Mann (oder das Weib) den gottgeordneten Impuls fühlen soll, seine Bestimmung und Zugehörigkeit zum Volke Gottes auch subjectiv wahr zu machen durch Besehrung in bußfertigem Glauben, damit jene Zugehörigkeit ihm wirklich zum Heil (zur σωτηρία) gereiche, so soll und muß auch das Kind, eben weil es in dem Zusammenhange mit der christlichen Gemeinde dem Reiche Gottes angehört, durch das Gnadenmittel der Wiedergeburt auch subjectiv geheiligt und so seiner gottgewollten heiligen Bestimmung entgegen geführt werden. Diese sogenannte „förderative Heiligkeit“ des von christlichen Eltern (Vater oder Mutter) stammenden Kindes, macht also nicht nur nicht die Taufe unnütz, sondern fordert sie vielmehr als reale Erfüllung der gottgewollten heiligen Bestimmung des Kindes und berechtigt uns — wie wir später näher erkennen werden, zu ihrem Vollzuge.

Indem aber sowohl jene Aussprüche des Herrn als diese paulinische Stelle nur die Bestimmung der Kinder für das Reich Gottes aussprechen und eben dadurch die Nothwendigkeit der Aufnahme derselben durch das heilsordnungsmäßige Eingangsmittel in dasselbe motiviren, geben sie uns zugleich einen willkommenen Anhaltspunkt, die eigenthümliche Art dieser Nothwendigkeit näher zu bestimmen. Und damit kommen wir auf die *particula veri*, die in jenen Einwendungen der baptistischen und reformirten Gegner liegt und der wir nothwendig Rechnung tragen müssen.

Es ist allerdings ein specifischer Unterschied vorhanden zwischen einem neugeborenen und einem ergrauten Sünder, zwischen einem noch unbewußten Adamskinde, in welchem die Sünde auch noch keimartig in der geheimnißvollen Tiefe des Naturgrundes ruht, und einem entwickelten Menschen, der die sündhafte Anlage schon zum Gegenstande seiner bewußten Selbstbestimmung gemacht hat. Und ferner: es ist ein für die vorliegende Frage wesentlicher Unterschied, ob ein Kind innerhalb der heidnischen Ge-

nossenschaft geboren auch unter die knechtende Macht des heidnisch-gattungsmäßigen Sündenzustandes gebannt erscheint, oder ob es als Glied einer christlichen Familie geboren, die Bedingungen für eine segensreiche Entfaltung des Heilslebens mit auf die Welt bringt. Nach beiden Seiten hin wird sich die bisher mehr im Allgemeinen ausgesprochene und motivirte Nothwendigkeit der Kindertaufe präcisiren, respective eigenthümlich modificiren lassen.

Während beim erwachsenen Menschen, wo die Gattungssünde schon zur actuellen Personssünde sich entwickelt hat, die Wiedergeburt nothwendig in der Form sich vollziehen muß, daß durch den ethischen Proceß der Befehrung die Hemmnisse überwunden werden, die den segensreichen Empfang der Taufe hindern, wird beim unbewussten Kinde die Vollzugsform der Wiedergeburt selbstverständlich anders gedacht werden müssen. Wie die Sünde, so auch die Gnade; wie in der natürlichen Zeugung und Geburt des Kindes die eigene Passivität die nothwendige Voraussetzung ist, so auch bei der geistlichen Wiedergeburt. In beiden Beziehungen wird die Form des *actus directus* vor der des *actus reflexus* vorwalten, ja allein gelten müssen. Wie dem von Vater und Mutter geborenen Adamskinds ohne sein persönliches, bewußtes Zuthun die Adamsünde factisch mitgetheilt und zugerechnet erscheint, so wird auch ein neugebärender Zeugungsact geistlicher Art nöthig sein, um dem in die neue Menschheit einzugliedernden Gotteskinds die Gerechtigkeit des zweiten Adam, des Hauptes der Gottesmenschheit zurechnen zu können. Denn das ist klar und gewiß: Weil das Kind ein sündiges ist, bedarf es um selig, um ein Kind Gottes zu werden, der Sündenvergebung aus Gnaden und der Reinigung in Christo durch die Zurechnung seines Verdienstes; es bedarf schlechterdings der Rechtfertigung vor Gott (der *δικαιούσιν θεός*), ohne welche kein Adamskind ein Gotteskind werden kann. Rechtfertigung ist aber nichts anderes, wie wir gesehen, als die in der Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit sich vollziehende *adhiatio*, Aufnahme in die Kinderschaft.

Wie allein kann und muß sich dieselbe am Kinde vollziehen? Wie in objectiver Beziehung, von Seiten Gottes, da ja die Rechtfertigung, mittelst welcher der Mensch in den Stand der Wiedergeburt tritt, als *actus forensis* von Gott ausgeht? Wie in subjectiver Beziehung, da der Gerechtfertigte als Wiedergeborener in ein neues Verhältniß zu Gott tritt, welches wesentlich und mit begrifflicher Nothwendigkeit den Anfang

eines neuen Lebens, also auch eines neuen Verhaltens in sich schließt? Die erste Frage wird durch den Hinblick auf die eigenthümliche Art des kindlichen Sündenzustandes sich beantworten; die zweite durch Berücksichtigung des familienhaften Bodens, dem das Kind angehört. Aus jenem geht die Nothwendigkeit der sacramentalen Form der kindlichen Wiedergeburt; aus diesem die Nothwendigkeit, aber auch die Ermöglichung einer gesegneten organischen Ausgestaltung des neuen Verhältnisses durch die christliche Erziehung im Worte Gottes hervor. Durch beide Momente wird nicht bloß die Nothwendigkeit der Kindtaufe ins hellste Licht gestellt, sondern auch der Uebergang zur Darlegung ihrer Berechtigung gemacht. Außerdem werden wir auf diesem Wege erkennen, daß unsre allgemeine Verhältnißbestimmung von Wort und Taufe durch die Anwendung der Kindertaufe nicht bloß nicht verrückt wird, sondern ihre volle Bestätigung erlangt.

Nirgends springt der von uns schon dargelegte Unterschied von Wort und Sacrament, von Predigt und Taufe (verb. praedicatum und verbum visibile) so deutlich hervor, als bei der Kindertaufe, wenn es sich um die nothwendige Form der kindlichen Wiedergeburt handelt. Es liegt auf der Hand, daß beim neugeborenen Kinde das Wort der Predigt, also das Heil in der Form geistig bewußter und bloß genereller Vermittelung nicht Anwendung finden kann. Denn weder ist der noch schlummernde Geist des Kindes fähig es aufzunehmen, noch auch ist das Heilsbedürfniß in der Art vorhanden, daß eine den sittlich-religiösen Buxkampf wachrufende Thätigkeit des heiligen Geistes nöthig wäre. Denn wie das bewußte Personleben, so latitirt auch noch die bewußte Penitenz in dem kindlichen Zustande. Es erscheint also auch nur eine solche Form der Erneuerung und Gnadenmittheilung nothwendig, welche in directer Analogie zur natürlichen Geburt, das neue Leben in Christo durch einen einzelnen zeugenden Act Gottes dem heilsbedürftigen, aber noch unbewußtem Kinde mittheilt. Die Geburt ist aber eine solche geheimnißvoll neuschöpferische That, welche von Seiten dessen, der geboren wird, lediglich Passivität voraussetzt. Wo also die natürliche Activität in Form des bewußten Willens noch nicht vorhanden ist, wie beim neugeborenen Kinde, da kann auch die Forderung der Sinnesänderung (*μετανοια*), sofern sie ein sittlich bewußter Proceß ist, nicht gestellt werden *). Gefordert und erwartet werden muß nur

*) Wegen dieser Form der kindlichen Sünde, namentlich aber wegen der Zugehörig-

ein solches heilsordnungsmäßiges Mittel, durch welches die in Christo allen sündigen Adamskindern erworbene Gnade dem einzelnen Individuum direct und speciell applicirt werden kann. Das Ohr, wie das Bewußtsein ist noch unentwickelt und unempfänglich. Also wäre es Thorheit und Uberglaube an magische Wortwirkung, wollten wir die allgemeine evangelische Verkündigung beim Kinde anwenden. Die einzig denkbare Form der Heilsapplication an das Kind, also das Mittel seiner Rechtfertigung in Christo, ist die Taufe oder die sacramentale Wiedergeburt durch das Wasserbad im Wort.

Dieses Sacrament ist ja, wie wir gesehen, specifisch dazu geordnet, das im Evangelium Allen verkündigte Heil dem Einzelindividuum in der Form leibhaftiger Vermittelung durch ein sinnliches, elementares Medium mitzutheilen. Es wäre geradezu zum Verzweifeln, wenn wir die Taufe nicht hätten. Wir wüßten schlechterdings nicht, wie wir unsere Kinder sonst heilsordnungsmäßig dem Reiche des Herrn eingliedern sollten, für welches sie bestimmt sind, aber welchem sie persönlich, als sündlich geborene menschliche Einzelindividuen noch nicht angehören. Von Adam stammen sie, das wissen wir, und der alten Menschheit gehören sie gliedlich an und tragen mit an der Gesamtschuld. Wie sollen sie nun „Christum anziehen“ (Gal. 3, 27) und ihm dem Haupte der neuen Menschheit anders eingegliedert werden, als durch einen wunderbaren geheimnißvollen Gnadenact Gottes, zu welchem er sich selbst in Herablassung zu unserem und unserer Kinder Bedürfnis bekannt hat. Grade weil im neugeborenen Kinde das Elementare, die Form des leiblich bedingten Naturlebens noch vorwaltet, ist es ganz entsprechend der eigenthümlichen Phase dieses noch gebundenen natürlichen Entwicklungszustandes, daß die ihm angehören durch ein elementares, und zwar

heit zur christlichen Familie kann und darf der Exorcismus bei der Kindtaufe schlechterdings nicht angewandt werden, wenn nicht ein sinnverwirrendes Mißverständniß dadurch angebahnt werden soll, als seien die Kinder nur noch unentwickelte Satanskinder. Mag das Interesse der Glaubensväter bei der Beibehaltung dieses nur bei der Proselytentaufe aufgetretenen liturgischen Gebrauchs immerhin ein berechtigter gewesen sein, — nämlich den Ernst ihres Glaubens an die knechtende Macht der Erbsünde zu documentiren — immerhin wird zugestanden, ja behauptet werden müssen, daß diese Form der Absicht nicht entspricht. Dagegen spricht allerdings 1. Cor. 7, 14 ebenso deutlich als Marc. 10, 13 f., Matth. 18, 3 f. und Luc. 18, 17. Das gegen neuere beliebte Repräsentation des Exorcismus selbst bei der Kindertaufe; vergl. bes. Bosh, Zeitschr. für luth. Theol. 1854 S. 467 ff.

so ursprüngliches sinnliches Medium, wie das Wasser es ist, die neugebärende Kraft des Wortes an sich erfahren. Und zwar eines Wortes, das der Herr aus Gnaden so geordnet und befohlen hat, daß mittelst desselben der dreieinige Gott sich zu dem armen Kinde bekennt und es in seine Gemeinschaft aufnehmen, von der Sünde, die ihm anlebt, reinigen und freisprechen, und in Christo als ein neugeborenes Kindlein annehmen und in die Gemeinschaft seines Leibes eingliedern will.

Ja, — so lautet vielleicht ein naheliegender Einwand, — weuns auch köstlich, tröstlich und nothwendig erschiene, ein sündlich geborenes Kind durch das einzige Heilmittel, das ihm applicirt werden kann, durch das Wasser im Wort zu reinigen, und so die Gewißheit zu gewinnen, daß es geheiligt, ihm die Gotteskindschaft verbürgt ist, — zu solcher Gewißheit gehört doch jedenfalls der directe Befehl Gottes und die Anordnung Christi, Kinder zu taufen. Sonst machen wir uns des Eigenwillens schuldig und erlauben uns einen unberechtigten Zweifel daran, daß Gottes allwaltende Gnade auch ohne besonderes Gnadenmittel unsere sündlich geborenen Kinder als seine Kinder ansehen und annehmen kann.

Es erscheint in der That sonderbar, wie ängstlich das Gewissen mancher sonst nicht gerade scrupulöser Christen in diesem Punkte ist! Ist es nicht ein Zeugniß eines durchaus abstracten und mechanischen Schriftprinzips, wenn man für jedes Moment eines in unmittelbarster Consequenz der Schriftanalogie angekommenen, altkirchlichen Gebrauchs einen directen biblischen Befehl erwartet und ängstlich darnach sucht? Wir haben schon gesehen, wie unmittelbar die Nothwendigkeit der Kindertaufe aus der Schrift folgt, wenn wir nicht den Herrn selbst eines schreienden Selbstwiderspruchs zeihen wollen. Aber auch positiver zeugt die Schrift, ja die ganze Urkunde der Heilsgeschichte für die selbstverständliche Nothwendigkeit der Kindertaufe in dem eben angegebenen Sinn. Denn gerade die Eingliederung in die neutestamentliche Gemeinde soll und kann ja nicht anders nach Eph. 5, 26 vollzogen werden, als durch das *λόγον τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*; Hofmann hat ganz Recht, in dieser Stelle den Hauptbeweis für die Nothwendigkeit zu sehen, auch Kindern die Taufe zu ertheilen, weil sie ja nicht anders in die Gemeinde (die *ἐκκλησία*), die der Leib des Herrn ist, aufgenommen und eingegliedert werden können. Namentlich wenn wir diese ganz allgemein gehaltene Bezeichnung der factischen Reinigung seiner Gesamtgemeinde, an welcher doch die Kinder Mitglieder sind, durch die Taufe und den ebenfalls allgemein gehaltenen Befehl

des scheidenden Herrn, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen durch Taufen und Lehren (Matth. 20, 19) vergleichen mit der heilsgeschichtlichen Voraussetzung der alttestamentlichen Bundstiftung, an welche sie ja unmittelbar anknüpft, so erscheint die Kindertaufe doppelt klar als selbstverständliche Voraussetzung der Schrift. Denn steht es etwa mit der Beschneidung in Bezug auf das eben besprochene Motiv der Nothwendigkeit einer sacramental und elementar vermittelten Form der Aufnahme in das Reich Gottes irgend anders? War die Beschneidung, die ein Typus der Taufe ist, nach Col. 2, 11 f., nicht eben deshalb in Form leiblichen Vollzuges geordnet, weil auf einem andern Wege die neugeborenen, unrein gezeugten Kinder Israels in die Gottesgemeinde des N. B. nicht aufgenommen werden sollten und konnten? Es ist also die Annahme die allereinfachste und naheliegende, daß die Schrift die Taufe als Kindertaufe stillschweigend und selbstverständlich für alle Fälle da voraussetzt, wo sie innerhalb des christlich geordneten Gemeinwesens nach Art der alttestamentlichen Beschneidung anwendbar ist. Es versteht sich von selbst, daß in einer Zeit, da das Reich Christi vorzugsweise den Missionscharakter an sich trug, die Kindertaufe zu den Ausnahmen wird gerechnet werden müssen und daher auch der allgemeine Taufbefehl des Herrn nicht als eine directe Anordnung, auch Kinder zu taufen, angesehen werden darf. Aber gerade bei dieser Voraussetzung des missionirenden Charakters der alten apostolischen Kirche bleibt es immer höchst bedeutsam für den später aufkommenden allgemeinen Gebrauch der Kindertaufe, daß doch wiederholt von der Taufe ganzer Häuser und Aufnahme ganzer Hausgenossenschaften durch die Taufe in die christliche Gemeinde die Rede ist (vergl. Art. 16, 31; 1 Cor. 1, 16 u.).

Das ist grade der bedeutsame Punkt, aus welchem zwar nicht direct geschlossen werden kann, daß auch Kinder in diesen Häusern getauft worden sind, aber doch dieses hervorgeht, daß Kinder nur in Rücksicht auf ihre gliederliche Stellung zum christlichen Hause und Gemeindeleben getauft werden sollen. Dieser Gedanken bildet uns auch den passendsten Uebergang zur Darlegung der Berechtigung der Kindertaufe. Hier gilt es zunächst, im Hinblick auf das christliche Familienleben und die Erziehung die Nothwendigkeit derselben zu erkennen.

Wann soll denn ein Kind, das als Glied der christlichen Familie geboren ist, getauft werden, wenn nicht gleich nach der Geburt, wenn es „eben zur Welt geboren“ ist? Wollt ihr damit warten, bis es zum be-

mußten Glauben erweckt ist und sein Heil sich selbst erwerben und bewußter Maßen es sich aneignen kann, damit die Taufwirkung eine gewisse und eine segensreiche sei? — Blickt doch nur auf ein heranwachsendes Kind, mit all' den Sündengefahren, die von außen und innen an dasselbe heranreten und gewissenhaften Eltern kaum eine ruhige Stunde gönnen. Wann und wie könnt ihr denn je gewiß sein, in diesem oder jenem Augenblick sei der Moment der Empfänglichkeit eingetreten? Kann etwas schwankender und ungewisser sein, als unser eigener Glaube, geschweige denn der anderer, auch unserer Kinder, wenn er Basis der Heilsgewißheit werden und auch die Taufhandlung selbst erst begründen soll *)? Ich möchte nur wissen, wie ein ernstlich um das Seelenheil seiner Kinder besorgtes Elternpaar diesen die Gewißheit beibringen soll, daß sie in Christo Gottes Kinder sind, — daß ihr Herr Jesus sie lieb hat und als die theuer erworbenen Schäflein seiner Heerde hütet? Wo und wann hat er sie auf seinen Arm genommen, sie heinzutragen aus der Wüste? Wann ist das

*) Wie mächtig tritt dieser Gedanke bei Luther in seinem Kampf gegen die Wiedertäufer hervor! Er weiß kein and'ers Bollwerk gegen die Fülle der Ungewißheit, als nur Gottes Wort und Taufe. Denn unser Glaube, der immer wieder mit Unglaube gemischt erscheint, machte uns sonst nur je länger, je ungewisser. Auf die Forderung der Wiedertäufer: „man solle nicht eher taufen, als bis ein Mensch den Glauben habe,“ antwortet er schlagend: „Wie und wann wollen sie doch das nimmermehr wissen? Sind sie nun zu Obdiern worden, daß sie den Leuten ins Herz sehen können, ob sie gläuben oder nicht? Thun sie nicht sein gegen sich selbst, daß sie täufen, da sie nicht wissen, ob Glaube da sei oder nicht. Denn wer die Taufe auf den Glauben gründet und täufet auf Abenteuer und nicht gewiß ist, ob Glaube da sei, der thut nichts bessers, denn der ohne Glaube täufet: Denn Unglaube und ungewisser Glaube ist gleich viel (Walch WB. XVII, S. 2658).“ — „Darum wer die Taufe will gründen auf den Glauben der Täuflinge, der muß nimmermehr keinen Menschen täufen; denn wenn du gleich einen Menschen hundertmal täufest einen Tag, dennoch weißt du keinmal, ob er gläube. Eben also auch rede ich vom Täuflinge, wo er die Taufe auf seinen Glauben gründet oder empfähet: denn er ist (scil. abgesehen von der Taufe) seines Glaubens auch nicht gewiß. Denn ich setze gleich, daß sich ein Mann heute lasse wiedertäufen, als der sich dünken und ansichten lassen, er habe in der Kindheit nicht gegläubt: wolan, wenn morgen der Teufel kommt, sicht sein Herz an und spricht: Awe, jetzt fühle ich erst rechten Glauben, gestern habe ich wahrlich nicht recht gegläubt! Wolan ich muß mich abermal täufen lassen. Mehnest du, der Teufel könne solches nicht. Ja, lerne ihn daß kennen, er kann wohl mehr, lieber Freund (a. a. O. S. 2659).“ Etwas später heißt es dann (S. 2664): „Ich halte darum nach, wie ich in der Postille auch geschrieben habe, daß die aller sicherste Taufe sei der Kinder Taufe. Denn ein alter Mensch mag trügen und als ein Judas zu Christo kommen und sich täufen lassen; aber ein Kind kann nicht trügen und kommt zu Christo, wie die Kindlein zu ihm bracht wurden, daß sein Wort und Werk über sie gehe, rühre und mache sie also heilig.“

weissagende Wort der Propheten wahr geworden (Jes. 49, 22): Sie werden deine Söhne in den Armen herzutragen und deine Töchter auf den Achseln hertragen? — Die ganze Erziehung wäre eine auf menschliches Geschick und menschliche Gewissenhaftigkeit gestellte, peinliche Sisyphusarbeit, mit mehr Seufzen, als Befriedigung, wenn derselben ein heilsgewisser Ausgangs- und Anhaltspunkt fehlte, — die Taufnade. Erfahrene Pädagogen — wir erinnern nur an Rauter und Wichern — haben darüber tiefgreifende Zeugnisse ausgesprochen. Es ist der herrlichste und tröstlichste Ausgangspunkt für die Erziehung, wie später für die Selbsterziehung, daß ich einem Kinde, respective mir selbst, sofern ich ein armes sündiges Menschenkind bin — sagen kann, auf Grund göttlicher That und nicht eigener Gedanken: was Christus für mich und alle Menschen an Gnade erworben, ist mir und dir ohne unser Zuthun, allein durch Gottes gnadenreich Wasser frei geschenkt und ganz persönlich zugesagt und angeeignet worden. Dadurch bin ich, bist du Kind im Hause Gottes und also auch Erbe worden. Wie darin der kräftigste Trost für ein angefochtenes Gemüth liegt, aber auch das durchschlagendste Gericht über jeden Selbststuhm, das können nur leichte Gemüther verkennen und erfahrungslöse leugnen. Es giebt kein so unzweideutiges Kriterium für die Anerkennung des: „aus Gnaden allein“ — als die freudige und dankbare Annahme der Kindertaufe, die unser Kindesrecht im Hause Gottes begründet hat und den Gedanken an eigene Leistung oder auch nur Mitwirkung (Synergismus) als einen absurden ausschließt.

Allein — rennen wir dadurch nicht ins andre Extrem? Unterminiren wir nicht das *sola fide*, indem wir dem *sola gratia* ein *fundamentum*, *aere perennius* zu bauen suchen? Wir scheinen also den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* durch die Annahme der Wiebergeburt durch die Kindertaufe nicht zu festigen, sondern zu alteriren? Kann denn Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden eintreten, ohne daß derselbe etwas davon weiß und sie im Glauben zu seinem Eigenthum macht? Ist das noch unmündige Kind, aus dessen Heilsbedürftigkeit wir bisher die Nothwendigkeit seiner Wiebergeburt in sacramentaler Form auf Grund des christlichen Familienzusammenhanges erschlossen haben, auch fähig, dieses Heil zu empfangen? Ist also die Kindtaufe wirklich berechtigt und ein realer, geistlich erneuernder Erfolg möglich und wirklich? Wir werden zuzusehen haben, in welcher Weise und unter welchen Voraussetzungen wir allein diese Fragen zu bejahen im Stande sind.

Im Grunde müßten wir aus der factischen Heilsbedürftigkeit der Kinder, die uns die Nothwendigkeit einer ordnungsmäßigen Heilsapplication bewies, auch so ipso auf ihre Heilsfähigkeit schließen, in welcher eben die Berechtigung der Kindertaufe schon motivirt wäre. Denn es müßte doch in der That als eine haarsträubende Ungerechtigkeit bezeichnet werden, wollten wir dem unmündigen Kinde zwar die Fähigkeit, sündig zu sein, ja unter dem Borne Gottes zu stehen zuschreiben und gleichzeitig leugnen, daß es geheiligt und der Gnade Gottes theilhaftig werden könne. Der sündliche Zustand ist ja auch ein anerzeugter, obgleich ein Zustand ethischer Beschaffenheit, und die Sünde ist doch menschliche That oder menschliches Verhalten; wie sollte der geheiligte Kindeszustand nicht durch Gottes schöpferische Zeugungskraft als ein keimartiger, aber realer Anfang aller ethisch heilsamen Entwicklung gedacht werden können? Ist nicht schreiender Miston, in einem Athemzuge zu behaupten, ein Kind könne wohl zum Tode, als dem Solde der Sünden, geboren, aber nicht zum Leben, als der Gabe Gottes in Christo, wiedergeboren werden?

Aber begeben wir uns nicht — das ist bei vielen selbst wohlmeinenden Segnern die Befürchtung — durch solche Behauptung in das perhorrescirte Gebiet des *opus operatum*? Soll ein — wie Seerberg (a. a. O. S. 402) sagt, — „nicht einmal selbstgethanes sondern nur empfangenes Werk“ Anfang unseres Heilsstandes sein? Liegt in jener Anschauung wirklich der „neue Pharisäismus“ begründet, der ein „Ruhelassen seines eingeschlafenen Gewissens“ braucht? — Paulus sagt freilich, nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit die wir gethan haben, sondern nach seiner Barmherzigkeit macht er uns selig durch das Bad der Wiedergeburt 2c. (Tit. 3, 5). Ist ein ohne unser Zutun an uns vollzogenes wunderbares Gnadewerk Gottes deshalb schon ein *opus operatum* im verhänglichen Sinne? Dann müßten alle Heilswirkungen Gottes, sofern sie nicht entgegenkommende Leistung und freie Selbst- und Mitthätigkeit von uns verlangen, ja diese vielmehr direct ausschließen, unter die Kategorie der bloß äußerlichen Werke gestellt werden. Es liegt auf der Hand, daß der römische Irrthum von der Wirkung der Sacramente *ex opere operato* nicht mit jener ächt evangelischen Behauptung eins ist: daß wir „Gottes Werk“ sind (Eph. 2, 10: *θεοῦ γὰρ ἔργον πολυμα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς*) und Gottes allein die Gabe des Lebens ist (Röm. 5, 17 ff. 1 Cor. 15, 21). Denn gerade der Romanismus behauptet die Möglichkeit und Nothwen-

digkeit unserer Disposition und activen Mitwirkung zum Erwerb der Gnade. Es ist specifisch paulinisch, überhaupt biblisch, daran festzuhalten, daß wir, was wir sind und haben, allein durch Gottes schöpferische Gnadenthätigkeit sind und haben (vergl. Eph. 2, 4 ff. 1 Cor. 4, 7; Joh. 1, 13; Jac. 1, 18); grade wenn wir schwach sind, wie die Kinder, sind wir stark (2 Cor. 12, 9. 10; vergl. Matth. 18, 3 ff; Luc. 18, 17); gerade wenn wir nichts sind und haben, so haben und sind wir Alles (1 Cor. 1, 27. 28; 2 Cor. 6, 10). Denn Gott schafft eben aus Nichts Etwas, und macht zu nichts, was etwas ist. Seine Gnadenwirkung ist Schöpferthätigkeit (Col. 3, 40; Eph. 4, 44). „Gerechwerden“ — sagt Luther schön — „heißt nicht wirken, sondern geboren werden. Ein Wirker aber wird nicht geboren, sondern zeuget vielmehr die Werke. Hier aber in der Rechtfertigung (= Wiedergeburt) ist ein lauterer Leiden, insofern Gott allein in uns den Glauben wirkt, durch welchen er uns zeuget. Die Geburt aber ist geistlich, nämlich aus dem Wasser und Geist (WB. XII, S. 2420 f.).“

Aber wie? Müssen wir uns nicht fürchten, ja zurückschrecken von dem Gespenst der Magie? Hat Nothe nicht mit Recht gewarnt vor jeglicher „Magie der Sacramentswirkung“? — Ja, schier gassenläufig ist diese Warnung geworden überall da, wo geheimnißvolle Gnadenwirkung, wunderbare Zeugungskraft der heiligen Geistes behauptet wird. Es wird ein gränzenloser Unfug getrieben mit dem Schreckbild des Magischen und dabei meist vergessen, daß nur Satan der „rechte Magus“ ist, und meist die am freisten beißt, ja mitunter wirklich am Kraken hat, welche von seinen betrügerischen Vorpiegelungen nichts ahnen.

Weil Magie Satanaßblendwerk ist, auch unserer Ueberzeugung nach, so gilt's, sich möglichst scharf das Wesen des Magischen vergegenwärtigen und feststellen, damit wir in rechter Weise uns davor zu hüten wissen.

Magisch heißt gewiß nicht dasselbe wie wunderbar. Magisch nennen wir eine behauptete oder geglaubte Gotteswirkung noch nicht deshalb, weil sie geheimnißvoll schöpferisch ist oder, sofern sie auf ethisch-religiösem Gebiet sich vollzieht, also an unserm Personleben sich bethätigt, ohne unsere bewusste Mitwirkung oder ohne unseren freien Willen zu Stande kommt. Denn dann wäre — wie gesagt — die ganze evangelische Lehre von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist pure Magie. Dann wäre überhaupt jede Geburt, jede Erzeugung — die natürliche, wie die geistliche — alles Magie! Es wäre Magie, daß Gott „ein reines Herz schaffte (Ps. 51, 12).“ Es wäre

Magie, daß Gott ein „Lebendiges“ setzte, etwa im Zustande des Schlafes und Unbewußtseins, wie z. B. die Eva aus der Seite des Protoplasten. Das ganze Natur- und Gnadenreich wäre ein Zauberreich unheimlicher Art, weil in Beiden alle creatürliche Action und Selbstbewegung immer erst Product geheimnißvoller göttlicher Aeinwirkung und schöpferischer Initiative wäre.

Nach zwei Seiten hin läßt sich, wenn ich recht sehe, der Begriff des Magischen näher präcisiren und vor Mißdentung bewahren. In objectiver Beziehung nennen wir magisch, zauberhaft, jede geheimnißvolle Wirkung einer höheren Kraft, welche zusammenhangslos, in abruptem, punctuellem Einzeldasein dassteht und sich kund thut. Wo also weder innere noch geschichtliche Ordnung organischen Wachsthum, wo kein höheres Gesetz einer einheitlich schönen Entwicklung vorliegt, wo nur atomenartig miraculöse Einzelwunder zur Nahrung des Aberglaubens uns entgegentreten, da ist — im geschichtlichen Sinn — Magie vorhanden. Wir können hier dahin gestellt sein lassen, ob dieselbe möglich oder wirklich ist oder nicht. Jedenfalls trägt das sogenannte dämonische Wunder diesen zauberhaft unorganischen Charakter. Nach der subjectiven, ethisch-religiösen Seite betrachtet nennen wir magisch eine jegliche Geisteswirkung, welche die eigenthümliche Freiheit des Personlebens zerstört und ohne die entsprechende Empfänglichkeit des creatürlichen Geistes zu setzen oder vorauszusetzen, sittliche Größen schafft. Wir müßten magisch nennen jegliche angebliche Gnadenwirkung, die ohne Rücksicht auf den Zustand des Empfängers und sein geistiges Entwicklungsstadium, ihm das Heilsgut aufzwingt und so die sittliche Entwicklung in Form der Freiheit und bewußten Selbstentscheidung unmöglich macht. Das einheitliche Moment, das beiden Seiten im Begriff des Magischen zu Grunde liegt, ist das des zauberhaft Plötzlichen, Punctuellen, Unvorbereiteten und Entwicklungsunfähigen.

So wäre das Christenthum selbst, — die Heilsoffenbarung in Christo, dem Grundwunder der Welt, lediglich Magie, wenn nicht die heilsgeschichtlich zusammenhangsvolle Vorbereitung nachweisbar und eine gottgeordnete heilsameignende Entwicklung möglich und wirklich wäre. Es wäre, um ein Beispiel aus unserm Gebiet der Untersuchung zu wählen, ein Beweis magischer Anschauung der Taufwirkung, wenn wir Heidenkinder ohne weiteres taufte in der Voraussetzung, sie dadurch zu Gotteskindern zu machen, sie ~~aber~~ unter den Heidenvölkern aufwachsen ließen; ganz so wie es Aher-

glaube, Voraussetzung magisch-zauberhafter Wirkung in der Natursphäre wäre, wenn wir ein Samenorn in den Wüstenand der Sahara thäten, in der Ueberzeugung einen Baum gepflanzt zu haben. Der Glaube an die Keim- und Entwicklungskraft des Saamens wird Aberglaube, d. h. Voraussetzung der Magie, wenn wir ihm nicht den nach Gottes Naturordnung nothwendigen mütterlichen Boden anweisen, in welchem er eben wachsen, seine innere Kraft entwickeln kann. Und — nach der subjectiv ethischen Seite betrachtet — müssen wir sagen, die Taufwirkung wäre eine magische, wenn wir voraussetzten, durch sie würde das Kind in den Gnadenstand versetzt und gerechtfertigt, ohne daß in ihm ein Organ der Receptivität vorhanden und ein, eben zu wahrer gesunder Entwicklung befreiter Wille erzeugt würde, der seiner inneren Entwicklung mit begrifflicher Nothwendigkeit harret; oder wenn wir behaupteten, es würde zur Seligkeit gerechtfertigt durch das Werk (*opus operatum*) der Taufe, ohne daß ihm wenn auch nur anfangsweise oder keimartig das ὄργανον καταληπτικόν, der heilsordnungsmäßig rechtfertigende Glaube, also das „neue Herz“ ertheilt werde; oder wenn wir sagten: nur durch die Taufe werde der Mensch wiedergeboren, und ja den punctuell aufgefaßten Taufact löstösen von den gottgesetzten heilsordnungsmäßigen Bedingungen der geistlichen Lebensentwicklung; also wenn wir entweder eine zwingende Gnadenwirkung der Taufe, oder einen segensreichen Erfolg des bloß äußerlich gethanen Werkes ohne Berücksichtigung des Zusammenhangs der Heilsordnung lehrten. Dann machten wir uns des Sünde magischen Aberglaubens schuldig, welcher der reformirte Prädestinarianismus mit seiner zwingenden Gnade ebenso zu erliegen droht als der römische Pelagianismus mit seiner Betonung des *opus operatum* *).

Nach beiden Seiten hin, der objectiven, wie der subjectiven, lehren wir aber durch unsere Betonung der wiedergebärenden Kraft der Kindertaufe grade das Gegentheil, wie sich das leicht im Einzelnen nachweisen läßt.

Der christliche Familienboden, respective das Gemeindegemeinschaften ist der

*) Namentlich müssen wir — so auffallend das auf den ersten Blick klingen mag — den Pelagianismus der magischen Anschauung zeihen. Denn er behauptet, daß der Mensch sich selbst wiedergebären könne. — der in Sünden todt Mensch! Wo ist da Zusammenhang? Wo ist da Achtung vor dem Gesetz creatürlicher Entwicklung und Freiheit? Annahme der Selbstwiedergeburt (resp. Selbstgerechtigkeit) ist eben so magisch als Annahme einer zwingenden Gnade, ja jene noch mehr, als diese. Denn es läßt sich immer noch eher denken, daß Gott unwiderstehlich, aber doch ordnungsgemäß neuschafft, als daß die Creatur sich selbst aus dem Tode zum Leben regenerirt! —

gottbereitete mütterliche Boden, in welchen — wie wir sahen — das Saamenkorn des neuen Lebens der Wiedergeburt eingesenkt wird. Das ist schon nach dem oben entwickelten von tiefster Bedeutung für den Begriff der Kindertaufe. Hier tritt dasselbe Moment von einem andern Gesichtspunkt uns wieder entgegen. Wenn nicht durch Gottes Natur- und Heilsordnung eine Garantie geboten wäre, daß das keimartig und anfangsweise Gesezte einer wachsenden Fortentwicklung entgegenginge, so hieße Kinder taufen nichts anderes als Zauberei treiben oder wenigstens dem zauberischen Aberglauben huldigen. Nun finden wir aber, daß in heilsgeschichtlich allmählichem Fortschritt Gott selbst sich seine Familie, sein Volk, seine neue Menschheit in Christo erwählt und bereitet hat durch die tiefe Continuität seiner Heils Offenbarung. In diese Gemeinde des Herrn wird das Kind auf natürlichem Wege hineingeboren, weil in den Schooß der christlichen Familie. Deshalb soll es auch heilsordnungsgemäß in das christliche Gemeindeleben aufgenommen und innerhalb desselben der gesezte Keim gepflegt und begossen werden (cf. Eph. 5, 26; 6, 1; 1 Joh. 2, 13.) Das geschieht und kann nur geschehen durch die Erziehung im Wort, durch das Zeugniß, durch Hinweis auf Gottes Gebot und Gottes freundliche Offenbarung in Christo. So gehört das erziehende verkündigte Wort Gottes nicht bloß nothwendig mit zum Vollzug des sacramental gespendeten, sondern wir müßten von diesem eine durchaus magische Wirkung glauben und behaupten, wollten wir es losreißen von seinem nach Gottes Heilsordnung nothwendigem Zusammenhange mit dem gepredigten Wort. Denn die Taufe ist ja, wie wir im ersten Artikel gesehen (S. 347 ff.), keineswegs das einzige oder irgendwie isolirt dastehende Wiedergeburtsmittel, sondern die Schrift bezeichnet die Christen deshalb als die neugeborenen Kinder, als die „Quasimodogeniti“, weil sie aus dem Saamen des Gotteswortes, das unter ihnen verkündigt ist, wiedergeboren sind (1 Pet. 1, 23 — 25; Jac. 1, 18). Also: die Forderung der Bekehrung, als des bewußten, bußfertig gläubigen Aueignungsprocesses des in der Taufe geschenkten Gnadengutes bewahrt uns vor jeglichem Glauben an die Magie des Taussacraments. Zwar weisen wir auf Grund des Bisherigen die Behauptung zurück, als müßte durch die Erziehung zum Glauben und die wirkliche Bekehrung der Mangel der Kindertaufe ergänzt werden. Das wäre gerade so, als forderten wir auf dem Naturgebiete eine nothwendige Ergänzung des Kindes, oder des kindlichen Geistes durch den Mann oder den männlichen Geist. Das

hieße unorganisch, d. h. magisch denken, und den Zusammenhang des Wachsthumms zerreißen. Daher ist hier nur Entwicklung und Entfaltung, nicht aber Ergänzung oder äußerliches Hinzuthun vonnöthen. Die Besehrung ist nur die subjective Form der realen Wiedergeburt in dem Entwicklungsstadium des Erwachsenen, des bewußten Menschen. Die letztere vollzieht sich thatsfächlich und wirklich schon durch die Taufe am Kinde, und erscheint vollkommen berechtigt, ja köstlich und herrlich, im Hinblick auf die gliedliche Zugehörigkeit dieses zur Welt geborenen Menschen (Joh. 16, 21) zur christlichen Familie, welche an dem ihr nun von neuem aus Gottes Hand geschenkten Kinde eine zwar unsäglich große, aber nicht mehr unlösbare, weil nicht durch eigene menschliche Arbeit und Initiative bedingte Aufgabe hat. Sie hat nicht zu machen und zu erzeugen, sie soll nur den Keim pflegen und zum gedeihlichen Wachsthum bringen. Ich möchte die Mutter wissen, die nicht mit dankbar bewegtem Herzen solch ein Gnadengut zu schätzen wüßte. Ich denke, sie wird nicht vor solch einem Wunder zurückschrecken, sondern erfahrungsmäßig wissen und glauben, daß hier nicht Magie, sondern überwältigend großer und tiefer Zusammenhang göttlicher Heils- und Gnadenwege vorliegt.

Aber wie stehts mit der subjectiven Seite, der persönlichen Receptivität des Kindes selbst in seinem noch unmündigen, ja vollkommen bewußtlosen Zustande? Bleibt da nicht doch ein Stück Magie zurück, wenn wir eine geistlich wiedergebärende Wirkung der Taufe, ja eine Rechtfertigung des Kindes behaupten, ohne daß ein entsprechendes geistiges Empfangsorgan nachgewiesen werden kann? Reicht da auch vielleicht der Gemeinde- und Familienglaube aus, der sich des Kindes fürbittend annimmt und es Gott, dem Heilande aus Herz legt und gleichsam im Namen und an Stelle des Kindes seine Gaben empfängt?

Wir leugnen es nicht, wir bewegen uns hier auf einem der allergeheimnißvollsten Gebiete, wie überall, wo wir psychologische und ethische Erscheinungen in ihren keimartigen Anfang zurück zu verfolgen suchen. Es gilt also leusch sein und vorsichtig, wie mit dem Behaupten, somit dem Leugnen. Nur zweierlei kann und muß vorläufig feststehen, bevor wir positiv eine Antwort auf die uns hier vorliegende Zweifelsfrage geben. Erstens dieses: daß bei Voraussetzung einer gesegneten Taufwirkung auch das Kind selbst nicht ohne ein geistiges Empfangsorgan gedacht werden darf; und sodann: daß nicht in etwaiger Ermangelung desselben die Herzens-

stellung der Eltern oder der Angehörigen überhaupt als ausreichend oder gar ihr Glaube als stellvertretend für das Kind angesehen werden kann. Gegen die letztere Annahme brauchen wir wohl kaum eingehender zu argumentiren. Denn bei aller Achtung gegen die tiefe Bedeutung des glücklichen Gattungszusammenhanges und bei der vollen Ueberzeugung der Uebertragbarkeit wie der elterlichen Sünde, so auch der allgemein vorhandenen Receptivität auf das Kind, müssen wir doch vom Moment der Geburt, ja der Erzeugung annehmen und voraussetzen, daß das Kind als individuell gestaltetes und von nun an sich selbstständig entwickelndes Personleben dasteht, welches auch in allen seinen geistigen und ethischen Beziehungen den keimartigen Anfang des später zu individuell unterschiedener Entfaltung kommenden schon in sich tragen muß. Auch leugnen wir nicht, daß das Kind neben der angeerbten Renitenz, auch eine angeborene natürliche Receptivität in sich trägt, nämlich jene allen natürlichen Menschen als solchen eignende *capacitas more passiva*. Aber diese ist und kann nach der Heilsordnung nicht identisch sein mit dem wirklichen Empfangsorgan der Gnade; dieses — (also die mit dem neuen Herzen gesezte geistliche Empfänglichkeit, wie sie die Schrift als Glauben bezeichnet), — kann dem Kinde als sündigem nicht angeboren sein, sondern muß ihm gegeben, geschenkt, geistlich anergeugt werden.

Nun wissen wir aber, daß eine wirkliche und wahre Wiedergeburt nach der Schrift (vergl. oben Heft IV, S. 530 ff.) nicht denkbar ist ohne Glauben; wir wissen, daß der Herr selbst gesagt hat: wer da geglaubt hat und getauft wird, wird selig werden, wer aber nicht geglaubt hat, wird verdammt werden (Marc. 16, 16). Wie stände es dann mit den noch „unbekehrt“, weil unerwachsen sterbenden Kindern, wenn sie nicht „geglaubt haben?“ Sagt doch die Schrift, ganz allgemein und ohne Einschränkung, daß es ohne Glauben (Eph. 11, 6) unmöglich sei (*χωρίς πίστεως ἀδύνατον εὐαγγελισθῆναι*), Gegenstand göttlichen Wohlgefallens zu sein; daß wir alle, ohne Ausnahme, und grade so viel wir unserer getauft sind, Kinder Gottes sind durch den Glauben in Christo Jesu (Gal. 3, 26, 27 *πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, und zwar *δοὺ ἐπαγγελισθῆτε*). Nur wer da „glaubt, daß Jesus der Christ sei, ist von Gott geboren“ (1 Joh. 5, 1) und Gott hat seinen Sohn gesandt in die Welt, auf daß alle die an ihn glauben nicht verloren werden (Joh. 3, 16).

Nun wissen wir zwar wohl, daß die Schrift in allen diesen Stellen *de regula* den Glauben, als Heilzuvorsicht des bewußten Menschen, wie sie durch die Buße (*μετάνοια*) mitbedingt ist, voraussetzt. Aber doch darf der allgemeine Satz, daß der Mensch nur im Glauben die Rechtfertigung sich aneignen kann, nicht umgestoßen und alterirt werden. Und nirgends finden wir, daß eine andere Bedingung der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, respective Aufnahme in die Gotteskindschaft gesetzt wird, als eben lediglich der Glaube. Wenn wir also eine Wiedergeburt ohne Glauben behaupten, so ist auch unser *articulus stantis et cadentis ecclesiae* Preis gegeben. Das ist nicht bloß Consequenzmacherei, sondern klare nothwendige Folge. Die Baptisten hätten Recht mit ihrer Zeugnung der Kindertaufe, wenn der Kinderglaube nicht möglich wäre, noch auch durch die Taufe erzeugt werden könnte. Fragen wir nach beiden, nach dem Wie und Woher dieses Glaubens.

Suchen wir das centrale, wesentliche Moment des Glaubens, wie es in allen Entwicklungsformen desselben vorkommen muß, so ist es der dem Heil, näher dem Heilande gegenüber empfängliche Kindesinn. Kindlich sein und Kind werden, ist die einzige Bedingung, die dem Menschen gesetzt ist, soll anders Gott ihm in Christo Vater sein und Vater werden. Das ist freilich beim Erwachsenen nicht anders denkbar, als daß er dem unfindlichen Eigensinn und Eigenwillen, der bei ihm bewußtermaßen vorhanden ist, abstirbt in der Buße und sich dadurch aufschleicht für den Empfang des Lebens in Christo. Das kann nur durch die bekehrungsfräftige Wirkung des Wortes, und zwar des gepredigten, geschehen. Daher bleibt der Satz unverrückt stehen, daß die *πίστις ἐκ ἀκοῆς* kommt (Rom. 10, 10). Aber wann beginnt dieser Glaube und wie stellt er sich — auch beim bewußten Menschen in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien dar? Geht nicht der Glaubensanfang ebensowohl zurück in die geheimnißvollen Tiefen des Unbewußtseins, der allmäligen zuerst nur aufdämmernden geistigen Lebenskraft, wie alle geistigen Eigenthümlichkeiten, Gaben und Mängel des menschlichen Einzelindividuums? Wann begehen wir denn unsere erste Sünde? Geht nicht die knechtende Macht des Eigenwillens auch zurück in dunkle Anfangsgebiete des noch unentwickelten Bewußtseins? Ueben wir denn auch nur Eine geistige und ethische Thätigkeit aus, die nicht solche keimartige Anfänge zur Voraussetzung hat? Wie steht es mit der vermeintlichen Selbstständigkeit und Freiheit der Bethätigung geistiger Kräfte über-

haupt? Kann jemand irgend etwas thun und leisten, auch auf dem idealen Gebiete des Geistes, es sei denn, daß es ihm gegeben wäre, daß er es empfangen hätte, ja daß es ihm angeboren und anergeugt wäre? Kann jemand zum Dichter, zum Künstler, zum scharfen Kritiker, zum tüchtigen Philosophen sich bestimmen, wenn nicht diese Kräfte schon in ihm latitiren, ihm schon durch seine Anlage gegeben sind? Wann ist ein Shakespeare, ein Göthe, ein Schiller zum Dichter, ein Mozart, Beethoven und Bach zum Musiker, ein Raphael und Dürer zum Maler, ja ein Luther zum Reformator geworden? Waren sie es nicht schon in der Wiege? Ist es nicht eine überall hindurchgehende Gottesordnung, daß die creatürliche Freiheitsbewegung aus dem actus directus göttlicher Gabe stammen soll? Ist nicht alle Reflexion nur Selbstbesinnung über das, was ich schon habe, was mir gegeben ist? Denn nur wer da hat, dem wird gegeben.

Ist es nun vielleicht auf dem geistlichen Lebensgebiet anders? Oder ziehen wir das Wunder der Wiedergeburt, der Glaubenserzeugung herab in die natürliche Sphäre? Gewiß nicht. Das wäre nur der Fall, wenn wir den Glauben auch angeboren werden ließen durch die natürliche Zeugung. Daß das nicht der Fall, erhellt schon aus dem Obigen und wird sofort noch klarer ins Licht treten. Nur das wollen wir — abgesehen noch davon, woher er kommt und allein kommen kann — hier auf Grund der Schrift constatiren, daß auch der Glaube die verschiedensten Entwicklungsstadien und Zustände involviren kann, auch die des Unbewußtseins, ohne sein Wesen zu verlieren. Schon der Sennforn glaube ist ein Beweis dafür. Denn er ist vorhanden und in heilskräftiger Weise vorhanden, ohne ein vermitteltes Bewußtsein darüber, was es ihm die Person Christi sei. Und wo bleibt denn der heilsaneignende Glaube in allen Zuständen der zeitweiligen Bewußtlosigkeit, des Schlafes, des Irnsinns, der krankhaften Umflorung des Bewußtseins? Ist für solche Zeiten und Perioden unseres Lebens eine Kluft, ein Stillstand eingetreten für das Leben der Wiedergeburt?

So könnten wir noch lange Räthselfragen häufen, ohne das weite und große Gebiet der wunderbaren actus directi zu erschöpfen. Und wir sollten ungestraft leugnen dürfen, daß in dem kindlichen Zustande — *pro ipsorum modo*, wie Melancthon sagt — ein wirklicher, wenn auch noch unbewußt schlummernder Glaube sollte möglich sein. Fragt doch eine Mutter, ob sie nicht überzeugt ist, daß durch ihre herzliche Fürbitte in der geheimen Werkstatt des kindlichen Geistes fördernde Vorgänge durch Gottes

Gnadentraft wirksam sein mögen? Wozu denn sonst fürbitend auch der geistigen Entwicklung der Kinder gedenken? So lange wir nicht begreifen können, wie in dem armen unbehülflichen Säugling wirklich ein gottesbildlicher Menscheng Geist lebendig ist, ohne daß er sich äußern kann und sich in sich selbst reflectiren, so lange werden wir auch nicht begreifen, wie der heilige Geist bei der Pflanzung zarter Glaubenskeime sein Werk hat in den sündig, aber heilsfähig geborenen Kindern. Was wir aber nicht begreifen, dürfen wir doch nicht leugnen.

Aber freilich muß dafür ein Schriftgrund aufgewiesen werden, daß wir solche gotterzeugte Glaubenskeime und Wirkungen des heiligen Geistes im Kinde voraussetzen, daß wir sie auch Glauben nennen dürfen, obgleich keine „Vernunft“ und kein „Bewußtsein“ und wie es scheint „keine Buße“ vorhanden ist.

Der stärkste und allerrealste Beweis dafür aus der heil. Schrift ist der, daß Christus selbst, der ewige Gottessohn, als Kind ist empfangen und geboren worden. Hier liegt das Urgeheimniß, aber auch der Schlüssel für die Lösung der Frage nach der Wiebergeburtsmöglichkeit der Kinder. Der Herr selbst ist als ein Kind geboren worden, wie sollten wir daran zweifeln, daß er dadurch das Kindesalter geheiligt, ja daß er in jedem Kinde, sofern es ihm dargebracht wird, sollte geboren werden und Gestalt gewinnen können? Und was ist denn der Glaube anders, als Christus, sofern er in unserem Herzen lebendig ist, mag dieses Leben auch noch wie ein senfornartiger Anfangspunkt unserer Beobachtung unzugänglich sein? Muth und Vertrauen, es zu pflegen und zu entwickeln, können wir nur haben, wenn wir überzeugt sind, daß es schon da ist. — Die Schrift scheut sich überhaupt nicht, auf den Kindeszustand Wirkungen des heiligen Geistes geschehen zu lassen. Daß selbst auf den noch ungeborenen Johannes der heilige Geist eine Wirkung ausüben konnte, daß das Kind vor Freunden im Mutterleibe sich bewegte (Luc. 1, 41), mag wohl den Meistern in Israel ebenso unbegreiflich bleiben, wie die wunderfame Forderung des Herrn, daß ein alter, erwachsener Mensch wieder Kind werden soll, um den heiligen Geist zu empfangen (Jes. 3, 5 ff.). — Aber der Geist wehet, wo er will, und du hörst sein Brausen wohl, aber du weißt nicht von wannen er kommt; der Ausgangspunkt ist und bleibt dir verborgen, in allen Dingen, so auch im Glauben. Der Herr aber weiß es, was er thut und wie er wirken soll, um — wie er selbst sagt — sich aus dem Munde der Säuglinge Lob zu

bereiten (Ps. 8, 3; Matth. 21, 17). Wie könnte ihm solches Lob wohlgefallen, wenn nicht der stille, von ihm selbst gewirkte Glaube in ihnen sein Werk hätte? Der Herr, der es den seinen schlafend giebt (Ps. 127, 3), ist die Zuversicht aller wahren Gotteskinder von Mutterleibe an (Ps. 71, 6); er war ihre Zuversicht an der Mutter Brust (Ps. 22, 10).

Und was die zum wahren Glauben nothwendige Buße betrifft, so werden wir dieselbe selbstverständlich nicht in derselben Form beim Kinde suchen und finden können, als beim Erwachsenen, der mittelst derselben in bewußtem Kampfe täglich absterben soll dem alten adamitischen Untwesen. Aber auch dieses Ringen muß und wird im Kinderglauben seinen gottgesetzten Keim- und Anfangspunkt haben, sofern ja der Glaube nichts anders ist, als gottgewirkter Kindesinn und dieser im sündigen Kindesherzen nicht anders erzeugt und geboren werden kann, als durch eine gottgewirkte *μετάνοια*, Sinnesänderung, welche ja eins ist mit dem biblischen Begriff der Buße. Luther sagt in seinem Katechismus: „Die Buße eigentlich nichts anders ist, denn die Taufe. Denn was heißt Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darum wenn du in der Buße lebst, so gehst du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt.“ Indem also der heilige Geist den Kindesinn pflanzt, wird dem alten Adam im Kinde „der Todesurtheil gesprochen“ und Satans Macht gewehret. Es beginnt also schon in der Taufe der „geistliche Streit“, der sich beim erwachsenden Menschen im bußfertigen Glauben bewußtermaßen fortsetzt.

Wir wollen uns ja gerne bescheiden, über diesen Punkt: wie und ob der Glaube, der wirkliche heilsempfängliche Glaube in den Kindern vorhanden sein kann, oder vielmehr ob wir diese gottgewirkte „Aufgeschlossenheit fürs Heil“ Glauben nennen dürfen, etwas entscheidendes zu bestimmen. Aber wir möchten doch mit Luther kühnlich behaupten: „bringe du auch einen einigen Spruch, der da beweise, daß die Kinder nicht gläuben können.“ Und wenn sich jemand auf die Vernunft beruft, die den Kindern noch fehle, so daß sie deshalb nicht glauben können, so verweisen wir sie wiederum auf Luthers durchschlagendes Wort: „Sage mir, ist das auch christlich geredet, also von Gottes Werken urtheilen nach unserm Dünken: die Kinder sind nicht zur Vernunft kommen, darum können sie nicht gläuben? Wie, wenn du durch solche Vernunft wärest schon vom Glauben kommen, und

die Kinder durch ihre Unvernunft zum Glauben kommen? Ist's nicht sie, die dem Glauben und Gottes Wort auf das höchste widersteht, daß niemand vor ihr zum Glauben kann kommen, noch Gottes Wort leiden will, sie werde denn geblendet und geschändet, daß der Mensch muß ihr absterben und gleich werden ein Narr und ja so unvernünftig und unverständlich, als kein jung Kind, soll er anders gläubig werden.... Ja, eben weil die Kindlein ohne Vernunft und nährisch, sind sie besser zum Glauben geschikt, denn die Alten und Vernünftigen, welchen die Vernunft immer im Wege liegt und will ihren großen Kopf nicht durch die enge Thür stoßen. Hier wirkt Gott allein, und die Vernunft ist todt, blind und gegen diesem Werke wie ein unvernünftig Block.“ — „Gottes Werke sind heimlich und wunderbarlich, wo und wann er will. Wiederum auch offenbarlich genug, wo und wann er will, daß uns darüber zu urtheilen zu hoch und zu tief ist.... Soll eine Taufe gewiß sein, so ist der Kinder Taufe die allergewisseste, eben um des Wortes Christi willen, da er sie heißt zu sich bringen, da die Alten von sich selbst kommen und daß in den Alten mag Trügerei sein der offenen Vernunft halben; in den Kindern keine Betrügerei sein kann, der verborgenen Vernunft halben, in welchen Christus seinen Segen wirkt, wie er sie hat heißen zu sich bringen.... Der Glaube ist doch allein Gottes Werk über alle Vernunft, welchem das Kind so nahe ist, als der Alte, ja viel näher, und der Alte so fern als das Kind, ja viel ferner“ *).

Der Herr selbst hat sich nicht gescheut, ein Wehe zu rufen über die, welche eines dieser Kleinen ärgern, die an ihn glauben (τὸν πικρύνουσιν εἰς ἐμὲ Matth. 18, 6); und das hat er nicht von solchen bloß gesagt, die schon einen reflectirten Eindruck von seiner Person haben konnten, sondern von allen denen, die herzugetragen wurden und herzugelaufen kamen, daß er sie segnete.

Was aber Jesus damals persönlich durch seine segnende Handauflegung vollzog, das vollzieht er jetzt durch seine von ihm selbst befohlene Taufhandlung. — Denn das dürfen wir mit Bestimmtheit auf Grund der Schrift sagen: daß, wie es unmöglich ist ohne Glauben Gotte zu gefallen, so es auch unmöglich ist, des Glaubens Anfang aus sich selbst ohne göttliches Zeugungsmittel des heiligen Geistes zu haben oder zu empfangen.

*) Vergl. Walch WB. Kirchenpostille XI, S. 676 und S. 2298 f.

Wie Christus nicht als ein Menschenkind konnte geboren werden, ohne von dem heiligen Geist empfangen zu werden, — also nicht durch den Willen eines Mannes (Joh. 1, 13), — so werden in ihm die Menschenkinder nicht als Gotteskinder geboren, es sei denn daß sie im Mutterchoße der Kirche empfangen werden von dem heiligen Geist, welcher heilsordnungsmäßig durch die Taufe dem Herrn die Kinder gebiert, wie den Thau aus der Morgenthau (Ps. 110, 3). Er hat uns gemacht und nicht wir selbst zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide (Ps. 100, 3).

Allerdings also „schafft“ die Taufe in den Kindern den Glauben, aber sie thut nicht magisch zwingend, die Freiheit nehmend oder zerstörend, sondern dieselbe erst ermöglichend durch Wirkung des „befreiten Willens“ (*arbitrium liberatum*). Von prädestinationischer Gefahr kann schon deshalb bei unsrer Anschauung nicht die Rede sein, weil ja der Taufsegen, oder der in der Taufe gesegte Glaubenskeim den Menschen nur unter der Voraussetzung befehlige, daß er bei erwachendem Bewußtsein und fortschreitender Geistesentwicklung ihn nicht zertrete oder sein Kindesrecht im Hause Gottes durch unkindlichen Sinn von sich stoße und unbenutzt liegen lasse. Es ist freilich wahr: nur unter Voraussetzung der Zeugung durch den heiligen Geist, also durch Alleinwirkung der Gnade können wir zu heilsgewisser Glaubensüberzeugung gelangen. Aber indem der heilige Geist durch die Taufe uns frei macht und zu Kindern Gottes wiedergebirt, stellt er mit der Möglichkeit auch die Forderung der freien Lebensbethätigung im Glauben und in der Liebe an uns. Daher: wer nicht täglich Kind werden, und alle Tage Kind bleiben will, wer nicht täglich „kriechen will in die Taufe“, wer die Buße, das Ersänfen der alten Adam scheut, daß der neue Mensch täglich im Glauben erstehet und mit Christo lebe, der verscherzt sein Theil am Reiche Gottes. Für alle Angefochtenen aber, die unter ihrer Glaubenschwachheit seufzen, mag Luthers aus tiefster Erfahrung geborenes Wort zum Troste gereichen: „So will ich nun nicht die Taufe auf meinen Glauben gründen, sondern wiederum, mein Glaube soll sich auf die Taufe gründen und bauen.... Denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe.“

Ueber Kirchenzucht.

Unter Berücksichtigung der gegenwärtigen kirchlichen Zustände.

Eine Synodalfrage.

Der Verfall christlicher Zucht und Sitte ist eine Calamität, an welcher die gesammte Christenheit unserer Tage schwer zu tragen hat. Das erkennt man römischerseits eben so gut, als in unserer evangelischen Kirche. Davon zeugen die Anstrengungen, welche in der römischen Kirche durch die Missionen und Stiftungen verschiedener Vereine gemacht werden; davon zeugen in unserer evangelischen Kirche die Kirchentage, die Vereine für innere Mission, die Errichtung von Rettungshäusern und dergleichen Anstalten zur Hebung christlicher Gesinnung und christlicher Zucht. Angesichts der schreienden Thatfachen des Jahres 1848 ist man zu der Ueberzeugung gekommen, daß es anders werden müsse; nur darüber, wie es anders werden solle, gehen die Meinungen auseinander. Römischerseits sucht man das Heil und die Heilung des sittlichen Verderbens in dem engen Anschluß an Rom —, in dem Dogma von der allein seligmachenden Kirche und der Erneuerung römischer Institutionen, evangelischerseits in der Kraft und Macht des Evangeliums. Zwei Geistesrichtungen machen sich hiebei besonders bemerkbar. Die eine ist bestrebt auf dem Wege freier Association auf Grund des allgemeinen Priestertums evangelisches Leben zu wecken und zu stärken, die andere sucht dasselbe zu erreichen durch kirchliche Organisation und Ordnung. Die Erste stellt die christliche Persönlichkeit, die Zweite die amtliche Thätigkeit in den Vordergrund. Die Erste legt Nachdruck auf den subjectiven Glauben und hat darum pietistische Färbung, die Zweite auf den objectiven Glauben — das Bekenntniß der Kirche. Daher findet sich bei der Ersten Neigung zur Union oder Conföderation innerhalb der evangelischen Bekenntnisse, bei der Andern strenges Festhalten am Sonderbekenntniß. Es ist klar, daß von diesen beiden Geistesrichtungen, welche sich

gegenseitig bekämpfen, auch die kirchlichen Fragen der Gegenwart verschieden beantwortet werden. Der christliche Subjectivismus unserer Tage schenkt die objectiven Normen, welche bei der Kirchenzucht als einer Ordnung der Kirche erforderlich sind. Er verweist daher die Kirchenzucht unter den gegenwärtigen Verhältnissen in das Gebiet der Unmöglichkeit, oder beschränkt dieselbe auf eine freie Thätigkeit innerhalb des christlichen Gemeindelebens. Dabei aber geht der Begriff der Kirchenzucht verloren. Dagegen wieder fehlt es auch nicht an solchen, welche vom kirchlichen Standpunkte aus es nicht begreifen, daß in gewissem Sinne jede Zeit auch ihr besonderes Recht hat; daß die kirchlichen Ordnungen nicht nur den Bedürfnissen der Zeit entsprechen, sondern auch im Zusammenhange mit ihr stehen müssen; daß vom kirchlichen Bekenntnisse aus, wenn es anders kräftig in uns lebt, die kirchliche Organisation sich erzeugt, ohne nothwendig den Formen der Vorzeit ganz und gar gleich sein zu müssen. Diesen verschiedenen Richtungen und Ansichten gegenüber ist es Pflicht, sich ein sicheres auf Schrift, Bekenntniß und Geschichte gegründetes Urtheil zu bilden. Versuchen wir es darum, zum Ersten über den Begriff von Kirchenzucht, zum Andern über den Grund und Zweck derselben, und zum Dritten über die Art und Beschaffenheit derselben, und zwar in letzterer Hinsicht unter steter Berücksichtigung der gegenwärtigen Zustände und kirchlichen Verhältnisse uns klar zu werden. —

I.

Begriff der Kirchenzucht.

Die Kirche des Herrn ist die Gemeinschaft derer, welche aus der sündigen Welt zum Eigenthum des Herrn berufen sind. Durch Taufe und Glauben werden die Berufenen mit ihrem Herrn und unter einander zu Einem Leibe verbunden 1 Cor. 12, 13, 27. Dieser Leib soll heilig und unsträflich sein (Eph. 5, 27) und sich auf diese Weise unterscheiden von der sündigen Welt. Er stellt sich aber nicht auf einmal in seiner Vollendung dar, sondern auf dem Wege allmählicher Entwicklung Eph. 4, 13. Diese allmähliche Entwicklung ist bedingt theils durch die menschliche Schwachheit und Sündhaftigkeit 1 Joh. 1, 8, theils durch die Ordnung des Heils, nach welcher der Herr mit seinem Geiste durch Wort und Sacrament wirkt und nach welcher Er spricht: „Dir sind deine Sünden vergeben,“ und dann

erst: „Stehe auf und wandle;“ — nach welcher auf die evangelische Glaubensgerechtigkeit erst die evangelische Lebensgerechtigkeit, und zwar letztere stufenweise, folgt Röm. 12, 2; 1 Cor. 15, 58. Die Entwicklung und Entfaltung des der Kirche anvertrauten neuen Lebens des Geistes ist aber eine organische. Wie in einem Leibe jedes Glied zur Erhaltung des ganzen Körpers beiträgt, so soll es auch bei dem Leibe Christi, der Kirche sein (Eph. 4, 16.). Nicht alle Glieder aber haben einerlei Beruf; es ist zu scheiden zwischen solchen, bei welchen der Beruf sich auf die christliche Persönlichkeit und die individuellen Gnadengaben beschränkt, und zwischen solchen, welche außer diesen persönlichen Gaben noch besondere Aemter zur Erbauung der Gemeinde haben. Diese beiden Berufsarten bezeichnet der Apostel, wenn er einerseits Eph. 4, 11. sagt: Καὶ αὐτὸς ἔθηκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, und dann andererseits von allen Gliedern am Leibe v. 16: ἐξ οὗ (ὁ Χριστός), πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξάνειν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Die Aemts-träger haben das centrale Leben, wie es sich in Wort und Sacrament der Gemeinde mittheilt, fortzupflanzen und die Gemeinde zu weiden und zu leiten Act. 20, 28. 1 Tim. 4, 16. Die übrigen Gemeindeglieder dagegen sollen nach ihren individuellen Kräften, — je nachdem in ihnen das Leben des Geistes sich ausgeprägt hat, — zur αὐξάνειν der ganzen Gemeinde beitragen. Dort ist es eine amtliche, hier eine freipersonliche Thätigkeit; beide aber müssen zusammenwirken, wenn der Leib Christi soll erbaut werden.

Was nun dieser organischen Entwicklung sich in den Weg stellt, ihr widerspricht und sie zerstört, muß, wenn die Kirche des Herrn sich nicht selbst aufgeben und der Leib zerfallen soll, ausgeschieden werden, gleich dem Krankheitsstoff in einem Menschenleibe. Hierbei wird aber Zweierlei in Betracht kommen. Entweder wird sich der Widerspruch erheben gegen das centrale Leben der Kirche — gegen Wort und Sacrament — und das Eine oder das Andere zu negiren oder zu alteriren suchen, Act. 20, 30; 1 Timot. 19—20, oder der Widerspruch wird sich gegen die Reinigkeit und Heiligkeit christlichen Lebens richten, indem durch offenbare Laster Vergerniß gegeben wird. (Eph. 5, 5.) Beides darf die Kirche, der Leib Christi, nicht dulden Tit. 1, 9. 10; 1 Tim. 1, 10; 1 Cor. 5, 2. Da jedoch die Kirche eine Heilsanstalt ist, Joh. 3, 7; Luf. 19, 10, so wird sie zunächst nicht den Sünder, son-

bern nur das offenbar gewordene Aergerniß, nicht das kranke Glied, sondern nur die Krankheit von dem Leibe des Herrn ausscheiden, und dieses geschieht, wenn der Sünder sich zur Buße rufen läßt und seine Sünde ihm vergeben wird. Gelingt dieses nicht und beharrt der Sünder in seinem Widerspruche, dann wird sie auch zum Aeußersten sich gezwungen sehen und den offenbaren und unbußfertigen Sünder selbst von der christlichen Gemeinde ausschließen in der Hoffnung, seine Seele auf diese Weise zu erretten, und ihn gezüchtigt und gebeffert wieder aufnehmen zu können. Matth. 18, 17; 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 2, 7. In dieser Weise übt sie Kirchengucht.

Unter Kirchengucht also ist nach dem Bisherigen diejenige Thätigkeit der Kirche des Herrn zu verstehen, durch welche Alles, was sich dem Worte Gottes in Lehre und Leben zum Aergerniß der Gemeinde offenbar widersezt, von derselben ausgeschieden wird, sei es, daß der Sünder sich zur Buße rufen läßt, oder als unbußfertig selbst von der christlichen Gemeinde ausgeschlossen wird. Diese Thätigkeit aber, geht als eine geordnete von demselben Organismus aus, durch welchen der Leib Christi erbaut wird und zu seiner selbst Besserung wächst. Zu diesem Organismus, wie er Ephes. 4, 11—16; 1 Cor. 12, 12—17 beschrieben ist, gehören aber nicht nur die Amtsträger, sondern ebenso auch alle übrigen Glieder des Leibes Christi. Beide zusammen sind die ἐκκλησία, vor welche der Sünder gestellt werden soll, Matth. 18, 17. So finden wir es auch in dem 1 Cor. 5 angegebenen Falle. Der Apostel spricht hier nicht den Bann aus abgesondert von der christlichen Gemeinde in Korinth, sondern in ihrer Versammlung mit seinem Geiste anwesend (v. 4. συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος); er spricht den Bann aus im Namen Jesu Christi als ein berufener Diener des Herrn, aber nicht ohne daß er von Seiten der Gemeinde den Ausspruch „Schuldig“ voraussetzt. Aehnlich verhält es sich Act. 5, v. 1—11, wo Petrus ebenfalls Angesichts und in Uebereinstimmung mit der Gemeinde handelt. Es fragt sich nun aber weiter, wornach die Thätigkeit kirchlicher Zucht, welche man die negative Seite der kirchlichen Lebensbethätigung nennen könnte, während die οἰκονομία καὶ αἰθέριος τοῦ σώματος ihre positive ist, sich normirt und wozu bemessen wird, was in offenbarem Widerspruche mit dem Worte Gottes in Lehre und Leben sich befindet. — In erster Reihe ist da die Schrift selbst die entscheidende Richterin und norma normans. Wie der Leib Christi durch sie erbaut wird und aus ihr sein Leben schöpft, so wird die Kirche auch bei jedem Angriff auf ihr Lebensprincip auf dieses selbst zurückgehen

und durch die Schrift selbst den Angriff abwehren (Tit. 1, 9; 2 Tim. 1, 13.). Außerdem aber besitzt die Kirche in ihren Bekenntnissen Zeugnisse, in welchen sich ihr Bewußtsein von der Schriftwahrheit ausspricht und welche in immer klarerer und bestimmterer Abprägung Alles, was dem Schriftworte widerstreitet, zurückgewiesen haben. Diese Zeugnisse, weil sie mit der Schrift übereinstimmen und die reine Lehre enthalten, werden der Kirche in zweiter Reihe zur Abwehr jedes neuen Widerspruchs dienen und sie wird darum nach Schrift und Bekenntniß ihre Inthronität normiren.

So viel in Kürze und auf Grund der Schrift über den Begriff der Kirchenzucht! Das Folgende aber wird lehren, daß der von uns aufgestellte Begriff ebensoviel in dem Bekenntniß unserer Kirche enthalten ist, als er von der Geschichte seine Bestätigung erhält.

Die Kirche der drei ersten Jahrhunderte konnte bei aller Strenge und ihrer verhältnißmäßig großen Reinheit, zu welcher außer der ersten Liebe zu Christo auch die blutigen Verfolgungen und ihr unabhängiges Verhältniß dem Staate gegenüber nicht wenig beitrugen, dennoch nicht das Ziel erreichen, welches Eph. 5, 27. genannt ist. Davon zeugen die Schriften jener Periode. Aus dem Neuen Testamente ist ersichtlich, wie schon die Apostel mit falscher Lehre und heidnischen Lasteren zu kämpfen hatten, und daß es nach ihrem Abschiede noch viel schlimmer kommen werde, sahen sie im prophetischen Geiste voraus, Act. 20, 29. 30; 2 Theß. 2, 1 ff.; 2 Petr. 2, 1; 3, 3. Der Apostel Johannes mußte es am Schlusse des ersten Jahrhunderts noch erleben, daß von Vielen geläugnet wurde, daß Christus, der Herr, in das Fleisch gekommen sei, 2 Joh. 1, 7. Aber so groß auf der einen Seite die Gefahr, so groß war auch auf der anderen die Macht des der Kirche verliehenen Lebens des Geistes. Die Gegensätze schieden von selbst aus und stellten sich der Kirche feindlich gegenüber, zumal da der Herr selbst durch das Feuer der Trübsal und Verfolgung die beste Kirchenzucht übte, in welcher er seine Gemeinde läuterte. Die Kirchenzucht wurde aber auch nach apostolischer Weise von der Kirche geübt und alle, welche ihr Taufgelübde durch eine grobe Sünde verletzten, namentlich diejenigen, welche in der Verfolgung ihren Herrn verläugneten (*lapsi*), wurden oft erst nach Jahre langer Bußzeit wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. — Doch fehlte es schon damals nicht an Solchen, welche behaupteten, für Todsünden, zu welchen auch die der *lapsi* gerechnet wurden, gebe es keine Sündenvergebung und Rückkehr in die Kirchengemeinschaft; jede Gemeinde, welche dawider handle, verliere den

Charakter der Reinheit. (Montanus, 157 p. Chr.; Novatianus, 251 p. Chr.) Später, nachdem durch Constantin den Großen die Kirche zur Staatskirche erhoben worden, die Zucht, welche die Verfolgungen und der Druck äußerer Verhältnisse geübt hatten, geschwunden war und ganze Massen ohne rechtlichaffene Buße und lebendigen Glauben sich zur Kreuzesfahne gewendet hatten, führte jene Ansicht von der Reinheit der Kirche zu den heftigsten Kämpfen. Wurde die Geistesrichtung der Donatisten auch unterdrückt mit dem weltlichen Schwert und mit den Waffen des Geistes, so sagt doch Augustinus, ihr Hauptgegner, mit Recht: „*Quisquis recolit evangelium, recognoscat cum timore. Videt reticulum ecclesiam, videt hoc saeculum mare. Genus autem mixtum, piscis justus est cum peccatore. Seculi finis est littus, tunc est tempus separare.*“ Darinnen wenigstens waren die Donatisten doch nicht im Unrecht, daß sie sich mit Macht gegen die Verweltlichung der Kirche erhoben, welche damals ihren Anfang nahm. Ihre Grundsätze und ihre Lehre von der Reinheit der Kirche waren irrig; aber der Ernst ihres sittlichen Strebens war nicht zu verachten. Zwar hatte das Pönitenzwesen seit der Decianischen Verfolgung in immer bestimmteren Formen sich in der Kirche ausgebildet und die Wiederaufnahme der Gefallenen war seit dem Ende des dritten Jahrhunderts an die bekannten 4 Grade geknüpft: *πρόσκλησις*, *ἀκρόασις*, *ὀπίπτωσις* und *ἀόρτισις*; — die *πρόσκλητοντες*, *flentos*, mußten in Trauerkleidern an den Kirchthüren die Geistlichen und die Gemeinde um Wiederaufnahme ansehen; die *ἀκροάμενοι*, *audientes*, durften wieder dem Vorlesen der Schrift und der Predigt in der Kirche an einem bestimmten Orte bewohnen; die *γονυκλίνοντες* oder *ὀποπέπτοντες*, *substrati*, durften wieder den Gebeten bewohnen, aber nur knieend; die *συνιστάμενοι*, *consistentes*, an dem ganzen Gottesdienst Theil nehmen und auch der Communion zusehen, aber nur stehend, und dann erst wurde ihnen nach öffentlich abgelegtem Sündenbekenntniß die Absolution gewährt; — allein dieses Pönitenzwesen hatte in seiner äußerlich geselligen Form von Anfang an etwas Unevangelisches an sich und entsprach nicht der Praxis der Apostel und der Vorschrift des Herrn. So verlor es auch wegen dieses geselligen Beisatzes in den späteren Jahrhunderten immer mehr den sittlichen Ernst, welchen das Wort Gottes von der Buße und innerlichen Umkehr des Sünders fordert. Immer mehr wurde es zu einem *opus operatum* der römischen Kirche und der Damm zu einer furchtbaren Waffe für hierarchische Zwecke in den Händen

des Papstes, während noch Cyprian in seinem Buche de singularitate clericorum im 14. Briefe des zweiten Buchs sagt, welche Personen zu seiner Zeit die Kirchengewalt geübt, nämlich die Priester und Laien zugleich, und im 18. Briefe, daß er vom Anfang seines Bisthums bei sich beschlossen habe, nichts zu thun ohne Rath der Priester und Einwilligung der Laien.

Nicht allein aber die groben Verirrungen im Leben, auch die falsche Lehre (haeresis) war in jener Zeit Gegenstand der Kirchenzucht. Das beweist nicht nur das apostolische Zeitalter, sondern auch die späteren Lehrstreitigkeiten geben davon Zeugniß. Immer endigten dieselben damit, daß die Häresien ausgeschieden und diejenigen, welche ihr zugethan blieben, mit dem Bann belegt wurden. Während jedoch bei diesen Streitigkeiten in den ersten sechs Jahrhunderten in erster Reihe die Schrift und erst in zweiter Reihe das Zeugniß der Väter die Entscheidung gab, wurde in den spätern Jahrhunderten das Verhältniß gerade umgekehrt. — Der Papst zu Rom, wie er sich in den Besitz des Bannrechtes setzte, — so machte er sich auch zum Herrn des Glaubens der Christenheit. Wie es allmählig dahin kam, nachdem eine mehr selbstständige Bußdisciplin in manchen einzelnen Theilen der Christenheit sich noch recht weit in das Mittelalter hinein erhalten hatte, zeigt die sehr interessante Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche von Wasserschleben.*) Wir wollen hier nur einen Blick auf diese Bußdisciplin des Mittelalters werfen. Die Bischöfe mit ihren Geistlichen und Gemeinden ordneten und handhabten das Bußwesen, und es bewegte sich ursprünglich ohne Zweifel in einfachen und natürlichen, daher überall im Wesentlichen übereinstimmenden Formen. Mit der weitem Ausbildung der kirchlichen Organisation und Verwaltung mußte sich mehr und mehr der Einfluß der Nationalität und besonderer localer Bedürfnisse und Verhältnisse auch hier geltend machen. Der verschiedene Grad sittlicher Cultur, die wechselnden und nicht überall gleich wirkenden Einflüsse von Außen her riefen natürlich bei den einzelnen Gemeinden Eigenthümlichkeiten in der Behandlung des Bußinstituts hervor. Der innige Verkehr der Gemeinden und Bischöfe unter einander führte schon früh zu Anfragen, Belehrungen, gegenseitigen Mittheilungen. So sind uns aus dem dritten und vierten

*) Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, herausgegeben von Dr. F. W. S. Wasserschleben, Prof. der Rechte an der Universität Halle. Halle 1861.

Jahrhundert eine Reihe von Briefen einzelner Bischöfe über das Bußwesen erhalten, welche für die Geschichte desselben sehr interessant sind, so namentlich die Bußbriefe des Gregorius Thaumaturgus, Basilus und Gregors von Nyssa. Man kann die drei Briefe des Basilus ad Amphilochem in der That eine Bußordnung nennen. Die Hauptgrundlage für die Bußpraxis wurden seit dem dritten Jahrhundert immer entschiedener die Concilien, die wichtigsten Träger des Rechtsbewußtseins und die Hauptorgane der Gesetzgebung. Wie diese in Folge ihrer steigenden Bedeutung in immer größeren Kreisen überhaupt die Einheit in Lehre und Disciplin vermittelten, so auch in Beziehung auf die Bußdisciplin. Cyprian berichtet von einigen afrikanischen Synoden, welche in Bezug auf die Behandlung der lapsi im Jahr 251 und 255 gehalten worden seien, und erwähnt in seinem 51. Briefe der Entscheidung: „ut examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum, secundum quod libello continetur, ubi singula capitulum placita conscripta sunt.“ Wiewohl diese placita sich nur auf die Abgefallenen bezogen, so kann man mit Baronius (Annal. ad ann. 254. nr. 89.) dieselben füglich als die ältesten Pönentialkanones bezeichnen. Jener libellus war wahrscheinlich nichts Anderes, als eine Abschrift der Beschlüsse oder Protokolle der betreffenden Synode. Weit umfassender und zahlreicher als im dritten sind die Bußkanones der Concilien seit dem 4. Jahrhundert. In den griechischen Concilien von Nicäa, Ancyra, Neocaesarea, Gangra, in den afrikanischen des 4. und 5. Jahrhunderts, in den spanischen und fränkischen Concilien vom 4. bis 7. Jahrhundert ist eine reiche Gesetzgebung auch über das Bußwesen enthalten. Rechnet man dazu noch die zahlreichen Decretalen der römischen Bischöfe, welche die wichtigsten kirchlichen Verhältnisse, unter ihnen auch die Bußanstalt berühren, so ergibt sich ein überreiches Material, welches nur sehr schwer bewältigt werden kann.

Was zuerst die afrikanische Kirche betrifft, so hatte sie sich von jeher in einer gewissen Abgeschlossenheit gegen die übrigen Kirchen erhalten und ihre Verfassung und Disciplin in eigenen Synoden festgesetzt. Das Concil von Carthago im Jahre 419 behandelte die gesammte kirchliche Disciplin, und seine Satzungen bildeten in Wahrheit eine Kirchenordnung, welche den praktischen Bedürfnissen der afrikanischen Kirche vollkommen entsprach und später auch in allen übrigen Theilen der abendländischen Kirche, wie in der morgenländischen wohlverdiente Autorität gewann. Nach mancherlei

Geminnungen durch Krieg und Eroberungen erlag die hohe Culturstufe und der Einfluß dieser Kirche mit dem Ende des 7. Jahrhunderts der siegenden Gewalt der Araber.

Ein reiches, jugendlich kräftiges kirchliches Leben entfaltete sich, während die übrigen ein trauriges Bild der Verweltlichung und Demoralisation darboten, in der angelsächsischen Kirche. Sie war es, deren Missionäre und Apostel das heidnische Deutschland zum Christenthume bekehrten, und durch ihren Einfluß und ihr Beispiel auch im fränkischen Reiche vielfach den religiösen Sinn wieder belebten, die gesunkene Disciplin hoben und reinigten; es war endlich dieselbe Kirche, welche zuerst durch Pönitentialien oder Beichtbücher auch in diesem Theile der kirchlichen Disciplin Ordnung und Einheit erhielt und förderte. Theodor, Erzbischof von Canterbury, der Presbyter Beda und Egbert Erzbischof von York, werden als die berühmtesten Verfasser angelsächsischer Beichtbücher genannt, und unter ihrem Namen bestehen mehrere dergleichen Werke von ziemlichem Umfang.

In den Synodalbeschlüssen und Bußordnungen des fünften und sechsten Jahrhunderts finden wir besonders ausführlich diejenigen Laster und Vergehen behandelt, zu welchen die Individualität jener Völker sich besonders hinneigte, namentlich Trunksucht, Böllerei, sowie die verschiedenen Fornikations- und Unzuchtsfälle. Die Buße, welche regelmäßig in Fasten während einer bestimmten Zeit und in Ausschließung von der Communion bestand, war im fünften Jahrhundert, im Vergleich gegen die spätere Zeit, eine sehr geringe. Wenn früher, namentlich in der griechischen Kirche, die Fasten nur eine einzelne der vielen Arten von Bußwerken waren, welche in der Regel vom Büßenden sämmtlich beobachtet werden mußten, so finden wir in der altbritischen und angelsächsischen Kirche poenitere gleichbedeutend mit jejunare, so daß die ganze Buße sich auf Fasten und Abstinenzen während der bestimmten Bußzeit beschränkte, eine Modification, welche sich besonders wohl daraus erklärt, daß hier die Buße nie eine öffentliche, vor der Gemeinde abzuleistende, sondern eine poenitentia privata war. „Jejunare et Psalmos cantare“ ist in den angelsächsischen Bußordnungen der stehende Ausdruck. Die Vergehen erscheinen nicht bloß dann als kirchlich strafbar, wenn sie gegen die Kirche oder Geistlichkeit oder von Geistlichen begangen sind, sondern ganz allgemein, ihrer Sündhaftigkeit wegen, deren Bekämpfung die Kirche als ihren Beruf und ihre Aufgabe ansah. Die Bußen der Cleriker und Laien wurden ihnen vom episcopus

oder sacerdos auferlegt, und nach deren Vollenbung wurde der Sünder in die christliche Gemeinschaft wieder aufgenommen und zum Altar zugelassen. Außerdem finden wir mit der Buße zuweilen noch besondere Strafen verbunden, z. B. Verbannung aus dem Vaterlande während eines bestimmten Zeitraums, Almosen an die Armen, Freilassung einer Anzahl servi oder ancillae, bei Verwundungen und Tödtungen die dem nationalen Rechte entlehnte satisfactio an den Verletzten oder die amici und parentes. Der sacerdos besaß eine Exactionsbefugniß, was auf einen großen Einfluß und eine auch in weltlichen Dingen prädominirende, wahrscheinlich aus vorchristlichen Zuständen übertragene Stellung der Geistlichkeit schließen läßt.

Je größer in der Kirche die Macht und die Bedeutung der Aeußerlichkeit und der Werke wurde, desto umfassender finden wir den Gebrauch und die Anwendung der Redemtionen. Wenn auch auf unschuldigerem Wege und durch ein gewisses Bedürfniß entstanden, so trugen diese Redemtionen doch mit am meisten zur Ausartung der ganzen Bußordnung bei. So z. B. blieb auch nachher das Fasten die regelmäßige Bußart; allein wie oft mußte auch sie unausführbar werden, wenn etwa Krankheit das Fasten unmöglich machte, oder wenn bei Cumulirung mehrerer schweren Vergehen die auferlegte Fastenzeit die muthmaßliche Lebensdauer überschritt. In solchen Fällen trat das Bedürfniß einer Umwandlung der Fastenbuße in eine andere hervor und eine solche Redemtion konnte kaum einem Bedenken unterliegen, nachdem die Pönitzenz ihre ursprüngliche Bedeutung als Censur, als Mittel der Besserung verloren hatte. Der strafende, vindicative Charakter war in den Vordergrund getreten und die früher nothwendige und wesentliche Rücksicht auf die Gesinnung war durch jene Macht der Form und des Aeußerlichen verdrängt, welche in der Entwicklung des Katholicismus überhaupt immer entschiedener hervortrat. Man vertauschte eine Form der Bußung mit einer andern und zwar nicht selten mit einer solchen, welche zugleich der Kirche oder kirchlichen Anstalten einen unmittelbaren, materiellen Vortheil brachte. Das wurde natürlich mit der Zeit immer schlimmer. Wenn früher eine Buße mit einer andern vertauscht wurde, welche noch bei Beda († 735) und Egbert auf Grund fränkischer Muster in Beten, Singen, Kniebeugen, Geldspenden an Kirche und Arme zc. bestehen konnte, so finden wir in den Anhängen zum Bedaschen Beichtbuche schon ein System angedeutet, welches eine vollständige Corruption des Bußwesens indicirt. Es heißt hier: „Et qui de psalmis hoc quod superius diximus implere

non potest, elegat justum, qui pro illo impleat et de suo precio ac labore hoc redemat.“ Also gewisse Leistungen Dritter werden als Aequivalent der Buße betrachtet. Ein merkwürdiges Beispiel, bis zu welchem Grade der Corruption es gekommen, bietet die Bußordnung König Cadgars. Hier ist dem Reichen eine Anweisung gegeben, wie er seine Buße mit Hilfe seiner Freunde sich erleichtern könne. Zuerst soll er im Namen Gottes durch das Zeugniß seines Beichtvaters darthun, daß er den rechten Glauben habe, seinen Feinden vergeben, ein vollständiges Sündenbekenntniß ablegen, und mit vielen Seufzern die Buße antreten. Sodann soll er Waffen und Kleiderschmuck ablegen, mit einem Stabe in der Hand fleißig barfuß gehen, sich in Wolle kleiden, sich in kein Bett legen und in einer Hütte bleiben. Eine solche 7jährige Buße kann er schon in drei Tagen dadurch ableisten, daß er zuerst 12 Männer zu Hilfe nimmt, welche 3 Tage bei Wasser, Brod und grünen Kräutern fasten, und denn noch 7 Mal 120 Männer, welche in gleicher Weise für ihn 3 Tage fasten; auf diese Weise würden soviel Tage gefastet, als Tage in 7 Jahren sind. „Hæc est, schließt das Kapitel, potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio. Sed non datur pauperibus sic procedere, sed debet in se ipso illud requirere diligentius.“ Wie eine bittere Ironie klingt es, wenn es ferner heißt: „Et hoc est etiam æquissimum, ut quilibet propria sua delicta diligenti correctione ulciscatur in se ipso. Scriptum est enim: Quia unusquisque onus suum portabit.“*)

Die fränkische Kirche gewährt uns von ihren ersten Anfängen an ein wesentlich anderes Bild, als die der britischen Inseln. Begründet auf der Basis und nach dem Muster der allgemeinen canones, ward sie selbst ein lebendiges Glied der Gesamtkirche und bildete Lehre, Recht und Disciplin jenen Satzungen entsprechend aus. Aus diesem Grunde hat dieselbe sich jener Unabhängigkeit und jenes Maßes selbstständiger, autonomischer Thätigkeit, wie sie uns in der altenglischen und irischen Kirche entgegentritt, nie erfreut. Der Verkehr mit den römischen Bischöfen, von welchen die letztere bis zum 7. Jahrhundert wegen der großen Entfernung fast ganz abgeschnitten war, erhielt und sicherte die Uebereinstimmung und den Zusammenhang der fränkischen Kirche mit den canones, durch deren Gewicht und

*) Wafferschleben a. a. D. Seite 50 ff.

Autorität der Einfluß des nationalen Rechts auf die kirchliche Disciplin, welcher jenseits des Kanals ein durchgreifender war, dießseits auf ein sehr geringes Maß reducirt wurde.

Die Zeit der Bußordnungen ging seit dem 11. Jahrhundert ihrem Ende entgegen. Der Grund lag weniger in dem Verfall der öffentlichen Buße, denn für diese sind die Pönitentialien gewiß von jeher nur wenig benutzt worden, wohl aber wirkte das Ablass- und Indulgenzwesen, namentlich die Kreuzindulgenzen und die Lehre vom thesaurus supererogationis perfectorum, zerstörend auf die Bußanstalt, und machten die Bußordnungen in zahllosen Fällen entbehrlich. Dazu kam seit dem 12. Jahrhundert die Ansicht, daß der Priester bei Handhabung der Bußdisciplin nicht nur der Verkündiger der göttlichen Gnade sei, sondern, vermöge seiner Binde- und Lösegewalt, die Vergebung der Sünden als Stellvertreter Gottes wirklich ertheile. Bei dieser Auffassung erachteten sich die Priester nicht mehr für gebunden an die Vorschrift der Pönitentialien, sondern bestimmten die Bußen nach ihrem eigenen Ermessen.

Das Ende der Bußdisciplin des Mittelalters war, daß der Papst zu Rom sich nach und nach völlig in den Besitz des Bannrechtes setzte. Dieser Widerspruch gegen das Evangelium mußte nothwendig im Laufe der Zeit zu einer gewaltigen Reaction führen, welche sich, nachdem sie Jahrhunderte lang vorbereitet war, endlich im sechzehnten Jahrhundert in der Reformation Bahn brach. Sich zur alleinigen Lebensquelle der Christenheit — der heil. Schrift — zuzuwenden und darnach den Glauben und das Leben zu gestalten, war das lebhafteste Verlangen jener Zeit. Ein Zeugniß davon sind die Bekenntnisse unserer lutherischen Kirche und die Schriften der Reformatoren. Die Kirche ist nach ihrem Bekenntnisse da, wo Gottes Wort lauter und rein gepredigt und die Sacramente der Einsetzung gemäß verwaltet werden. „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.“ (C. A. VII.) Daß es aber in dieser Kirche, in welcher die Lebensquelle durch Wort und Sacrament fließt, auch viele falsche Christen geben könne, läugnen sie nicht: „Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen quum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur.“ (C. A. VIII.) Jedoch die in öffentlichen Lastern leben, sollen verbannt und ausgeschlossen

werden; denn im XI. Artikel der Apologie, welcher von der Beichte handelt, lesen wir: „So wird auch von unsern Predigern allzeit daneben gemeldet, daß die sollen verbanuet und ausgeschlossen werden, die in öffentlichen Lastern leben, Hurerei, Ehebruch &c. Item so die heiligen Sacrament verachten. Das halten wir also nach dem Evangelium und nach den alten canonibus“ *). Diesen Bann auszuüben sind vor Allem diejenigen verpflichtet, welche das Wort zu predigen und die Sacramente zu verwalten haben. Die Augustana sagt im XXVIII. Artikel de potestate ecclesiastica: „Sic autem sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta.“ Daß darum nicht nur Bischöfe, sondern auch alle, welche die potestas ordinis und darum zu predigen und die Sacramente zu reichen haben, die potestas clavium besitzen, ist klar. Dieses wird bestätigt im Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln: „constat jurisdictionem illam communem excommunicandi reos manifestorum criminum pertinere ad omnes pastores. Hanc tyrannice ad se solos transtulerunt et ad quaestum contulerunt.“ (Müller S. 348.) Daß damit auch der Bann des Papstes verworfen wird, versteht sich von selbst. Die soeben angeführten Schmalkaldischen Artikel sprechen sich darüber im IX. Art. de excommunicatione also aus: „Majorem illam excommunicationem, quam papa ita nominat, non nisi civilem poenam esse ducimus.“ Wenn aber damit die Reformatoren die Kirchenzucht auf Wort und Sacrament und das mit diesen beiden verbundene Amt der Schlüssel zurückführen, so betrachten sie doch wiederum das geistliche Amt nicht als außer und über, sondern in der Gemeinde stehend, der Gemeinde gegeben zu ihrer Erbauung und die Gemeinde für berufen, das Amt zu unterstützen und zur Uebung der Kirchenzucht mitzuwirken. Davon zeugt das Sendschreiben an die Kürnbberger vom Jahre 1540, in welchem es heißt: „Restituatur et excommunicatio, non ante ut in litibus rerum profanarum, sed de judiciis manifestis, adhibitis in hoc iudicium senioribus in qualibet ecclesia.“ **)

*) Müller, die symbolischen Bücher, Ausgabe vom Jahre 1848. Seite 165.

**) Corp. Ref. T. III. p. 965.

In demselben Sinne schreibt Melanchthon: „Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla decuria iudicum aut nomine adhibito ex honestioribus viris suae ecclesiae.“ (Corp. Ref. T. IV. p. 542. De abusibus emend.) Und an einem andern Orte: „Quia non semper constat, quae opiniones sint blasphemae seu impiae, ideo debet praecedere aliud iudicium videlicet cognitio de doctrina. Haec autem pertinet non solum ad magistratum, sed ad ecclesiam h. e. non tantum ad presbyteros, sed etiam ad laicos idoneos ad iudicandum“ *). Von denselben Grundsätzen ausgehend beschloß die Homburger Synode im Jahre 1539, Presbyterien zur Ueberwachung des sittlichen und religiösen Lebens in den Gemeinden einzuführen. Darauf werden wir jedoch im dritten Theile unserer Abhandlung ausführlicher zurückkommen; jetzt genügt es uns, gezeigt zu haben, daß der oben aufgestellte Begriff von Kirchenzucht durch Schrift, Bekenntniß und Geschichte gerechtfertigt erscheint.

II.

Grund und Zweck der Kirchenzucht.

A. Der Kirche als einem gegliederten Organismus mitten in einer Welt, welche im Argen liegt, ist Wort und Sacrament anvertraut zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Wachsthum, aber auch als Waffe zur Abwehr gegen das, was ihr Verderben droht. Andere Waffen als das Schwert des Geistes kennt die Kirche nicht. Damit soll sie die Welt außer sich und die Welt in sich überwinden. Ist aber dieses ihr Beruf, so trägt die Kirche den Grund zur Zuchtlübung in sich selbst und zwar haben wir ihn zu suchen:

- a. in ihrer Treue gegen den Herrn und sein Wort;
- b. in ihrer erbarmenden Liebe zu den kranken Gliedern ihres Leibes;
- c. in ihrer Stellung, welche sie in der Welt einnimmt;
- d. in ihrer Pflicht gegen sich selbst.

Ad a. Als einen unveräußerlichen Schatz hat der Herr seiner Kirche die Gnadenmittel anvertraut (τρυφᾶν πάντα Matth. 28, 20). Bewahrt aber werden diese Gnadenmittel nur dann, wenn nichts hinzu und nichts

*) Melanchthon Bed. bei Bezel I. S. 290.

hinweg gethan, wenn das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird und die Sacramente ihrer Einsetzung und ihrem Zwecke entsprechend gespendet werden. Dieses zu thun, liegt der Kirche ob und ist ihre heiligste Pflicht gegen den Herrn. Verläumt sie diese Pflicht, so begeht sie eine Untreue gegen den Herrn, da sie Haushälterin über seine Geheimnisse ist. In ihrer Treue gegen den Herrn und sein Wort ist darum der oberste Grund zu suchen, daß sie nicht falsche Lehre und falsche Propheten (Matth. 7, 15.) duldet, sobald dieselben an ihren Früchten offenbar geworden sind und sich als Wölfe zeigen, welche der Heerde nicht schonen. Sie thut damit nur, was sie nicht unterlassen darf, ohne ihre Treue gegen den Herrn zu verletzen. Ein Zeichen dieser Treue gegen den Herrn und sein Wort ist es, wenn derselbe Apostel, welcher im Briefe an die Römer Kap. 9, 3 sagt: „Ich habe gewünscht verbannt zu sein von Christo für meine Brüder“ — an die Galater Kap. 1, 9 schreibt: „So Jemand Euch Evangelium predigt anders, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht;“ — wenn er ferner den Blutschänder von der Gemeinde zu Korinth ausschließt, welcher in seinen Sünden und im alten Sauerteige an dem Osterlamm des neuen Testaments Theil haben wollte. Solche Treue gegen den Herrn war es, wenn der Kirchenvater Ambrosius dem Kaiser Theodosius, welcher seine Hände mit Blut befleckt hatte, die Kirchenthür verschloß, und wenn Luther im bekannten Abendmahlstreit mit Zwingli scheinbar so hart und unbeugsam war. Diese Treue aber, wie es ihr zu thun ist um die Reinerhaltung von Wort und Sacrament und um das schriftgemäße Bekenntniß von beiden, so übt sie auch Zucht aus, weil das Wort des Herrn die Zucht selbst gebietet. Die Hauptstellen, welche hier in Betracht kommen, sind: Matth. 18, 14—18; 16, 19; Ev. Joh. 20, 21—23. Sene, wie Act. 8, 20—24; 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 6, 14—18 sind die apostolische Anwendung von diesen. Wenden wir uns zur Betrachtung derselben.

Im Evangelium Matthäi (5, 20—6, 18.) stellt der Herr öfter die neutestamentliche Gemeinde (ἐκκλησία) der alttestamentlichen קָהָל gegenüber und vergleicht die Forderungen, welche an diese gestellt werden, mit jenen, welche er an seine Gemeinde stellt. Von dieser seiner Gemeinde, unter welcher er zunächst seine Jünger und die, welche an Ihn glauben, versteht, welche aber doch auch die Zukunft in sich schließt, wie aus dem Futur οἰκοδομησώ Matth. 16, 18 ersichtlich ist, redet der Herr Kap. 18, 14—18. Dieses geht daraus hervor, daß er hier seine Jünger anredet,

ihnen ihr Verhalten einem in ihrer Mitte gegebenen Anstoß gegenüber vorschreibt und ihnen in Bezug auf dieses die Verheißung giebt v. 18: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. An dieser Stelle darnm, mit Theophylus, Beza, Calvin u. A. unter ἐκκλησία die jüdische Synagoge zu verstehen, ist unstatthaft. Der neustamentlichen Gemeinde vielmehr wird hier die Befugniß gegeben, in höchster Instanz zu entscheiden, und ihre Entscheidung, die auf Erden getroffen wird, soll auch im Himmel gültig sein. Ihre Entscheidung aber ist keine willkürliche, sondern richtet sich genau nach dem Verhalten des Sünders, welcher entweder auf sie hört und von ihr seiner Sünde entbunden wird, oder nicht auf sie hört und darum auch nicht mehr als zu ihr gehörend betrachtet werden kann, weil er sich bereits von der innern Gemeinschaft des Geistes selbst ausgeschlossen hat. Treffend bemerkt Bengel zu den Worten: ἔστω σοι ὡς τὸ πᾶν ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης — hoc loco ὁ ἐθνικός dicit totum genus ethnicorum gegenüber der ἐκκλησία des Herrn.

Was hier Matth. 18 der Herr sagt, dazu giebt er feierlich die Vollmacht nach seiner Auferstehung Joh. 20, 21—23. Indem hier der Herr seine Jünger, zu welchen übrigens nach der Parallele Luc. 24, 33 und 36. οἱ ἑνδεκά καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς gehören, mit dem Geiste des neuen Lebens (πνεῦμα ἁγίον), welcher von nun an Christi Stelle auf Erden vertreten und die Gemeinde mit ihrem Haupte verbinden sollte, anhauchte, sprach er zu ihnen: ἐὰν τινῶν ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς· ἂν τινῶν κρατῆτε, κεκράτηνται. Nicht als Einzelnen, sondern als Gesamtheit (ἐκκλησία) wird hier den Jüngern, nicht ein besonderes χάρισμα wie am Pfingstfeste — denn das haftet nur an den einzelnen Persönlichkeiten — sondern ein Amt, das Amt der Zuchtübung, gegeben. Dieses soll für alle Zeiten bei der ἐκκλησία bleiben und ihre Reinheit erhalten. Durch dasselbe soll entweder die Sünde als solche durch Vergebung oder die Sünde mit dem Sünder selbst, der in seiner Sünde beharrt, von der Gemeinde ausgeschieden werden. Dieses Amt — das Amt der Schlüssel genannt — wie es ein fortwährendes Reinigungsmittel für die Gemeinde ist, so ist es auch eine Schutzwehr für sie, die ihr der Herr verliehen hat, daß sein Weinberg nicht verwüstet werde. Es unterliegt darum keinem Zweifel, daß die Kirchenzucht vom Herrn selbst in seinem Worte geboten sei. Darum wurde sie auch von den Aposteln geübt 1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 6, 14—18;

1 Timoth. 1, 20, und darum erfordert es auch die Treue gegen den Herrn und sein Wort, daß sie zu allen Zeiten von seiner Kirche gehandhabt werde.

ad b. „Ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.“ Diese Stimme des Herrn muß auch seiner Kirche Stimme sein. Das ist ja des Evangeliums eigenthümlicher Charakter, daß es die Sünder zur Buße ruft und die Mühseligen und Beladenen erquicht. Dieser Lebenscharakter des Evangeliums muß sich auch in der Kirche ausdrücken. Wie ihr Herr es gethan, so hat auch sie den Beruf, in erbauender Liebe Buße und Vergebung der Sünden zu predigen. Wenn sie nun schon diesen Beruf im Allgemeinen und der Welt gegenüber hat, sollte sie ihn nicht ihren kranken Gliedern gegenüber haben? Hasset doch Niemand sein eigen Fleisch und Blut, wie sollte die Kirche die Glieder ihres Leibes verdorren und absterben sehen, ohne von Schmerz ergriffen zu werden und ohne Erbarmen mit ihrer Noth zu haben? Gewiß wird sie, wie eine Mutter selbst ihr Leben für ihr Kind einsetzt, Alles aufbieten, um die, welche sich von ihr abgewendet haben, wieder zu gewinnen, sie wird selbst die Schmach nicht scheuen, welche sie trifft und aus Erbarmen bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott,“ aus Erbarmen mahnen und warnen und aus Erbarmen strafen und züchtigen. Denn das ist ja die evangelische Liebe, welche Buße und Vergebung der Sünden zugleich predigt, welche das Schwert und den Frieden zugleich bringt (Matth. 10, 34; Joh. 14, 27; Luc. 19, 45), welche löst und bindet nach Joh. 20, 23, um durch beides den Sünder zu gewinnen. Diese Liebe ist es, durch welche der Herr seine Kirche gebaut hat, durch welche sie sich ausgebreitet, durch welche vor 300 Jahren sie sich gereinigt hat und durch welche allein die Vorurtheile unseres Geschlechts und die Zuchtlosigkeit unserer Zeit überwunden werden können. Alle Verordnungen über Kirchenzucht bleiben Buchstaben, welche tödten, wenn nicht die, welche die Zucht auszuüben berufen sind, selbst in dieser Liebe stehen. Nach der Treue gegen den Herrn ist die Liebe zu den Sündern der vornehmste Grund zur Kirchenzucht.

ad c. Ein fernerer Grund zur Kirchenzucht ist die Stellung, welche die Kirche in der Welt einnimmt. Im Ev. Matth. 5, 13 sagt der Herr: „Ihr seid das Salz der Erde. Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es ist zu nichts nütze, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten.“ In diesen Worten wird der neutestamentlichen *ἐκκλησία* die Stellung angewiesen, welche sie in der Welt einzu-

nehmen hat. Sie ist das Salz der Erde. Wie das Salz den Zweck hat, vor Fäulniß zu bewahren, so hat auch die Kirche den Beruf, vermöge des ihr vom Herrn verliehenen Lebens das menschliche Geschlecht neu zu beleben und von dem Verderben des Gerichts zu erretten. Wie kann sie aber ihre Aufgabe erfüllen, in Beziehung auf die, welche draußen sind, wirken und sie für das Recht Gottes gewinnen, wenn sie die Salzskraft des neuen Lebens verliert und ihre eigenen Glieder in Sünden todt und verdorben sind? „Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen?“ Darum sagt auch der Apostel in Bezug auf die Stellung, welche die Kirche der Welt gegenüber einnimmt Koloss. 4, 5: „Ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔθνη, τὸν καρπὸν ἐξαγοράζουσαν.“ Wären die Christen dieses ihres geistlichen Berufes stets eingedenk gewesen, — sie hätten der Heidenwelt wohl nicht so schwere Uergernisse gegeben, wie sie die Missionsgeschichte alter und neuer Zeit uns berichtet! Und steht nicht auch dem Volke Israel, welches inmitten der Christenheit lebt, als Haupthinderniß seiner Bekehrung der Christen oft heidnischer Wandel entgegen, der Israel in seiner pharisäischen Verblendung nur immermehr bestärkt? Schon die Stellung und der Beruf darum, welchen die Kirche in der Welt einnimmt, fordert es, daß da Sucht vorhanden sei, wo man sie mit Recht erwarten und fordern kann, daß Uergernisse entfernt werden, welche selbst den Heiden in die Augen fallen und Israel an seiner Bekehrung hindern.

ad d. Ein weiterer Grund endlich, welcher die Kirche mit Nothwendigkeit zur Kirchengucht treibt, ist die Pflicht, welche die Kirche gegen sich selbst hat. Die Kirche ist nämlich, wie aus 1. Kor. 12, 13, 27 hervorgeht, ein Leib, in welchem ein Glied an das andere gefügt ist, und ein Glied auf das andere wirkt. Ist darum ein Glied krank, so ist das Zusammenwirken gestört und der ganze Leib leidet. Dieses bestätigt auch der Apostel, wenn er 1. Kor. 12, 26 sagt: „Καὶ ἐὰν τι πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη.“ Diese Anschauung von dem lebendigen Organismus der Kirche als eines Leibes, wie sie der Apostel hat und wie sie in den ersten Zeiten der Kirche sich auch erhalten hat, ist thatsächlich bei unsern meisten Christen verloren gegangen, und dieses hat seinen Grund in der Störung der Glaubens- und Liebesgemeinschaft in dem Herrn und in der egoistischen Absonderung, welche eine Folge von jener Störung ist. Dadurch nämlich, daß bei Vielen an die Stelle des Glaubens an Christum und des schriftgemäßen Bekenntnisses von ihm der Subjectivismus eigener Einfälle und an die

Stelle des Wortes Gottes Menschenwort getreten ist, müßte sich alle Glaubensgemeinschaft auflösen und, da Glaube und Liebe zusammengehören, auch die Liebesgemeinschaft verschwinden. Es ist darum eine heilige Pflicht, welche die Kirche gegen sich selbst erfüllt, wenn sie eine Lehrzucht ausübt und auf das schriftgemäße Bekenntniß von Christo dringt; wenn sie in diesem Bekenntniß alle ihre Glieder zu vereinigen sucht und ausscheldet, was mit diesem sich nicht verträgt; wenn sie alle Aergernisse entfernt, welche sich an einzelnen Gliedern ihres Leibes offenbaren und den ganzen Leib, nach dem Worte des Apostels, in Mitleidenschaft ziehen. — Thut sie das, erfüllt sie diese ihre Pflicht, dann wird sie auch ihren Zweck erreichen.

B. Der Zweck aber, welchen die Kirchenzucht hat, wird genau ihrem Grunde entsprechen, und daher ebenfalls ein vierfacher sein:

- a. Reinerhaltung von Wort und Sacrament;
- b. Das Heil des Sünders durch rechtschaffene Buße;
- c. Entfernung aller Aergernisse;
- d. Heiligung der Kirche.

ad a. Der oberste Grund zur Kirchenzucht ist die Treue gegen den Herrn und sein Wort. Wort und Sacrament sollen der Fels sein, auf welchem die Kirche unbeweglich steht und aus welchem sie auch, wie Israel in der Wüste das natürliche Wasser aus dem Felsen trank, das Wasser des Lebens empfängt. Daß darum Wort und Sacrament nicht nur im Allgemeinen erhalten, sondern auch rein erhalten werden (2. Tim. 3, 14; 1. Theff. 2, 13), muß die vornehmste Sorge der Kirche und vor allem der Zweck ihrer Zucht sein. Sie muß einen Zaun um das Heilige ziehen, daß es nicht verunreinigt und das Heiligthum nicht mit Füßen getreten werde. Einen solchen Zaun hat die Kirche in ihren Bekenntnissen, in welchen die Grenzlinien gezogen sind zwischen göttlicher Wahrheit und menschlichem Irrthum und zwischen dem Schriftwort und dem Menschenwort. Einen solchen Zaun hat die Kirche ferner in dem Amte der Schlüssel, welches ihr vom Herrn zur Erhaltung ihrer Reinheit gegeben ist und in der Zucht, welche sie an ihren Gliedern auszuüben verpflichtet ist. Wort und Sacrament sind aber nicht um ihrer selbst willen in der Gemeinde, sondern sie sind der Gemeinde zur Erbauung gegeben (2. Tim. 3, 16. 17.). Wenn darum die Kirche ihre Reinheit erhält, so sichert sie sich damit ihre Wirkung auf das Menschengeschlecht und der Zweck der Reinerhaltung von Wort und Sacrament schließt deshalb bereits auch den Zweck des Heils ihrer Angehörigen in sich.

ad b. Ist es aber schon im Allgemeinen der Kirche Aufgabe, mit den ihr verliehenen Heilmitteln auf ihre Glieder zu wirken, so hat sie dieselbe ihren kranken Gliedern gegenüber um so mehr zu verfolgen und zum Heile derselben auch Zucht in Anwendung zu bringen. Ihrem Erbarmen gegen den Sünder entspricht als Zweck ihrer Zuchtthätigkeit das Heil des Sünders. Des Sünders Heil durch rechtschaffene Buße ist demnach der weitere Zweck der Kirchengucht. Dieses ist ersichtlich aus dem Worte des Herrn selbst Matth. 18, wonach es sich zunächst darum handelt, die Seele des verirrtten Bruders wieder zu gewinnen. In Uebereinstimmung damit schreibt der Apostel an den Timotheus: „Strafe die Widerspenstigen, ob ihnen Gott demaleins Buße gebe, die Wahrheit zu erkennen,“ 2. Tim. 2, 25. Und wenn der Apostel 1. Kor. 5 zum Äußersten greift und den unbußfertigen Sünder von der christlichen Gemeinde ausschließt, so thut er es, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu. Den Sünder zu strafen und zu richten, ohne ihn zur Buße und Umkehr zu bringen, — darum kann es der Kirche nicht zu thun sein. Sie will durch ihre Zucht keine weitere Genugthuung als diese, daß der Sünder seine Sünde bekenne und sich bekehre. Einen Satisfactionsbegriff im römischen Sinne, nach welchem außer dem Herrn selbst auch der Kirche für das gegebene Aergeruiß eine Satisfaction werde und nach welchem beides so von einander geschieden ist, daß man sich von letzterer auch loskaufen kann, kennt die evangelische Kirche nicht. Eben so wenig kann ihr eine Kirchenbuße ohne Herzensbuße genügen, wenn der Sünder zwar öffentlich vor der Gemeinde für das gegebene Aergeruiß als Büßender erscheint, aber nachher wie vorher in seinem unbußfertigen Sinne verharrt, indem er nur, um Nachtheil für das bürgerliche Leben zu vermeiden, sich zur Kirchenbuße herbeiläßt, damit aber auch genug gethan zu haben glaubt und die erlittene Strafe als hinreichenden Ersatz für seine Sünden betrachtet. Diese Gefahr hat auch Luther vorausgesehen; darum wollte er von dem äußern Werk der Buße und von einem Zwange in dieser Beziehung nichts wissen, wenn er in seiner kurzen Vermahnung zur Beichte sagt: „Summa, wir wollen von keinem Zwang wissen; wer aber unserer Predigt und Vermahnung nicht hört noch folget, mit dem haben wir nichts zu schaffen, soll auch nichts von dem Evangelio haben.“*) In Uebereinstimmung mit Luther äußert sich auch

*) Siehe: Müllers Ausgabe der symb. Bücher S. 843.

die Concordienformel, indem sie gegen die Schwentfeldianer als 7. irrigen Artikel bezeichnet: „*Quod non sit vera ecclesia Christi, in qua non vigeat publica excommunicatio et solennis aliquis excommunicationis modus seu, ut vulgo dicitur, processus ordinarius.*“*) Im Anfange des 17. Jahrhunderts war jedoch bereits die Zuchtübung in unserer lutherischen Kirche größtentheils zu einem äußern Werke geworden und der von Luther befürchteten Gefahr unterlegen. Schon nach einem sächsischen Synodaldecret vom Jahre 1684 konnten Kirchenbußen für Fleischesvergehen mit Geld abgekauft werden. Daher sagt Spener von der Kirchenbuße seiner Zeit: „Zu jetziger Zeit hat sich sehr mit unserer Kirchenbuße geändert. Denn 1) ist sie nun eine Art von Strafe, daher 2) wird sie ordinarie also dictirt, daß sie von *invitis* prästiret wird. Darum 3) ist kein gewisses, sondern bei den meisten kaum probables *indicium* einer wahren Buße. Folglich hat 4) die Gemeinde die schuldige Erbauung nicht. 5) Ziehet sie aufs wenigste nach dem gemeinen Gebrauch eine solche *notam* nach sich, daß dergleichen Kirchenbuße gethan zu haben wohl so schimpflich, als das Laster selbst geachtet, ja noch manchmal den Kindern als eine *maculam* vorgeworfen wird.“**) Auf solche Weise mußte die Kirchenzucht losgerissen werden von dem Grunde und Boden des Evangeliums und erfüllte ihre Hauptaufgabe: die Buße des Sünders, nicht mehr. Zwar einem untergeordneten Zwecke diente sie auch noch in dieser Gestalt; sie war ein Schreckmittel, welches bewirkte, daß die groben Auswüchse der Sünde nicht, wie jetzt oft geschieht, öffentlich zur Schau getragen wurden, und auch das war noch immer Etwas, was nicht zu verachten ist. Schreibt ja doch schon der Apostel Paulus 1. Tim. 5, 20: „Die da sündigen, die strafe vor Allen, auf daß sich auch die Andern fürchten.“ Aber wenn schon das Gesetz die Sünder nicht erschreckt, ohne zugleich ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, — wie sollte die Kirche, welche Gesetz und Evangelium zugleich hat, damit zufrieden sein können, wenn sie mit ihrer Zucht nur eine *justitia civilis* erreicht und die öffentlichen Sünder in Schlupfwinkel verseucht! Damit würde sie nothwendig ein Pharisäerthum unter ihren Gliedern erzeugen. Sie will darum vielmehr mit ihrer Zucht den Sünder für Christum gewinnen und ihre übrigen Glieder mit einer heiligen Scheu erfüllen, daß sie sich „fürchten“ nach des Apostels

*) Müller S. 560.

**) Speners theologische Bedenken. Theil I, 283.

Wort, aber nicht so sehr vor der äußern Unehre, als vielmehr vor der Sünde selbst. Diese, nachdem sie offenbar und der Gemeinde zum Aergerniß geworden ist, hat die Kirche mit ihrer Bucht zu entfernen. Ihr Zweck ist darum drittens:

ad c. Alle Aergernisse aus der christlichen Gemeinde auszuweisen. Der Blutschänder in der corinthischen Gemeinde wurde angeschlossen um des gegebenen Aergernisses willen; nachdem er Buße gethan hatte, wurde er wieder aufgenommen. Das Aergerniß war durch seine Buße entfernt worden. Aus diesem Beispiel geht klar hervor, welchen Zweck die Kirche mit ihrer Bucht habe. Nicht den Sünder, sondern die Sünde will sie aus der Gemeinde hinwegthun. Dadurch unterscheidet sich die neutestamentliche von der alttestamentlichen Gemeinde, welche unter dem Gesetze stand und welche nach Deut. 13; Lev. 20, 2. 27; Lev. 24, 14. 23; Num. 15, 36; Jos. 7, 25 grobe Verfündigungen mit dem Tode bestrafte. Die neutestamentliche Gemeinde dagegen hat für jede Sünde eine Reinigung in dem Blute Jesu Christi (1. Joh. 1, 7), wenn nur Buße und Glauben vorhanden sind. Sie bedarf darum zu ihrer Reinigung nicht den Tod des Sünders, sondern nur, daß er sich bekehre und lebe. Durch seine Buße und durch seinen Glauben wird das Aergerniß von der Gemeinde abgeschieden. Daß aber das Aergerniß abgeschieden werde, darauf muß sie dringen und darum muß sie auch im äußersten Fall, wenn der Sünder in seiner Sünde verharret, denselben auf so lange, als er in seinem unbüßfertigen Sinne verbleibt, aus ihrer Gemeinschaft entfernen. Schweigt die Kirche bei öffentlichen Sünden, so billigt sie dieselben durch ihr Schweigen, macht sich der Sünden selbst theilhaftig und verunreinigt sich.

ad d. Mit dem Zwecke der Ausscheidung des öffentlichen Anstoßes verbindet daher die Kirche schließlich den weitem Zweck der Heiligung der Gemeinde. Zwar wird diese nur bis zu einem gewissen Grade möglich sein, und was der Apostel Eph. 5, 27 von der Kirche sagt, „daß sie herrlich sei und nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des etwas,“ wird niemals bei der *ecclesia militans* zu völligen Darstellung kommen. Die Kirche kann für die völlige Erreichung dieses Zieles auch nicht verantwortlich sein, da sie nicht weiß, was in den Herzen ihrer Glieder vorgeht, und die geheimen Sünden derselben sich ihr verbergen. Hier muß sie es darum dem Herrn überlassen, mit seinem Worte zu wirken und die Sünder zur Buße zu rufen. Aber von den Flecken, welche sie offenbar schänden, von den

öffentlichen Sünden, welche ihr zum Bewußtsein kommen, hat sie sich zu reinigen und das Uebrige durch treue Buchtübung zu thun, damit — soweit es durch ihre Arbeit geschehen und erreicht werden kann — die Gemeinde zum vollkommenen Mannesalter heranwache und in der Heiligung zunehme. Wie durch eine treue Buchtübung die Heiligung der Gemeinde bewirkt werden kann, — davon zeugt die apostolische Kirche, wie die Kirche der ersten Jahrhunderte, davon zeugt, wenn auch in anderer Weise, die Genfer Kirche im 16. Jahrhundert. Was man aber durch Vernachlässigung der Bucht verderben kann, das offenbaren die Mißstände unser Zeit. Daß Bucht gehandhabt werde, ist ein laut schreiendes Bedürfniß der Gegenwart, es fragt sich nur, wie sie geübt werden soll. Wir handeln daher

III.

Von der Art und Beschaffenheit der Kirchenzucht.

Bei Aufstellung des Begriffs von Kirchenzucht haben wir erkannt, daß dieselbe eine geordnete Thätigkeit sei und von demselben Organismus ausgehe, durch welchen der Leib Christi erbaut wird und zu seiner selbst Besserung wächst. Diese Ordnung der Kirche wird darum zuerst in Betracht kommen, wenn es sich um die Art und Beschaffenheit der Kirchenzucht handelt. Darum wird Alles zunächst auf das Subject, welches die Kirchenzucht ausübt, ankommen.

1. Subject der Kirchenzucht.

Das Subject der Kirchenzucht ist die Gemeinde. Nicht einzelne Christen, auch nicht einzelne Stände in der Gemeinde, selbst nicht das geistliche Amt als von der Gemeinde getrennt, sondern die Gemeinde als Ganzes hat den Beruf zur Buchtübung. Dieses haben wir bereits bei Entwicklung des Begriffs von Kirchenzucht aus Schrift, Bekenntniß und Geschichte nachgewiesen. Die entscheidenden Schriftstellen sind: Matth. 18, 17; 1 Kor. 5, 4. Wollte man bei ersterer einwenden, daß nach derselben zwar die Gemeinde in oberster Instanz zu entscheiden habe, daß aber nach B. 15 und 16 doch die Thätigkeit Einzelner vorangehe, so ist dagegen zu bemerken, daß es sich B. 15 und 16 nicht um Kirchenzucht, um eine Thätigkeit der Gemeinde — der Kirche handle, sondern um Versuche Einzelner, welche der Kirchenzucht vorausgehen. Beides ist nicht mit ein-

ander zu verwechseln. Solche Versuche, den verirrtten Bruder wieder zu gewinnen, können von einzelnen Gliedern der Gemeinde oder vom Geistlichen ausgehen und fallen in letzterer Beziehung in das Gebiet der Seelsorge, aber Kirchenzucht sind sie darum noch nicht. In B. 15 und 16 den Begriff der Kirchenzucht hineinzulegen, ist gegen den Wortlaut; jener ergibt sich erst aus B. 17 und 18. Hat aber die Gemeinde die Kirchenzucht auszuüben, so hat sie dieses zu thun als ein gegliederter Organismus und ihre Thätigkeit muß eine geordnete sein. Es wäre darum eben so unstatthaft, wollte eine Anzahl Christen zusammen kommen und hier nach Stimmenmehrheit eine Entscheidung über den Bruder treffen. Die Thätigkeit der Gemeinde muß vielmehr eine geordnete sein, und geordnet ist sie, wenn in der Gemeinde nach Eph. 4, 11 und 16 diejenigen, welche die Verwaltung des Amtes und die Ausübung der Schlüsselgewalt haben, in Einheit zusammenwirken mit jenen, bei welchen der Beruf auf die christliche Persönlichkeit und die individuellen Gnadengaben sich beschränkt.

So finden wir es in der apostolischen Zeit und in den ersten Jahrhunderten, wie es noch Eyprian bezeugt. In der römischen Kirche wurde es jedoch anders. Es trat eine Scheidung ein zwischen dem Clerus und den Laien und die organische Verbindung zwischen dem Hirtenamte und der Gemeinde und ihr gegenseitiges Zusammenwirken bei der Kirchenzucht wurde aufgehoben. Ihre Berechtigung erhielt die Gemeinde wieder in der Zeit der Reformation. Diese Berechtigung spricht Luther aus, wenn er in „einer Vermahnung von der Excommunication“ vom Jahre 1539 sagt: „Solchen Bann (wie Matth. 18, 15 u. gelehrt ist) wollten wir gern anrichten, nicht daß es ein Caplan oder Prediger allein thun sollte oder könnte, ihr alle müßt selbst mithelfen, wie St. Paulus sagt: Mit eurer Versammlung und mit meinem Geiste, das ist, mit dem ganzen Haufen *). Und Seite 960: „Der Bann ist der ganzen Kirche, nicht allein des Pfarrherrns, Caplans oder Predigers.“ Diese Berechtigung der Gemeinde bei Ausübung der Kirchenzucht findet sich auch in den ältesten Kirchenordnungen. Indessen wurde sie bald so geregelt, daß die Befugniß den Bann auszusprechen, dem Erkenntniß des Superintendenten und später (seit 1610) den Consistorien übertragen wurde. Ueberhaupt fiel mit der Ausbildung

*) Walchs Ausgabe vom Jahre 1743, 22. Theil, S. 968.

der Consistorialverfassung der Schwerpunkt des kirchlichen Organismus und darum auch der Kirchenzucht, welche von diesem ausgeht, in die Competenz der Consistorien. Die Betheiligung der Gemeinde trat zurück. Zwar versuchte man durch sogenannte Sittengerichte, wie sie an verschiedenen Orten errichtet wurden, z. B. im Hohenlohschen, im Limpurgischen, die Thätigkeit der Gemeinden bei Ausübung der Zucht zu organisiren, aber mit geringem Erfolg. Jene Sittengerichte, nachdem sie einige Zeit *pro forma*, wie Spener beklagt, bestanden hatten, verschwanden spurlos. Die Ursache dieser Erscheinung ist nicht sowohl in der Theilnahmlosigkeit der Gemeinden bei kirchlichen Angelegenheiten, auch nicht in der Consistorialverfassung an sich zu suchen, da sich mit derselben gar wohl eine Betheiligung der Gemeinde verträgt, sondern in den abhängigen Verhältnissen der Kirche vom Staat in jener Zeit, und in der, wenn auch nicht nominalen, doch faktischen Vermischung weltlicher und geistlicher Gewalt. Wie die kirchliche Zucht mit weltlicher Gewalt aufrecht erhalten wurde, davon wollen wir nur ein Beispiel anführen. Nach der Kirchenordnung der Grafschaft Limpurg vom Jahre 1695 wurde laut § 17 der Kirchenbesuch von den Gemeinderäthen und den Befehlshabern der Gemeinde, von welchen Letzteren auch die Frohndienste geleitet wurden, überwacht und jede Versäumniß des Gottesdienstes mit 4 Kreuzern bestraft. Ebenso wurde auch wiederum die weltliche Gewalt bei etwa vorkommenden Zwistigkeiten der Herrschaft mit den Unterthanen durch die Kirchenzucht und den Bann, welcher vom Consistorium ausgesprochen wurde und in welchem die Räte des Fürsten, ja der Fürst selbst vermöge des ihm zustehenden *jus episcopale* sitzen konnte, unterstützt *).

Bei solcher Vermischung von Staat und Kirche, weltlicher und geistlicher Gewalt, konnte es nicht fehlen, daß dem Volke der Begriff von der Kirche und ihrer Selbstständigkeit, der Begriff von der Kirche als eines Organismus, in welchem ein Glied mit dem andern zusammenwirken muß, abhanden kam. Wußten ja doch selbst viele Geistliche nicht mehr zu scheiden zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Man hielt es für Pflicht der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, die öffentlichen Sünder zu strafen und meinte, diese besäße Mittel genug und bedürfe der Gemeinden nicht, um Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Auch mochten viele Geistliche von der Be-

*) Siehe Dedekenn's thesaurus consiliorum, App. Tom. II. pag. 689 u. 700.

theiligung der Gemeinden an der Kirchenzucht eine Beeinträchtigung ihres Antes fürchten; gewiß ist, daß von dieser Seite, mit Ausnahme Speners und einiger Gleichgesinnten, sie nicht besonders begehrt wurde. So kam es, daß in lutherischen Gemeinden die Consistorien, Superintendenten und Pfarrer und in den freien Städten das ministerium das Subject der Kirchenzucht waren, während in der reformirten Kirche, in welcher die Presbyterialverfassung ausgebildet wurde, auch die Presbyterien die Kirchenzucht übten, zuerst in Genf im Jahre 1536. Läßt sich hier gegen die Stellung, welche die Geistlichen zu den übrigen Mitgliedern des Presbyteriums einnahmen, mit Recht Manches einwenden und ebenso gegen das gesetzliche Verfahren bei Ausübung der Kirchenzucht, so kann doch nicht gelängnet werden, daß der lange Zeit in christlicher Beziehung blühende Zustand Genfs zum großen Theil eine Folge jener Einrichtung war. Das hat man auch lutherischerseits erkannt und, belehrt durch den traurigen Zustand so vieler Gemeinden und ihre Theilnahmslosigkeit für kirchliche Zwecke, in neuerer Zeit es versucht, die Gemeinden durch Einführung von Synoden und Presbyterien in den kirchlichen Organismus hineinzuziehen. (Vergl. Richter Lehrbuch des Kirchenrechts § 30 und 164.) Die Synoden haben ihre Unterlage in den Presbyterien — den Gemeindeauschüssen unter Leitung der Geistlichen —; die Presbyterien haben ihren Boden in den Gemeinden, aus welchen sie durch Wahl hervorgegangen sind. Diese den Bedürfnissen der Gemeinden entsprechende Einrichtung wäre ein wesentlicher Fortschritt unserer kirchlichen Organisation, und es wäre nur zu wünschen, daß der Einfluß der Synoden und Presbyterien und ihr Wirkungskreis gesichert und, soweit es ohne Nachtheil für die Kirche geschehen kann, ausgedehnt würde. Man hat aber bei der Einrichtung von Presbyterien und Synoden vor Allem darauf hinzuwirken, daß nur wahrhaft christliche Persönlichkeiten in dieselben eintreten können. Geschieht dieses, und werden solche kirchliche Einrichtungen nicht etwa aus schwacher Nachgiebigkeit gegen die Richtung des Zeitgeistes getroffen, um die Leitung der Kirche den Majoritäten in die Hand zu geben, sondern aus der Mierophorie evangelischen Wesens heraus und in Uebereinstimmung mit den Forderungen des Evangeliums; so können sie wie für das Gesamtleben der Kirche, so namentlich auch für die Belebung kirchlicher Zucht von der größten Wichtigkeit werden. Denn hier vereinigen sich die beiden Elemente, welche nach Schrift und Bekenntniß zusammen gehören — das Amt und die Gemeinde, welche in den weltlichen

Presbytern repräsentirt ist, zu einer geordneten Thätigkeit, und es wird dadurch zweierlei vermieden: einmal, daß der Diener des Amtes nicht getrennt von der Gemeinde, ihr gleichsam gegenüberstehend, von ihr beargwohnt und, wie es möglich ist, oft am unrechten Orte seine Amtsgewalt ausübe; auf der andern Seite ist durch den Gemeinde-Ausschuß eine heilsame Schranke gezogen, durch welche von der Mitwirkung zur Kirchenzucht diejenigen ausgeschlossen werden können, welche selbst dieser Zucht bedürfen und sie zu vereiteln suchen würden. Da aber die Localgemeinde nicht für sich allein dasteht, sondern als Glied eines größern Ganzen, so wird sich naturgemäß in Fällen, welche bei der Localgemeinde nicht ihre Erledigung finden, die Distriktsgemeinde, welche ihre Vertretung in der Distriktsynode hat, und im Anschluß an diese die Landesgemeinde durch die Landessynode an der Ausübung der Kirchenzucht zu theilhaben. Namentlich dürfte unter Mitwirkung der Landesgemeinde das Zuchtverfahren selbst geordnet und geregelt werden. Nur wenn die Gemeinden selbst zur Zucht mitwirken, werden sie sich derselben auch willig unterwerfen. Die Gemeinden aber dafür heranzubilden, in ihnen wieder christlichen Sinn zu wecken und besonders mit unermüdetem Eifer dahin zu arbeiten, daß die bessern Elemente der Gemeinden in den Presbyterien sich vereinigen, ist die nächste Aufgabe der Geisteslichkeit. Und sollten auch scheinbar noch so viele Hindernisse sich in den Weg stellen, sollten auch noch so trübe Erfahrungen gemacht werden, sollte selbst unsere Generation darüber auserstehen, ehe wir wahrhaft christliche Presbyterien erhalten, — erstrebenswerth bliebe dieses Ziel dennoch! Mit Erreichung desselben fände das christliche Leben in den Gemeinden eine Stütze, und das wäre von segensreichen Folgen für die Kirche! Das aber darum, weil dann hier ein nach apostolischer Ordnung geordnetes Zusammenwirken von Amt und Gemeinde statt fände, welches den Strömungen des Zeitgeistes einen Damm entgegenzusetzen vermöchte und bei weltgeschichtlichen Katastrophen die Kirche vor Verwirrung schützte.

Wenden wir uns nun von dem Subjecte zum

2. Objecte der Kirchenzucht.

Wie es bei der Frage von der Kirchenzucht von großer Wichtigkeit ist, die Beschaffenheit des Subjects genau kennen zu lernen, von welchem die Kirchenzucht geübt werden soll, so handelt es sich bei dieser Frage fer-

ner auch darum, die Beschaffenheit des Objects, den Gegenstand der Kirchenzucht, einer Erwägung zu unterziehen.

Welches das Object der Kirchenzucht sei, haben wir im Allgemeinen ebenfalls schon bei Aufstellung unseres Begriffs von Kirchenzucht kennen gelernt. Wir sagten dort: Alles, was dem Worte Gottes in Lehre und Leben zum Vergerniß der Gemeinde sich offenbar widersehe, müsse von der Kirche ausgeschieden werden. Daß die Kirchenzucht sich nur auf solche Sünden erstrecken könne, welche der Gemeinde zum Bewußtsein gekommen sind und bei welchen sie nicht schweigen kann, ohne sich durch Schweigen der Sünde theilhaftig zu machen, ist klar. Für geheime Sünden, welche sich ihrem Auge zu entziehen wissen, kann sie nicht verantwortlich gemacht werden; über sie richtet der Herr. Vor das Forum der Kirche gehören darum alle offenkundigen Sünden, welche der Gemeinde zum Anstoß und Vergerniß werden. Diese können nun zweierlei Art sein, indem sie nämlich entweder die Reinheit der Lehre oder die des Lebens in Gefahr bringen. — Als Vergernisse, welche der Kirchenzucht unterliegen, werden deshalb schon in der apostolischen Zeit und in den ersten Jahrhunderten alle groben Verfündigungen in Lehre und Wandel angesehen. Aehnliches finden wir auch bei aller Veräuserlichung in den Bußordnungen der abendländischen Kirche bis in das Mittelalter hinein. Beides wird in den ältesten Kirchenordnungen unserer Kirche ebenfalls festgehalten. Nur tritt in späterer Zeit bei Angabe der Sünden, welche den Wandel betreffen, ein Schwanken ein und zwar in der Art, daß bald nur die Sünden gegen die erste Tafel und die Fleischesvergehen, bald alle grobe Verletzungen des Decalogs in das Bereich der Kirchenzucht gezogen werden.

Dieses Schwanken der Angaben hat seinen Grund darin, daß man in jener Zeit Kirche und Staat, geistliche und weltliche Gewalt nicht von einander schied und öfter mit einander vermengte, als Ergänzung der Kirchenzucht die weltliche Zucht der Obrigkeit und als Ergänzung dieser die Kirchenzucht betrachtete und darum in Unsicherheit darüber gerieth, wo die Grenzlinien zwischen beiden zu ziehen seien, und welche Arten von Vergehen sich vorzugsweise zu kirchlichen, und welche zu bürgerlichen Strafen sich eigneten; während doch die Kirche, ganz abgesehen davon, daß ihre Zucht eine ganz andere sein muß, als die des Staats, die Pflicht hat, vor ihr Forum Alles zu stellen, was an ihren Gliedern dem Worte Gottes zuwider läuft und zu einem Anstoß geworden ist, ohne Rücksicht darauf, wie

von Seiten des Staats das gegebene Vergerniß betrachtet und ob es von ihm bestraft wird oder nicht. Geht die Kirche in dieser Beziehung gewissermaßen mit dem Staate einen Vertrag ein, so wird dadurch die Entfaltung ihrer auf dem göttlichen Worte ruhenden Kräfte gelähmt, das Schwert des Geistes durch das Schwert der Staatsgewalt verdrängt und an die Stelle des Evangeliums treten die Landesgesetze und die polizeilichen Verordnungen. So finden wir es auch am Schlusse des vorigen Jahrhunderts. Die Kirchenzucht war größtentheils der Staatsgewalt anheimgefallen und beschränkte sich nur noch auf fleischliche Vergehungen. Es war fast gänzlich in Vergessenheit gekommen, daß die Kirche die Macht habe, die öffentlichen und unbußfertigen Sünder in Zucht zu nehmen und nöthigenfalls von der christlichen Gemeinde auszuschließen.

Mit dem Erwachen eines neuen Lebens in der Kirche und mit der Rückkehr von den dürftigen Menschenfahrungen des Nationalismus zu dem Evangelium und dem schriftgemäßen Bekenntniß hat man nun auch gefühlt, daß die Kirche die ihr obliegende Pflicht der Zucht über ihre Glieder zur Ausübung bringen müsse, wenn sie nicht vergeblich arbeiten und wieder niederreißen sehen wolle, was sie gebaut.

So groß aber das Bedürfniß nach einer wahrhaft kirchlichen Zucht ist, eben so große Umsicht erfordert es, wenn nicht durch unzeitigen Eifer mehr geschadet als genützt werden soll. Nicht als ob damit eine schwächliche Nachsicht mit den Hauptgebrechen unserer Zeit verlangt würde. Nur das ist zu wünschen, daß man denselben mit christlicher Weisheit begegne. Die offenbaren Versündigungen unsers Geschlechts sind aber zwielfacher Art, nämlich Versündigungen gegen die Heiligthümer der Kirche — Wort und Sacrament, — und Versündigungen im Wandel, welche mit jenen zusammenhängen. Es ist leider eine nicht zu läugnende Thatsache, daß den meisten Gliedern unserer Kirche das Bekenntniß derselben entfremdet ist, daß nicht selten die Grundthatsachen des Heils von ihnen in Frage gestellt werden, und daß ihnen Gottes Wort oft nicht mehr, ja nicht selten weniger gilt, als die Weisheit eines verdorbenen und gottentfremdeten Literaten. Klar ist, daß diese Versündigungen ein Object der Kirchenzucht sind; denn sie gereichen zum großen Vergerniß aller ernstern Glieder der Kirche. Allein wie kann man verlangen, daß die, welche früher in Schulen, von Kanzeln und Kathedern solche verderbliche Weisheit eingesogen haben, die mit ihnen roß geworden ist, nun auf einmal ihre Sünde erkennen, ihren Abfall von

Gottes Wort bekennen und reumüthig zur Quelle der Wahrheit zurückkehren? Hier gilt es, vorerst sich zu erinnern an Röm. 10, 14! Aber das kann man verlangen, daß in Schulen, auf Kanzeln und Kathedern die lautere Schriftwahrheit nach dem Bekenntniß der Kirche verkündigt werde. Hier wird die Kirchenzucht ihren Anfang zu nehmen haben, jedoch in evangelischer Weise, nicht mit Buchstabenkränerei. — Damit übt die Kirche ja auch keinerlei knechtischen Zwang aus. Sie zwingt ja Niemanden zu lehren und in ihren Dienst zu treten! Ihre Zucht ist darum auch keine gesetzliche; sie will, daß glaubenstreue Männer ihres Heiligthums warten und wer das nicht vermag, der hat sich selbst von ihrem Dienste ausgeschieden. Wie bei den Lehrern — bei den niederen ebensowohl als bei den höheren, so muß die Kirche auch darauf sehen, daß in den Presbyterien und Synoden nicht solche weltliche Mitglieder sitzen, welche dem Zeitgeiste, anstatt dem heiligen Geiste, hulldigen und offenbar ihren Unglauben zur Schau tragen. Und wenn auch hier eine förmliche Verpflichtung auf die Bekenntnisse der Kirche nicht räthlich erscheinen möchte, weil man dadurch gewissermaßen den Gemeinde-Ausschuß und die Gemeinde von einander scheidet, damit ferner die Voraussetzung gelten läßt, als ob nicht jedes Glied der Gemeinde schon als solches zur Anerkennung des zu Recht bestehenden Bekenntnisses verpflichtet sei und somit einem vorübergehenden krankhaften Zustande der Gemeinden eine gewisse Sanction giebt; so muß doch auf der andern Seite bei unzweideutigen Aeußerungen des Unglaubens oder der Geringschätzung der kirchlichen Bekenntnisse das Presbyterium von solchen Gliedern gereinigt werden. Denn wie sind sonst die Presbyter im Stande, zur Kirchenzucht selbst mitzuwirken und Vorbilder der Gemeinde in der Lehre und im Glauben zu sein? Bei den übrigen Gemeindegliedern werden nur einzelne, besonders hervorstechende Fälle öffentlicher Verachtung des Heiligen vor das Forum der Kirche sich eignen. Hiermit sind wir nun aber in unserer Betrachtung bereits zu den Versündigungen im Wandel gekommen.

Daß unter diesen nicht nur die groben Versündigungen gegen die erste Tafel des göttlichen Gesetzes, auch nicht die Fleischesvergehen allein, sondern Alles, was des Christennamens in augenfälliger Weise unwürdig macht in Wort und Werk, zu verstehen sei, haben wir schon oben erkannt. Gewiß ist es, daß in dieser Beziehung die Kirche unserer Tage eine schwere Aufgabe hat. Aber auch hier wird vor Allem in Betracht zu ziehen sein, ob die Versündigungen ausgehen von Solchen, welche eine besondere Stel-

lung in der Kirche einnehmen, wie Geistliche, Lehrer, Presbyter, oder ob die Veründigungen von andern Gemeindegliedern sind begangen worden. Je bevorzugter die Stellung ist, desto mehr kann man fordern und von desto schlimmern Folgen ist das gegebene Vergerniß. Darum wird in erster Reihe die Kirchenzucht zu üben sein an denen, welche das heilige Amt verwalten, an den Hirten der Gemeinden, vgl. Matth. 24, 48—51, und zwar an diesen mit besonderm Ernste, wenn sie es versäumen, sich selbst in Zucht zu halten. Nach ihnen aber an den Lehrern in den Schulen, welche meistens zugleich auch Kirchendiener sind und welche, zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde stehend, von großem Einfluß auf diese sind und durch einen Anstoß erregenden Wandel, mit welchem gewöhnlich auch die übelsten Grundsätze verbunden sind, nicht nur die Jugend verderben, sondern ganze Gemeinden verwüsten. Endlich wird die Kirche ihre Zucht nicht sparen dürfen bei denen, welche der Gemeinde vorangehen und sie im Presbyterium vertreten sollen, sobald sie ihres Berufes sich als unwürdig erweisen. Geschieht dieses vorerst, erfüllt hier die Kirche ihre Pflicht in vollem Umfange, schon ist sie nicht, wo sie züchtigen muß, dann wird es ihr auch leicht werden, an ihren übrigen Gliedern Zucht auszuüben und das Herz des Volkes für ihre Zucht zu gewinnen, zumal da ja ihre Zuchtübung nicht eine gesellschaftliche, sondern eine evangelische ist.

Wir betrachten:

3. die Zuchtübung der Kirche.

Die Zuchtübung der Kirche muß eine evangelische sein, wie sie in dem Worte Gottes vorgezeichnet ist. Für ihr Zuchtverfahren trägt sie darum die Norm in sich selbst, und kann sich daher nicht leiten lassen von Grundsätzen, welche auf andern Gebiete entsprungen sind und sich dort eine Geltung verschafft haben. Ihr ist es zu thun nicht um eine bürgerliche Gerechtigkeit, sondern um die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und ihre Hauptaufgabe ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Es wird ihr an dem äußern Werk wenig liegen, sie wird sich desselben nur bedienen, soweit es nicht zu umgehen und es der äußere Ausdruck des innern Lebens ist. Wir werden darum auch von ihr kein weitläufiges Zuchtverfahren erwarten; ihr Weg ist einfach und geräuschlos, wie der ihres Herrn und Meisters. Die Hauptsache dabei überläßt sie der Macht der Gnade, welche in Christo uns Menschen erschienen ist; dieser den Weg zu

bereiten, ist ihr einziges Geschäft. Dieses Geschäft vollbringt sie am liebsten im Verborgenen und wenn es zu einem öffentlichen Handeln wird, so zwingt sie dazu nur das Verhalten des Sünders. Ihre öffentliche Thätigkeit tritt nur dann ein, wenn die stille Thätigkeit der Bruderliebe und des Hirtenamtes ohne Frucht geblieben ist. Wir können darum das Zuchtverfahren der Kirche nicht richtig auffassen und beurtheilen, bevor wir nicht die Einzelthätigkeit, welche jenem vorausgeht, kennen gelernt haben. Denn wenn wir bei Betrachtung des Subjects der Kirchenzucht bereits gezeigt haben, wie beides, nämlich das Handeln Einzelner und das Handeln der Gemeinde nicht mit einander zu verwechseln und dieses eine kirchliche, jenes dagegen eine Privatthätigkeit sei (Matth. 18); so hängen doch beide Thätigkeiten genau mit einander zusammen, und die Kirchenzucht hat ihre Wurzeln in der Liebesthätigkeit der einzelnen Gemeindeglieder und in der Liebesthätigkeit des Geistlichen als Seelsorgers. Schneidet man der Kirchenzucht diese Wurzeln ab, so schwebt dieselbe gleichsam in der Luft und wird zu einem äußern Werk, welches keine guten Früchte bringt. Darum sagt auch schon Luther bei der Auslegung des Propheten Joel, Kap. 2, 17: „Aber der Spruch und Befehl Christi (Matth. 18) zeigt klar, man soll den Sünder insonderheit und heimlich zuvor vermahnen und warnen, ehe die, so im öffentlichen Predigtamte sind, den Sentenz fällen“ *). Diese heimliche Verwarnung verlangt er nicht nur vom Prediger, sondern auch von „Privat- und einzelnen Personen, die in keinem öffentlichen Amte sind,“ indem er hinzufügt: „Dieses Gebot, den Bruder zu vermahnen und zu warnen, ist gleich so nöthig, als das: Du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen 2c. (Ebenf. S. 2406.)

Diese freie Liebesthätigkeit, welche der Kirchenzucht vorangehen muß, läßt sich nun aber weder gebieten noch anordnen, sie muß eben vorhanden sein. Sucht man sie zu fixiren, indem man sie in das Gebiet der Kirchenzucht unmittelbar hereinzieht und zwar dadurch, daß man Privatermahnungen als die ersten Grade derselben festsetzt, welche von einem und später von drei oder mehreren Mitgliedern des Presbyteriums von Amts wegen ausgehen, so haben diese Ermahnungen bereits den Charakter der Deffentlichkeit angenommen, werden als Amtssache betrachtet und behandelt und, abgesehen davon, daß sie das Herz des Sünders nicht mehr so offen finden, haben sie bereits an der Liebestraft verloren, da sie wenigstens zu-

*) Balch, Theil VI, pag. 2404.

nächst nicht vom Drange der Bruderliebe hervorgerufen worden sind. Hier muß der Mensch dem Menschen, der Christ dem Christen ohne alle Dazwischenkunft gegenüberstehen und hier sind darnach die Jünglings- und Jungfrauen-Vereine zur Hebung christlicher Bucht und Sitte am Orte und Alles, was auf dem Gebiete der innern Mission geleistet wird. Das sind Leistungen, welche unmittelbar von dem Geiste der Bruderliebe, der sich der Verlorenen erbarmt, erzeugt werden. In ihnen liegt ein großer Segen für unsere Zeit, welcher um so größer ist, je mehr diese Liebe — eingedenk ihres Ursprungs — sich im Verborgenen hält und in geräuschloser Weise ihre Arbeit vollbringt. Für diese freie Liebesthätigkeit unsere Gemeinden zu gewinnen, ist eine Hauptaufgabe der Gegenwart. Allein zuvor aber muß dahin gearbeitet werden, daß die Gemeindevertreter in den Presbyterien aus solchen bestehen, welche ein Auge und ein Herz für diese Bestrebungen haben, sie unterstützen und sich denselben willig anschließen. Um diese werden sich alsdann die bessern Elemente der Gemeinde sammeln und so wird in ihnen die freie Liebesthätigkeit und die kirchliche Thätigkeit eine natürliche Vermittlung finden. Dieses zur Ausführung zu bringen, fällt nicht in das Gebiet der Unmöglichkeit! Wenn es auch in einzelnen Gemeinden schwieriger ist als in andern, einen Kern in den Gemeinden zu gewinnen, so wird es einer treuen, wahrhaft evangelischen Amtsführung von Seite des Geistlichen früher oder später doch gelingen, dieses Ziel zu erreichen. Freilich muß hier der Geistliche, das Haupt des Presbyteriums, mit seinem eigenen Beispiele vorangehen und mehr thun, als nur predigen, die Sacramente verwalten, catechisiren und die etwaigen Kranken der Gemeinde besuchen. Er muß auch die geistlich Kranken auffuchen und zwar nicht nur im Amtsstube, sondern auch als einfacher, schlichter Christ, dem ihre Noth zu Herzen geht.

Hiermit kommen wir aber auf ein Gebiet, welches von der größten Wichtigkeit für die kirchliche Bucht ist, auf die Privatseelsorge. In dieser soll sich die freie Liebesthätigkeit des Geistlichen mit seiner Amtstreue und der Beruf des allgemeinen Priesterthums mit dem Amtsberufe vereinigen. Durch das persönliche Verhältniß, in welches der Geistliche mit den einzelnen Gliedern seiner Gemeinde tritt, wird derselbe nicht nur in den Stand gesetzt, die Bedürfnisse und Gebrechen seiner Gemeinde genau kennen zu lernen; er wird auch da, wo er sie kennen gelernt hat, in dem unmittelbaren persönlichen Verkehr am kräftigsten auf sie einwirken können. Ist er

eine vom Geiste des Evangeliums durchdrungene Persönlichkeit, redet aus seinen Worten die Liebe zu den Sündern heraus, so wird er auch bald die Herzen gewinnen. Und was hier im Verborgenen geschieht, die Liebe, welche hier bittet und straft, die Treue, welche dem Verirrten nachgeht und von ihm nicht lassen will, bis daß er sich von ihr überwinden lasse und sich belehre und lebe — dieß alles, diese stille Wirksamkeit bereitet dem Herrn mehr den Weg, als alles äußere Zuchtverfahren. Ihre größte Macht hat die Kirche in den verborgenen Schätzen der Liebe und Treue ihrer Glieder und ihrer Diener. — Nur auf diesem Wege wird sich auch die oft angeregte Frage von der Privatbeichte richtig beurtheilen lassen, welche ohne Zweifel mit der Kirchenzucht in genauestem Zusammenhange steht. Die Privatbeichte hat nämlich zu ihrer Voraussetzung die Privatseelsorge, wenn sie nach evangelischen Grundsätzen zur Ausführung kommen soll. Nur da wird sie möglich sein, wo Privatseelsorge vorhanden ist und durch diese die Herzen gewonnen worden sind, sich dem Geistlichen zu offenbaren. — Gemeindeglieder, welche in solchem Verhältnisse zu dem Geistlichen stehen, werden sich gerne, wenn sie darauf aufmerksam gemacht worden sind, auch der Privatbeichte bedienen; Allen dagegen, welche noch nicht in ein solches Verhältniß zu dem Geistlichen getreten sind, wird die Privatbeichte als unerträglicher Zwang erscheinen. Luther sagt in dieser Beziehung ganz richtig: „Darum hab' ich's oft gesagt, und sage noch, daß ich mir diese heimliche Beichte nicht will nehmen lassen; ich will auch Niemand dazu zwingen oder gezwungen haben, sondern einem Jeglichen frei anheimstellen.“ Sollte hier irgend welcher Zwang angewandt werden, so müßte das zu denselben Mißständen führen, welche er im 17. Jahrhundert erzeugt hat. Die Privatbeichte müßte zu einer bloßen Form werden, welche gewissenhafte Prediger in Gewissensnoth brächte und die Gemeindeglieder in die Gefahr der Heuchelei versetzte. Lassen wir es darum bei dem Worte Luthers, welches so eben angeführt wurde. Eine andere Frage ist die, ob nicht für einzelne Fälle, in welchen offenbare Versündigungen und Aergernisse vorliegen, die Anordnung der Privatbeichte erspriesslich wäre. Diese Fälle wurden auch bei Aufhebung der Privatbeichte in der Märkischen Kirche im Jahre 1699 ausgenommen. Hier muß der Geistliche fordern, daß der Einzelne ihm Rede stehe, und es schließt sich dann die Privatbeichte als von selbstverständlich daran. Damit würde aber die Privatseelsorge den Uebergang bilden zur öffentlichen Kirchenzucht.

Die freie Liebesthätigkeit, welche von den einzelnen Gemeindegliedern so wie von den Presbytern im Anschluß an den Geistlichen geübt wird und welche der Kirchenzucht vorangeht, fände hier ihren natürlichen Abschluß. Ist es ihr gelungen, den Sünder zur Buße zu rufen und die Seele des Bruders zu gewinnen (Matth. 18, 15. 16.), so erhielt die Kirche in der Privatbeichte desselben die Gewißheit seiner Buße, und eine kurze Anzeige hiervon, welche von dem Geistlichen dem Presbyterium gemacht wird, dürfte genügen. Sollte aber die freie Liebesthätigkeit sich fruchtlos an dem Herzen des Sünders erwiesen haben, so hat die Kirche, damit ihr Heiligthum nicht entweiht und ihre Perlen nicht von den Säuen zertreten werden, nach Matth. 18, 18. zu verfahren. Und zwar wird sich dieses Verfahren einfach also gestalten, daß, nachdem der Thatbestand untersucht und von Seite des Presbyteriums das „Schuldig“ ausgesprochen worden ist, der Sünder durch den Geistlichen vor dem versammelten Kirchenvorstande amtlich verwarnet und zur Buße aufgefordert wird; denn er soll die Gemeinde hören. Hört er auf sie und zeigt er Reue, so möchte es nicht unangemessen sein, ihm nach Speners Matth eine gewisse Zeit zu setzen, innerhalb welcher man die Medlichkeit der versprochenen Buße und Besserung prüfen kann und nach welcher er zu dem heiligen Sacrament des Altars auf vorhergegangene Beichte wieder zugelassen wird; weil man mit Recht nach den vorausgegangenen fruchtlosen Versuchen der freien Liebesthätigkeit einen Zweifel in seine Worte setzen darf. Der Ausspruch der Localgemeinde bedarf jedoch der Bestätigung der vorgesetzten kirchlichen Behörde, etwa des Decanats, welchem die Verhandlungen vorzulegen sind. War aber die erste öffentliche Warnung vergeblich, so tritt die zweite öffentliche Warnung ein durch die Districtsgemeinde unter dem Voritze des Decans, und hier wird dem Sünder gleichfalls eine Frist zur Buße und Umkehr gegeben, nach deren fruchtlosem Verlaufe die Abendmahlsgemeinschaft auf unbestimmte Zeit — bis zu seiner Bekehrung — ihm entzogen wird, welches Letztere jedoch der Bestätigung des Consistoriums bedarf. — Mit Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft fällt auch das Recht weg, bei dem Sacrament der Taufe den Täufling zu vertreten, und bei Sterbefällen das feierliche Begräbniß, da die Kirche für ihn trauert und er aus der innern geistlichen Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen ist. Die Aufhebung der äußern kirchlichen Gemeinschaft und die förmliche Aufkündigung der Mitgliedschaft wird nur in ganz besonderen Fällen und bei Aergernissen, welche

sich über die ganze Landeskommune ausbreiten, zu vollziehen sein — nach 1 Kor. 5, 5. — durch die obersten Kirchenbehörden und nachdem der Ausschluß der Landeskommune sein „Schuldig“ ausgesprochen hat. Diese sogenannte *excommunicatio major* dürfte aber für so lange überhaupt unterbleiben, als damit bürgerliche Nachtheile verbunden sind, indem sonst die Kirchenzucht in eine falsche Stellung zum Worte des Herrn und zu den Bekenntnissen unserer Kirche kommt (cf. *Artic. Smalc. Pars III, Art. IX.*). Bei dieser Zuchtübung, wie wir sie jetzt in ihren wesentlichen Grundzügen dargestellt haben, findet sich keine eigentliche Strafe; — und zwar aus dem Grunde, weil die Erfahrung gezeigt hat, daß die Bußstrafen in kirchlichen Dingen die Herzensbuße erschweren. Durch das Zuchtverfahren der Kirche straft sich der Sünder selbst. Er ist es, welcher die Kirche zwingt, aus dem Verborgenen herauszurufen und ihn öffentlich zu verwarnen. Er ist es, welcher sie nöthigt, ihm zu versagen, was nur zu seinem Gerichte und zu seinem Verderben gereichen würde; und selbst der förmliche Ausschluß von der äußern Gemeinschaft wird nur vollzogen, weil der Sünder bereits selbst sich durch seinen Wandel von der Kirche losgesagt hat. Alles, was die Kirche thut, das thut sie mit innerer Nothwendigkeit, das ist nur eine Aeußerung ihres innern Lebens, welche, durch das Verhalten des Sünders bestimmt, bald im Verborgenen, bald öffentlich, bald durch bittende und warnende Liebe, bald durch Entziehung ihrer Heilighümer sich dem Sünder zu seinem Heile bezeugt. Etwas anders wird sich ihre Zucht denen gegenüber gestalten, welche der Kirche unmittelbar zu dienen verpflichtet sind, bei Geistlichen, Lehrern, weltlichen Presbytern. Hier wird die Kirche naturgemäß neben der negativen auch eine positive Strafgewalt üben, welche bis zur Amtsentfernung sich steigert (vgl. Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts § 216). Aber auch in der Weise wird sich hier ihr Zuchtverfahren modifiziren, daß, aus leicht begreiflichen Gründen, in solchen Fällen die Localgemeinde sich auf die freie Liebesthätigkeit beschränkt, während die Distriktsgemeinde mit dem öffentlichen Verfahren beginnt und endlich vorzugsweise die kirchlichen Behörden durch Verhängung von Disciplinarstrafen thätig sind.

Diese Grundzüge zur Uebung der Kirchenzucht ruhen auf der Schrift und dem Bekenntnisse unserer lutherischen Kirche, welche in ächt evangelischer Weise allen äußern Zwang ferne hält und sich auf die Ausübung der Schlüsselgewalt beschränkt. Sie unterscheiden sich auf dreifache Weise von

dem früheren Verfahren, wie es in den alten Zuchtordnungen sich findet. Erstens darin, daß sie die Thätigkeit Einzelter und die Thätigkeit der Gemeinden nach Matth. 18. auseinander halten und die in den alten Kirchenordnungen üblichen beiden ersten Grade auf das Gebiet freier Liebeshätigkeit verweisen und zwar darum, weil die Liebe desto mehr wirkt, je freier sie sich bewegen kann und das Handeln der Gemeinde erst dann einzutreten hat, wenn jene Liebe sich fruchtlos erwiesen hat. Zweitens aber unterscheiden sich unsere Grundzüge von dem bisherigen Verfahren dadurch, daß hier die Gemeinde sich an der Kirchenzucht bethätigt, und zwar nicht nur die Localgemeinde, sondern auch die Districts- und Landesgemeinde — nach dem unbestreitbaren Grundsatz, daß die Kirchenzucht von der Kirche selbst ausgeübt werden müsse. Dabei aber ist das Zusammenwirken von Amt und Gemeinde also geordnet, daß die Gemeinde das „Schuldig“ ausspricht, das Amt hingegen das Erkenntniß fällt und die Schlüsselgewalt ausübt. Der dritte Unterschied von dem früheren Zuchtverfahren besteht darin, daß, während bei diesem weltliche und geistliche Gewalt oft vermengt wurde, Kirchenbuße und Herzensbuße auseinanderfielen, die äußere Ehrbarkeit auf Kosten der innern Reinigkeit in den Vordergrund trat und die Kirchenzucht zu einer infamirenden Strafe wurde: in den vorliegenden Grundzügen geistliche und weltliche Gewalt völlig getrennt erscheint und die wirkliche Buße des Sünders und die innere Reinigkeit der Gemeinde ohne Anwendung alles äußern Zwanges als höchster Zweck vorgezeichnet wird.

Ob nun aber diese Grundzüge zur Ausübung der Kirchenzucht sich auch ausführen lassen? Theilweise werden sie bereits von jedem lebendigen Gliede unserer Kirche, von jedem treuen Geistlichen ausgeübt, und es fehlt nur ihre Durchbildung und Organisation durch wahrhaft christliche Presbyterien. Auf diese muß daher Auge und Herz jedes Dieners der Kirche gerichtet sein; denn von diesen hängt die Gestaltung der Kirche der Zukunft ab. — Bis aber die Gemeinden mitwirken zur Aufrechterhaltung der Zucht, ist es Pflicht der kirchlichen Oberbehörden, Pflicht der Geistlichen, mit der einen Hand zu bauen und mit der andern das Schwert des Geistes zu führen, und das ihnen anvertraute Schlüsselamt recht zu gebrauchen, damit das Heiligthum des Herrn nicht entweiht und seine Perlen nicht mit Füßen getreten werden.

Dazu gebe der Herr seiner Kirche Weisheit und den rechten Muth.

Christenthum und Heidenthum im 19. Jahrhundert,

oder: Hat die Orthodogie noch ein Recht zu existiren?

Von

Professor v. Engelhardt.

(Fortsetzung und Schluß).

Die Frage, die uns zunächst beschäftigt, ist die: lehrt die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments über Gott und Welt, über Gut und Böse, über Sünde und Erlösung so, daß sie überall eine Schöpfung aus Nichts voraussetzt? Oder: finden wir in der heiligen Schrift durchgehends Eine und zwar die theistische Gotteslehre und Weltanschauung?

Nur auf einzelne Hauptpunkte, die für unseren Zweck besonders wichtig erscheinen, und namentlich auf das erste Buch Mose richten wir unsere Aufmerksamkeit; vollständig beantwortet wird unsere Frage nur durch eine Alles umfassende biblische Theologie.

So gewiß die Gotteslehre im Alten wie im Neuen Testament die Voraussetzung und die Grundlage aller übrigen Lehren bildet, ebenso gewiß ist es, daß die heilige Schrift überall in ihrer Gotteslehre nicht bloß die Einheit Gottes besonders betont, sondern auch die Persönlichkeit Gottes aufs entschiedenste festhält. Der Eine persönliche Gott, der die Welt geschaffen hat, ist überall auch der allmächtige Herr und als solcher der geistigen Creatur gegenüber der Heilige, insofern sein Wille die absolute Norm ist für den creatürlichen Willen, für Gut und Böse, das Gesetz für den Menschen, das unbedingt Erfüllung heißt. Die Uebertretung des Gesetzes erregt den heiligen Zorn und der Wille Gottes setzt sich an der Creatur, die ihn nicht will und sich wider ihn auflehnt, in der Form der Strafe durch. Eines Beweises im Einzelnen bedarf es nicht. Wer wüßte es nicht, daß der Monothetismus das unterscheidende Merkmal der jüdischen und christlichen Re-

ligion im Vergleich mit allen übrigen ist? *) Und liegt nicht in dem oft wiederholten Vorwurfe des Anthropopathismus die Anerkennung des Werthes ausgesprochen, den die Schrift auf die Persönlichkeit Gottes legt, so wie des Ernstes und der Lebendigkeit, mit der sie diese Idee zur Geltung bringt. Ebenso bezeugt die so oft wiederkehrende Behauptung, das Alte Testament lehre einen Rachegott, einen zornigen Gesetzeswächter, wie nachdrücklich das Alte Testament die Heiligkeit Gottes hervorhebt und wie befremdlich diese Idee Allen ist, die sich in den Gedankenzusammenhang der Bibel und in die ihr eigenthümlichen Anschauungen nicht zu finden wissen. — Wenn aber eine flüchtige und oberflächliche, oder auch eine wissenschaftlich eindringende aber ungeschichtliche Betrachtungsweise der heiligen Schrift einen Unterschied entdecken zu können meint zwischen der Gotteslehre des Alten und des Neuen Testaments: so wird sich das doch kaum auf die drei Momente der Einheit, Persönlichkeit und Heiligkeit beziehen. Was man in dieser Beziehung von dem Gegensatz zwischen dem zornigen Gott des Alten Testaments und dem Gott der Liebe im Neuen Testament geredet hat, beruht eben so sehr auf Verkennung des Zusammenhangs, in dem der göttliche Zorn mit der göttlichen Heiligkeit steht, wie auf einer Vorstellung von der göttlichen Liebe, die in den Gesamtzusammenhang der Neu-Testamentlichen Lehren ganz und gar nicht hineinpaßt, ja, mit allen Grundlehren des Neuen Testaments wie z. B. mit der Lehre von der Versöhnung und von der Ewigkeit der Höllestrafen in directen Widerspruch geräth. Der Alt-Testamentliche Zornesgott ist der heilige, und der Neu-Testamentliche Liebesgott ist der heilige; im Begriff der Heiligkeit Gottes finden Zorn und Liebe ihre höhere Einheit, und vom Gesichtspunkt der Heiligkeit Gottes angesehen widersprechen sie sich nirgends und heben sie sich in keinem Stücke auf. Der Gott des Alten Testaments ist nicht weniger ein Gott der Liebe, Gnade und Barmherzigkeit als der des Neuen Testaments; nur hat sich die Liebe Gottes in der Periode der Offenbarung, von der das Alte Testament Kunde giebt, noch nicht in der Fülle offenbart, wie es in Christo geschehen ist. Die sonderbare Vorstellung endlich, als sei der Gott des Alten Bundes ein Nationalgott und

*) Vom Muhammedanismus ist in unserer ganzen Abhandlung überall nicht die Rede; denn der Islam ist ja nichts Anderes, als ein principloses Gemenge von Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Er ist und wird seinem Wesen nach nur dort richtig erkannt, wo eben so sehr das Verhältniß von Christenthum und Judenthum, wie das Verhältniß dieser beiden zum Heidenthum richtig bestimmt ist, darum religionsgeschichtlich von untergeordnetem Interesse.

schon deshalb nicht die Liebe schlechthin, dürfte kaum mehr den Anspruch erheben, als wirklicher Einwand zu gelten. Es ist zur Genüge nachgewiesen, daß der Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, der in Adam, dem Stammvater aller Menschen, ohne Ausnahme das Menschengeschlecht ins Leben gerufen hat, der in allen Maßregeln der Weltregierung sein Auge stets auf das ganze Menschengeschlecht gerichtet hat, der in Abraham alle Menschen gesegnet sehen will, daß dieser Gott den Bund mit Israel schließt nicht im Sinne eines nationalen Particularismus sondern im universellen Interesse der gesamten Welt. Die Liebe zur ganzen Welt ist das Motiv für das besondere Bündniß mit dem erwählten Volk. Die dem Bundesvolke in Aussicht gestellte Offenbarung Gottes im Messias gilt nach dem Zeugniß aller Propheten der ganzen Welt. — So dürfen wir getrost behaupten, das Alte und Neue Testament lehre überall, im Einklang mit dem Glauben an einen Schöpfer, den Einen persönlichen Gott, der die heilige Liebe ist. Es befindet sich die Schrift mit dieser Gotteslehre in völligem Einklang mit ihrer Lehre von der Schöpfung aus Nichts und steht in Gegensatz zu jeder Gotteslehre die nicht in der Schrift wurzelt.

Was lehrt die Bibel aber über die aus Nichts geschaffene Welt? — Der Schöpfungsbericht schließt mit den Worten: „und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte und siehe da — es war sehr gut.“ Diesem „sehr gut“ ist Nichts entnommen von dem, was in der Welt und an derselben ist. Die Materie so gut wie der Geist ist gottgewollt; die Entwicklungsfähigkeit und Unvollkommenheit, und selbst die Möglichkeit des Bösen in der Welt ist „sehr gut.“ — Freilich mußte die Welt gut sein wenn Gott sie geschaffen hat; daß aber die Schrift dieser Beschaffenheit der Welt so nachdrücklich Erwähnung thut, zeigt uns und bestätigt uns, daß sie die Schöpfung im Sinne einer Schöpfung aus Nichts aufgefaßt wissen will.

Die Bibel sagt aber nicht bloß, daß die Welt gut war als sie geschaffen wurde, sondern sie hält diesen Gedanken überall fest, so daß nur unter Voraussetzung der ursprünglichen Güte der Welt sich verstehen läßt, was das Wort Gottes überall im Gegensatz zu allen sonstigen Weltanschauungen von der Welt lehrt.

Das erste, was in dieser Beziehung hervorzuheben ist, ist die Stiftung des Sabbath's. — Einen Sabbath kann es nur geben, wenn es ein Ende der Schöpfung giebt; und es heißt: „also vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten

Tage von allen seinen Werken, die er machte, und segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, darum daß er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte." — Man mag von außer-biblischem Standpunkte aus viel an diesem Bericht aussetzen haben, der sich eben nur in der Bibel findet; aber in die Bibel und in den Zusammenhang ihrer Weltanschauung gehört er wesentlich hinein. Die Bibel legt sogar darauf, daß Gott die Schöpfung vollendete und am siebenten Tage ruhte, großes Gewicht; sie erzählt, Gott habe diesen Tag der beginnenden Ruhe gesegnet und geheiligt und wolle, daß auch die Menschen ihn heiligen und feiern.

In wie fern aber ist es im Zusammenhange biblischer Weltanschauung bedeutsam, daß die Schöpfung ein Ende hatte? — Die Antwort liegt nahe: ein Ende kann und muß die Schöpfung haben, wenn sie eine Schöpfung aus Nichts ist, wenn die geschaffene Welt in jeder Beziehung aus Gott stammt und deshalb gut, ihrem Zweck entsprechend ist. — Wo außer Gott noch ein außergöttliches Princip der Weltentstehung oder des Weltbestandes angenommen wird, da kann ein Ende der Welterschöpfung nicht statuiert, es muß vielmehr das, was man Welterschöpfung nennt, was aber nur Weltbildung ist, als fortgehender Proceß aufgefaßt werden. Denn gehört es zum Wesen der Welt, daß ihr Nichtgöttliches innewohnt, welches nie völlig vom göttlichen Geiste überwunden und aufgehoben werden kann, sondern nur vom Göttlichen fort und fort gestaltet, niedergehalten und beherrscht und seiner Vollendung oder Vergeistigung entgegengeführt wird: so kann das Ziel, — die Durchsetzung des göttlichen Principes nie oder nur dann erreicht werden, wenn die Welt selbst ein Ende nimmt und in Gott aufgeht. Das Schaffen also oder das Wirken des Göttlichen in der Welt kann nur ein Ende haben, wenn die Welt selbst ein Ende hat. Wo dagegen die Welt aus Nichts durch Gottes Wort und Willen allein ins Dasein gerufen ist, wo kein ungöttliches Princip das Göttliche, kein Princip der Endlichkeit und Beschränktheit das Absolute hemmt, die Welt vielmehr auch in ihrer Endlichkeit und Beschränktheit durchgängig gut ist: da kann sich der Wille Gottes mit der Welt durchsetzen, der Zweck der Schöpfung kann erreicht werden, die Schöpfung kann ein Ende haben. — Es ist die Stiftung des Sabbath's zunächst eine nothwendige Consequenz dessen, daß Gott die Welt aus Nichts und daß er sie gut geschaffen hat. Der Mensch aber soll den Sabbath feiern, um stets aufs Neue dessen inne

zu werden, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen und seinem Willen gemäß vollendet habe und nunmehr der Herr der Welt und die heilige Liebe sei.

Aber noch mehr liegt in der Stiftung des Sabbath's. Sie weist den Menschen darauf hin, daß ein Unterschied sei zwischen dem Schaffen und dem Ruhen Gottes und daß nicht das Schaffen selbst sondern das Ruhen Gottes der Zweck der Schöpfung sei. Im Gegensatz zum Schaffen als dem Hervorbringen des Stoffs aus Nichts und der Einzelwesen aus dem Stoff durch das göttliche Wort, kann Ruhen nur sein das Verhalten Gottes zu der geschaffenen Welt und das Wirken Gottes in ihr. Da Gott anfing zu ruhen, schuf er nicht mehr, sondern fing an zu erhalten und zu regieren und mit der geschaffenen Creatur zu leben. Und mit der Einsegnung des Sabbath's ist eben gelehrt, daß ein Unterschied sei zwischen schaffen und erhalten, zwischen schaffen und regieren, zwischen schaffen und in einem Verhältniß stehen zu dem Geschaffenen. Man mag wiederum diese Unterscheidung für unzulässig halten, aber man wird nicht läugnen können, daß es eine anders geartete Weltanschauung involvirt, ob man so lehrt oder ob man diese Lehre als falsch verwirft. Man muß die scharfe Unterscheidung verwerfen von dualistischen oder pantheistischen Voraussetzungen aus. - Denn wo man sich die schaffende oder weltbildende Thätigkeit Gottes als eine fortdauernde denkt, da muß sie auch als eine sich allezeit in ihrem Wesen gleichbleibende gedacht werden. Da kann der Unterschied zwischen schaffen und erhalten, zwischen schaffen und regieren nur Unterschied der Bezeichnung für ein und denselben Vorgang auf verschiedenen Gebieten sein. Schaffen und Bilden, Erhalten und Regieren, es ist dort immer nur das wirkungskräftige Walten des geistigen Princip's, in so weit es in Berührung tritt mit dem, was nicht absolut Geist ist.

Wo unterschieden wird zwischen Schaffen und Ruhen oder zwischen dem Wirken Gottes, durch welches er die Welt ins Dasein ruft und dem, kraft dessen er sich in und an der geschaffenen Welt bethätigt, da ergeben sich weiter bedeutsame Consequenzen. Die Welt hat da nach Stoff und Form, nach Materie und Geist, Gott gegenüber und im Unterschiede von Gott selbstständige Existenz. Und weiter: es giebt da in der Welt creatürlichen Geist, der nicht ein Theil des göttlichen Geistes, nicht Erscheinungsform des absoluten Geistes, kurz nicht göttlicher Geist ist, sondern ebenfalls Gott gegenüber selbstständige Existenz hat. Und weiter: wenn die gestaltete vom Naturgesetz beherrschte Welt und der creatürliche Geist in ihr von

Gott unterschieden wird, da ist auch ohne Weiteres Gott als selbstständige von der Welt unterschiedene Persönlichkeit gedacht. Gott wird hier nicht dem unorganisirten Stoff, dem Sinnlichen und Beschränkenden, nicht dem Princip der Endlichkeit und Vielheit gegenüber gestellt, sondern der organisch gestalteten, vom Gesetz beherrschten, durchgeisteten Welt wird er entgegengesetzt. Als der Transcendente wirkt er auf sie, lebt er in ihr, ist er ihr immanent. Gott ist hier nicht identisch mit dem Naturgesetz und mit dem Gesetz des creatürlichen Geistes; der creatürliche Geist ist hier nicht eine Erscheinungsweise des absoluten Geistes. Daraus folgt — und das ist die letzte und bedeutsamste Consequenz — daß hier das Verhältniß zwischen dem endlichen und dem absoluten Geiste, zwischen Gott und Mensch als ein wirkliches Verhältniß als ein Verhältniß zweier selbstständiger oder selbstbewußter und freier Persönlichkeiten aufgefaßt werden kann und muß. Von einem solchen ist im Zusammenhange der dualistischen Weltanschauung, wenn die Strenge des Gedankens alle phantastischen Vorstellungen überwunden und alle Postulate des Gefühls zurückgedrängt hat, nimmermehr die Rede. — So dürfen wir denn sagen: Die Stiftung des Sabbath's lehrt uns: der letzte Zweck der Schöpfung sei das Leben Gottes mit der geschaffenen Welt und vor allen Dingen das Gemeinschaftsleben mit dem Menschen in der Liebe.

Mit dem Tage, da der Mensch geschaffen wird endet die Schöpfung. Ihr Ziel ist erreicht und es beginnt die Geschichte. Die Geschichte aber sollte sein das Leben der Menschheit in der Liebes Gemeinschaft mit Gott. Mit Gott in freier Liebe verbunden sollte die Menschheit ihre geistigen Kräfte nach und nach entfalten und kraft ihres Geistes die Welt sich unterthan machen. Der Ruhetag Gottes, der siebente Tag ist der Stiftungstag der Geschichte, des religiösen und sittlichen Lebens innerhalb der Creatur. An dem Tage begann, mit dem Dasein des Ebenbildes Gottes unter den Geschöpfen, von Seiten Gottes die Selbstoffenbarung und Lebensmittheilung an die Creatur, von Seiten des Menschen der Gebrauch aller Kräfte und Anlagen im Dienste der Liebe, das Leben der Liebe zu Gott und dem Nächsten und der Genuß aller Güter und Gaben, die Gott darreichte. — Im Zusammenhange der dualistischen Weltanschauung ist die Geschichte der Proceß der Vergeistigung der Menschheit. Die Menschheit soll da mehr und mehr die Fesseln der Endlichkeit und den hemmenden und niederdrückenden Einfluß der sinnlichen Natur abstreifen oder überwinden, sie soll immer

vernünftiger und freier, und dadurch immer besser und vollkommener werden. Nach der Weltanschauung der Bibel dagegen ist die Menschheit vernünftig und frei geschaffen, es existirt kein Widerstreit zwischen Geist und Sinnen, die endliche und beschränkte Natur des Menschen ist als solche kein Hinderniß für die Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß der Wahrheit, noch auch für das Wollen des Guten. Die Menschheit hat nicht die Aufgabe besser zu werden, sondern die, ihre anerschaffene Heiligkeit zu bewahren und sie im Gebrauch aller geistigen Kräfte und namentlich der Freiheit zu bewahren. Sie kann zwar zunehmen an Erkenntniß Gottes und der Welt, sie kann fortschreiten in der Herrschaft über die Natur, sie kann sich entwickeln in wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer und socialer Beziehung, Alles unter dem Einfluß eines ungestört kräftigen Lebens mit Gott und kraft des anerschaffenen Wahrheitsinnes und vermöge ihrer Lust am Guten und der Kraft es zu thun: aber es ist nicht ihre Aufgabe, sittlich zu werden; denn das ist sie.

So bedeutsam ist es, ob die Stiftung des Sabbath's gelehrt wird oder nicht. Indem die Bibel es thut, geht sie zurück auf die Schöpfung aus Nichts und auf die ursprüngliche Güte der Welt. Dadurch wird es ihr möglich ein Ende der Schöpfung und den Unterschied zwischen Schöpfung und Geschichte zu lehren und dadurch die erhabene Auffassung der Geschichte zu begründen, nach welcher sie ist das Liebesleben der Menschheit mit Gott, ruhend auf der Liebe Gottes zu der Menschheit, sich auswirkend in der Herrschaft des gottgeeynten Menschengestes über die Erde, erfüllt von der ganzen Lust und Seligkeit, welche die Liebe und der Besitz der Güter Himmels und der Erde dem Menschen bereitet, hinführend zu der Vollkommenheit, in welcher ein Sündenfall nicht mehr eintreten kann und die Möglichkeit des Todes durch die Verklärung der Leiblichkeit aufgehoben und die Seligkeit eine ungestörte und ewige ist. In diesem Sinne ist die Geschichte der Zweck der Schöpfung und das Ziel derselben.

Innerhalb einer aus Nichts geschaffenen und in jeder Hinsicht sehr guten Welt kann, wie wir oben bereits erkannt hatten, das Böse seinen Ursprung nehmen nur in der Sphäre des creatürlichen Geistes, zu dessen Vollkommenheit und Güte es gehört, frei zu sein und in der Freiheit die Möglichkeit des Bösen oder der Auflehnung gegen den Willen seines Schöpfers und Herrn in sich zu tragen. — Die heil. Schrift bleibt ihren Voraussetzungen treu, wenn sie lehrt, daß das Böse durch freie

That des Menschen innerhalb der sichtbaren Welt ihren Anfang genommen hat. Und wenn sie den Anfang des Bösen überhaupt zurückführt auf die Schlange: so modificirt sie zwar die Lehre von der Entstehung der menschlichen Sünde in sehr bedentfamer Weise, aber doch nicht so, daß sie dadurch ihren Voraussetzungen untreu würde. Denn erstens wird die Schlange ausdrücklich in die Geschichtserzählung eingeführt als ein Geschöpf Gottes, und dann wird gesagt, daß die Schlange geredet habe. Damit ist gelehrt: erstens, daß innerhalb der aus Gott stammenden guten Welt das Böse seinen Ursprung nahm und zweitens, daß die Schlange Organ eines Geistwesens war; denn nur ein solches kann reden. Ob man die Möglichkeit, daß eine Schlange reden könne, zugiebt oder nicht, kommt für unseren Zweck nicht in Betracht: so viel bleibt gewiß, daß nach der Schrift die Aufforderung zum Bösen an den Menschen in der Form der Rede, des Wortes, also von Seiten eines Geistwesens herantrat. In einem Geistwesen hat das Böse seinen Ursprung genommen und durch das Wort sucht es Einfluß zu gewinnen auf den Menschen. Es richtet sich das Wort aber überall und immer an den Geist an die Erkenntniß und an den Willen; so daß also nach der Schrift das Böse nur durch den Geist des Menschen im Menschen zur Existenz gelangen kann. Dem entspricht auch der Inhalt der Schlangen-Rede. Zweifel am Worte Gottes, an der Heiligkeit des göttlichen Gebots sucht die Schlange zu bewirken, die Furcht vor Strafe sucht sie zu beseitigen und Lust nach geöffneten Augen, nach Gott-Gleichsein, nach Wissen des Guten und Bösen, sucht sie zu erregen. Derartige Lockungen sind nicht darnach angethan auf die Sinnlichkeit des Menschen Eindruck zu machen. Und wenn sie auch an das Gefühl der Beschränkung anknüpfen, das im Menschen sofern er Creatur war, vorhanden sein mußte: so waren doch die Schranken, die dem Menschen gezogen waren und die das Bewußtsein und das Gefühl der Beschränkung nach sich ziehen mußten, nicht an und für sich die Ursache der Geneigtheit, sich der Schranken zu entledigen. Es war für den guten Menschen d. h. für den in der Liebe mit Gott geeinten Menschen, der mit der Fülle geistiger und leiblicher Güter ausgestattet war und in jeder Hinsicht sich selig fühlte, unnatürlich und widersinnig, daß er Lust empfand nach dem, was ihm von dem versagt war, der selbst des Menschen höchstes Gut und dem zu gehorchen des Menschen höchste Lust war. Wie es unter solchen Umständen überhaupt geschehen konnte, daß der Mensch sich verlocken ließ und zum Ungehorsam schritt bleibt das Räthsel

der Sünde, jener That der Willkühr oder der grundlosen Auflehnung des Willens gegen das göttliche Verbot.

Diese Auffassung der ersten Sünde als einer Geistesthat wird in allen Stücken bestätigt durch das, was die Genesiss, im Einklange mit der ganzen Schrift des Alten und Neuen Testaments, über die Folgen der Sünde lehrt.

Das erste, was uns die Schrift von den gefallen Menschen berichtet, ist, daß sie sofort ihrer Nacktheit inne wurden und sich derselben zu schämen begannen. Das erzählt die Schrift, nachdem sie mit besondrem Nachdrucke betont hat, die Menschen seien vor der Sünde nackt gewesen und hätten sich nicht geschämt. — Wir haben ein Recht, in diesen Worten einen wichtigen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Wesens der Sünde nach biblischer Anschauung zu sehen; es begegnet uns hier eine Auffassung, die in jeder Beziehung der dualistischen Weltweisheit entgegengesetzt ist. — Nach der Schrift ist offenbar der Mensch auch nach seiner Leiblichkeit und nach der an derselben hervortretenden Geschlechtlichkeit heilig und rein aus der Hand Gottes hervorgegangen. Erst nachdem der Geist des Menschen von Gott abgewichen ist und in die Sünde gewilligt hat, erst dann wird der Mensch sich seiner Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit in der Weise bewußt, daß er sich derselben schämt. Warum? Weil die Sünde, die vom Geiste ihren Ursprung genommen und im Geiste ihren Sitz hat, sich vermittelt des Geistes des ganzen Menschen, auch seiner Leiblichkeit bemächtigt und diese in ihren Dienst zieht, so daß die Leiblichkeit als das Organ des Geistes, sofort als das Mittel und Werkzeug erkannt wird, das zu verwirklichen und zur That werden zu lassen, was in der Tiefe des nunmehr gottentfremdeten und allem Ungöttlichen hingeebenen Geistes an sündhafter Lust sich regt. Die Leiblichkeit des Menschen läßt als unmittelbarer Ausdruck dessen, was der Mensch will, in die Erscheinung treten, wovon der Geist erfüllt ist, dessen er sich aber als Unrecht bewußt ist und was er zu verbergen wünscht. An seiner Leiblichkeit kam dem Menschen zum Bewußtsein, in welchem Grade sein Geist eine Beute der Sünde und deshalb auch einer Lust geworden war, die ihres Maasses, ihrer Ordnung und ihres Gleichgewichts beraubt war. Die Scham ist das unmittelbare Gefühl von der Unzulässigkeit der sündhaften Lust und der gottwidrigen Gesinnung, sofern sie durch den Leib verwirklicht und an ihm zur Erscheinung kommt. — Angesichts der als Werkzeug der Sünde und Befriedigungs-

mittel der Lust erkannten und durch die Lust erregten leiblichen Sinne konnte es den Anschein gewinnen, als reize und dränge die Leiblichkeit den Menschen zur Sünde und heime ihn im Guten, als seien die Sinne der Anlaß zur Uebertretung. Es war das eine Täuschung; aber ihr gab sich der Mensch um so lieber hin, weil eine Entschuldigung für ihn darin lag, wenn er, durch niedere Triebe und Lüste wider Willen zur Sünde fortgerissen und im Guten gehemmt schien. In Wirklichkeit kann freilich die Leiblichkeit und können die unbewußten Triebe weder sündig sein noch zur Sünde reizen. Das kann nur der Geist, der Leib und Sinne regiert und durch sie seine Lust befriedigt. Die fleischliche Gesinnung, der fleischliche Wille zwingt den Menschen das zu thun, wovon er weiß daß es Sünde und Unrecht ist. Und weil er thut, wovon er weiß, daß es Unrecht ist und in Betreff dessen er den Wunsch hegt, es nicht zu thun, darum glaubt er sich entschuldigen zu dürfen mit einem Zwange, den seine Sinne, seine fleischliche Natur seinem Geiste anthun, obgleich Niemand ihn zwingt als nur sein eigener Wille, welcher die Sinne regiert und lenkt. — Hier liegt der Schlüssel für die Entstehung der dualistischen Denkweise und insbesondere der dualistischen Auffassung der Sünde. Wollte der Mensch sich entschuldigen, so mußte er etwas Anderes als seinen Willen für die Sünde verantwortlich machen. Und was lag näher, als unter Berufung auf die Reaction des Gewissens und auf die Fähigkeit des Geistes, das Böse als solches zu erkennen, und unter Hinweis auf die Fähigkeit des Willens, der Lust Schranken zu setzen, in den unbewußten Trieben für die der Mensch nicht verantwortlich schien, die Quelle der Sünde zu suchen? Waren sie es doch, in denen die Sündhaftigkeit des Menschen am unmittelbarsten sich bethätigte, so daß es nie zur Verwirklichung des sündigen Willens kam, wenn nicht vorher die Lust sich geregt und somit die Sünde sich wirksam erwiesen hatte in einer Sphäre, die nicht unter der Potenz des bewußten Willens zu stehen schien. Es konnte somit die Täuschung Raum gewinnen, als sei die Sphäre der Sinnlichkeit im Gegensatz zu der Sphäre des bewußten Geisteslebens der eigentliche Sitz der Sünde. — Wir verstehen aber weiter in diesem Zusammenhange, wie schon die Schrift des Alten Testaments sagen kann daß die Menschen durch die Sünde Fleisch geworden seien 1 Mos. 6, 3. Das ist etwa nicht so zu verstehen als seien die Menschen Fleisch geworden, weil sie ihren Geist den Sinnen und den sinnlichen Begierden dienstbar machten. Diese dualistische Vorstellung ist nun einmal der heiligen Schrift völlig fremd.

Die Menschen sind Fleisch, insofern ihr Geist sündig geworden und von Gott abgefallen ist. Sie werden als Sünder Fleisch genannt, weil durch die Lossagung von Gott der Geist des Menschen aufgehört hat, die ordnende Macht im Menschen zu sein, vielmehr kraft seiner Alles regierenden Stellung nun das Princip der Unordnung, der Maßlosigkeit geworden war, auch in Rücksicht auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse. Da weil ganz besonders in dem Trachten des Geistes nach Befriedigung des Fleisches die Corruption des Geistes zu Tage trat, so daß die sinnlichen und fleischlichen Lüste und Begierden das Maßgebende, Bestimmende im Menschen zu sein und ihrerseits den Geist zu knechten schienen, war der Ausdruck „Fleisch“ für den Sünder ganz besonders geeignet. Jedes Mißverständniß dieses Ausdrucks im dualistischen Sinne ist schon durch die Genesis abgeschnitten, wo es heißt: (1 Mos. 6, 3) „in ihrer Verirrung sind sie Fleisch.“ Die Genesis ist in diesem Stück wieder ganz übereinstimmend mit dem Neu-Testamentlichen Wort: die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; und fleischlich gesinnt sein ist: Feindschaft wider Gott. Von einem Princip der Sinnlichkeit und von der Entstehung der Sünde aus dem Fleisch weiß die Schrift nichts.

Nachdem die Genesis erzählt hat, daß der Mensch erst in Folge der Sünde sich seiner Nacktheit zu schämen anfang, erzählt sie was weiter in Folge der Sünde geschehen sei. Es heißt: „Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des Herrn.“ Aus den Folgen der Sünde wird ihr Wesen klar. Die Furcht und Angst des Sünders vor Gott, hat eine Vorstellung vom Wesen der Sünde zur Voraussetzung, die mit Allem stimmt, was wir bisher von der Sünde auf Grund des 1. Buch Mose sagen mußten.

Die Furcht des Sünders vor Gott setzt voraus, daß er sich seiner Sünde als Schuld gegen Gott bewußt ist. Schuld im wahren Sinne des Worts ist aber die Sünde nicht, wenn sie die natürliche und nothwendige Folge der Endlichkeit, Creatürlichkeit und anerzackenen Sinnlichkeit des Menschen ist. Sie kann in diesem Falle als Unglück, als etwas Unwürdiges und als eine vorübergehende Niederlage des Geistes schmerzlich empfunden werden, aber sie kann nicht Furcht vor Gott wirken. Muß doch der Mensch, wenn er die Sünde aus der Sinnlichkeit ableitet, dessen eingedenk bleiben, daß sein Geist, das göttliche Theil in ihm, nicht gesündigt hat, seinem Wesen nach nicht sündigen kann und somit Gott gegenüber

ohne Schuld ist. Kräftiges Schuldbewußtsein kann nur vorhanden sein, wo man sich der Sünde als einer That der Freiheit, als einer Geistesthat bewußt ist, für die man die volle Verantwortlichkeit trägt. Und eben diese Energie des Schuldbewußtseins tritt darin zu Tage, daß der Mensch sich vor Gott verbirgt.

Darin liegt aber noch ein Weiteres. Versteckt der Mensch sich vor dem Angesicht Gottes, des Herrn, so bezeugt er damit, daß er weiß, seine Sünde sei eine Sünde gegen Gott. Nicht gegen das geistige Princip und gegen die ideale Norm der Vernunft hat er gefehlt, und nicht weil er unfrei war, hat er gesündigt, sondern gegen Gott und Gottes Gebot hat er gefehlt und kraft seiner Freiheit hat er gesündigt. Deshalb versteckte er sich vor Gottes Angesicht.

Er fürchtet nicht etwa die natürliche Folge der Sünde, sondern das Angesicht Gottes. Er weiß, daß Gott, gegen den er sich aufgelegt hat, als der heilige Herr seinen Willen an dem Sünder durchsetzen will und muß und daß er ihn durchsetzen wird. Vor dem Borne Gottes verbirgt sich der Mensch und sucht so der Strafe zu entgehen.

Die Genesiß also lehrt schon, daß der Born Gottes und die göttliche Strafe unmittelbare Folge der Sünde sei; das dualistische System weiß weder vom Born noch von der Strafe etwas. Es setzt an die Stelle des Borns Gottes die Reaction des Geistes oder des Gewissens, an die Stelle der Strafe nur das Uebel als natürliche Folge des Bösen. — Der Mensch der sich vor Gott verbirgt, bezeugt: daß seine Liebe zu Gott aufgehört hat, weil sein Glaube an Gottes Liebe zu ihm aufgehört hat; und daß auf diese Weise das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und Mensch durch die Auslehnung gegen Gott und durch die Beleidigung, die ihm angethan ist, zerstört ist. Der Born Gottes auf der einen und der Widerwille des Menschen gegen den zornigen Gott auf der anderen Seite halten die Trennung zwischen Gott und Mensch aufrecht.

Aber noch mehr. Hat die erste Sünde als Sünde gegen Gott unmittelbar die Zerreißung der Geistesgemeinschaft und des Liebesverhältnisses zwischen Gott und Mensch zur Folge, so ist auch die erste Sünde ohne Weiteres das Princip einer dauernden und immer mehr sich steigenden Entfremdung, eines ins Ueendliche wachsenden Zwiespalts. Denn wie konnte der Mensch aufhören sich zu fürchten vor dem Angesicht Gottes des Herrn? Und wie konnte Gott auf die Durchsetzung seines Willens dem gegenüber

verzicht, der sich gegen ihn aufgelehnt hatte und seiner Heiligkeit und Majestät zu nahe getreten war? Die erste Sünde als Sünde gegen Gott muß also mit innerer Nothwendigkeit eine dauernde Trennung des Menschen von Gott, ein Verhältniß der Furcht vor Gott und des Widerwillens gegen seinen heiligen Willen, ein Leben unter dem Fluch und ohne Liebe, kurz einen Zustand der Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit zur Folge haben. Das ist es, was der Dualist unbedingt nicht verstehen noch begreifen und was er nicht zugeben kann.

Im Zusammenhange der dualistischen Denkweise ist die erste Sünde ebenso wie jede einzelne sündige That eben nur eine einmalige That, die zwar nicht rückgängig gemacht werden kann, die aber einen sündhaften Zustand nur in so fern bewirkt, als sie der Anfang einer Reihe einzelner Sündenacte ist. Hat eine Sünde mehrere sündige Thaten nach sich gezogen, so kann das die Umkehr erschweren, weil eine Gewöhnung an die Sünde eingetreten ist, aber niemals stellt sich eine Gebundenheit des Willens nach einer bestimmten Richtung hin ein, niemals verliert der Mensch durch eine sündige That oder auch durch die Gewohnheit die Fähigkeit sich von der Sünde loszumachen. Immer bleibt es möglich, den Menschen durch Belehrung über das Unrecht, das er thut, zur Besinnung zu bringen, und durch Hinweis auf das göttliche Princip, das ihm innewohnt, zum Gebrauch seiner Freiheit im Sinne der Tugend zu vermögen. Der Geist des Menschen ist eben intakt geblieben in der Art, daß er zu jeder Zeit die Fähigkeit hat, das Gute zu erkennen und kraft der Freiheit das als gut Erkannte zu thun. — Nur dort wo die Sünde als Beleidigung Gottes des heiligen Herrn aufgefaßt wird und wo „gut sein“ nichts Anderes heißt als „den persönlichen Gott lieben,“ nur dort zieht die erste Sünde und jede einzelne Sünde, in so fern sie das persönliche Verhältniß zum Schöpfer und Herrn in der Weise zerstört, daß der Sünder es nicht von sich aus herzustellen vermag, einen Zustand der Gottlosigkeit und also auch der Sündhaftigkeit nach sich. Und weil der Mensch, sobald er sich einmal von Gott losgesagt hat, niemals, trotz aller Qual, die er ohne Gott empfindet, Lust haben oder den Entschluß fassen kann zu Gott zurückzukehren und den Gott zu lieben, den er beleidigt hat und dessen Zorn er fürchtet, darum ist die erste Sünde nothwendig verbunden mit dem Verlust der Freiheit zum Guten oder der Kraft, Gott zu lieben. Wo aber die Kraft zu lieben, wo die Liebe verloren gegangen ist, da ist auch die Fähigkeit geschwunden, Wesen

und Willen Gottes vollständig zu erkennen. Auf dem persönlichen Gebiet existirt ja keine bloß theoretische Erkenntniß, keine Fähigkeit zu erkennen ohne zu lieben.

Nach der Schrift und zwar nach der Genesiß ist die Strafe der ersten Sünde, wie jeder Sünde, der Tod. Hier tritt wiederum schon in den ersten Anfängen der Bibel der principielle Gegensatz der Schrift gegen alle Weltweisheit zu Tage. Wird auch der Tod von der dualistischen Lehre als die Spitze aller Uebel aufgefaßt, so ist er doch immer nur ein natürliches Geschick und andererseits als das Ende der irdischen Plagen zwar die höchste derselben, aber als letzte auch das Mittel der Erlösung und Befreiung des Geistes. Reagirt auch in den erstern Systemen das Gewissen gegen diese Lehre, so daß es zu der Theorie der Seelenwanderung drängt: so ist das doch kein principieller Bruch mit jener schlafenden Lehre vom Tode; denn schließlich ist auch hier, am Ende der Wanderungen, immer wieder der Tod der Eingang zur ewigen Ruhe und Gottgleichheit. Ebenso ist es in den rationalistischen Systemen, die eine Vergeltung nach dem Tode lehren und in so fern dem Tode nicht unbedingt erlösende Kraft zuschreiben. Auch hier ist dem Gewissen nur ein scheinbares Zugeständniß gemacht, das sofort dadurch wieder aufgehoben wird, daß man die Ewigkeit der jenseitigen Strafen läugnet und durch die Lehre von der Unsterblichkeit, im Gegensatz zu der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, den Tod doch wieder zum Anfange eines Zustandes macht, der im Vergleich zum irdischen der vollkommnere ist und schließlich zur Vereinigung mit Gott führen muß. Ganz anders die Bibel. Ihr ist der Tod kein natürliches Ereigniß; er ist Unnatur, Zerstörung des Natürlichen zur Strafe dafür, daß der Mensch kraft der creatürlichen Freiheit das natürliche Verhältniß zu Gott dem Schöpfer aufgehoben hat. Der Tod ist Zerreißung der Bande die Leib und Geist zusammenhalten; er ist Folge der Zerstörung, die der Geist des Menschen dadurch im Menschen angerichtet hat, daß er sich losgerissen hat von Gott, dem Quell seines Lebens. Der Tod hat zur Folge einen Zustand von Qual, der durch die Lossagung Gottes vom Menschen hervorgerufen ist und ewig dauert. Man mag diese Lehre grausam nennen, aber man wird nicht läugnen können, daß sie die Lehre der Schrift ist von Anfang bis zu Ende; und man wird ebensowenig in Abrede stellen, daß hier ein unvereinbarer Gegensatz zwischen der „grausamen“ Bibel lehre und der „humanen“ Weltweisheit obwaltet. Das ist es aber, worauf Alles ankommt; mit diesem Zugeständniß begnügen wir uns, wenn wir auch den Gegensatz anders

bezeichnen, nämlich als den der sittlich strengen Bibellehre und der sittlich schlaffen oder geradezu unsittlichen dualistischen Theorie.

Es entspricht der biblischen Lehre vom Tode vollkommen, daß im Neuen Testamente nie der Glaube an die Unsterblichkeit des Geistes anders auftritt als in Verbindung mit der Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Nur im Hinblick auf die einstige Auferstehung ist schon der Tod, das Sterben ein Gewinn und zwar wiederum nur für den, dessen Geist durch Christus im Glauben mit Gott versöhnt und durch den heiligen Geist Gottes geheiligt ist. Das ist der ernste Protest der Bibel gegen die dualistische Lüge; das ist die einfache Consequenz dessen, daß die Leiblichkeit und Sinnlichkeit gut ist und aus der Hand Gottes stammt; das ist die Auffassung die dort geboten ist, wo die Sünde als That des Geistes aufgefaßt wird. Wenn nun auch das Alte Testament keine ausgebildete Auferstehungslehre aufzuweisen hat, sondern nur Andeutungen derselben enthält und in verhüllter Form dieselbe vorträgt: so bleibt es doch in dem was es sagt seinen Voraussetzungen und den theistischen Grundanschauungen der Genesis überall treu. Von der Unsterblichkeit des Geistes, oder von der Meinung, daß der Tod als solcher ein Glück sei, in so fern er eine rein geistige Existenz begründet, wissen nur die Apokryphen etwas; und diese stehen offenbar auch in diesem Stück unter heidnisch-griechischem und alexandrinischem Einfluß. Das Alte Testament sieht in dem Tode ein trauriges Geschick und kann sich eine Seligkeit und einen vollkommeneren Zustand im Scheol nicht vorstellen. In dem Maße, als der Auferstehungs Glaube noch nicht möglich war, in dem Maße ist auch der Glaube an ein Leben nach dem Tode nur in Andeutungen vorhanden. Und das ist eben das Richtige, das Antidualistische der Schriftlehre. Ueberall dort aber, wo Andeutungen eines Lebens nach dem Tode gegeben sind, z. B. bei Henoch und Elias u. s. w., da wird immer der ganze Mensch, nach Seele und Leib des vollkommeneren Lebens bei Gott theilhaftig. Und wenn die Hoffnung der Gläubigen dahin geht, „zu den Vätern versammelt zu werden“ so ist auch darin wieder die Ueberzeugung ausgesprochen, daß der Mensch, so weit er nach dem Tode Gutes erwarten darf, Verhältnisse wiederfinden werde, die hier auf Erden in der sinnlichen Existenz begründet wurden. Ebenso mag darauf hingewiesen werden, daß die Propheten niemals bei der Schilderung der Herrlichkeit, die der Messias bringen soll, Zustände des unsterblichen Geistes schildern, sondern die volle Seligkeit immer für den Menschen nach Leib

und Seele in dem Reiche Gottes in Aussicht stellen, auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel. —

In dieser Anschauung vom Tode tritt die Stellung, die das Alte Testament zu der sinnlichen Seite des Menschen einnimmt, ebenso deutlich zu Tage, wie z. B. in der Auffassung der Ehe, durch welche sich die Schrift wiederum von allen heidnischen Systemen wesentlich unterscheidet. Die Ehe ist nach dem Alten Testamente heilig, während das Heidenthum immer dahin neigt, in der Ehelosigkeit die höchste Bethätigung der Frömmigkeit zu sehen. Das Judenthum weiß überhaupt nichts von der Askese im Sinne des Dualismus.

Wenn die Schrift vollen Ernst macht mit der Behauptung, daß die Sünde eine Geistesthat gewesen sei, begangen gegen den persönlichen Gott, eine Beleidigung des Herrn der Welt durch den creatürlichen Geist: so kann sie von der Erlösung des Menschen nur so lehren, wie sie es thut. Ist nämlich die Sünde persönliche Beleidigung Gottes und hat sie zur unmittelbaren Folge die Aufhebung der Gemeinschaft und des Liebesverhältnisses zwischen Gott und Mensch: so steht fest, daß von einer Erlösung nicht anders die Rede sein kann als im Wege der Wiederherstellung des Liebesverhältnisses. Wenn aber das der einzige Weg ist, so kann eine Aufhebung des Zwiespalts nimmer von der schuldigen Creatur, sondern wenn sie überhaupt möglich ist, nur von dem beleidigten Schöpfer und Herrn ausgehn. Das ist evident und selbstverständlich. Und darum weiß die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments von keiner Heilung des Sündenschadens, außer durch Gott. Freilich schreibt auch der Dualismus das Heil dem göttlichen Princip zu, aber er versteht unter dem göttlichen Princip den menschlichen Geist, sofern er sich auf sich selbst besinnt, die Fesseln der Endlichkeit und die Schranken der Sinnlichkeit bricht und zu völliger Vernünftigkeit und Freiheit durchdringt. Ganz anders die Schrift: nicht Gott im Menschen, sondern Gott im Himmel ist durch die Sünde beleidigt, und das Heil wird nicht vom Geiste des Menschen im Kampfe mit der Sinnlichkeit sondern von Gott für den Menschen und vor allen Dingen an seinem Geiste gewirkt. Gott muß zunächst sein Verhältniß zum creatürlichen Geiste aus einem Verhältniß des Zorns in das der Liebe umwandeln, um dann das Verhältniß des creatürlichen Geistes zu Gott wandeln zu können. Gott muß, wenn überhaupt Heilung des Sündenschadens möglich ist, des Menschen Furcht vor Gottes Zorn in Liebe und des Menschen Lust an der Sünde in Lust an Gottes Gebot umwandeln, ohne doch der Freiheit des Menschen zu nahe zu treten.

Das 1. Buch Mose erzählt uns freilich noch nicht, daß es Gott nur im Wege des Versöhnungsrathschlusses, den er in Christo Jesu faßte, möglich geworden sei, seinen Zorn über den Sünder in Liebe zu wandeln und auf diese Weise sich selbst die Möglichkeit zu bereiten, die Arbeit am Geiste des Menschen zu beginnen, die das hohe Ziel im Auge hatte, den Menschen seiner Schuld zu überführen und ihm die Möglichkeit der Umkehr im Glauben an die Gnade Gottes zu gewähren. Das 1. Buch Mose erzählt uns nur, daß, während der Mensch sich vor Gott versteckte, vor ihm davonlief, also seinerseits die Kluft, die ihn von Gott trennte, immer größer machte, Gott seinerseits den Menschen, der gegen ihn gesündigt hatte, aufsuchte. Moses lehrt also, daß der Mensch sich, trotz seines Geistes, trotz seiner Vernunft und Freiheit, von Gott entfernt hätte, wenn nicht Gott jenes „Wo bist du?“ ihm zugerufen, und ihn so zum Stillstehen gezwungen und zur Besinnung gebracht hätte. Jenes „wo bist du?“ mußte zunächst als ein Schreckensruf von Adam vernommen werden, als eine Frage, die ihm zum Bewußtsein brachte, wohin er gerathen war und daß er sich wohl von der Liebe Gottes, aber nicht von Gott dem Herrn und von seiner heiligen und schrecklichen Allgegenwart trennen könne; aber dieser Ruf war doch ein Werk der Gnade, eine That Gottes zur Ausführung des Rathschlusses der Erlösung, eine That, die den Versöhnungsrathschluß voraussetzt, kraft dessen Gott beschlossen hatte, selbst die Welt mit sich zu versöhnen, den Rathschluß, der schon vor seiner geschichtlichen Verwirklichung in den Augen Gottes als vollzogen galt und die Wirkung einer bereits vollzogenen Thatfache hatte.

Adam antwortete dem Herrn: „ich fürchtete mich (vor dir) denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich.“ Wider besseres Wissen und Gewissen giebt er vor, daß nicht seine Sünde, die freie That des Ungehorsams, sondern seine Nacktheit, seine natürliche Beschaffenheit der Grund seiner Furcht und seiner Flucht vor Gott sei. Er giebt vor, daß er seiner sinnlichen Natur wegen nicht mit Gott in Gemeinschaft treten könne und ohne sein Zuthun etwas an sich finde, dessen er sich vor Gott schämen müsse. Adam ist als der erste Sünder auch der erste Dualist. Wie bei Adam ist die dualistische Motivirung der Furcht des Menschen vor Gott nichts Anderes als eine Entschuldigung des Menschen wider besseres Wissen und zur Beschwichtigung des Gewissens.

Gott straft Adam Lügen und bringt ihm zum Bewußtsein, daß seine

natürliche Nothheit ihm nur deshalb ein Gegenstand der Scham ist, weil er in freier Entscheidung sich gegen Gottes Gebot aufgelehnt hat. „Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?“ Mit diesen Worten deckt Gott die Richtigkeit der dualistischen Theorie auf und macht die Entschuldigung zu Nichte, mit der sich der Sünder zu rechtfertigen sucht. — Nochmals versucht Adam den dualistischen Ausweg. Er giebt den Ungehorsam zu, aber an demselben soll im letzten Grunde nicht er, nicht seine freie Entscheidung, sondern es sollen die Verhältnisse und die Umstände schuld sein. Das Weib, das Gott ihm gegeben, hat ihn gereizt, seine Lust erregt. Auch diese Entschuldigung wird nicht anerkannt, sie befreit ihn nicht von der Strafe.

Es ist nicht möglich, einfacher und schlichter und zugleich überzeugender und schlagender die dualistische Auffassung der Sünde zu Nichte zu machen und die theistische — wie wir sie bezeichneten — aufrecht zu erhalten, als es hier in dieser Erzählung geschieht. Doch erkennen wir aus diesem Referat auf das Klarste, daß überall dort, wo der gefallene Mensch seinen eigenen Gedanken und Speculationen folgt, sich der dualistische Irrthum sofort einschleicht und daß die richtige Lehre von der Sünde nur durch Gott und seine Offenbarung der Menschheit erhalten worden ist. Also nur, wo man dem Worte Gottes folgt, ist man im Stande, der dualistischen Lüge zu entgehen und den Irrthum der Lehre zu durchschauen, daß die natürliche Beschaffenheit den Menschen von Gott trenne und daß nur die Umstände und Verhältnisse ihn zur sündigen That drängen.

Nachdem Gott durch Darlegung des wahren Wesens der Sünde den Menschen zum Bewußtsein seiner Schuld gebracht hat, spricht er den Fluch aus über die Schlange: ihr Ende soll sein, zertreten zu werden. Und dann folgt ein Wort für den Menschen, den Sünder; und das ist ein Wort der Verheißung, dahin lautend, daß der Weibefame den Tod der Schlange herbeiführen und durch Ueberwindung dessen, der die erste Ursache des Todes ist, der Menschheit das Leben wiederbringen wird. — Ein Unterschied wird hier gemacht zwischen dem Verführer und dem Verführten. Jener wird verdammt, diesem wird Errettung in Aussicht gestellt. Nicht etwa wird der Mensch entschuldigt, weil er verführt ist, wohl aber wird er als der Verführte der Errettung fähig erklärt, während sie dem Verführer versagt bleibt.

Wenn Gott, nach Constatirung der Schuld und bevor irgend etwas

von Seiten des Menschen gethan oder geredet worden ist, das Wort der Verheißung ausspricht: so ist damit gelehrt, daß das Heil, welches durch einen Menschen der Menschheit zu Theil werden soll, durch Gott seine Verwirklichung finden wird. Mit andern Worten: durch den Zusammenhang, in welchem die Verheißung, die Schlange werde durch den Weibessamen sterben, die Menschheit aber lebendig bleiben, auftritt, ist ohne Weiteres klar, daß das Heil ohne Verdienst des Menschen und ohne jegliche Initiative von Seiten des Menschen, also aus Gnaden von Gott beschlossen ist. Daß Gott den Sünder aussuchte und ihm das Wesen der Sünde enthüllte, war der erste Schritt zur Verwirklichung des Heilerathschlusses an dem Menschen. Der zweite Schritt ist dann die Verheißung vom Tode der Schlange und vom Leben des Menschen. Der dritte endlich ist die Strafverfügung, die nunmehr, unter den Gesichtspunkt der Gnade gestellt, den Charakter einer Zucht- und Erziehungsmaßregel gewinnt.

Somit ist der Pragmatismus der Geschichte jenes Tages folgender. Der Mensch sündigt kraft seiner Freiheit und beleidigt die Majestät Gottes. Das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und Mensch ist aufgehoben. Die Sünde nimmt sofort durch den Geist Besitz vom ganzen Menschen und zieht auch die Leiblichkeit und Sinnlichkeit desselben in ihren Dienst. Ein sündhafter Zustand ist eingetreten, der Mensch wird dessen inne als Gott naht; er flieht, weil er weiß, daß ihn die Strafe des zornigen Gottes ereilen muß. Er selbst ist nicht im Stande zu Gott zurückzukehren; er kann es nicht und will es nicht. Gott sucht ihn auf und er ist es, der das Verhältniß mit dem Sünder anknüpft, auf Grund des Rathschlusses der Erlösung, den er in freier Gnade gefaßt hat und den er durch den Weibessamen auszuführen gedenkt.

Das Wort, das Gott bei dieser ersten Offenbarung zum Menschen redet, wirkt Erkenntniß der Sünde oder das Bewußtsein Gott beleidigt zu haben; Gottes Verheißung wirkt Erkenntniß der Gnade Gottes, welche Errettung in Aussicht stellt, Errettung aus dem Tode durch Gott vermittelt des Weibessamens.

Mit einem Worte: Gott weckt erbarmungsvoll in dem gefallenem Menschen durch sein Wort die Reue über die Sünde und den Glauben an eine durch Gott vermittelt des Weibessamens zu bewirkende Wiederherstellung der ursprünglichen Liebesgemeinschaft. Dieser Glaube involvirte aber die Gewißheit, daß Gott die Sünde vergeben habe, und den Sünder

in dem Grade liebe, daß er ihn selig machen wolle. Solch ein Glaube an die Liebe Gottes mußte die Sinnesänderung von Seiten des Menschen ohne Weiteres nach sich ziehen. Er fühlte und wußte sich ohne sein Zuthun in ein neues Verhältniß gesetzt, und es kam nunmehr nur darauf an, ob er in diesem kraft der wiedergewonnenen Freiheit, oder kraft der wiedererhaltenen Fähigkeit Gott zu lieben, beharren oder ob er der Lust an der Sünde dienen und sich trotz der Gnade von Gott losmachen werde.

Damit der Mensch in der Reue und Buße nicht nachlasse, blieb er den Folgen der Sünde, den Mühen und Schmerzen des Lebens, der Noth, dem Uebel und dem zeitlichen Tode unterstellt. Aber nicht mehr als Strafe sondern als Buhnmittel empfand er das Alles, sobald er sich durch die Bücktigung an seine Sünde als an eine schwere Schuld gegen Gott, aber als an eine vergebene erinnern ließ, und so lange er im Glauben und in der Hoffnung, in der Liebe und im Kampf gegen die sündige Lust beharrte.

Nunmehr begann die Geschichte der Menschheit unter veränderten Verhältnissen. Sie konnte jetzt eine zwiefache Richtung einschlagen, eine Richtung zum Leben und eine zum Tode, eine zur Seligkeit und eine zur Verdammniß. Sie konnte verlaufen als ein Leben mit Gott in Buße und Glauben und als ein Leben der Sünde, welches die Gnade Gottes verschmähte. Die Menschheit hat sich von Anfang an, wie die Schrift erzählt und wie der Verlauf zeigt, getheilt. Der eine Theil, durch Abel und Seth repräsentirt, verharrte in Buße und Glauben; der andere, in Cain sich darstellend, verachtete das Wort Gottes und seine Gnade, ließ die Sünde über sich herrschen, gab sich der Lust hin und verlor die Buße und den Glauben. — Die gläubige Menschheit schmilzt oft bis auf ein Minimum zusammen; die große Mehrheit sagt sich von Gott los. — Der gläubigen Menschheit aber offenbart sich Gott immer aufs Neue als der Heilige und als der Gnädige, um sie in der Buße und im Glauben, in der Erkenntniß der Sünde und in der Lust zum Guten zu erhalten und so im Wege immer mehr sich enthüllender Gnadenoffenbarung die Stätte zu bereiten, wo der Weibessame geboren werden könne, damit durch ihn eine Menschheit bereitet werde, die in Buße und Glauben und in der Liebe zu Gott und dem Nächsten, kurz als heilige Menschheit der Ausgangspunkt der Entwicklung werde, die zur Vollendung und zur Seligkeit führt. Die Weise der Offenbarung ist überall nach der Schrift das Wunder; das Maas der Offenbarung die durch frühere Offenbarungen gewirkte Reife

und Empfänglichkeit der gläubigen Menschheit. So verläuft die Gnadenoffenbarung Gottes in allmäliger Stufenfolge und mit einer Gesetzmäßigkeit, die trotz des wunderbaren Charakters überall einleuchtet, wo epochenmachende Ereignisse in den Gang der Entwicklung eintreten. In Christo, dem Sohne Gottes, dem Wunder aller Wunder vollendet sich die Geschichte der Wunder und der Offenbarung. In ihm, dem Weibessamen, macht Gott Wohnung und versöhnt durch ihn und sein Sterben und Auferstehen die Welt oder die Menschheit mit sich selber. Christus ist die absolute Offenbarung des Vaters an die gefallene Menschheit, Christus ist Gott der Versöhner, Erlöser und Heiland. Wer an ihn glaubt, erkennt die Wahrheit, hat die Vergebung, ist mit Gott versöhnt, ist gerecht, liebt Gott, ist frei geworden. — An ihn glaubt Niemand aus eigener Vernunft und Kraft, sondern durch den heiligen Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, Leben, Fortschritt, Sieg, völlige Gewähr der Vollendung — da ist wahre Religion und Sittlichkeit und endlich Seligkeit im Gottesreich.

In dem Theile der Menschheit dagegen, der sich in Unbussfertigkeit und Unglauben von Gott los sagt, entwickelt sich nach der Schrift die Sünde und dringt in alle Sphären des religiösen und sittlichen Lebens ein. Die Entfremdung von Gott wird immer größer. Durch Lüste verderbt sich die Menschheit in Irthum, durch Irthum in Lüste und es steigert sich das Verderben so, daß die Menschheit durch die Sündfluth dahingerafft wird, weil sie sich nicht mehr will vom Geiste Gottes strafen lassen. Trotz eines erneuerten Anfangs der Geschichte, beginnt das Verderben wieder zu herrschen, der Götzendienst nimmt überhand, der Götzendienst, der nichts Anderes ist, als der Gottesdienst eines Menschen, der Gott dienen will ohne sich von seinem Geiste strafen zu lassen, ohne mit der Sünde zu brechen. Wo die Unhaltbarkeit des Götzendienstes der Menschheit zum Bewußtsein kommt, da bildet sich unter dem Einfluß des Gewissens, das eine Auseinandersetzung mit Gott und mit den Geboten der Sittlichkeit fordert, und weiter unter dem Drange des Bedürfnisses nach einer Norm und einem Maasse, eine religiöse und sittliche Denkweise, die sich durchweg dualistisch gestaltet und wohl im Stande ist, die Sünde einzuschränken und eine bürgerliche Ordnung in Staat, Gesellschaft und Familie zu stiften, aber sich durchaus unfähig erweist, wahre Erkenntniß des Wesens der Sünde und die rechte Buße zu wecken und die Macht der Sünde zu brechen und an Stelle der Lust zur Sünde die Lust zum Guten zu setzen. So ge-

schlecht es, daß trotz der religiösen und sittlichen Grundsätze der Heidenvölker entweder die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit in Theorie und Praxis wieder durchbricht, oder daß durch die Erfahrung des Lebens und unter dem Gericht des Gewissens die Erkenntniß Raum gewinnt, daß die Menschheit aus sich weder die Wahrheit zu finden, noch die Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen, noch die Macht der Sünde zu brechen im Stande sei.

Während so im Großen und Ganzen die Geschichte der gottlosen und sich selbst überlassenen Menschheit, vor Christo und nach Christo, uns das Bild des Rückschritts in religiöser und sittlicher Beziehung darstellt und nur dort zum Ziele d. h. zur Annahme des Heils in Christo führt, wo die Verzweiflung an der eigenen Kraft Raum gewinnt: findet doch in der gottlosen Menschheit auf den Gebieten, die nicht unmittelbar das religiöse und sittliche Leben berühren, wie in der Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Industrie, ein Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen Statt und es kommt zu Resultaten, die schließlich dem Theile der Menschheit zu Gute kommen, der durch Christus in Gemeinschaft mit Gott getreten ist und in der Liebe die Kraft besitzt, die Sünde zu überwinden und alle Fähigkeiten und Kräfte, alle Güter und Gaben in den Dienst Gottes und des Nächsten zu stellen.

Das Ende der Geschichte im Sinne der Bibel ist nicht die allmälige Verklärung der Welt, sondern der immer mehr sich entwickelnde Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt, der in dem Maße sich steigert, als der Fortschritt auf den sittlich indifferenten Gebieten zunimmt oder die Herrschaft des Menschengesistes über die Erde sich ausdehnt. Dieser Fortschritt kommt ebenso sehr dem Reiche Gottes wie der gottfeindlichen und unächtlichen Welt zu Gute und führt allmählig die letzte Entscheidung herbei, welche mit der gewaltsamen Ueberwindung des Gottesreichs durch das Weltreich eintritt, indem dadurch das letzte Eingreifen Gottes zum Gericht über die gottfeindliche Welt veranlaßt wird. Dann folgt das jüngste Gericht, das Endurtheil über die Gläubigen und Ungläubigen: die Einen gehen ein in die ewige Seligkeit, die Andern in die ewige Verdammniß. —

Wir haben uns mit Absicht nicht näher auf das Neue Testament und auf eine Darstellung der christlichen Lehre eingelassen. Ihr theistischer Charakter ist Allen bekannt, die offen und ehrlich genug sind, die Bibel das sagen zu lassen, was sie sagt; Allen, die lieber die Bibel verwerfen, als

sich selbst mit einer scheinbaren Uebereinstimmung mit Gottes Wort betrügen. Uns kam es nur darauf an, zu zeigen, daß bereits im Alten Testamente und namentlich in der Genesis, die als das älteste Buch überall von den Anfängen berichtet, die theistische Lehre in allen Hauptpunkten sich findet. Daß in keinem Worte der Schrift Alten und Neuen Testaments ein Widerspruch gegen dieselbe sich findet, vielmehr Alles und Jedes von denselben Principien durchdrungen ist und beherrscht wird, das nachzuweisen wäre, wie gesagt, die Aufgabe einer biblischen Theologie.

Wir wenden uns nun zu der Untersuchung, ob die Welt überall und durchweg, so weit sie das Wort und die Offenbarung Gottes verwirft, oder sich — bei äußerer Anerkennung der heiligen Schrift und der Autorität Jesu Christi — oppositionell gegen das theistische System verhält, dualistisch denkt oder nicht? Auch hier sind es nur einige hervorragende Erscheinungen, die wir vorzuführen gedenken. Es sind nur Beispiele, schlagende Beispiele. Beweiskraft haben sie nicht. Das hätten sie nur im Zusammenhange einer vollständigen und erschöpfenden Geschichte der Religion, die selbstverständlich außer unserer Absicht liegt.

Nur auf Eins machen wir aufmerksam, bevor wir Einzelnes hervorheben, nämlich auf die große, bei flüchtiger Betrachtung verwirrende und das Urtheil erschwerende Mannigfaltigkeit der dualistischen Systeme.

Bei der Beurtheilung der religiösen und sittlichen Denkweise der Welt, so weit sie nicht aus dem Worte Gottes ihre Weisheit und Erkenntniß schöpft, muß stets im Auge behalten werden, daß die dualistische Grundrichtung in mannigfaltiger Weise sich ausdrücken kann. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß häufig die geistige Entwicklung eines Volks oder auch eines Individuums unvollkommen ist und es darum nicht zu ausgebildeten Religionsystemen, sondern nur zu einigen Ansätzen religiöser und sittlicher Ideen bringt, ja daß oft, namentlich von einzelnen Individuen, die Forderung abgelehnt wird, auf die letzten Principien zurückzugehen. In diesen Fällen wird der Dualismus nur an einzelnen Merkmalen erkannt und nachgewiesen werden können. Es ist hier wie mit einem Torso, den nur der zu ergänzen vermag, der alle Kunstwerke des Alterthums und die Gesetze der Plastik kennt. Andererseits begegnet uns in der Welt sogar eine scheinbare Ueberwindung des Dualismus, z. B. in den speculativen pantheistischen Systemen. Das speculative Bedürfniß kann sich nicht bei der Annahme

zweiter Principe beruhigen, es drängt nothwendig vorwärts und sucht Alles aus Einer letzten Ursache abzuleiten. Aber dieses Postulat der Vernunft bleibt doch nur ein unfruchtbarer Satz, und gegenüber den mannigfachen Problemen, die das Denken zu lösen hat, lenkt es bewußt oder unbewußt doch wieder ein in die dualistischen Bahnen, in die nun einmal der natürliche Menscheng Geist nach dem Sündenfalle gebannt ist. Der Materialismus freilich macht Ernst mit der Ueberwindung des Dualismus, aber nur indem er zugleich Verzicht leistet auf jede religiöse oder sittliche Weltanschauung. Der Materialismus ist keine Weltanschauung, er ist die Negation jeder Religion und Sittlichkeit und hat insofern für unsere Zwecke gar keine Bedeutung. Er ist nach seiner positiven Seite nur eine Beschreibung der physischen Seite des Menschen und kann darum nicht den Anspruch erheben, dort berücksichtigt zu werden, wo es sich um die Auffassung des Verhältnisses zu Gott und der sittlichen Aufgaben, kurz um Dinge handelt, die überhaupt nur Bedeutung haben, wenn es geistige Wesen giebt, die mit Freiheit und Vernunft ausgerüstet sind. So weit aber der Materialismus den Versuch macht, eine sittliche Weltanschauung gelten zu lassen und von seinen Voraussetzungen aus eine solche zu construiren, wird auch er sofort in dem Zauberkreis des Dualismus sich gebannt sehen.

Neben den Denkweisen, die auf den ersten Blick noch nicht in jeder Beziehung dualistisch zu sein oder schon den Dualismus überwunden zu haben scheinen, giebt es ausgebildete dualistische Systeme in größter Mannigfaltigkeit. Die Verschiedenheit der Systeme rührt davon her, daß der Gegensatz der beiden Principien, die der wirklichen Welt zu Grunde liegen sollen, verschieden aufgefaßt wird: entweder sehr schroff oder als ein fast verschwindender. Demgemäß wird der Gegensatz von Gott und Welt, von Gut und Böse, das Wesen der Sünde, die Art der Erlösung verschieden bestimmt. Aber die Differenz ist immer nur eine graduelle. — Endlich muß gleich hier in der Einleitung darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Dualismus sich auch in das theistische, alttestamentliche wie christliche Gewand zu kleiden vermag. Wer sich durch Worte täuschen läßt, wird dort Christenthum sehen, wo einem schärferen Blick pureß Heidenthum, oder ausgeprägter Dualismus in allen Anschauungen über Religion und Sittlichkeit entgegentritt.

Die Beispiele, die wir vorzuführen uns anschicken, werden Gelegenheit bieten, die Mannigfaltigkeit der dualistischen Denkweise kennen zu lernen.

Unter allen Culturvölkern der vorchristlichen Zeit nimmt schon als

eines der ältesten das Chinesische unser Interesse in Anspruch. Die Grundzüge chinesischer Religion und Sittlichkeit führen wir uns vor, um zu ermitteln, ob es die dualistische Weltanschauung war, welche dieses merkwürdige Volk beherrschte und in denselben sittliche Lebensformen und eine bürgerliche Ordnung begründete, die im Stande war, den Staat, in dem sie zur Herrschaft kam, durch Jahrhunderte ja Jahrtausende hindurch zu erhalten.

Die Religions- und Sittenlehre des Kongsutse, welche der gesammten chinesischen Geistesentwicklung zu Grunde liegt, erhebt nicht den Anspruch eine neue dem Kopfe ihres Stifters entsprungene Lehre zu sein, sondern sieht ihren Ruhm darin, die alte und ursprüngliche Glaubenslehre und Lebensanschauung wiederhergestellt, von Zusätzen geläutert und nach allen Seiten hin besser begründet und in Zusammenhang gebracht zu haben. Der Werth derselben für unsere Betrachtung steigt dadurch, daß die größte innere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß jene Lehre in der That eine uralte ist.

Wir begegnen in dieser uralten chinesischen Welt- und Lebensanschauung dem ausgesprochensten Dualismus. In den Lehrsätzen des Kongsutse wird Alles zurückgeführt auf zwei von Ewigkeit her nebeneinander bestehende und auf einander wirkende Grundprincipe. Stoff und Kraft, das ruhende passive Sein oder *Yn* und das bewegende active Sein *Yang*, sind die Anfänge alles Seienden. Sie sind symbolisirt in ihrem der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Produkt, in Himmel und Erde. Die Erde stellt das weibliche, der Himmel das männliche Princip dar. Aus der Einwirkung der Kraft auf den Stoff geht Alles in der Welt hervor. Der philosophisch gebildete Chinese ist sich zwar dessen bewußt, daß die Speculation sich bei der Annahme zweier Principien nicht beruhigen kann, vielmehr mit innerer Nothwendigkeit nach der Einen höchsten Ursache forschen muß, aber er ist offen und ehrlich genug die Unmöglichkeit anzuerkennen, die bestehende Welt aus Einem Principe abzuleiten, wie es die menschliche Vernunft aufzustellen im Stande ist. Der Philosoph Tschunhi sagt: „alle Dinge sind dem Streben nach Eins, aber das Eins ist nicht im Stande sie hervorzubringen.“*)

In der Welt als dem Produkt der beiden Urgründe des Daseins giebt es eine große Mannigfaltigkeit der Dinge und Wesen je nach dem verschiedenen Verhältniß, in dem sich die beiden Urelemente mit einander verbunden und

*) Vergleiche hierzu wie überhaupt zur Darstellung der Chinesischen Weltanschauung A. Buttkc „Geschichte des Heidenthums“ 2. Thl. 1853. S. 10 ff.

vermischt haben. An allen Dingen ist sowohl Kraft als Stoff, Himmlisches und Irdisches zu unterscheiden. Außerhalb dieser Mischungen existirt weder die Urkraft noch der Urstoff an und für sich. Diese beiden aber haben zuerst die fünf Elemente hervorgehen lassen, und „die Blüthe der fünf Elemente ist der Mensch.“ In dem Menschen herrscht von Natur die bewegende Kraft in der höchsten Erscheinungsform, als Erkenntniß und Wille oder als Geist, über das ruhende, materielle Princip. Doch stellt sich selbst innerhalb der Menschheit die ursprüngliche Zweiheit dar in dem Gegensatz des Männlichen und Weiblichen. Im Manne ist verhältnißmäßig mehr Himmlisches als im Weibe. — Gott ist nach dieser Lehre das Geistige an und in der Welt, aber er ist nicht Persönlichkeit nicht bewußter Geist. Nur im Menschen kommt das Göttliche zum Bewußtsein. Gott erhält und regiert die Welt nur insofern das Natur- und Vernunftgesetz in allen Dingen und in dem Zusammenhange der Ereignisse waltet. Die Gerechtigkeit und der Zorn des Himmels, die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart desselben sind alles nur sinnbildliche Ausdrücke. Von einem persönlichen Verhältniß des göttlichen Geistes zum menschlichen und umgekehrt kann hier nicht die Rede sein. Der Mensch trägt als geistiges Wesen das göttliche Princip, die Gottheit, in seiner Vernunft und in seinem Willen in sich, so daß dem menschlichen Geiste das Gesetz der Tugend und der Wahrheit seinem Wesen nach innewohnt. Der Mensch kann seiner Natur nach nicht anders als gut sein. Wie das Wasser stets abwärts fließt, und die Schwere jedem Körper eignet, so strebt jeder Mensch von selbst darnach, das Gute zu thun. In dieser Beziehung sind alle Menschen einander gleich. Consequenter Weise müßte für den Menschen die Möglichkeit der Sünde geläugnet werden; denn wie in der Natur kraft der beiden göttlichen Principe, die sie constituiren, immer und überall Ordnung und Gesetzmäßigkeit waltet: so kann auch im Menschen als einem Produkte der Natur nie etwas Böses oder Widernatürliches und Unvernünftiges zur Herrschaft kommen. Aber die Erfahrung strafe diese Annahme Lügen. Man gab die Möglichkeit der Sünde zu.

Die Möglichkeit des Bösen wird nun aber echt dualistisch folgendermaßen begründet: die Tugend ruht auf dem Wissen (des Guten und Vernünftigen); die Erfahrung lehrt, daß durch allerlei zufällige und äußere Einflüsse wie Krankheit, Noth, schlechte Erziehung dem einen Menschen die Erkenntniß der Wahrheit schwerer wird als dem andern; der Mensch kann also irren

und die irrende Erkenntniß bewirkt dann die irrende That. Und fragt man weiter: woher kommt es, daß der Mensch irren kann, oder der Noth, Krankheit, äußeren Einflüssen unterworfen ist, so lautet die Antwort: weil er nicht durchweg Kraft sondern auch Stoff ist. Das passive Princip ist somit doch wieder das Princip der Sünde und des Irrthums. Darum sagt der genannte Eschsch: „das bewegende Princip ist das Gute, das ruhende ist das Böse.“ Allen Dingen wohnt mithin Gutes und Böses inne. „Giebt es wohl Wasser, das seinen Schlamm mit sich führt?“ Gutes und Böses sind überall im Kampfe mit einander, auch im Menschen. Das Höchste, was durch Erziehung, durch diese aber sehr leicht erreicht werden kann, ist, daß das Gute im Menschen überwiegt, ganz und gar austrotten läßt sich das Böse nicht, es ist mit dem Wesen des Menschen nothwendig verbunden. Doch hat die Neigung zum Bösen im Menschen nichts auf sich, wenn der Mensch sie nur stets unterdrückt und so das Gute und Vernünftige thut.

Jede Sünde ist eine Störung der Naturordnung und hat darum zur Folge ein ungewöhnliches Naturereigniß, wie Erdbeben, Ueberschwemmung, Ungewitter, auch Hungersnoth und Krankheit. Die Naturkraft reagirt auf diese Weise gegen die Störung. Sich selbst hat also der Mensch Lohn und Strafe zuzuschreiben, die ihm zu Theil werden. Nicht der Himmel stürzt den Menschen ins Verderben, sondern die Menschen sich selbst, indem sie sich von seinen Ordnungen lösen. Im Unglück wie im Glück widerfährt dem Menschen nichts, was er nicht selbst herbeigeführt. Es steht in des Menschen Macht, gut und böse zu handeln und von seinem Handeln allein hängt sein Glück und Unglück ab. Die Einwirkung der sündigen That auf den Zustand des Menschen wird nicht anerkannt. Wie ein Baum vom Beile angeschlagen, wohl schadhast wird, aber seine Natur nicht verändert, so wird auch durch böse Begierden die angeborne Neigung zum Guten augenblicklich verkehrt, aber die Natur des Menschen, die Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu thun, wird durch eine vorübergehende Niederlage und Abweichung vom Pfade der Vernunft nicht aufgehoben. Von einer Vererbung der Sündhaftigkeit kann vollends nicht die Rede sein; jeder Mensch wird mit Vernunft und freiem Willen und mit seiner sinnlichen Natur geboren und hat somit die Fähigkeit an sich, tugendhaft zu sein oder auch zu irren und Böses zu thun. Doch ist das Abweichen des Menschen von der Bahn der Tugend im Großen und Ganzen immer das Seltener; denn wie der Verstand und der Wille das stär-

tere Princip im Menschen ist, so ist auch immer die größere Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß er das Gute thun und sich von allen, den Geist beirerenden, Einflüssen frei machen wird. Die Wahrheit zu erkennen ist ja leicht; denn sie ist nichts Anderes, als das Natürliche und Vernünftige, wie es sich in den Ordnungen der Natur und des Staats von Anfang an deutlich ausprägt. Was die meisten Menschen von Anfang an für wahr gehalten haben das ist wahr: in der öffentlichen Meinung, in der Ueberslieferung offenbart sich die Gottheit oder die Vernunft der Welt. Wie sollte das göttliche Princip im Menschen oder seine Vernunft nicht sofort das göttliche Princip in der Welt, oder die Vernunft, wie sie sich von jeher offenbart hat, zu fassen vermögen? Und eben so leicht ist es, das Gute zu thun; denn das was vom Menschen verlangt wird, ist ja nichts Außerordentliches und Schweres und Unangenehmes. Es wird ihm nicht zugemuthet sich zu kasteien; das wäre nur dort nothwendig, wo die Natur des Menschen an und für sich böse ist. Das ist nicht der Fall, Alles im Menschen und an ihm ist gut, so weit es unter der Herrschaft der Vernunft steht; also kommt es nur darauf an, überall Maas zu halten und nie zu viel und nie zu wenig zu thun. Sittlich sein heißt: die rechte Mitte halten. „Alle Tugend liegt in der Mitte“ das ist ein stets wiederkehrender Satz der chinesischen Moralisten. Mäßig, nüchtern, bescheiden, höflich, besonnen, ordentlich, vernünftig, freundlich, milde, liebevoll muß der Mensch handeln. Das ist nicht schwer, bringt vielmehr überall dem Tugendhaften große Vortheile: er kann auf Achtung und Liebe von Seiten anderer Menschen rechnen.

Das Mittel, um tugendhaft in eben bezeichnetem Sinne zu werden, ist Bildung des Geistes, welcher das Princip der Tugend ist, das Princip des vernünftigen Handelns. Mit anderen Worten: das Mittel tugendhaft zu machen ist Unterricht und Erziehung. Ausbildung der Vernunft durch das Lernen oder durch Aufnahme dessen, was andere Vernünftige gedacht und gethan haben, und durch Erkenntniß dessen, was als Vernunftgesetz in der Welt und in der Geschichte waltet, ist die höchste Aufgabe des Menschen. Das Wissen ist die Kraft, den Irrthum zu zerstören und tugendhaft zu leben. Das Maas des Wissens entscheidet in China über den Werth des Menschen und bedingt seine Stellung im Staate. Je mehr der Mensch weiß, desto vernünftiger ist er und je vernünftiger desto besser ist er auch. Aber freilich wird das nur so sein, wenn der Mensch von Anfang an gewöhnt wird, seine Vernunft zum Maasstab seines Handelns zu machen.

Er muß darum erzogen werden zur Arbeit, zur Anwendung seiner Kenntnisse auf das Leben. Wer gut unterrichtet ist und eine gute Erziehung erhalten hat, wer viel weiß und fleißig arbeitet, nur die Vernunft überall in sich und in der Welt zur Herrschaft zu bringen, der ist vollkommen.

Es giebt in China keine anderen Maßstäbe für die Beurtheilung des Werths eines Menschen als die genannten. Alle Menschen sind einander gleich, nur nach dem Maasse ihrer Vernunft gelten sie im Staate verschieden. Niemand soll herrschen als der Vernünftige, Gelehrte oder Tugendhafte. Es soll keine erblichen Vorzüge geben und selbst der Reichthum soll nicht unbegrenzt den Kindern zu Gute kommen. „Die Tugend herrscht selten unter reichen Menschen und unter denen, die von alten Geschlechtern sind; der Stolz flößt ihnen Haß und Verachtung gegen die tugendhaften Menschen ein und sie mißhandeln sie“ — dieser Satz wird häufig wiederholt. Auch der Kaiser hat seine Stellung nur inne, sofern er der vernünftigste und arbeitsamste ist. Giebt er sich dem Laster hin, so hat das Volk das Recht, ja die Pflicht ihn zu entfernen. Ebenso muß er gestürzt werden wenn er den Ueberlieferungen, oder der Vernunft früherer Zeiten zuwider handelt; die Revolution ist nur die Reaction der Vernunft gegen die herrschende Unvernunft. Damit es nicht zu diesem äußersten zu kommen brauche, vielmehr immer die Vernunft herrsche, muß es der öffentlichen Meinung erlaubt sein, sich zu äußern. Es ist klüger gewisse Zügellosigkeiten der Presse zu ertragen, als die Freiheit des Wortes zu unterdrücken.

Das Princip der Vernunft ist so mächtig in der Menschheit, daß es faktisch gelungen ist, ein vernünftiges Gemeinwesen zu begründen. Das ist der chinesische Staat, die vernünftige Menschheit, das vollkommene und darum unveränderliche Reich Gottes, das Reich der Mitte, regiert vom Sohne des Himmels, die Kirche. Staat und Kirche sind Eins, das Ziel ist erreicht und es giebt keine höhere Pflicht als diese Errungenschaft des menschlichen oder göttlichen Geistes zu erhalten. Daß der Tod überhaupt noch herrscht, alterirt nicht die Zufriedenheit des chinesischen Bürgers. Denn da man vom Schicksal nach dem Tode nichts weiß, so braucht man sich nicht viel um den Tod zu kümmern. Höchst wahrscheinlich werden die Tugendhaften aber auch nach dem Tode glücklich sein. Confucius hat nichts über den Tod gelehrt und nur befohlen, den verstorbenen Ahnen möglichst viel Ehren zu erweisen. *)

*) Sollte nicht gerade diese unerträgliche Lücke im Lehrsystem des Confucius dem Eindringen des buddhistischen Systems, das sich so viel mit dem Tode beschäftigt, förderlich gewesen sein?

Das religiöse Leben offenbart sich überall dort, wo ein Chinese seine bürgerlichen Pflichten treu erfüllt und das Gesetz des chinesischen Staats achtet, oder mit anderen Worten: es giebt kein religiöses Leben in China, nur sittliches. Gebet und Opfer kommen zwar vor, aber nur in ganz abgeschwächter Weise und eigentlich nur als symbolische Handlungen zur Befriedigung eines kümmerlichen Nestes religiösen Bedürfnisses, das sich nun einmal nie völlig unterdrücken läßt. In ihrer ursprünglichen Bedeutung können sie dort keine Stelle haben, wo kein persönlicher Gott sondern nur der Himmel, als Symbol der Naturordnung verehrt wird. Gebet und Opfer hat im chinesischen System ebensowenig eine Stelle wie Offenbarung und Wunder, deren Möglichkeit und Wirklichkeit auch geradezu in Abrede gestellt wird.

Es stellt sich uns in der chinesischen Weltanschauung ein Dualismus dar, in welchem der Gegensatz der beiden Principe, der Gegensatz von Kraft und Stoff, von Activem und Passivem, von Geist und Materie, von Himmel und Erde, Gott und Welt möglichst milde aufgefaßt wird. Da es wird nur in Rücksicht auf den unleugbaren Gegensatz von Gut und Böse überhaupt ein Gegensatz der beiden Principe statuirt; im Grunde ist es nur Ein zweigetheiltes Princip, aus dem alles Seiende hervorgeht. Es ist ein Pantheismus in dualistischer Form, der uns hier begegnet, und der eine Anschauung der Welt, von ihren sittlichen Aufgaben und ihrer sittlichen Leistungsfähigkeit zur Folge hat, der wir in neuerer Zeit, im 19. Jahrhundert in der überraschendsten Weise und nur mit einigen unwesentlichen Abweichungen wieder begegnen. Die allgemein verbreitete Weltanschauung unter den Christen des 19. Jahrhunderts, die Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes, wie sie in der großen Masse und unter einem großen Theile der gebildeten Christen sich heutzutage findet, ist die in ein christliches Gewand kümmerlich gekleidete chinesische. Denn wollte man etwa auf die Hochachtung hinweisen, die doch immer noch der Person Christi, als dem weisesten und tugendhaftesten unter den Menschen gezollt wird: so müssen wir dem entgegenhalten die Hochachtung, welche die Chinesen dem Confucius zollen, als demjenigen Lehrer, der nicht bloß der größte Lehrer der Vernunft und Tugend war, sondern auch persönlich das erhabenste Beispiel in dieser Richtung seinen Zeitgenossen gegeben hat.

Wenden wir uns von China nach Indien, so begegnen wir in der Brahmalehre einer Weltanschauung, die bei anerkannt dualistischem

Charakter doch einen auffallenden Gegensatz gegen die chinesische Weltanschauung bildet.*)

Dem speculativen Bedürfniß wird auch im brahmanischen Lehrsystem Genüge geleistet, insofern alles Seiende abgeleitet wird aus Brahma. Aber obgleich hier Eine höchste Ursache der Welt gelehrt ist, wird doch sofort dem schroffsten Dualismus Thür und Thor geöffnet durch die Annahme einer Emanation der Welt aus Brahma. Die aus Brahma emanirte Welt ist in dem Grade, als sie nicht selbst Brahma ist, ohne Weiteres auch das Ungöttliche und Widergöttliche, das Unberechtigte und Vergängliche, das Princip des Bösen und die Ursache alles Uebels. Je nach dem Grade der Mischung von Göttlichem und Ungöttlichem, oder je nach dem Grade der Entfernung vom göttlichen Urquell bestimmt sich der Werth der Wesen und Dinge. Der Mensch nimmt eine verhältnißmäßig hohe Stufe ein, weil Geist, göttliches Sein ihm innewohnt; aber auch innerhalb des Menschengeschlechts finden Grade der Mischung und darum unüberwindliche Kastenunterschiede Statt. Dort, wo der Geist des Menschen mit der Fähigkeit ausgerüstet ist, das wahrhaft Seiende, das Wesen Brahma's zu erkennen, da ist das göttliche Princip in möglichster Stärke vorhanden; und Menschen die so ausgerüstet sind stehen an der Spitze der Menschheit: der Brahminne repräsentirt die verhältnißmäßig günstigste Mischung von Göttlichem und Ungöttlichem.

Kann irgendwo sonst als in Indien wird der Gegensatz von Gott und Welt so schroff aufgefaßt. Was nicht Gott ist, ist seinem Wesen und seiner Natur nach böse und unberechtigt. Weil der Mensch nicht Gott ist, ist er nicht bloß unvollkommen, sondern ein Sünder, ein Schuldbeladener, ein allem Uebel und namentlich dem Tode verfallenes Geschöpf. Nicht aus seiner Freiheit stammt seine Sünde, sondern seine ihm anerschaffene Natur ist das Böse und die Ursache aller Sünde; und nicht weil er sich gegen Gott auflehnt hat, wird er geplagt, sondern weil er Mensch ist, ist er dem Elend und dem Borne Gottes unterworfen. Aber so weit dem Menschen Geist innewohnt, trägt er das Göttliche und Ewige, das Unvergängliche in sich und besitzt in diesem die Kraft der Erlösung oder der Befreiung von den Fesseln

*) Wir können hier in Betreff der Einzelheiten kurz sein, indem wir uns auf die Darstellung des brahman. und buddhistischen Systems hinguweisen erlauben, die in dem Artikel „Aus dem religiösen und sittlichen Leben d. S. Heidenthums“ Dorpat. Zeitschrift 1862 gegeben ist.

des Daseins. Nicht der Tod befreit den Menschen von seinem sündigen und elenden Dasein, sondern durch das göttliche Princip, durch die vollendete Herrschaft des Geistes über die Sinne, löst der Mensch die Fesseln der Endlichkeit. Der Indier ist zu sehr durchdrungen von der Sündhaftigkeit jedes Wesens, als daß es ihm möglich wäre, die moderne unsittliche Lehre von der erlösenden Kraft des Todes ohne alle Beschränkungen zu acceptiren. Er lehrt, der Tod an und für sich endige garnicht das Dasein, sondern sei nur der Uebergang in ein anderes Dasein. Nur wer sich im Leben selbst erlöst habe durch die Kraft des Geistes, nur der könne darauf rechnen, durch den Tod ein Ende seines sündhaften und elenden Daseins zu finden und in Brahma zurückzukehren. So behält zwar auch hier schließlich der Tod, wie in allen dualistischen Systemen seine erlösende Kraft, aber doch nur unter Bedingungen, die dort gestellt werden müssen, wo man, im lebhaftem Gefühl von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, die beiden Principe alles Daseins in scharffe Spannung zu einander setzt. Die Mittel der Erlösung sind aber nach brahmanischer Lehre folgerichtig die Speculation und die Casteiung. Nur wer durch Philosophie und durch Meditation sich mit seinem Geiste ganz in das absolute Sein, in Brahma versenkt, und wer, um zu dieser völligen Versenkung gelangen zu können, seinen Leib, welcher der Sitz der Sünde ist, aufs Aeußerste peinigt und so jede Lust an der sündigen Welt erlödhet und jede Uebertretung der Welt- und Natur-Ordnung, des Gesetzes Mann's, vermeidet, nur der geht durch den Tod in Brahma über und wird nicht mehr wiedergeboren. Wer diese höchste Seligkeit noch nicht erreichen kann, der hat wenigstens dafür zu sorgen, daß er in einer höheren Stufe wiedergeboren werde. Dieses Glück wird ihm zu Theil, wenn er sich von den Brahminen im Geiste Mann's unterweisen läßt und nach dem Maaße seiner Einsicht seinen Willen beugt im Gehorsam gegen dieses Gesetz und gegen die, welche es handhaben und auslegen. In allen Fällen ist es also der Geist des Menschen, der sich selbst von den Banden der Sinnlichkeit und Endlichkeit erlöst, indem er durch Unterweisung zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Versenkung in das Absolute gelangt und durch selbischen Gehorsam und durch Selbstpeinigung die Sinnlichkeit bändigt und so die Herrschaft der Endlichkeit bricht. Mit andern Worten: der Mensch, der nach der Seite seiner Sinnlichkeit als durchweg ungöttlich und sündhaft aufgefaßt wird, ist doch wieder, in so weit er Geist ist und seine Vernunft und seinen freien Willen zur Geltung bringt, göttlich und im

Stande, sein eigener Erlöser zu sein. Er kann die sittliche Aufgabe, die ihm gestellt ist, trotz aller Sündhaftigkeit vollbringen, und nur durch die Leistung der Menschheit ist es der Gottheit, die außerhalb des Seienden kein selbstständiges Dasein hat, möglich, die Welt zu überwinden und schließlich ganz und gar sie selbst zu sein. Ja es ist unmöglich, daß irgend ein Wesen und irgend ein Mensch auf die Dauer in seiner Sünde verharret. Die Welt muß endlich, wenn auch nach unendlich langen Zeiträumen wieder ganz und gar Gott, Brahma werden.

Für unseren Zweck hat es weiter kein Interesse, hier genauer auf den Buddhismus im Unterschiede von dem Brahmanischen Lehrsystem einzugehen. Der dualistische Charakter desselben ist allgemein anerkannt. Nur darauf möchten wir aufmerksam machen, daß an den Differenzen zwischen dem buddhistischen und brahmanischen Lehrsystem erkannt werden mag, wie groß die Verschiedenheit sein kann bei denselben dualistischen Voraussetzungen. Am Buddhismus nehmen wir wahr, daß man Dualist sein kann, selbst wenn man das Dasein eines göttlichen Principis leugnet, oder wenn man Atheist ist. Im Buddhismus finden wir alle dualistischen Lehren wieder, obgleich seine Anhänger auf die Grundfrage, woher die Welt entstanden sei, keine Antwort geben, ja sie grundsätzlich ablehnen, ebenso wie sie über den Ursprung der Sünde etwas auszusagen sich weigern, und sich auf die Behauptung zurückziehen, daß Sünde oder Lust am Dasein die Ursache des Daseins sei. Wie groß die Differenz sein kann in dem Einfluß, den gewisse Modifikationen dualistischer Grundanschauungen auf die Gestaltung des sittlichen Lebens und auf die sittlichen Lehren üben können, das wird ebenfalls durch einen Vergleich zwischen der brahmanischen und buddhistischen Sittenlehre am leichtesten erkannt. — Weiter heben wir hervor, wie auch nach buddhistischer Lehre das Wissen der Wahrheit und der Kampf gegen die Lust am Dasein im Wege der Entsagung, kurz Vernunft und Wille, den Menschen erlösen, und daß Buddha, der als der Weiseste und der absolut Entsagende sich selbst den Weg ins Nirvana bereitete und Allen, die seiner Lehre und seinem Beispiel nachfolgen, die Möglichkeit eröffnete, die Kette der Wiedergeburt zu zerreißen und die Qual des Daseins im Tode zu enden, daß Buddha nichts weiter ist, als Mensch. Er ist die Personifikation der menschlichen Vernunft und der menschlichen Willenskraft als des Principis der Erlösung von den Fesseln des Daseins und der Sünde. Daß auch der heidnische Glaube Bedeutendes leisten kann, zeigt die Geschichte des

Buddhismus; daß er das, was er leisten zu können vorgiebt, nicht leistet, zeigt aber seine Geschichte noch weit schlagender.

Wir verlassen mit diesen Beispielen das Morgenland und wenden uns dem Occident zu, wo der Dualismus Formen annimmt, die der modernen Denkweise verwandter sind, als jene tiefsinnigen Systeme, die nur in philosophischen Systemen der Renzeit ihr Gegenbild finden, dem flachen Rationalismus der christlichen Massen aber kaum mehr verständlich sind, trotzdem daß sie dieselbe Sprache reden, nur in erhabeneren Wendungen.

Auf Griechenland richten wir unsere Blicke. Von der Volksreligion reden wir dieses Mal nicht, obgleich sie uns schlagende Beweise darböte. Einige der griechischen Philosophen führen wir vor und vor Allen Socrates, den hochberühmten griechischen Weisen, der wenig gekannt ist aber viel gepriesen und von dessen Tode so viel Rühmens gemacht wird, und der auch bei näherer Bekanntschaft unsere Anerkennung in vollem Maaße und eine Art Bewunderung für sich in Anspruch nimmt. Hat man ihn doch neben Christus gestellt und mit ihm verglichen! Wie mag er sich zum Dualismus verhalten? Vielleicht macht er eine aner kennenswerthe Ausnahme? — „Erkenne dich selbst“ — war bekanntlich das Wort, das er an die Spitze seiner Philosophie stellte, die Forderung, die er als die vornehmste jedem entgegenhielt, der nach Weisheit fragte und nach Wahrheit forschte. Ist das denn nicht dasselbe, was wir im Neuen Testamente wiederfinden, wenn es heißt: thut Buße, wenn ihr in das Himmelreich eingehen wollt? Man hat es so gedeutet und doch dürfen wir sagen, daß die Forderung Christi das Gegentheil von dem in sich schließt, was Sokrates verlangt. „Thut Buße“ heißt: erkennt eure Sinnesweise, eure Willensrichtung, eure Herzensstellung zu Gott als eine verderbte und trachtet nach Umwandlung; „erkenne dich selbst“ heißt im Munde des Sokrates: „prüfe dich, was du wirklich begriffen hast und was nicht, damit du deines geistigen Vermögens und deines Berufs und deiner Aufgaben inne wirst, und dann wirklich thust, was du thun sollst.“ Sokrates tritt mit seiner Forderung nicht der sündhaften Willensrichtung, sondern nur der üblen Gewohnheit entgegen, Meinungen und Urtheile so anzunehmen, wie sie nun einmal überliefert sind; er streitet gegen die ebenso gewöhnliche Art, bloß gewohnheitsmäßig ohne Nachdenken so oder anders zu handeln. Er verlangt sorgsame Prüfung, Kritik, genaues und begründetes Wissen, klares Urtheil und selbstbewußtes Handeln. Er

geht von der Voransetzung aus, daß der Geist des Menschen durch richtige Beobachtung und scharfes Denken die Wahrheit finden könne und dann auch, aber auch nur dann das Gute zu thun vermöge. „Erkenne dich selbst“ heißt also nicht „Thue Buße“ sondern: denke über dich nach, damit du deiner eigenen Capacitäten inne wirst und so das Gute erkennst und thust.

Demgemäß hatte er sich die Aufgabe gestellt, die griechische Jugend dadurch zu bessern und für den Staat brauchbar zu machen, daß er in seinen Schülern das Streben nach der rechten Erkenntniß ihrer selbst, der Welt und Gottes weckte, kurz den Grund legte zur Tugend. — Das Großartige und Epochenmachende seiner Wirksamkeit bestand darin, daß er in einer Zeit des gewissenlossten Zweifels und der Verhöhnung alles dessen, was bisher als Sitte, Wahrheit und Recht gegolten, — das Dasein einer objectiven Wahrheit verkündete, die Erkenntniß derselben als die Bedingung der Tugend hinstellte und den Weg zur Erreichung derselben zeigte. In aller seiner Großartigkeit aber war er und blieb er ein echter Dualist, ein Heide. Denn er lehrte, daß die Tugend von selbst gegeben sei mit dem Wissen des Guten, so daß die Gerechtigkeit wissen und gerecht sein überall zusammenfalle. Wer mit Bewußtsein d. h. unter der Leitung seines Geistes oder besonnen handle, der handle tugendhaft. — So lehren kann man und konnte Sokrates nur, weil er von der Meinung ausging, daß Niemand freiwillig, kraft seiner freien Willensentscheidung böse sei, sondern immer nur durch Irrthum, durch Gewöhnung, durch andere, dem Geiste des Menschen nicht entsprungene Einflüsse. Siege in einem Menschen die Begierde, so sei das eben nur ein Beweis, daß seine Erkenntniß noch mangelhaft sei. — Man kann kaum stärker behaupten, daß das Böse seinen Ursprung habe in der bewußtlosen Sitte des Menschen, daß es nicht wurzele in seinem Willen und in seiner Freiheit. Sokrates war überzeugt von der natürlichen Güte des menschlichen Geistes, von seiner unvertilglichen Richtung aufs Gute, von seiner Fähigkeit, lediglich durch sich selbst Gott und die Wahrheit zu erkennen und das Erkannte auch sofort zu thun. Die ganze Wirksamkeit des Sokrates ist getragen von dem Glauben, daß das Wissen und das bewußte Handeln den Menschen von den Banden der Sinnlichkeit erlöst. Was er in diesem Glauben als Weiser und Tugendhafter in griechischem Sinne geleistet hat, macht ihn zu einem heidnischen Heilande. Im Bewußtsein, die wahren geistigen Güter erworben zu haben und auf dem Wege der Wahrheit und Tugend zu wandeln, hat er rastlos gewirkt, fröhlich gelebt und mit

großartiger Seelenruhe dem Tode entgegen gesehn. Als echter Dualist ist er gestorben, freudig im Glauben an die erlösende Kraft des Todes.

Was an dualistischen Voraussetzungen bei Sokrates nur in seiner Beurtheilung von Gut und Böse und in seinen Ansichten über Wissenschaft und Tugend uns entgegentritt, das wird bei seinem Schüler Plato völlig offenbar. — Diese wirkliche Welt, lehrt Plato, ist nicht die Welt, die Gott schaffen wollte. Diese wirkliche Welt ist nur ein mit Unvollkommenheiten behaftetes Abbild der idealen Welt, die allein der Idee Gottes entspricht. Jene vollkommene Idealwelt konnte aber, wenn sie in die Wirklichkeit trat, nur beschränkt von der irdischen Seinsweise, gehemmt durch die Endlichkeit zur Erscheinung kommen. Kein Gedanke Gottes hat seinen vollen und reinen Ausdruck hier auf dieser Erde, hier in der Welt gefunden. Die irdische Daseinsform ist nun einmal eine unvollkommene. Warum das der Fall ist, weiß er nicht zu sagen; genug es ist so. Diese Welt ist nicht in allen Theilen von Gott; sie ist so wie sie ist nicht vom höchsten Gott sondern von einem Gehülfen Gottes gebaut und darum ist sie nicht sehr gut. — Aus Gottes Gedanken gingen auch die Seelen hervor und bestanden alle schon, bevor sie in diese endliche Welt hinabstiegen und mit dem Leibe verbunden wurden. In dem Augenblick aber, in welchem sie überhaupt in Wirklichkeit traten, waren sie schon nicht mehr ganz vollkommen; denn es ist nichts vollkommen als nur die Ideen Gottes. Vollends aber wurden die Seelen mit Unvollkommenheit behaftet, als sie aus dem himmlischen Leben in diese Endlichkeit und Leiblichkeit herabstiegen. Wie das geschah und warum, darüber weiß Plato nur Mythisches. Genug sie sind im Leibe wie im Gefängnisse. Dieses irdische Dasein hemmt überall ihre ursprüngliche Geistigkeit, ihre angeborene oder anerschaffene Liebe zum Göttlichen, ihre Lust an der Gedankenwelt Gottes, und ihre unaustilgliche Neigung zum Guten, Wahren und Schönen. Die Seele wird umstrickt vom Irthum und aus dem Irthum feimt die böse That. Aber selbst bei der größten Verirrung und bei der stärksten Hemmung der Seele und des Geistes bleibt im Menschen ein unauslöschlicher Trieb nach der Erkenntniß der wahren Güter des Geistes, ein unvertilglicher Zug nach den Urbildern des Guten und Schönen, ein Verlangen nach dem Unsichtbaren und Unendlichen. Dieser Trieb bewegt den Menschen nach einem Mittel zu suchen, um aus diesem irdischen, sinnlichen und sichtbaren Kerker sich loszumachen und zu der letzten Ursache alles Guten und Schönen sich aufzuschwingen und in der geistigen Erfassung desselben

das Höchste zu besitzen. Der Weg zu dieser Erlösung ist das Denken, die Erkenntniß, die Philosophie in Verbindung mit einem solchen Verhalten, da man sich los sagt von allem, was die Seele belastet. — Während der Beschäftigung mit der Philosophie erwacht plötzlich die Seele aus ihrem Schlummer, es taucht in ihr auf die Erinnerung an all' die geistigen Schätze, die sie in ihrem vorweltlichen Dasein besaßen, an all' die wahren Freuden die sie in Gemeinschaft mit dem Guten und Vollkommenen genossen — und sie steigt nun von Stufe zu Stufe vorwärts in Weisheit und Tugend, bis sie durch den Tod befreit wird von diesen irdischen Banden und wieder zu ihrer ursprünglichen Herrlichkeit zurückkehrt. Stirbt aber der Mensch bevor er völlig geläutert ist, dann muß er noch einmal zurück, um in einem andern Leibe mehr zu leisten in Vernünftigkeit und Besonnenheit. Ja er kann sogar bestraft werden durch eine niedrigere Existenz. Es kann z. B. ein Mann wiedergeboren werden werden als ein Weib also als ein Wesen, das seiner ganzen Anlage nach weniger befähigt ist für Philosophie und somit auch für Tugend und das daher länger warten muß auf die Seligkeit.

Wir begegnen hier einem vollendeten Dualismus. Die sinnliche, endliche Seite an Allem ist als solche das Böse, der Geist ist das Göttliche und das sich selbst erlösende. Dem entspricht auch Alles was Plato über Tugend und Laster lehrt. Wer seine Lüste und Begierden nicht kraft des Geistes unterdrückt und sie nicht auf das rechte Maas zurückführt, der befestigt seine Ketten. Er kann sich befreien, sein Geschick steht in seiner Hand. Aber wenn jemand das Böse wählt, so ist das Folge der Unwissenheit, und diese hat ihren letzten Grund nicht im Geiste des Menschen. Plato sagt wörtlich: „Unter Krankheit der Seele verstehe ich Mangel an klarem und richtigen Denken, der sich theils als Wahnsinn, theils als Unwissenheit ausspricht, und außerdem Alles, was den Wahnsinn oder die Unwissenheit hervorzubringen im Stande ist. Dazu gehören alle zu starken Lust- und Schmerzgefühle, durch welche der richtige Verstandesgebrauch aufgehoben wird. Insofern aber diese Gefühle durch gewisse Vorgänge im Körper verursacht sind, muß auch die Unfähigkeit zu besonnenem Denken und die damit zusammenhängende Schlechtigkeit auf Rechnung der Leibesconstitution gebracht werden, ebenso wie jemand, wenn er ohne Unterricht und Erziehung aufwächst und dadurch schlecht wird, diese Schlechtigkeit nicht selbst verschuldet, vielmehr seine Eltern die Schuld tragen. Kurz es ist nicht richtig, dem Schlechten über seine Beschaffenheit in dem Sinne einen Vorwurf zu machen,

als ob er selbst sie freiwillig in sich erzeugt hätte, sondern die Schuld liegt immer in zwei Ursachen: entweder wirken die schlechten Säfte im Leibe auf das Seelenleben verderblich ein, indem sie Verstimmung und Muth, freche Ausgelassenheit und muthlose Verzagtheit und Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit erzeugen, oder aber es fehlt an Erziehung, verständiger Beschäftigung und Unterricht.“ Deutlicher kann man nicht reden; klarer kann man es nicht aussprechen, daß das Böse nicht im Willen wurzelt, sondern in der Sinnlichkeit, und daß mithin keine eigentliche Schuld, keine von Gott für immer scheidende Sünde vorhanden ist. Damit ist aber auch gelehrt, daß so lange der Mensch im Leibe lebt eine wirkliche Gerechtigkeit nicht erwartet werden kann. Für diese Lehre ist der Phädon äußerst lehrreich. Der Mensch kann mit sich zufrieden sein und ist vor Gott ausreichend gerecht, sobald er nur seine Leidenschaft und Lüste mäßigt, besonnen handelt, und das Recht anderer und namentlich des Staates achtet. — Wir begreifen, daß von dieser Grundlage aus eine Nichtachtung des philosophisch-ungebildeten Volkes und des zur Philosophie weniger befähigten Weibes nahe liegen mußte. Für die Weiber und für das Volk ist die herkömmliche Religion und Sitte genügend, nur dem Weisen ist Besitz der Wahrheit möglich und er allein hat ein Anrecht auf die Seligkeit. Wir begreifen weiter, daß Plato nur die zur Philosophie befähigten Griechen für wahre Menschen gelten ließ und daß er in seiner Politik verlangte, nur die philosophisch Gebildeten, nur die Intelligentesten sollten herrschen, damit sie durch Unterweisung und Erziehung das Volk vollkommener und endlich Alle zu Philosophen oder zu Tugendhaften machten.

Auch nach Aristoteles, diesem griechischen Universalgenie, hat Gott nicht die Welt geschaffen. Ja er hat sie nicht einmal gebildet, und kümmert sich nicht um sie; sie ist von Ewigkeit da in einer unausslößlichen Verbindung von Stoff und Form, Materie und Geist. Die Form oder der Geist ist das Vollkommene, die Materie das Unvollkommene. Niemals kann das Eine das Andere werden. Die geistige Seite an den Dingen kommt zu voller Entwicklung im Leibe des Menschen und wird hier Vernunft. Abgesehen vom Leibe hat die Seele nicht existirt. — Das sittliche Handeln ist das Produkt zweier Faktoren, des sinnlichen Triebes und der vernünftigen Einsicht. Die Naturtriebe geben den Anlaß zum Handeln, aber erst wenn diese Triebe von der Vernunft geleitet werden, entsteht eine besonnene, eine sittliche Thätigkeit. Die Tugend besteht in dem durch

Vernunft geregelten natürlichen Thun. Auf diesem Wege kommt es aber nur zu vereinzelt richtigen Handlungen. Wirkliche Sittlichkeit kommt erst zu Stande durch Uebung und Gewöhnung, durch welche eine bleibende Beschaffenheit des Willens erzeugt, ein sittlicher Charakter zu Wege gebracht wird. Das Ziel des sittlichen Thuns ist die Gewinnung des höchsten Guts d. h. der Glückseligkeit, jenes angenehmen Zustandes, der dort eintritt, wo der Mensch die seinem Wesen angemessenen Aufgaben erfüllt. Essen und Trinken kann ihn nicht befriedigen, denn damit begnügt sich das Thier. Der Mensch ist nur zufrieden, wenn er die Wahrheit erkennt. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen und dieses Ziel zu erreichen muß er allerlei niedere Güter besitzen wie Gesundheit, Vermögen, Familie und Freunde. Im Genuß derselben muß der Mensch Maas halten, sonst verliert er sein eigentliches Ziel außer Augen. Gut handeln heisst eben nichts Anderes als maassvoll sein, nicht zu viel und nicht zu wenig thun. Alle Tugend liegt in der Mitte.

So groß auch die philosophischen Abweichungen zwischen Plato und Aristoteles sein mögen, über die Schranken, die dem Heidenthum, dem natürlichen Denken auf dem Gebiete der religiösen und sittlichen Fragen gezogen sind, kommt weder Plato noch Aristoteles hinaus. So hoch Aristoteles als Denker dasteht, in seinem sittlichen *Maisonnement* ist er eben so weit wie Confucius.

Imposanter und tief sinniger ist die stoische Lebensweisheit. — Außer der Welt der Körper existirt nichts. Aber an allem Körperlichem muß man unterscheiden den Stoff und den Geist, das Materielle und das Vernünftige oder Göttliche. Die Materie ist ewig ebenso wie die Gottheit, beide bestehen nur in und miteinander — sie sind ein Ding, die Welt ist Gott und Gott ist die Welt, aber an beiden sind zu unterscheiden die leibliche und die geistige Seite. Was sich verändert, was da wechselt, das ist das Materielle, was sich in seinem Wesen stets gleich bleibt, das ist das Göttliche. — Die Gesetze, nach denen diese Welt sich bewegt, sind die Gesetze Gottes, oder die Naturgesetze oder, was dasselbe, das Gesetz der Vernunft. Alles was geschieht, geschieht im Gehorsam gegen das Naturgesetz mit unbedingter Nothwendigkeit des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung. — Diese Welt oder dieser Gott verharrt aber nicht immer in demselben Zustande. Es kommen Zeiten wo die Vereinigung beider Seiten, der materiellen und geistigen Seite der Welt eine vollkommene ist, dann ist Gott lauter Feuer und lauter Leben. Dann kommen Zeiten des Verlö-

schens, der Erkaltung; und in einer solchen Periode des göttlichen Lebens befinden wir uns. Jetzt besteht eine reiche Mannigfaltigkeit einzelner Wesen und Dinge. Und jedes einzelne Ding und Wesen ist nicht der ganze Gott, nicht vollkommen und darin liegt die Möglichkeit des Uebels ja selbst des Bösen in einer Welt, die Gott ist. — So auffallend das klingt, so lösten die Stoiker diesen Widerspruch so, daß sie sagten, das Böse in der Welt sei im Zusammenhange mit allem Andern betrachtet doch wieder nützlich und gut. Gott will z. B. nicht die Krankheit und den Krieg, aber er will das Gute, das daraus folgt. Ebenso will Gott nicht das Laster, aber es muß doch da sein, wenn es überhaupt eine Tugend geben soll. Denn wäre kein Laster, so könnte man Tugend und Laster nicht unterscheiden und ohne Unterscheidung gäbe es kein bewußtes Handeln, und ohne bewußtes Handeln keine Tugend. — Einige ernstere aber weniger consequente Stoiker aber sagen geradezu: es giebt Böses und das kommt von der Materie, in der sich nun einmal das Göttliche nicht ganz verwirklichen kann. Gott selbst ist in dieser Beziehung dem Bösen und dem Uebel unterworfen. — Auch die Seele des Menschen ist wie Alles, was besteht, eine Mischung von Materiellern und Göttlichem, nur daß die Seelenmaterie sehr fein ist. Die Aufgabe der Seele ist, tugendhaft zu sein d. h. die natürlichen Triebe des Menschen so auszubilden oder einzuschränken, daß der Mensch dem Naturgesetz oder seinem Wesen gemäß lebt — d. h. überall weise und vernünftig handelt. Der Weise oder Tugendhafte fragt nicht bei seinem Thun nach dem Zweck oder nach dem Erfolge, sondern er thut was er für vernünftig hält und fügt sich dem Schicksal, das er als ein naturnothwendiges erkannt hat.

Einer der bedeutendsten Repräsentanten dieses Stoicismus in späterer Zeit ist der berühmte Seneca, den ich um so lieber hier anführe, als man in seinen Aussprüchen die deutlichsten Anklänge an christliche Ideen hat wahrnehmen wollen. In der That kann man an ihm lernen, wie es möglich ist, daß zwei dasselbe sagen und etwas himmelweit Verschiedenes meinen. Er nennt Gott den Regierer aller Dinge, die letzte Ursache, die Vorsehung. Doch könne man für Gott auch das Wort Natur brauchen, ja man könne anstatt Gott sagen: die Welt oder besser die Vernunft in dieser Welt. Von diesem Gott fühle jeder Mensch sich abhängig, um so mehr als dieser Gott jedem Menschen nahe sei, ja in seinem Geiste wohne, so daß der tugendhafte Mensch im Grunde nichts anderes sei als ein endlicher Gott, während

Gott gewissermaßen nur ein ewiger Mensch sei. Nicht durch außerordentliche Offenbarungen tritt Gott in Gemeinschaft mit dem Menschen, sondern das dem Menschen innewohnende Gute, das geistige und vernünftige Princip im Menschen, das ist das göttliche in ihm, das ihn mit Gott verbindet, wenn er nur seine individuelle Vernunft der allgemeinen Vernunft unterordnet. Das geschieht und dieses Ziel wird erreicht durch das eigene Nachdenken und durch den eigenen Willen. Wer sich selbst der von ihm erkannten allgemeinen Vernunft, oder den Naturgesetzen unterordnet, wer Gott gehorcht, der ist frei. Doch thut man besser, hier nicht von wirklichem Gehorsam, sondern von freier Zustimmung Gott gegenüber zu reden. Solche freie Zustimmung ist besonders dort nothwendig, wo der Mensch hart geplagt und gezüchtigt wird. Die Götter selbst staunen den Mann an, der sich von dem unabänderlichen Unglück nicht beugen läßt. Jupiter kennt keinen schöneren Genuß, als Cato zu bewundern! Warum? Weil Cato sich selbst das Leben nahm, und mit Kraft und Muth that, was er als das ihm Angemessene erkannte.

Was heißt es nun, wenn dieser Weise bekennet „keiner unter uns ist ohne Schuld“ und sagt, daß der sich am meisten schade, der seine Schuld nicht erkenne? Was heißt es, wenn er die äußeren guten Thaten, die der Mensch so oft thue, nicht als zureichend ansieht für die Gerechtigkeit, und weiter bemerkt, daß die Menschenliebe, die Freigebigkeit, die Treue, die Frömmigkeit sich nur selten finde? Was heißt es, wenn er sagt, daß hier jeder seine Schwäche eingestehen und in Folge dessen milde über Andere urtheilen und alles Schwere, das ihn treffe, mit Geduld tragen müsse? Hier scheint doch mehr zu sein, als wir bisher gefunden? Namentlich wenn man bedenkt, daß, wie er sagt, dem Menschen innewohnt das Laster, sich selbst zu bewundern und sich zu hoch zu schätzen. Ja er spricht davon, daß der Mensch Gnade bedürfe und daß er nur im Kampfe gegen stete Verirrungen auf dem Wege der Tugend wandeln könne und daß nur so der Geist den Sieg gewinne über das Fleisch! — Das ist Alles vortrefflich und der sittliche Ernst des Philosophen fordert unsere Achtung. Aber eins steht dabei fest: Seneca versteht unter dem Fleisch wirklich die leibliche Seite des Menschen, und unter dem heiligen Geiste — welchen Ausdruck er braucht, nur die geistigen Kräfte des Menschen. Und daß der Mensch der göttlichen Gnade bedürfe, heißt nichts Anderes, als daß der Mensch, so lange er diese Leiblichkeit an sich hat, nie ganz vollkommen sein könne und daher nachsichtig

d. h. mehr nach seinem Wollen als nach seinem Thun beurtheilt werden müsse. — Indessen auch Seneca erkennt, daß Niemand sich selbst herauszureißen vermöge aus den Banden der Sinnlichkeit und seiner niederen Natur; der Mensch braucht einen Erlöser, einen Heiland, der ihm die Hand reicht. Aber was versteht er unter einem solchen Erlöser, an den man sich klammern, den man zum Zeugen des eigenen inneren Lebens machen soll? Er versteht darunter einen andern Menschen, der schon weise ist und der durch seine Tugend ein läuterndes Vorbild sein könne. So spricht er sich selbst aus. Unter der Leitung eines solchen solle man sein eigenes Gewissen fragen und jeden Abend sich vor seinem Gewissen prüfen, wie man den Tag zugebracht. Das sei der beste Weg um zum Wollen des Guten und Vernünftigen zu kommen; und was man wolle das könne man auch. Wir fragen: warum kann man? Er antwortet „Gott selbst wohnt ja in unserem Geiste und treibt uns auf die Bahn des Guten und reicht uns die Hand zur Hülfe.“ —

Bis zu welcher Uebereinstimmung in dem Wortlaut der sittlichen Forderungen der Dualismus es mit dem Christenthum bringen kann und was für sittliche Erkenntnisse auf dem Standpunkte des Heidenthums möglich waren, dafür giebt uns einen Beleg was Seneca von dem Verhältniß des Menschen zum Menschen lehrt. Nicht auf die äußere That kommt es an, sondern auf die Gesinnung und auf den Willen. Man soll auch seinen Feinden Gutes thun und nicht auf Dankbarkeit rechnen. Rechnet man auf Dank, so liebt man im Grunde nicht den Andern sondern sich selbst, und das ist nicht wahrhaft menschlich. — Der Nächste, dem man wohlthun soll, ist jeder Mensch, Sklave oder Freier. Ein Mensch soll dem Andern heilig sein. Rache und Vergeltung ist nicht recht. Wenn ein Mensch dem Andern zu nahe tritt, so ist das ebenso als ob die Hand dem Auge Schaden thäte. Wir sind ja Glieder eines Körpers, die durch Liebe zusammengehalten werden. Und immer sollen wir lieber uns selbst Schaden zufügen lassen, als Andern Schaden thun. Unterschied des Standes und der Stellung soll uns nicht trennen. „Gehe du mit dem Geringeren so um, wie du wünschest, daß der Höhere mit dir umgehen möge.“ Das sind erhabene Lehren. Und wer da meint, daß das Christenthum nur in einer edlen Moral bestehe, der bekenne, daß diese stoische Moral genau dasselbe sei wie die christliche, und daß es zur Verkündigung dieser Moral keines Andern bedurfte als eines Seneca. — Wenn aber faktisch die stoische Moral nichts gewirkt hat als

nur einige vornehme philosophische Heilige zu Stande zu bringen, die mit Mitleiden auf die rohe Menge herablicken — das Christenthum aber die Welt umgestaltet hat: so nehme man sich die Mühe den Unterschied aufzusuchen. Der ganze Unterschied besteht darin, daß die Sittenlehre des Seneca auf dualistischer, die des Christenthums auf theistischer Grundlehre ruht; darin, daß Seneca lehrte: der Mensch ist gut seinem Geiste und böse seiner sinnlichen Natur nach, das Christenthum aber sagt: der Mensch ist nach Geist und Leib gut geschaffen, aber nach Geist und Leib böse geworden durch seinen Willen, und er wird gut nur durch die wiedergebährende Gnade; darin, daß Seneca lehrt: der Mensch kann aus sich oder mit Hülfe anderer Menschen, die weise und gut sind, das Gute erkennen und mit einigen Einschränkungen auch thun, das Christenthum dagegen lehrt, der Mensch kann das erst dann, wenn Christus ihn mit Gott versöhnt und ihm Vergebung der Sünden erwirkt, und wenn der heilige Geist, der nicht des Menschen eigener Geist ist, den Glauben an Christus geweckt, den Willen erneuert und den Menschen wiedergeboren hat. Man kann sehr moralische Sentenzen aussprechen und bis zu einem gewissen Grade auch nach denselben leben, ohne deshalb schon ein Christ zu sein. Das Christenthum ist eben etwas Anderes, als eine Summe moralisch erhabener Vorschriften. Christus ist nicht bloß vollkommener als Seneca in Weisheit und Tugend, sondern er ist etwas ganz Anderes. — Die ganze Differenz tritt wiederum deutlich zu Tage in dem echt dualistischen und heidnischen Ausspruch des Seneca: der Tod bringt Freiheit und „jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit.“ Da zeigt sich die ganze Schwäche der dualistischen Sündenlehre. Man braucht bloß seinen Leib abzulegen und man ist selig. Zwar müssen einige Menschen im Jenseits noch geläutert werden, aber wenn das geschehen ist, werden Alle gut und selig. — Die christliche Lehre vom Tode und von der Verdammniß findet sich eben bei keinem Heiden, und man muß anerkennen, daß eine Lehre, die eine Verdammniß kennt, eine ganz andere Auffassung vom Bösen und von der Sünde hat, als alle heidnischen Systeme, die jedem Gestorbenen die Seligkeit garantiren.

Schließen wir mit Seneca die Reihe der Beispiele aus dem Heidenthum ab — so bietet sich als Uebergang auf die christliche Zeit und zur Schilderung des Dualismus im theistischen Gewande eine Persönlichkeit dar, die in der Religionsgeschichte eine große Rolle spielt und zwar eben aus dem Grunde, aus welchem sie uns hier von Bedeutung ist. Es ist

daß einer der Wenigen aus der vorchristlichen Zeit, die den Versuch gemacht haben, die Kluft, die zwischen der theistischen Weltanschauung und der dualistischen befestigt ist, auszufüllen; es ist einer von denen, die da meinen, daß man die aus der Vernunft geschöpfte oder philosophische Betrachtungsweise Gottes und der Welt, des Guten und Bösen, mit der Bibel in völligen Einklang setzen könne. Wir meinen den in Alexandria lebenden Juden Philo, einen Mann, der um die Zeit Christi schrieb, mit der griechischen Philosophie sehr vertraut und ein Anhänger der Platonischen Lehre war. Wir besitzen zahlreiche theologische Schriften von ihm und seine Anschauungsweise liegt deutlich erkennbar vor uns.

Da Philo der Ueberzeugung lebte, daß der Mensch durch sein natürliches Denken, durch seine Vernunft zu denselben Wahrheiten gelangen könne, die uns in der heiligen Schrift des Alten Testaments offenbart sind, so suchte er auf philosophischem Wege zunächst das Verhältniß Gottes zur Welt zu bestimmen. Er kam zu dem Schluß, daß es von Ewigkeit her neben Gott eine Materie gegeben haben müsse. Gott habe die Welt nicht erschaffen sondern geformt. Aus Nichts könne nur wieder Nichts und nicht Etwas werden. — Nun wollte er aber weder mit der Bibel brechen, noch auch seine Weisheit durch das Wort Gottes strafen lassen; daher sah er sich gedrängt, zu erklären, das Alte Testament müsse anders interpretirt, nicht buchstäblich, sondern uneigentlich aufgefaßt, allegorisch ausgelegt werden. — Erschießt das, so ist es freilich leicht in Uebereinstimmung mit der Bibel zu bleiben und der Ueberzeugung zu leben, daß man trotz aller heidnischen Denkweise kein Heide, sondern ein frommer Bibelaufgebiger sei. — Da nach der Genesis die Erde müßte und leer gewesen ist, so lehrt die Bibel nach Philo ein Chaos. Lehrte Philo erst eine ewige Materie, so ergab sich alles Uebrige von selbst. Der Grund des Bösen in der Welt ist dann diese Materie, oder besser gesagt: sie hemmt die volle Verwirklichung des Guten; es kann nicht zu einer guten, sondern nur zu einer besten, möglichst guten Welt kommen, in welcher ihrem Wesen nach Gutes und Böses gemischt ist. Die Mischung ist am vortheilhaftesten im Menschen — sein Geist ist durchaus göttlicher Natur. Er hat die Wahlfreiheit, Gutes und Böses denkend zu unterscheiden und hat die Freiheit dem Einen oder dem Andern zu folgen. Aber durch Verbindung mit dem Leibe ist der Geist in Gefangenschaft gerathen und nur kraft besonderer Anstrengung thut er das Gute. — Es sind die alten heidnischen Anschauungen die uns hier begegnen.

Uns interessirt nur das, wie Philo solchen Dualismus als biblisch nachweisen, mit der theistischen Offenbarungslehre in Einklang bringen konnte. Ueberall bot sich ihm als Hülfsmittel dar die allegorisch bildliche Auslegung der Schrift. Mit dieser ließ sich und läßt sich die Kluft mit einigen Worten scheinbar ausgleichen und aller Zwiespalt ist verschwunden, der Friede hergestellt. Philo hat die Kühnheit sich auf die Genesis zu berufen. Adam wurde zuerst geschaffen, aber nicht der Mensch nach Seele und Leib sondern nur die Seele des Menschen; diese ist Adam. Aber es war nicht gut, daß er allein sei, d. h. ohne Leib; ohne Materielles konnte die Seele nicht in dieser Welt leben. Also wurde Eva ihm beigegeben, d. h. der Geist vereinigte sich mit dem Leibe. So lange diese beiden noch nicht aufeinander wirkten — that der Mensch weder Böses noch Gutes. Da kam die Schlange d. h. die Lust, welche aus der leiblichen Seite des Menschen, aus der Eva, aufstieg; sie gewann Einfluß auf Adam, d. h. auf den Geist und der Sündenfall war geschehen. Die nächste Frucht dieser Verbindung von Geist und Leib, von Adam und Eva, war Kain d. h. der Eigendünkel, die Meinung daß der Mensch nach seinem Gutdünken handeln könne. Zwischen Abel, d. h. der menschlichen Frömmigkeit und Kain, dem Bösen im Menschen, entstand Streit; Abel wurde getödtet, das Gute unterliegt; aber die Geburt Seths zeigt eine Erstarkung des Guten u. s. f. — Es ist das ein äußerst lehrreiches Beispiel durch welche Behandlung der heiligen Schrift allein man die Behauptung durchführen kann, auch die Bibel sei dualistisch und es bestehe kein wirklicher Unterschied zwischen der biblischen und der aus der Vernunft des Menschen geborenen heidnischen Weltanschauung. — Das Uebrige was Philo lehrt steht im genauesten Einklange mit allen Lehren des Dualismus. Er lehrt auch, daß die Erlösung von den Banden der Sinnlichkeit erfolge durch Unterricht und Erkenntniß einerseits und durch Askese, oder Niederdrückung der leiblichen Bedürfnisse und Lüste andererseits. Und da nicht alle Menschen zu Speculation und Enthaltbarkeit befähigt sind, so müsse man zwischen höherer und niederer Tugend unterscheiden. Indes allmählig wird die Tugend immer zur Herrschaft kommen und dann wird der Messias erscheinen und das Tugendreich aufrichten, an dem alle Menschen und nicht bloß die Juden Theil nehmen sollen.

Großes, Gewaltiges, Vieles von dauerndem Werthe hat die dualistisch gefärbte Welt in Kunst und Wissenschaft, Politik und Förderung

des Rechtslebens geleistet. Wie tiefstinnig sind die Systeme der Philosophen, wie anerkennenswerth ist das Ringen und Zagen nach der Wahrheit, wie eminent in vieler Hinsicht sind die sittlichen Leistungen! Wie schön ist die Form, in der sich das Leben dieser in den Banden des Dualismus liegenden Welt bewegt! Civilisation, Bildung, Wohlstand und Tugenden aller Art — sie sind auf diesen Boden erblüht. Noch bis auf den heutigen Tag unterstellen wir unsre Söhne den geistigen Einwirkungen des griechischen Volks; noch bis auf den heutigen Tag ist das römische Recht die Grundlage juristischer Bildung und die Basis unserer Rechtsverhältnisse, und die lateinische Sprache die Grundlage jeder echten Geistesbildung; und daß wir des Orients nicht vergessen: die moderne Zeit mit ihrem Handel und Gewerbe, mit ihrem Luxus und ihrer Speculation, richtet die Blicke nicht nur sondern auch die Waffen nach Osten, um China und Indien die Schätze abzulocken, die diese Länder unter dem Einfluß der dort herrschenden Cultur angehäuft, und um sich einen Markt zu schaffen dort, wo unter den Segnungen eines milden Klima's und eines geregelten Staatslebens Millionen von Menschen sich gesammelt und bis auf den heutigen Tag erhalten haben. — Aber trotz allen Fortschritts, trotz allen Ringens hat diese dualistisch denkende Welt Eins nicht herbeizubringen vermocht: das Christenthum! — Mag man das Christenthum preisen als die kostbare Perle, um welche man alles Andere verkauft und dahingiebt, oder mag man es nur würdig erachten, ein geringes Plätzchen neben andern Schätzen einzunehmen: diese Religion, die einen so mächtigen Eindruck auf die Menschen gemacht hat, daß es als Beleidigung und Schimpf angesehen wird, wenn man demjenigen, der in keinem Stück als Christ sich erweist, den Christnamen vorenthält, diese Religion, nach der die neuere Geschichte sich nennt und nach deren Stiftung sie ihre Jahre zählt, — sie ist nicht die Frucht der Entwicklung dualistischer Denkweise, nicht das Ergebnis der heidnischen Geistesarbeit; das Heil kommt von den Juden. Auf dem Boden des Theismus und inmitten des einzigen theistisch gesinnten Volkes auf Erden ist das Christenthum ins Leben getreten. Dort hat es seinen Ursprung genommen und seine erste Verbreitung gefunden, wo Philosophie und Speculation, Kunst und Wissenschaft noch lange nicht in dem Grade ausgebildet waren, wie in Griechenland und Rom, in China und Indien. Daß unter den Juden das Christenthum seinen Anfang genommen hat, diese ewig denkwürdige Thatfache, steht unerschütterlich fest; mag man im Uebrigen über sie

urtheilen, wie man will und dieses Faktum erklären, wie man nur immer vermag. Ein Jude ist der Stifter dieser Religion, ein Jude' der sich als den in den jüdischen Schriften geweissagten Messias verkündete und der den Anspruch erhob, König von Israel zu sein und zwar als der Mensch, welcher war ehe er Mensch wurde, welcher von Ewigkeit beim Vater war, der ewige Sohn. Die Jünger und Apostel des Erlösers der Menschheit waren Juden, und Juden haben die Schriften geschrieben, welche die Kirche aller Zeiten als das Wort Gottes an die Menschheit verehrt und nach denen sie Alles mißt, was den Anspruch erhebt, christlich zu sein. Und dennoch ist die christliche Kirche nicht die natürliche Frucht der Entwicklung des jüdischen Geistes, sondern eine Stiftung Gottes, der innerhalb des Judenthums im Wege des Wunders durch seinen Sohn, der da starb und auferstand, und durch seinen Geist eine Gemeinschaft von Menschen ins Leben rief, die an die Liebe Gottes zur sündigen Welt glaubte und in solchem Glauben die Gerechtigkeit vor Gott und die Kraft der Sinnesänderung gewonnen hatte. In dieser Gemeinschaft, welche sich sofort als Salz der Erde und als Licht der Welt erwies, und in der Heiligkeit der Gesinnung und des Wandels das Vorhandensein einer neuen Lebenskraft in der Menschheit dokumentirte, wurde über Gott und Welt, von Gut und Böse, von Sünde und Erlösung, von Schuld und Vergebung, von Christo und seinem Reiche so gelehrt, daß überall die Uebereinstimmung mit dem Alten Testament und überall die völlige Abweichung von allen heidnischen Lehren zu Tage trat. Es huldigte mit einem Worte diese neue gläubige und heilige Menschheit dem Theismus und hatten in keiner Beziehung etwas gemein mit dem Dualismus. Darum hat bis auf den heutigen Tag noch kein ernstlicher Forscher, mag er einer Richtung angehören welcher er wolle, die Brücke gefunden, die im Wege natürlicher Entwicklung aus dem Heidenthum ins Christenthum hinüber führt. Nur die, welche Phantasiegebilde an die Stelle von Thatsachen setzen, haben die Entstehung des Christenthums natürlich zu erklären vermocht. Der Theismus ist nun einmal nicht das Produkt natürlich menschlicher Denkweise; er wächst nicht auf dem Boden der Vernunft noch auch auf dem des Gewissens, ebensowenig auf dem des menschlichen Gefühls oder der natürlichen Phantasie: er stammt vom Himmel, er ist offenbart dem menschlichen Geiste im Wege des Wunders!

Dennoch hat die christliche Kirche, die Gemeinschaft der Christen, die in Kraft des Glaubens heilig waren und die Sünde überwand, in

überraschend schneller Zeit die dualistisch gefinnte Welt zum Eintritt in die christliche Gemeinschaft und zur Annahme wenigstens des Christennamens vermocht. Ist auch bei Annahme des Christenthums von Seiten der Heiden Vieles äußeren Einflüssen, der Politik und der Gewalt beizumessen: es bleibt immerhin auffallend, daß so viele Dualisten sich aufrichtig von ihrer Weltanschauung los sagten und in einem neuen Lebenswandel den Ernst ihres Gesinnungswechsels bezeugten.

Wodurch wurden die Dualisten bewogen Theisten zu werden? Wir entnehmen die Antwort auf diese Frage zumeist dem Munde derer, die aus dem Heidenthum zum Christenthum übertraten und über die Motive dieses Schritts sich ausgesprochen haben. Sie alle äußern sich dahin, daß ihnen vor dem Uebertritt und vor dem Bekanntwerden mit Gottes Wort die Erkenntniß Gottes und die der Sünde gemangelt habe und daß sie deshalb der Sünde gedient und sich durchweg, trotz aller Lust der Welt, friede- und freudelos und trotz aller Ausreden schuldbeladen gefühlt hätten. Sie bezeugen, daß sie nicht nur nicht der Sünde hätten Herr werden können, sondern daß alles Forschen und Fragen nach der Wahrheit vergeblich gewesen sei, und daß alle Sühnmittel, zu denen ihr Gewissen sie gedrängt, ihnen keine Gewißheit der Vergebung der Sünden verschafft hätten. Sie bezeugen, daß ihnen schließlich der Glaube, jemals die Wahrheit zu finden und die Hoffnung, jemals wieder zur Heiligkeit und zum Frieden durchzubringen, verloren gegangen sei. Kurz ihr Gewissen drängte sie zu dem Bekenntniß, daß trotz aller Entschuldigungen ihre Sünde strafbar sei und sie von Gott trenne; und die Erfahrung nöthigte ihnen das Geständniß ab, daß die eigene Vernunft sie nicht zur Wahrheit und die eigene Kraft sie nicht zur Freiheit zu führen vermöge; daß mit einem Worte der menschliche Geist Schuld an der Sünde sei und nicht der Erlöser des Menschen sein könne. So war ihnen klar geworden, daß die dualistische Denkweise nichts sei, als eine große Lüge, erdacht zur Beruhigung des Menschen; eine Denkweise, die Angesichts der Thatsachen und vor dem Richterstuhl des Gewissens sich als nichtig und eitel erweise.

Was einzelne hervorragendere und bewußtere Geister aus der Heidentwelt klar und deutlich aussprechen — die Ueberzeugung von der Unfähigkeit der dualistischen Theorie, die Räthsel des Daseins zu lösen, und die Stimme des Gewissens zum Schweigen zu bringen, — das begegnet uns in einer anderen Weise überall dort im Heidenthum, wo die Reflexion noch

nicht alle Unmittelbarkeit des Geisteslebens zerstört hat. Dort finden wir ein durch die dualistische Theorie gar nicht gerechtfertigtes Gefühl von der unübersteiglichen Kluft, die durch die Sünde zwischen Gott und dem Menschen befestigt ist; dort das Bewußtsein von einer schwerlastenden Schuld; das Gefühl der eigenen Unfähigkeit sich zu erlösen und das Gute zu thun, und die völlige Unsicherheit der Erkenntniß des Göttlichen, kurz die Ueberzeugung von der Unfähigkeit, das Ziel zu erreichen, das der Menschheit gestellt ist. — Vielen hatte auch die geschichtliche Entwicklung des Heidenthums den thatsächlichen Beweis geliefert, daß die Lehre von der natürlichen Güte und Heiligkeit des menschlichen Geistes und von seiner Kraft, sich selbst zu erlösen, falsch sei, in so fern die Wirklichkeit des Lebens nur die natürliche Schlechtigkeit des Menschen und die Unfähigkeit, sich von Sünde und Schuld zu erlösen, auch dem blödesten Auge offenbar machte. — So wandte sich denn jeder, welcher sich selbst und die Welt ehrlich und offen beurtheilte, ab von der hohlen dualistischen Lehre und hungerte und durstete nach Wahrheit und nach Gerechtigkeit, bis ihm das Evangelium eine Sättigung vollkommener Art in Aussicht stellte.

So großartige Uebergänge wie der aus dem Dualismus in den Theismus vollziehen sich weder plötzlich noch auch bei Allen so vollständig, daß nicht von denen, die dem Neuen zufallen, gar viele noch von dem Alten mehr oder weniger beibehalten. Das Heidenthum so gut wie das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern Gesinnung. Die Lehre kann man äußerlich wechseln, der Wechsel der Gesinnung setzt eine totale und somit auch eine innere Umwandlung voraus und ist mit großen Opfern verbunden. So traten Viele zum Christenthum über, die in demselben nur eine höhere und entwickeltere Form des alten Heidenthums zu finden meinten. Sie hielten es für möglich, sich Christen zu nennen und alle ihre alten heidnischen Ansichten und Lehren beizubehalten. So lockend der Christenname ist, so schwer trennt sich der Heide von seinen Dogmen, vom Dualismus; denn der Dualismus ist ein System, das zwar überall dem Gewissen und der Erfahrung widerspricht und die tiefsten Bedürfnisse der Menschheit nicht befriedigt, aber dem fleischlichen und hochmüthigen Sinne des Menschen schmeichelt und angenehm ist.

Es schmeichelt dem Menschen, daß er keine andere Quelle der Erkenntniß anzuerkennen hat, als seinen eigenen Geist und seine eigene Vernunft. Das der eigene Geist dem Menschen über Gottes Wesen und Willen

offenbart, ist aber auch bequemer, als das, was Gott selbst in seinem eigenen Worte von sich lehrt. Es ist beruhigend, Nichts von der Heiligkeit Gottes im Sinne der Schrift zu halten. Es ist angenehm, dem selbsterdachten Gott überall dort, wo er dem Sünder unbequem zu werden droht, ein beliebig großes Maaß von Gnade andichten zu können. Es ist äußerst wohlthuend, das Böse, das man an sich selbst findet, auf eine anerkannte sündhafte Natur, auf die natürliche Unvollkommenheit zurückführen und damit die Schuld ebenso wie die Verpflichtung, das Böse zu überwinden und auszurotten, um ein Bedeutendes abschwächen zu können. Wer wollte nicht die Macht des Bösen und das Elend der Sünde und die Größe der eigenen Verderbniß mit noch so grellen Farben schildern, wenn es ihm zugleich gestattet ist, sich selbst als Erlöser von Sünde und Schuld zu proklamiren? Wer wollte nicht die größten Schwächen und Thorheiten, Laster und Verbrechen eingestehen, wenn er die Versicherung erhält, daß durch Alles, was er gethan, sein Verhältniß zu Gott nicht in dem Grade gelitten hat, daß er es nicht von sich aus wiederherzustellen im Stande sei? Wie süß klingt die Lehre, daß Niemand freiwillig sündigt, daß der Geist überhaupt nicht zu sündigen vermöge, weil er das göttliche Theil im Menschen sei? Wie erfreulich ist die Botschaft, daß es keiner Wiedergeburt, keiner Geburt von oben bedürfe, um in das Himmelreich einzugehen, sondern nur der Selbstbesinnung und der Tugend? Und wie vortrefflich paßt es zu der Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen, daß nicht Ausrottung der natürlichen Bosheit, sondern nur Mäßigung derselben gefordert wird? „Alle Tugend liegt in der Mitte“ das ist ein Wort, welches Del und Balsam in die Wunden des Gewissens gießt. Braucht man doch hinfort nicht Alles sondern nur so viel zu thun, als man irgend kann. Kommt es ja doch nur auf die Gesinnung, auf den Willen, nicht auf die That an. Was da fehlt, kann der tugendhaft nach seiner besten Ueberzeugung Lebende sich selbst vergeben. Und wie gern glaubt man an einen Heiland, der nichts ist als ein vernünftiger und tugendhafter Mensch! Ehrt man doch die eigene menschliche Würde und Kraft, indem man ihm Weihrauch streut! Ist man doch der Mühe überhoben, an eine Menschwerdung Gottes, an eine stellvertretende Genugthuung, an Wunder und Weissagung, an Erbsünde und all' dergleichen Mythen zu glauben! Wie köstlich ist es, daß man überhaupt nichts mehr zu glauben hat, daß es nur darauf ankommt zu denken und zu lieben; und lieben ist ja leicht und ist angenehm! Endlich aber

braucht man nicht sich und Andere zu schrecken mit der entsetzlichen Lehre von der ewigen Verdammniß. Vielmehr sätzt man dem in jeder Hinsicht bequemen und angenehmen dualistischen System die Krone auf, indem man eine freundlichere Auffassung des Todes sich aneignet und das Evangelium verkündet, daß man nur zu sterben braucht, um selig zu sein. So ist denn Alles in Ordnung und der Dualist trennt sich nur nach sehr bitteren Erfahrungen von dieser humanen Dogmatik.

Wer nunmehr die Schwierigkeit eruiert, die es für den natürlichen Menschen hat, den Dualismus aufzugeben, und wer dabei doch in Erwägung zieht, wie die Gedanken der Menschen sich nicht nur entschuldigen, sondern auch verklagen, der wird es begreiflich finden einmal, daß das Christenthum viele Heiden zum Uebertritt bewog, dann aber, daß viele übertraten, ohne mit dem heidnischen Dogma zu brechen. — Solche Christen, die in ihrem Herzen Heiden blieben, verstanden es, ihre Denkweise in Worte der heiligen Schrift zu kleiden und den völligen und principiellen Gegensatz zwischen Dualismus und Theismus durch allegorische und figürliche Auslegung der Bibel zu verdecken.

Die ersten Dualisten im christlichen Gewande oder die ersten, welche Heiden waren und den Anspruch erhoben nicht bloß Christen im gewöhnlichen Sinne, sondern solche Christen zu sein, die eine höhere und großartigere und tiefsinnigere Auffassung des Christenthums repräsentirten, als die große Menge derer, die mit dem Hergebrachten und Ueberlieferten sich begnügten, waren die Gnostiker. So nannten sie sich, weil sie die „Erkennenden“ sein wollten, im Unterschiede von den bloß Gläubigen; weil sie tiefer in das Wesen der Sache eingedrungen zu sein, die christliche Lehre mit der Vernunft in Einklang gebracht zu haben, beanspruchten. Insbesondere behaupteten sie, die Antwort auf die Fragen nach dem Ursprunge der Welt und nach dem Ursprung des Bösen gefunden zu haben, und sahen sich demgemäß in Stand gesetzt, über die Erlösung und den Erlöser ungeahnte Tiefen der Erkenntniß zu erschließen. Führen wir aus ihren phantastischen, durch die kühnste Anwendung der allegorischen Interpretationsmethode mit der Bibel in Einklang gesetzten, Systemen nur das an, was uns interessiert: so war ihre Weisheit die, daß neben Gott von Anfang an, oder aus ihm emanirt, ein ungöttliches Princip aller Dinge bestanden, daß Gott nicht die Welt geschaffen, sondern sie nur durchgeistet habe, daß die Sünde aus der Materie stamme, daß die Erlösung sich durch philosophische Speculation

und durch Askese oder überhaupt durch Ueberwindung des sinnlichen Principa vollziehe, daß Christus nicht Gott und Mensch, sondern nur entweder Gott oder Mensch gewesen sei, der aber nur scheinbar die Leiblichkeit angenommen habe, daß es einer Versöhnung und Genugthuung nicht bedürfe, daß der Tod alle wahren Gnostiker und schließlich alle Menschen von der Sünde erlöse. Es war der reinste Dualismus mit christlichen Anschauungen vermischt und in christlicher Redeweise vorgetragen. Die Kirche hat die Gnostiker als Todfeinde bekämpft, und sie sind aus der Kirche damals ausgeschieden. — In einer andern Form kehrte der Dualismus in der Kirche wieder, als die Sekte der Manichäer mit ihren Lehren zahlreiche Gemeinden stiftete. Und wenn auch die Kirche den Manichäismus verwarf, so haben sich durch das ganze Mittelalter hindurch gnostisch-manichäische Sekten erhalten und oft in sehr ausgedehnten Kreisen Boden gewinnen können. Neben den Gnostikern und Manichäern haben in der ältesten Kirche insbesondere die Arianer und die Pelagianer eine völlige und radikale Umgestaltung des Christenthums in heidnischer Richtung versucht: Arius durch Leugnung der Gottheit Christi, Pelagius durch Leugnung der Erbsünde und durch seine Lehre von der Sünde und Gnade. Zwar haben weder Arius noch auch Pelagius ihre speciellen Häresien auf dualistische Principien zurückgeführt, aber nur unter Voraussetzung der heidnischen Lehre von der Sünde und von der Kraft des Geistes, sich selbst mit Gott zu versöhnen und von der Schuld und Herrschaft der Sünde zu erlösen, war eine Christologie wie die arianische und eine Anthropologie und Erlösungslehre wie die pelagianische möglich. *)

*) In dieser Beziehung erlauben wir uns, die Leser auf zwei äußerst interessante Abschnitte in der Kirchengeschichte von F. Ch. v. Baur aufmerksam zu machen. Eine so scharfsinnige Kritik der Athanasianischen und Arianischen Christologie ist uns selten begegnet, und gegenüber der leichtfertigen Beurtheilung, die der nicänischen Lehre neuerdings oft zu Theil geworden ist, können wir der tiefsinnigen Auffassung des arianischen Streits, die wir bei Dr. v. Baur finden, nicht nachdrücklich genug Erwähnung thun. Gläubige Christen können von diesem Gegner des Christenthums viel lernen. Ebenso bemerkenswerth aber ist auch Baur's Beurtheilung der augustinischen und pelagianischen Lehre von der Sünde. Es ist dem berühmten Forscher im Gebiete der Dogmengeschichte trotz allen Scharfannes unmöglich, zu begreifen, wie nach der augustinischen Lehre die erste Sünde Adams einen sündigen Zustand, eine sündige Richtung des Willens, einen Verlust der Freiheit nach sich ziehen könne. Natürlich, denn Baur kennt keinen persönlichen Gott und weiß darum auch nichts von einer Sünde, die, als Sünde wider Gott, Zerstörung eines Verhältnisses ist.

Da die Kirche sowohl die arianische als auch die pelagianische Verunstaltung des Christenthums verwarf, so stand das kirchliche Lehrgebäude im fünften Jahrhundert als ein einheitlich theistisches da und hätte zur Grundlage einer normalen christlichen Entwicklung dienen können. Allein durch die Beziehungen der älteren Kirchenlehrer und namentlich der morgenländischen zur heidnischen Philosophie, so wie durch die festgewurzelte Neigung des menschlichen Herzens zur dualistischen Auffassung der Sünde und der Freiheit des Willens griff in der katholischen Kirche selbst eine Verurtheilung des Wesens der Sünde und eine Verunstaltung der Lehre von der Gnade um sich, die nur zu sehr daran erinnerte, wie unendlich schwer es sei, den Theismus rein und unverfälscht durch dualistische Thaten zu bewahren. Um die eingeschlichenen Verfälschungen so wie die aus denselben sich ergebenden Consequenzen als christlich zu rechtfertigen, sahen sich die römischen Theologen genöthigt, neben der heiligen Schrift andere Quellen der christlichen Lehre geltend zu machen, und die Auslegung der Schrift als das ausschließliche Vorrecht der amtlichen Repräsentanten der Kirche zu bezeichnen, damit diese im Wege der allegorischen Interpretation Kirchenlehre und Schriftlehre als übereinstimmend nachzuweisen vermöchten. — Es ist die eigentliche, epochemachende und ewige Bedeutung der Reformation Luthers, daß sie die Mißstände in der Kirche zurückführte auf ihre letzte Wurzel, auf die Verfälschung der christlichen Lehre und auf die gleichzeitige Beseitigung der ausschließlichen Autorität des prophetischen und apostolischen Wortes. Darin bestand die Reformation, daß es gelang, alle dualistischen oder heidnischen Thaten zum Christenthum und namentlich zu der Lehre von der Sünde und Gnade abzu thun und in der Lehre von der völligen Unfähigkeit des natürlichen menschlichen Willens zum Guten, so wie in der Predigt von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben die Mauern aufzurichten, die ein nochmaliges Eindringen des Heidenthums in das christliche Lehrgebäude unmöglich machen. Durch die Lehren von der Sünde und von der Glaubensgerechtigkeit ward sofort auch die für die Reformation so bedeutsame Lehre von den Gnadenmitteln berührt und jenen entsprechend ausgebildet und geläutert. Alle Ausstellungen, die gegen die lutherische Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung aus Gnaden gemacht worden sind, verrathen ebenso wie die Einwendungen gegen die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln, daß die Gegner auf dem Wege sind, irgendetwas einzulenken in die heidnischen Bahnen und namentlich in die echt dua-

listische Theorie, daß der Geist des Menschen als solcher gut sei und trotz aller Sünde das Princip der Erlösung bleibe oder irgendwie zur Verwirklichung derselben beitrage. Ist man aber entschlossen, diesen Irrthum um jeden Preis zu vermeiden, will man die christliche Lehre von der Sünde und Gnade unverfälscht festhalten und sieht man sich doch zugleich außer Stande, es in lutherischer Weise zu thun: so muß man Prädestinarianer werden im Sinne Calvins. Das prädestinarianische System aber ist im letzten Grunde nichts Anderes als eine großartige und tief sinnige Weise, auf die Lösung aller religiösen und sittlichen Probleme zu verzichten. Der Prädestinarianer überwindet den Dualismus nur, indem er die Selbstständigkeit der Welt und die Freiheit des creatürlichen Geistes läugnet und an jeder allseitig genügenden Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, von Gut und Böse, von Sünde und Gnade verzweifelnd, Gott zum Urheber des Bösen macht, ohne doch den Unterschied von Gut und Böse in irgend einer Weise abschwächen zu lassen. Das prädestinarianische System ist das Product eines entschieden christlich gesinnten Herzens und eines pantheistischen Kopfes. Es kann als solches immer nur Uebergangsstadium sein, und muß, wo die richtige Lösung sich nicht einstellt, nothwendigerweise, je nachdem der heidnische Kopf oder das christliche Herz vortaltet, umschlagen in Pantheismus oder einer synergistischen Auffassung des Christenthums Platz machen. In beiden Fällen ist wiederum dem heidnischen Dualismus die Thür geöffnet. *)

Die Tendenz, die sich in der Kirche der Reformation immer und immer wieder geltend macht, mit unermüdlichem Eifer und mit größter Entschiedenheit die lutherische Lehre gegen alle Erweichungen und Milderungen in ihrer ursprünglichen Schärfe aufrecht zu erhalten, erklärt sich aus dem Bewußtsein, dasjenige Princip gefunden zu haben, das nach seiner formalen

*) Wenn, wie bisher, alle Entstellungen des Christenthums auf Vermischung heidnischer Ideen zurückgeführt werden, so ist darin eine nicht unwesentliche Abweichung von der üblichen Art und Weise erkennbar, nach welcher ein Unterschied gemacht wird zwischen heidnischer und jüdischer Verfälschung des Christenthums. In der That beruht diese Unterscheidung zum großen Theil auf einer Täuschung. Echt Jüdisches und Christliches bildet keinen Gegensatz und es kann daher von keiner Entstellung des Christenthums durch Jüdisches die Rede sein. Der Judaismus dagegen, der in der That das Christenthum fälschen kann und gefälscht hat, ist ebenso auch eine Fälschung des Judenthums und zwar eine solche, die auf heidnische Irrthümer zurückzuführen ist. Wir können also nur sagen: der Judaismus ist eine besondere Form heidnischer Gesinnung und Lehre. Diese Form im Unterschied von andern Formen zu berücksichtigen, wäre gegen unsere Zwecke.

wie nach seiner materialen Seite hin gleich sehr jeden Eindrang heidnischer Anschauungen in den Kreis der theistischen Ideen zu hindern im Stande ist. Die alleinige Autorität der heiligen Schrift muß betont werden, weil sie die einzige Quelle des Theismus und die einzige Norm dessen ist, was in einer theistisch gesinnten Gemeinde Geltung beanspruchen darf. Die heilige Schrift muß vor Einnischung dessen sicher gestellt werden, was aus der Tradition, oder aus der Vernunft, oder aus der unmittelbaren Erleuchtung, oder aus den Köpfen der Theologen und Hierarchen stammt, und nicht mit der Schrift bei buchstäblicher Auffassung ihrer Worte in Einklang steht. Die Kirche muß weiter die Einnischung jeglicher Mitwirkung von Seiten des Menschen zur Versöhnung und Erlösung bekämpfen, weil sie, von theistischen Voraussetzungen aus, die Sünde als Sünde wider Gott und als Zerstörung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auffaßt und darum die Unfähigkeit des Menschen Gott zu lieben und in Kraft der Liebe seinen Willen zu thun, so wie die absolute Unmöglichkeit, Gott zu versöhnen, und zu der Erlösung mitzuwirken behaupten muß. Sie muß weiter von der Person Christi und von den Gnadenmitteln und vom Sakrament des Altars lehren, wie sie es thut; denn so allein bleibt sie ihren Voraussetzungen treu. Man kann ihr Unrecht geben darin, daß sie Nichts, als nur den lauterem Theismus lehren will, aber man wird auch vom dualistischen Standpunkte aus begreifen, daß, wenn sie überall nur theistisch lehren will, sie über Gott und Welt, über Schöpfung und Erlösung, über Heiligung und Vollendung das lehren muß was sie lehrt und das verwerfen muß, was sie verwirft.

So freudig auch die Welt der Reformation zujuchzte, so sehr auch die Welt den Reformator bewunderte, dem es in der Kraft des wahren Glaubens gelang die Ketten zu brechen, mit denen eine übermächtige Hierarchie die Menschheit fesselte, so wenig war sie doch gewillt die Freiheit vom Menschenjoch mit dem Gehorsam gegen Gott und sein Wort zu vertauschen. Einmal entfesselt und in Stand gesetzt, frei der eigenen Lust und den eigenen Gedanken zu folgen und die eigenen Gedanken offen und rückhaltlos auszusprechen, konnte es nicht fehlen, daß die antichristliche Gesinnung sich bald in offener Verwerfung aller theistischen und in der Rückkehr zu den alten heidnischen Lehren in schroffster Weise offenbarte und ein dualistisches Bekenntniß in kaum merklicher christlicher Verhüllung ablegte.

Noch einigermaßen verdeckt begegnet uns eine Erneuerung der alten heidnischen Lehren in christlichem Gewande in dem Lehrsystem der Soci-

nianer. Als erstes einigermaßen geschlossenes System der Art ist es sehr bemerkenswerth, ganz abgesehen von dem Scharfsinn, mit dem einige christliche Lehren, wie namentlich die von der stellvertretenden Genugthuung kritisiert wurden. Der Widerspruch der Socinianer gegen das Christenthum gipfelt in der Verwerfung der Gottheit Christi und der Trinitätslehre, documentirt sich aber durch Auffassung der Sünde als der jedem Menschen in gleicher Weise angeborenen Unvollkommenheit und durch Auffassung der Erlösung als einer durch das Beispiel und die Lehre Christi sich vollziehenden Selbstbefreiung des Menschen als eine Denkweise, die auf dualistischen Grundlagen ruht. Zwar finden sich über die Schöpfung nur Andeutungen, die nicht deutlich ermitteln lassen ob die Socinianer eine Schöpfung aus Nichts, oder eine Weltbildung aus einem ewigen Chaos lehrten. Aber der bloße Satz „Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen“ schließt den Dualismus nur dort aus, wo man auf Grund und unter Anleitung der göttlichen Offenbarung richtig und consequent weiter schließt. Alle Socinianer dagegen lehren: die Sinnlichkeit überwiegt von Natur im Menschen die Vernunft und so fiel Adam; und wie Adam fällt jeder Mensch, obgleich er ebenso sündlos geboren wird, als Adam geschaffen wurde. Christus der Erlöser ist Mensch wie alle andern, aber übernatürlich erzeugt und darum fähig die sinnliche Natur zu überwinden und tugendhaft zu wandeln, so daß er völlig heilig wurde. Er erlöst die Menschen, indem er ihnen eine höhere Moral als Moses mittheilt und ihnen lothendere und geistigere Verheißungen, namentlich die der Unsterblichkeit, vorhält, um sie zur Befolgung seiner Gebote zu reizen. Christi Tod soll die Menschen anregen, für die Wahrheit zu leiden. Zum Lohn für seine Heiligkeit und seinen Gehorsam ist Christus vom Tode auferweckt worden und vertritt seine Gläubigen bei Gott. Der Mensch hat die Gebote Christi zu befolgen. Er kann es; denn alle Menschen haben von Natur den Willen, das Gute zu thun. Auch nach jeder einzelnen sündigen That, ja selbst nach lange dauerndem Sündendienst kann der Mensch, wenn er sich und seiner sündigen Lust Gewalt anthut, Gott gehorsam sein. Zwar wird die Leistung nie ganz vollkommen sein, aber der Mensch wird eben nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben gerecht, d. h. Gott nimmt auch die unvollkommene Leistung als eine genügende hin kraft seiner Gnade oder Nachsicht. Dieses sind die Grundlehren des Socinianismus, der sich somit, trotz einiger Anklänge und Ueberreste aus dem Christenthum, als Dualismus offenbart.

Rühner als der Socinianismus hat die neuere Philosophie mit der Autorität der Offenbarung gebrochen und es unternommen, aus dem menschlichen Geiste eine Weltanschauung zu begründen, die wahrer sei als die christliche und biblische. Cartesius der Begründer der neueren Philosophie konnte für sein System keinen sicherern Ausgangspunkt finden, als die unleugbare Thatfache, daß er an allen Dingen zweifle. Zweifeln ist dasselbe wie Denken. Daß er dachte stand fest und sein Denken verbürgte ihm sein Sein. Von diesen Grundlagen aus suchte er den Begriff Gottes und der Welt zu gewinnen. Aber die Lehren, die er aufstellte waren entweder, wie die Lehre von der Schöpfung der Welt, herübergenommen aus dem christlichen Lehrsystem, oder sie waren, so weit sich seine Weltanschauung in ihnen angedeutet findet, der Art, daß nur ein dualistisches System sich aus denselben ableiten läßt. So namentlich seine Lehre vom Geist und der Materie, von Leib und Seele und ihrem Verhältniß zu einander, so wie endlich seine Behauptung, daß der Geist noch gegenwärtig kraft des Denkens Gott und die Wahrheit zu erkennen im Stande sei, und daß nur das wahr sei was dem Geiste klar sei.

Wir müssen aus der Zahl der Philosophen an dieser Stelle Spinoza's Erwähnung thun, weil es den Anschein gewinnt, als sei durch seine Lehre — nichts ist außer Gott und Gott ist die absolute Substanz, und ihre Attribute, Geist und Materie existiren nur für den wahrnehmenden Verstand nicht aber in Wirklichkeit, und die Einzeldinge, die unter dem Attribut des Denkens betrachtet Ideen, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet Körperdinge sind, sind nur wechselnde Formen der Substanz, haben nur eine Scheinexistenz, — in Wirklichkeit jeder Dualismus überwunden. In der That ist der Spinozismus ein so consequenter Pantheismus, daß hier von einem Dualismus nicht wohl die Rede sein kann. Aber doch nur in so weit, als Spinoza im strengsten Sinne des Wortes speculirt, philosophisch denkt. Für diesen Fall muß er aber auch, um dem Dualismus zu entgehen, die Freiheit des Willens leugnen; er muß schlechtweg behaupten, daß der Unterschied von Gut und Böse auf einem Irrthum beruhe, so daß gut genannt wird was uns nützlich ist, böse was uns verhindert eines Guten theilhaft zu werden. Für das wirkliche Leben hat solche Speculation indeß gar keine Bedeutung: da ist das Bewußtsein der Freiheit, die Gewißheit von dem Unterschiede des Guten und Bösen, des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt, mag das auch Alles Täuschung und bloße

Meinung sein, doch die Alles regelnde und leitende Macht; so daß wir sagen dürfen: die Speculation bringt es, wie in Spinoza, allenfalls zu einer Verneinung des Dualismus, aber sie ist nicht im Stande eine Weltanschauung zu begründen, die der Wirklichkeit und dem Leben gerecht und in demselben eine Macht wird. Sobald es sich um die Wirklichkeit handelt, müssen die pantheistischen Systeme den relativen Werth und die Unentbehrlichkeit der dualistischen Betrachtungsweise, mag sie auch bloß Täuschung der philosophisch ungebildeten Masse sein, zugestehn.

Daß kein wesentlicher Unterschied in religiöser Beziehung zwischen dem sogen. vernünftigen Christenthum und dem Heidenthum vorhanden sei, — tritt bei denen deutlich zu Tage, die ihr ganzes Bestreben darauf gerichtet sein ließen zu beweisen, daß Alles, was das Christenthum vom Judenthum und vom Muhammedanismus und diese drei positiven Religionen von der Naturreligion, der Religion aller Menschen auch der Heiden, unterscheide, nur unwesentliches und oft geradezu schädliches Beiwerk sei. Das war die Meinung der englischen Deisten. Wahr ist nach der Lehre dieser Freidenker nur die Religion des gesunden Menschenverstandes. Auf nichts Anderes kommt es an, als darauf, das Dasein eines höchsten Gottes zu glauben, ihn zu verehren durch Tugend und Frömmigkeit, die Sünden, die man begeht, zu bereuen und von ihnen zu lassen, und an eine Vergeltung theils in diesem, theils in jenem Leben zu glauben. — In keinem Stück vermögen wir hier etwas Anderes, als reines Heidenthum zu entdecken. — Während diese Vorläufer des modernen Unglaubens und des Rationalismus uns an das Heidenthum in seinen ernstesten Seiten erinnern, finden wir in den Vertretern der Vernunftreligion, die uns in Frankreich begegnen, die frivole und gotteslästerliche Seite des Heidenthums wieder. Voltaire ist der Vertreter dieser Richtung. Rousseau dagegen hat mit größerem Ernst oder mit mehr Sentimentalität den neuen Ideen in einer Form Ausdruck gegeben, die es mit sich brachte, daß er das Orakel seiner Zeit wurde. Seine Lehren sind jedoch überall die heidnischen, die dualistischen; kaum Anklänge an das Christenthum sind erkennbar. Alle Menschen sind von Natur gut; nur durch die Verhältnisse, unter denen der Mensch lebt, wird er corumpirt. Es kommt daher nur darauf an, den Menschen besser zu erziehen, ihn zu lehren, klar und vernünftig zu denken und das zu wollen und zu thun, was er als das Wahre erkannt hat, so wird er ohne Weiteres tugendhaft sein. Rousseau selbst deckte den ganzen Schmutz seines tugendhaften Lebens auf in seinen

Bekenntnissen und meinte kraft dieses Bekenntnisses ein Recht gewonnen zu haben, vor dem Richterstuhl Gottes zu bestehen *).

Es ist bekannt, daß Rousseau in seinem *Contrat social* die Grundsätze entwickelte, nach denen der Staat sich dort zu gestalten habe, wo er der Natur des Menschen gemäß eingerichtet werde. Es ist die Lehre von der Unveräußerlichkeit der Freiheit des Individuums, von der er ausgeht und die er zur Grundlage seiner Lehre von der Volkssouveränität und seiner Lehre von der absoluten Gleichheit aller Menschen macht, und um derentwillen er die Republik in der Form der unumschränktesten Demokratie als die einzig vernünftige Verfassungsform fordert. Er hat auf diese Weise die Doktrin der Revolution zur Reife und zum Abschluß gebracht. Sie ist eben nur die letzte Konsequenz und Frucht der dualistischen Weltanschauung; und mehr oder weniger ausgebildet tritt sie seit Rousseau als ein integrierender Bestandtheil der Denkweise derer auf, die keine Scheu tragen, die heidnischen Lehren von der erlösenden Kraft der menschlichen Vernunft und von der Güte des menschlichen Willens bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen. Ist der Geist des Menschen das göttliche Prinzip in der Menschheit, ist die menschliche Vernunft der Maßstab der Wahrheit und der menschlichen Wille die Kraft zur Tugend: dann kann nur diejenige Staatsform die richtige sein, welche nach der Vernunft eingerichtet ist und dem menschlichen Willen die möglichste Freiheit gewährt, so daß er nie zu gehorchen hat außer dort, wo er es selbst für gut findet. Diese Staatsform ist dort verwirklicht, wo die Vernunft der Meisten das maßgebende ist und der Wille aller Einzelnen gegen einander abgewogen wird so daß überall der Wille der Mehrheit entscheidet. Die französische Revolution verwirklichte die Ideen Rousseau's, und hatte kein anderes Ziel als die Freiheit oder was dasselbe ist, die Tugend. Sie stürzte die alten Staats- und Gesellschaftsformen und baute sie auf neuen Grundlagen auf. Nicht mehr der Wille Gottes, wie er aus der göttlichen Offenbarung erkannt wird, nicht mehr die göttlichen Ordnungen, wie sie allein im Lichte der Offenbarung aus der Natur der Dinge und aus dem Gange der Geschichte ermittelt werden, sondern der Geist des Menschen, seine Vernunft und sein Wille, sollte die Basis aller Verhältnisse sein. Es ist so, wie neuerdings

*) Vergleiche die treffende Schilderung dieser Männer und ihrer Zeit in Rahnis „Der innere Gang des deutschen Protestantismus.“

Guizot gesagt hat: die Revolution ruht auf den beiden Dogmen, daß der Mensch von Natur gut und daß sein Wille allmächtig sei. Nur wer an diese Dogmen glaubt, kann der Ueberzeugung leben, die Menschheit werde, wenn man nur Allen völlige Freiheit lasse, die Welt sofort mit Gesetzen und Institutionen beglücken, welche mit Nothwendigkeit ein Reich der Vernunft und der Tugend begründen. — Der Dualismus hat seinem innersten Wesen nach die Revolution von oben oder von unten zur Folge, den Despotismus oder die Massenherrschaft; der Theismus festsetzt sowohl die Herrschenden als die Unterthanen durch das Gesetz und die ewigen Ordnungen Gottes, wie sie offenbart sind in der heiligen Schrift.

Während das neu erwachte Heidenthum in Frankreich sofort die reife Frucht der Revolution zeitigte, gewann es in Deutschland immer mehr Boden in der Form eines gemäßigten, vielfach an das Christenthum sich anlehrenden, sittlich oft sehr strengen Nationalismus. Die Vernunft wurde zum Maasstabe der Wahrheit gemacht und es wurde im Namen der Vernunft gefordert, daß der Mensch an Gott und Unsterblichkeit glaube und daß er tugendhaft sei. Erfülle er diese Forderungen, so sei er — Christ; denn Christus sei ein Lehrer der Moral und ein tugendhafter Mann gewesen und in so fern ein Heiland der Welt. In seinem Reiche, dem Reiche der Wahrheit und der Tugend, erreiche der Mensch, wenn er seine Lehre glaube und seinem Wandel folge, das Ziel aller sittlichen Entwicklung, eine vollkommene Glückseligkeit nach dem Tode. Nicht von der sühnenden Kraft des Todes Christi soll der Prediger reden, sondern er soll darauf sehen, daß er jeden Sünder zur Besserung des Lebens und zur möglichen Wiedererstattung des verursachten Schadens ermahne *). Der Mensch kann die Tugend üben, weil er soll. Die Lehre von der Erbsünde ist ein trüber Wahn. Sind auch alle Menschen mehr oder weniger Sünder, so läßt sich das aus der Macht der Sinnlichkeit, aus der Gewalt des bösen Beispiels erklären; Gott ist gnädig und rechnet nicht die Unvollkommenheit an. Er urtheilt nur nach der guten Absicht und nach der Ueberzeugungstreue, mit der ein Jeglicher nach der Wahrheit und Tugend gestrebt hat. — Ueber diesen Nationalismus des 18. Jahrhunderts, der sich dafür begeisterte, daß

*) Vergleiche Wegscheider bei Kahnis a. a. D. S. 139 und überhaupt Kahnis a. a. D. 2 Kap, die Theologie der Aufklärung S. 69 ff.

wahre Edeltthaten, wenn sie uns wohlgerathen, unsere Schuld vermindern, pfllegt die Aufklärung des 19. Jahrhunderts und unserer Tage zu spotten. Sie thut Unrecht daran; sie begeht die Sünde Ham's und deckt nur die Blöße ihres eigenen Vaters auf. Es existirt kein wesentlicher Unterschied zwischen den Nationalisten der Jetztzeit und jener Tage. Eines Semmler und eines Paulus, eines Wegscheider und Möhr sollte man sich von Seiten der aufgeklärten Christen lieber rühmen, als Luthers, auf den man sich zu berufen pfllegt. Luther kann weit eher ein finsterner Katholik des dunkelsten Mittelalters genannt, denn als Vater der Aufklärung und der Geistesfreiheit im modernen Sinne gepriesen werden. Er hat mit dem Heidenthum der aufgeklärten und vernünftigen Christen, die mit einigen christlichen Phrasen ihre Blöße decken, gar nichts gemein; er hat in dem Glauben an das, was er von Sünde und Gnade, von Christo und seinem Tode gelehrt hat, die Kraft seines Lebens gefunden und den Archimedespunkt entdeckt, mit dem er die römische Welt aus den Angeln hob; kurz gerade das hat für ihn centrale Bedeutung, was in den Augen der Nationalisten Aberglaube und unvernünftiges Beiwerk der christlichen Religion ist. —

Nichts ist dem Nationalismus oder dem modernen christlichen Heidenthum gefährlicher als der Sieg über das kirchliche Christenthum, über den Theismus. So lange es eine Kirche giebt mit frischem, lebenskräftigem Glauben, eifrig in der Predigt, thätig in der Liebe: so lange hat der Dualismus in der Kirche gute Zeiten. Erstens hat er einen Gegenstand des Angriffs; dann aber hat er eine Zauberquelle, aus der er sich stets neue Kraft und neues Leben holt. Schickten die Dualisten nicht, in instinktiver Furcht vor den letzten Consequenzen ihres eigenen Standpunktes, ihre Kinder in die christlichen Schulen, ihre Frauen in die christlichen Kirchen, und sorgten sie nicht selbst auf diese Weise für die Conservirung einer christlichen Atmosphäre, kleideten sie sich nicht selbst in ein wenn auch noch so durchlöcherteres christliches Gewand: es würde das Heidenthum gar bald in der ursprünglichen Form wiederkehren und sich auf erschreckende Weise offenbaren. Wo einmal der Dualismus durchdringt in alle Schichten des Volks und in alle Gesellschaftskreise, wo einmal der heißersehnte Friede zwischen den Aufgeklärten und den Orthodoxen hergestellt ist, da tritt nach einigen Generationen und erst dann, wenn die letzten Spuren christlichen Geistes gewichen sind, eine geistige Versumpfung und eine sittliche Verwilderung ein, die nur zu auffallend mit den Sittenpredigten der Nationalisten

contrastirt, an die schlimmsten Zeiten des vorchristlichen Heidenthums erinnert, und den Glauben an die natürliche Güte des Menschen und an die Fähigkeit, sich selbst von den Fesseln der Sinnlichkeit und Selbstsucht zu erlösen, gänzlich zu Schanden macht.

Das Gefühl der drohenden Verarmung und des hereinbrechenden Bankrotts hatte sich am Ende des vorigen und Anfang des 19. Jahrhunderts vieler hervorragender Männer bemächtigt. Nur wenige aber suchten das Heil dort, wo allein es zu finden war, bei Christo dem Erlöser und bei seinem Wort. Die Meisten glaubten aus dem eigenen Geiste die zerstörte Welt wieder herstellen und mit der eigenen Kraft die verwüsteten Gefilde wieder anbauen zu können. Unter diesen Männern sind an dieser Stelle vor Allen zu nennen die beiden Riesengeister: Kant und Schleiermacher. Setzte der Eine seine ganze Geisteskraft daran, die Sittlichkeit aus dem Ruin zu retten, der ihr von Seiten des gesunden Menschenverstandes und der vernünftigen Begeisterung für Moral und Tugend drohte: so hat der Andere die Ueberfülle seiner Geistesgaben der Aufgabe geopfert, der Religion wieder eine ewige und dauernde Stätte zu bereiten unter einem Geschlecht, das in großer Selbstzufriedenheit ihrer entrathen zu können meinte. Aber beide kannten keine andere Quelle der Wahrheit, als den Menscheng Geist, oder den Gottesgeist im Menschen; und darum sind sie beide nicht über die Zauberkreise der, wenn auch noch so großartig durchdachten und vielfach bereicherten, heidnischen Denkweise hinausgekommen. Zwar kein bis in die letzten Spitzen consequent durchgebildetes heidnisches System finden wir in dem System ihrer Lehre wieder; dazu waren sie persönlich zu lebendig vom Christenthum ergriffen; aber das untrügliche Erkennungszeichen heidnischer Denkweise, die eigenthümliche Auffassung von Sünde und Erlösung, findet sich bei Beiden unzweifelhaft wieder. Hatte Kant auch geglaubt, daß die Intelligenz, die theoretische Vernunft im Stande sei, die Wahrheit oder das objektive Sein ihrer Ideen, der Idee Gottes, der Welt, u. s. w. zu beweisen, so behauptete er doch zugleich, die praktische Vernunft fordere mit unbedingter Nothwendigkeit: handle als Vernunftwesen. Nun sagen zwar die Triebe, die Sinnlichkeit: handle als besonderes Wesen, als Willkühr. Aber der Mensch muß die Triebe kraft der Vernunft bändigen. Tugendhaft ist, wer nicht von den Trieben sondern von der Vernunft in seinem Handeln bestimmt wird. Kurz der Ursprung des Bösen ist nur in der Hemmung zu suchen, die die sinnliche Natur des Menschen

seinem geistigen Wesen entgegensetzt. Freilich wo Kant das Böse ausdrücklich zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, da verwirft er geradezu die Ableitung des Bösen aus der sinnlichen Natur des Menschen, weil dadurch die Zurechnung des Bösen als Schuld aufgehoben werde; und er verlegt demgemäß den Ursprung des Bösen in die Freiheit. Seine Anhänger haben aber in echt dualistischem Instinkt diese Anschauungen unerträglich hart gefunden und haben sie erklärt aus einer vorübergehenden mystischen Anwandlung. Und sie haben Recht. Sie passen nicht in das System. Dagegen hat ein neuerer Kritiker auch Recht, wenn er sagt: hätte Kant sich schlechtweg zu der freundlichen Lehre bequemt, daß der Mensch seinem Willen nur das Gute nicht aber das Böse zuzurechnen habe: so wäre er nicht mehr Kant, der begeisterte Prophet des Sittengesetzes und seines unverbrüchlichen Ernstes gewesen. *) Indesß Kant war, auf seine Vernunft angewiesen, außer Stande, die Consequenzen der Lehre, daß das Böse im Willen wurzele, festzuhalten. Darum konnte er der Zeit mit seinem sittlichen Ernst wohl Steine in den Weg wälzen, über die sie bei ihren gemüthlichen Spaziergängen auf dem ebenen Pfade der Tugend stolperte, aber er vermochte nicht, die Welt zu erneuen. Schleiermacher hat ebensowenig den heidnischen Grundirrtum in der Lehre von der Sünde überwunden. Die Sünde ist ihm eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, oder der positive Gegensatz des Fleisches gegen den Geist. Unter Fleisch versteht er nicht ohne weiteres den Körper, sondern die Gesamtheit der niederen Seelenkräfte. Der Geist andrerseits ist ihm ohne Weiteres der Ort des Gottesbewußtseins; und unter dem Gegensatz des Fleisches wider den Geist versteht er den Widerstand der niederen Seelenkräfte gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins. Das ist ohne Zweifel echt heidnisch gedacht. Von solchen Anschauungen aus konnte Schleiermacher sich mit einem Christus begnügen, der, wenn auch noch so hoch gestellt und noch so sehr angepriesen wegen der absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, doch nichts Anderes war als ein Mensch. Und wenn man alle die doppelstinnigen Ausdrücke der Schleiermacherschen Glaubenslehre auf ihren eigentlichen Gehalt zurückführt und sie in die gewöhnliche Sprache kleidet, so sagen sie nur, daß im Geiste eines Menschen,

*) Vergleiche Rahnis a. a. O. S. 64 und Julius Müller „Lehre von der Sünde.“ I. S. 460 ff.

nämlich Christi, der göttliche Geist innerhalb der Welt in der größtmöglichen Reinheit zur Erscheinung gekommen sei, so daß durch ihn der Geist aller andern Menschen diejenige Einwirkung erfährt, durch welche er in Stand gesetzt wird, das Fleisch zu überwinden und sich dienstbar zu machen. Oder wie Schleiermacher sich ausdrückt: die Erlösung besteht in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Jesu, so daß der Zwiespalt zwischen dem höheren und dem sinnlichen Bewußtsein aufgehoben und das erstere gefördert wird. Das heißt im letzten Grunde doch nichts Anderes, als: der Mensch erlöst sich selbst durch seinen eigenen Geist, angeregt durch den Geist Christi, eines anderen Menschen. Von einer Veröhnung durch den Tod Christi im biblischen Sinne, von einer Rechtfertigung und Wiedergeburt im theistischen Sinne kann nicht und braucht nicht die Rede zu sein. — Die theologische und wissenschaftliche Bedeutung des Schleiermacherschen Systems mag noch so groß sein, die religiöse Anregung die er auf seine Zeit ausgeübt, mag noch größer sein; ein wesentlicher und wirklicher Gegensatz gegen das Heidenthum ist in demselben nur geboten, so weit bewußt oder unbewußt christliche Ideen mehr oder weniger zusammenhanglos mit den natürlichen aus der Vernunft oder aus dem Gefühl geschöpften verschmolzen worden sind. Die Schleiermachersche Glaubenslehre, sagt Baur in seiner Kirchengeschichte mit Recht, ist der vollendetste Ausdruck jenes Strebens, Gegensätze zu vereinigen, welche ihrer Natur nach nicht innerlich vermittelt werden können. Sie wollte gleichsam einen constitutionellen Vertrag zwischen dem demokratischen Princip der Vernunft und dem monarchischen Recht des Christenthums schließen, aber das künstlich geknüpfte Band hatte keinen inneren Bestand. *)

Auf die Aufschlüsse, welche die Geistesarbeit der deutschen Philosophie der Menschheit in Betreff der höchsten Probleme geboten hat, um die es sich im Zusammenhange der bisherigen Darstellung handelte, gehen wir nicht ein. Auf Vollständigkeit macht unsre ganze Entwicklung auch nicht entfernt den leisesten Anspruch. Nur flüchtige Andeutungen, nur vereinzelt Anhaltspunkte sollen dargeboten werden. Daß insbesondere die Hegelsche Philoso-

*) Vergleiche überhaupt die Darstellung der Schleiermacherschen Glaubenslehre in Baur's Kirchengeschichte Bd. V. S. 181 ff. Er sagt S. 195 „Will man sich darüber verständigen, wie außerwesentlich das eigentlich Christliche in der Schleiermacherschen Glaubenslehre ist, so vergleiche man sie mit der Kant'schen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft u. s. w.“

phie, welche eine Zeitlang die Herrschaft im Gebiete der Wissenschaft behauptete, nicht im Stande gewesen ist, den Pantheismus und somit für die gewöhnliche und praktische Betrachtungsweise der Dinge die dualistische Weltanschauung zu überwinden, das dürfte ohne Weiteres zugestanden werden. — So lange aber der menschliche Geist darauf aus war, im Wege angestrebter Forschung, überhaupt noch eine Weltanschauung zu gewinnen, so lange war doch noch immer Aussicht vorhanden, daß durch den Wechsel und die gegenseitige Kritik der philosophischen Systeme die Unzugänglichkeit des menschlichen Geistes zur Begründung einer wahren, dem Gewissen ebenso wie der Autorität Jesu entsprechenden Weltanschauung der Welt zum Bewußtsein komme. Seitdem aber, zum Theil im Zusammenhange mit dem Aufschwunge der Naturwissenschaften, der Unglaube namentlich in den Reichen der untergeordneten Geister angefangen hat, nicht bloß die göttliche Philosophie sondern auch die menschliche zu verachten, seitdem die sittliche wie geistige Fantheit sich darauf etwas zu Gute thut, daß man auf Gewinnung einer Weltanschauung Verzicht leistet: seitdem befestigt sich das Heidenthum mit reißender Geschwindigkeit in den Kreisen zunächst derer, die in dem handwerksmäßigen Betriebe einer vereinzelter Wissenschaft die Aufgabe ihres Lebens sehen, und im Uebrigen sich in ihren Urtheilen über Gott und Welt, über Gut und Böse, über Sünde und Gnade und Erlösung den zufälligen Gedanken und Gefühlen überlassen, die sie entweder bei sich vorfinden, oder die irgend ein selbstständiger Geist oder auch irgend eine piquante literarische Erscheinung in ihnen anregt. Von diesen Kreisen aus, die sich selbst „gebildet“ zu nennen pflegen und mit diesem Titel Lurus treiben, dringt das Heidenthum durch Lehrer und Schulen, durch Bücher und Zeitungen in alle Schichten des Volks. — Zu gleicher Zeit freilich geht überall dort, wo das Gewissen durch Gottes Wort erregt und durch den Namen Jesu die Sehnsucht nach Vergebung und Erlösung wach gehalten wird, neben dem Heidenthum ein Zug zum Christenthum und zum Theismus durch die Welt; aber die Kraft desselben wird gelähmt durch eine Schaar falscher Propheten, die das Heidenthum in christliche Formen kleiden und es dann den nach christlicher Wahrheit Hungernden als Brod des Lebens, als wahres Christenthum vorsehen. Diese Männer wollen es möglich erscheinen lassen, daß man ohne inneren Bruch mit den Principien des Heidenthums, ohne Buße und Glauben und vermöge der eigenen Vernunft und durch die eigene Kraft ein Christ werden könne. Diese Leute schmäh-

Jeden, der es wagt, die Zweideutigkeiten aufzudecken, mit denen Differenzen verhüllt werden, die nun einmal zwischen dem biblischen Christenthum und dem Christenthum der Vernunft oder des Gefühls oder des Gewissens bestehen, und die da bleiben müssen, so lange Menschen den Muth haben werden, lieber mit dem größten Theile der Welt in offenem und ehrlichem Kampfe zu stehen, als die ganze Welt auf Kosten der Wahrheit zum Freunde zu haben. — Immer aber bleibt es ein Beweis von der Macht des Christenthums, wenn seine Feinde nicht eingestehen wollen, daß sie mit demselben gebrochen haben, und wenn ein moderner Heide, trotzdem daß er von keiner einzigen christlichen Lehre etwas wissen will, doch den Christennamen beansprucht. — Aber wenn die, welche Heiden sind, Christen heißen wollen und wenn Andere aus fogen. Liebe den Heiden das Christenthum mundgerecht machen wollen: so muß gesagt werden, daß ein Geist der Lüge und ein Zug der Feigheit heutzutage durch die Welt gehe, der um so widerlicher wird, je mehr er Alle als Störenfriede denunciirt und als Feinde des Menschengeschlechts brandmarkt, welche von Rechts oder Links, im Namen der Vernunft oder im Namen des Wortes Gottes, im Namen der Welt oder im Namen Jesu Christi, gegen die Heuchelei protestiren, die mit dem heidnischen Christenthum und mit dem christlichen Heidenthum getrieben wird.

Wollte man aber Beweise verlangen für die Behauptung, daß unter dem Namen des Christenthums und mitten in der Christenheit heutzutage dort, wo man sich von der Autorität der heiligen Schrift losgesagt hat, keine andere Quelle der Wahrheit und keine andere Kraft der Tugend anerkannt wird, als der menschliche Geist und seine Vernunft und Freiheit, und so das Heidenthum sich ausbreite: so brauchten wir nur hinzuweisen auf ein weites Gebiet der modernen Literatur. Ist es denn nicht das Bekenntniß des größten Theils der gebildeten und vernünftigen und freisinnigen Christen, was langweilig genug, aber ehrlich und offen im Brockhaus'schen Conversationslexicon im Artikel „Mensch“ zu lesen ist? „Die Ueberzeugung von dem, was das der Vernunft Angemessene und folglich wahrhaft Menschliche im Handeln ist, heißt das Gewissen. Im Gewissen kommt der Mensch zum tiefsten Bewußtsein seiner geistigen Natur als des echt Menschlichen und Guten. Der Mensch als Geist oder als eine die Triebe beherrschende Vernunft ist der gute Mensch; und sofern in Jedem das Prinzip des Geistes thätig ist, trägt ein Jeder den Keim des Guten in sich“. Kann man sich unbefangener heidnisch ausdrücken? Ebenso harmlos rühmt ein Correspon-

dent der Augsb. Allgem. Btg., in einem Artikel über Fichte, den Plan, die Menschheit durch Bildung und Erziehung zu reformiren, mit folgenden Worten: „Sokrates wollte ja auch nichts anderes als durch selbstthätiges Denken die klaren Begriffe erzeugen, denen das sittliche Handeln nothwendig folgt. Fichte wollte wie Sokrates aus der Einsicht die Tugend lösen, die dem Staate von innen heraus festen Bestand giebt. . . . Nur dem gemeinen Verstande erscheinen solche Ideen phantastisch“ *). Weniger Beifall finden dürfte, was ein Mann sagt, dessen Name einen üblen Klang hat bei seinen vermittelnden Gesinnungsgegnossen, Feuerbach. Er äußert sich in seinem Werke über Leibniz da'rin **): „Der Glaube zerrißt die Menschheit, partikularisirt, bornirt sie. Er hat mit teuflischem Frohlocken die göttlichsten edelsten Geister des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle gestoßen; er hat die gehässige Scheidewand zwischen Christenthum und Heidenthum gezogen. . . . Und diese Erscheinungen waren nicht äußere Thaten menschlicher Leidenschaften; der Glaube ist seinem Princip nach partikulär, er bornirt nothwendig den Menschen. Nur die Vernunft, die Wissenschaft macht den Menschen frei, nur die Wissenschaft hat die Menschheit erlöst, mit sich versöhnt, die ursprüngliche Identität derselben wiederhergestellt. . . . Hierin liegt die Größe Leibniz's, daß er ungeachtet der orthodoxen Beschränktheit seines Zeitalters nicht den Horizont seines Geistes durch die chinesische Mauer, die die Orthodogie zwischen der heidnischen und christlichen Welt gezogen, sich begränzen ließ. — So nimmt er sich der Heiden an, deren Tugenden der edelsten Selbstverleugnung die Verläumdungssucht Augustin's mit diabolischer Verschnüßheit für vitia splendida ausgegeben hat.“ So schreibt ein Mann, der die Blödigkeit abgestreift hat und der seinen Stolz darin sieht, kein Christ sondern ein Heide zu sein. Und es ist Nichtiges in dem, was er vom Glauben sagt und von der Orthodogie, nur daß wir die schmeichlerischen Epitheta auf Rechnung eines etwas erregten Gemüthes setzen, das nicht ganz zur Würde des Philosophen passen will. Mit gleicher Rückhaltlosigkeit hat sich in unseren Tagen ein Mann geäußert, den eine unserer Zeitungen von ihrem Correspondenten als einen lieben frommen Mann bezeichnen und neben Luther stellen ließ, Friedrich David Strauß. Wer kennt nicht seine Einleitung zu dem Buche über Hutten und die Hoffnungen, die er dort

*) A. A. B. 1862 Nr. 242 Beilage.

**) S. 23.

auspricht, es werde bald ein Messias der Vernunft die Welt beglücken? Er sagt: „Sperrt man nur den Geist nicht gewaltsam ab, zwingt man nur Niemand zum Lügen und Heucheln, so wird schon Alles von selbst werden. Immer mehr sehen wir ja die phantastische Strahlenbrechung schwinden, die der Menschheit, was sie stets nur aus sich selber schöpfte, als von außen kommende Offenbarung vorpiegelte. Wenn es gelingen wird, aus dem begriffenen Wesen des Menschen in seinen natürlichen und geselligen Verhältnissen Alles was ihm obliegt, was ihn erhebt und beruhigt, vollständig und sicher abzuleiten, und dies faßlich und ergreifend für Alle darzustellen, der wird die Geschichte der Religion beschließen.“ Und wer kennt nicht das deutsche Museum von Robert Prutz? Da kann man die gebildete und vernünftige Weltanschauung und die aufgeklärte Denkweise nach allen Seiten hin kennen lernen. Und wenn es behagt, im Namen Jesu Christi Frieden zu schließen mit diesem aufgeklärten Christenthum des 19. Jahrhunderts, dem empfehlen wir das fröhliche Liedlein von Prutz unter dem Titel „Kreuz und Rosen“. Da heißt's: (Jahrg. 1862. S. 687.)

Nur mir kein Kreuz auf's Grab gesetzt

Sei's Holz, sei's Eisen oder Stein!

Stets hat's die Seele mir verletzt

Das Marterholz voll Blut, Wein:

Daß eine Welt, so gottbeseelt,

So voller Wonne um und um,

Zu ihres Glaubens Symbolum

Sich einen Galgen hat erwählt.

.

Drum nicht das Kreuz mir auf das Haupt!

Pflanz Rosen um mein Grab herum;

Die Rose sei das Symbolum

Drauf eine neue Menschheit glaubt!

Die neue Menschheit ist eben keine andere, als die alte heidnische!

Wir schließen unsere Skizze in der Ueberzeugung Vieles vorgebracht zu haben, was zu weiterem Nachdenken anregen und die Meinung derer erschüttern kann, die in dem Eigenthum und in dem bornirten Eifer einiger Lutheraner das einzige Hinderniß des ewigen Friedens zwischen Vernunft und Glauben erblickten. Daß es der Orthodogie auf etwas Anderes ankommt als auf das Festhalten einer Summe veralteter Dogmen, dürfte jeder billig Urtheilende schon auf Grund der Thatfachen zugeben, die wir aufgeführt haben. Die Intoleranz aber in dem anfangs bezeichneten Sinne d. h. als die Ansicht, daß es in der Welt bei der Beantwortung der Fragen nach

Gott und Welt, Gut und Böse, Schöpfung und Erlösung, Sünde und Gnade nicht nur Einen Standpunkt giebt, den menschlichen, sondern zwei und nur zwei, den natürlich menschlichen und den christlichen — diese Intoleranz muß als ein wesentliches und unentbehrliches Merkmal eines lebensfähigen Christenthums anerkannt werden. Mit einem Worte: die christliche Orthodorie hat, trotz der ihr wesentlich innewohnenden Intoleranz, ein Recht zu existiren so lange ein Christenthum im Sinne der Bibel und ein Christus existirt, der gestorben ist, der auch auferstanden ist und der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit*).

*) Zum Schluß erlaube ich mir folgende Bemerkung. Ich habe die heidnische religiöse Weltanschauung als eine dualistische bezeichnet. Wenn dieser Name nicht gefällt, wer ihn nicht überall zutreffend findet, der gebe mir einen besseren an die Hand. Mir kam es zunächst darauf an, Alles was wir im Gegensatz zum Christenthum Heidenthum nennen, als etwas dem innersten Wesen nach Gleichartiges zu kennzeichnen. Was ist nun das allen Erscheinungen des Heidenthums Gemeinsame? — Bei Beantwortung dieser Frage muß berücksichtigt werden, daß es sich um die Religion und um die Sittlichkeit des natürlichen Menschen handelt, nicht aber um den natürlichen Menschen, so weit er völlig religionslos geworden ist und sein Gewissen total abgestumpft hat. Ein solcher Mensch hat eigentlich aufgehört Mensch zu sein. Er kommt wenigstens für unsere Darstellung gar nicht in Betracht. Behält man nur im Auge, daß es sich um heidnische Religion und Sittlichkeit handelt, so wird man sagen müssen: die Quelle des Heidenthums ist der menschliche Geist und das Gewissen, das Wesen des Heidenthums ist Dualismus.

II. Zeitgeschichtliches.

Das Seminar Wartburg.

Von

Professor Fritschel.

Das Seminar Wartburg, welches gegenwärtig der Ausbildung von Predigern und Missionairen für die Synode von Iowa dient, bestand früher als Schullehrerseminar zu Saginaw im Staate Michigan. Dort war es von der Gesellschaft für innere Mission in Bayern, an deren Spitze Pfarrer Löhe steht, durch Pastor G. Großmann im Jahre 1852 gegründet worden. Die beiden Delegirten der Missourisynode, Balthar und Wynecken hatten bei ihrer Anwesenheit in Neudettelsau 1851 den Wunsch ihrer Synode, ein solches Seminar zu besitzen, gegen Pfr. L. geäußert und dieser war denselben bereitwillig entgegengekommen. Schon im folgenden Jahre ging Großmann mit 6 Seminaristen nach Saginaw ab, wo das früher von Pfr. L. gegründete sogenannte Pilgerhaus die nöthigen Räumlichkeiten darbot. Das Seminar sollte völlig und ausschließlich der Synode von Missourien dienen, wenngleich der Stifter sich das Eigenthumsrecht vorbehielt. Da Lehrer und Schüler der Gemeinde in Saginaw, die zum Verbande der Missourisynode gehörte, sich angeschlossen, so würde, wäre die Stellung der Synode zu Pfr. L. nicht schon länger eine mißtrauische und gegensätzliche gewesen, in dem von Letzterem gewollten Verhältniß des Seminars kaum ein genügender Grund für die Streitigkeiten und Feindseligkeiten gewesen sein, die nun bald ausbrachen. Man verlangte nämlich missourischer Seits sehr bald vom Inspector Großmann einen förmlichen Anschluß an die Synode, und als dieser mit einem Hinweis auf den wohlnotivirten Willen des Stifters verneinend antwortete, erklärte man die Stellung des Seminars für eine schismatische, die nimmermehr geduldet werden könne. Der Streit, dessen tieferen Grund die bekannte dogmatische Differenz in der Amts- und Kirchenfrage war, wurde in so bitterer Weise geführt, daß der Pastor der

Gemeinde zu Saginaw sogar das Zuchtverfahren gegen Großmann einleitete. Da Saginaw inmitten jener fränkischen Colonien liegt, die von ehemaligen Kirchkindern Pfr. Löhes besiedelt sind, so drohte der Kampf auch in diese Zwiespalt und Parteinng zu bringen. Diese Befürchtung und die Erklärung des Präses Wynedden, daß der Widerspruch gegen das Seminar nur aufhören könne, wenn es außerhalb des Synodalterritoriums, etwa in Californien oder Iowa wäre, bewog Pfr. L. die nicht länger zu haltende Verbindung mit Missouri aufzugeben und eine selbstständige Missionsthätigkeit im Nordwesten zu beginnen. Der Hebel derselben sollte das Seminar sein, das er in ein Predigerseminar umzugestalten gedachte. Zu diesem Zwecke wurde in Neuendettelsau eine Anzahl jüngerer Schüler aufgenommen und vorbereitet, um im nächsten Frühjahr mit noch einem Lehrer für das Seminar nach Dubuque im Staate Iowa abzugehen, wohin Großmann mit seinen Schülern noch im Spätherbst 1853 übersiedelte. Mit ihm verließ noch ein anderer früherer Sendling Löhes, der bisherige Pastor zu Frankenhilf, Deindorfer, die Colonie um sich der neuen Missionsthätigkeit anzuschließen, so daß als im folgenden Sommer Schuller, Fritschel und etwas später noch Dörfler kamen, die Zahl der Arbeiter groß genug war, um nach dem Wunsche der Gesellschaft zu einer „Synode von Iowa“ zusammentreten zu können. Freilich waren die Anfänge noch so gering, daß z. B. die neue Colonie St. Sebald, die Deindorfer anlegte, erst drei Familien zählte, die zusammen in einem elenden Blockhause wohnten, Dubuque, Totes des mortes und Gamavillo, wo die Uebrigen stationirt waren, nur erst rohes und schwer zu bearbeitendes Material für die Bildung von Gemeinden boten. Somit waren alle, und natürlich am allermeisten das Seminar von der Unterstützung der Gesellschaft abhängig. Leider aber sah sich diese bald außer Stande, auch nur den alleräußersten Anforderungen zu genügen. Sie hatte im Herbst 1854 eine Summe von 1500 Dollars zum Ankauf eines Hauses geschickt, damit aber sich so erschöpft, daß sie für lange Zeit nichts mehr zu senden vermochte. Jener Winter war darum für das Seminar ein recht schwerer. Schon die Kosten der Translocation hatten geborgt werden müssen, und dazu waren seitdem noch beträchtliche Schulden gekommen, die der Unterhalt eines so großen Haushaltes nothwendig veranlaßte. Nun war der Credit erschüttert und man war oftmals in äußerster Rathlosigkeit, woher man wieder Mehl bekommen sollte, wenn bereits das letzte Stück Brod aufgezehrt war. Und doch hatte man bisher

schon sich so eingeschränkt, als es nur immer möglich war. Um jede Ausgabe zu ersparen hatten Lehrer und Schüler selbst die nöthigen Aufbesserungen an dem gekauften, ziemlich verfallenen Hause vorgenommen, hatten beworfen und angestrichen, gezimmert und gemauert, Keller und Brunnen gegraben, hatten das nöthige Brennholz selbst im Walde geschlagen und in die Stadt gebracht u. s. w. Das ganze Hausmobiliar war von ihnen aus ungeholten Brettern zusammenge nagelt worden und dabei war die Kost so schmal und ärmlich, daß es Wunder nehmen mußte, daß nicht Aller Gesundheit empfindlich darunter litt. Nichts desto weniger erfüllte ein freudiger Geist das ganze Haus. Besonders wenn einer der Pastoren, etwa Deindörfer, der auf seinem einsamen Posten mit seiner Familie und seinem Pferde lange Zeit nur von einem Haufen Maiskolben lebte, den er im vorhergehenden Sommer gebaut hatte, — oder wenn gar sämtliche Brüder zu einer Conferenz in's Seminar kamen, konnte man sich der Freude über den Genuß und den Segen der brüderlichen Gemeinschaft so rückhaltslos hingeben, als wenn es keine Noth gegeben hätte, und man fühlte sich dadurch wieder für viele Tage bitterer Entbehrung und Mangels erquickt und gestärkt. Alle, auch die jungen Schüler waren voll freudigen Muthes und wurden durch das Bewußtsein, mit ihrer geduldigen Ausdauer dem Herrn Christo und dem Aufbau der lutherischen Kirche im Westen zu dienen in aller Noth aufrecht erhalten. Wollte ja dem Einen oder Andern einmal der Muth entfallen, so mußte die frische Unverzagtheit der Uebrigen ihn bald wieder zurecht helfen. Dazu ließ es auch der treue Gott nicht an häufigen Beweisen fehlen, daß er sein armes, einsames Hähnlein keineswegs vergessen habe, sondern mit seiner Hilfe ihm allewege nahe sei. So wußte man einmal keinen andern Rath mehr, etwas Geld zu erlangen, als einen Wechsel auf Herrn Pfr. L. zu ziehen. Freilich ein ganz thörichtes und vergebliches Beginnen, denn wer sollte fremden und unbekannten Leuten auf ein solches Papier Geld geben? Doch wollten Großmann und Deindörfer wenigstens einen Versuch machen. In drei, vier Bankhäusern waren sie schon abgewiesen worden und erwarteten, dadurch entnuthigt, auch im letzten, dem des Herrn Tesup und Comp. nichts anderes mehr. Wie waren sie aber verwundert, als sie Herr Tesup, sobald sie ihren Namen und Begehr genannt hatten, freundlichst willkommen hieß und ihnen sagte: daß er sie schon lange erwartet habe! Sie konnten nicht anders denken, als daß hier ein Mißverständniß obwalte. Allein Hr. T. blieb dabei: sie und ihr Werk

seien ihm schon vor geraumer Zeit von einem durchreisenden Geschäftsfreunde dringend empfohlen worden. Niemand im Seminar konnte sich aber denken, wer wohl dieser unbekannte Fürsprecher, dessen Namen Hr. I. nicht nennen wollte, gewesen sein möchte. Und so ging es oft. Wenn Niemand mehr Rath und Hilfe wußte, brachte Gottes Güte Hilfe, woher sie Niemand erwartet hätte. Am Ende gewöhnte man sich daran so, daß man sich gar nicht mehr ängstete, sondern wenn kein Ausweg mehr vorhanden war, nur voll Spannung harrete, wie wohl Gott der Herr jetzt wieder durchhelfen werde. So ging der Winter vorüber, auf den man sich so sehr gefürchtet hatte. Aber nun drängte sich doch die Besorgniß auf, es möchten die Schulden, wenn sie noch weiter anliefen, den Werth des kleinen Eigenthums in Dubuque übersteigen, und es erschien als das Richtige, das Seminar für eine Weile aufzulösen. Fritschel ging über den Mississippi und missionirte in Wisconsin und Illinois, die Schüler zerstreuten sich in die Stadt, um sich den Unterhalt im Seminar für den nächsten Winter, oder doch wenigstens die nöthigen Kleider zu erwerben, und nur die schwächeren und jüngeren blieben bei Großmann, der nunmehr den Versuch wagen konnte, seine bisherigen Zuhörer im Seminar zu einer Gemeinde zu organisiren. Gleichzeitig ging auch ein Schreiben an die Gesellschaft f. i. M. nach Neuendettelsau, welches den gethanen Schritt anzeigte. Noch immer hoffte man, es werde der Gesellschaft möglich werden, bald ihre früher zugesagte Unterstützung zu senden. Als endlich Großmann kurz darauf eine kleine Summe aus seiner Heimath erhielt, wurde damit sofort ein Theil der Schulden abbezahlt, Fritschel und die Schüler zurückgerufen und das Seminar wieder eröffnet. Aber diese Hoffnung täuschte; die Gesellschaft f. i. M. erklärte sich in ihrer Antwort, die spät erst im Sommer eintraf, außer Stande, die begonnene Missionsthätigkeit weiter fortzusetzen. Sie entband die Lehrer am Seminar ihrer Verpflichtungen, bevollmächtigte sie zum Verkauf des Hauses, um die Schulden damit zu zahlen und stellte nur eine unsichere Unterstützung in Aussicht, falls die Synode, wie sie allrdings wünschte, das Seminar forthalten würde. Eben trat diese zum zweitenmale zusammen. Bei aller Noth der Anfangszustände hatte die missionirende Thätigkeit doch schon so an Ausdehnung gewonnen, daß eine Vermehrung der Arbeitskräfte dringendes Bedürfniß war und immermehr werden mußte. Manche der Brüder hatten ein Arbeitsgebiet von 50 engl. Meilen Umfang und vier, fünf oder noch mehr Stationen

zu versorgen. Das Seminar durfte nicht ganz aufgelöst werden, auch schon um der Schüler willen, die auf Discretion der Gesellschaft nach Amerika gegangen und von ihr der Synode ans Herz gelegt worden waren. Wenige Jahre vielleicht, und die eben entstehenden und sich immerfort mehrenden Gemeinden waren so erstarkt, daß sie das Seminar mit geringer Unterstützung von draußen erhalten konnten. Darum wurden die älteren Schüler einzelnen Pastoren zugetheilt, um unter deren Leitung ihre Studien zu vollenden; zwei wurden als Lehrer interimistisch verwendet und nur die jüngeren blieben wieder bei Großmann, der sie nun allein unterrichtete.

Gerne hätte man, um endlich einmal der dringenden Schulden los zu werden das Haus verkauft, wenn sich nur eine Gelegenheit dazu gefunden hätte, obwohl dann Großmann nicht mehr gewußt hätte, wohin er mit seinen Leuten gehen sollte. Darum war es doch eine rechte Wohlthat, daß die Gesellschaft den noch übrigen Theil des Kaufschillings aufbrachte und der Synode schenkte, so daß man das Haus wenigstens völlig bezahlen konnte. Während nun die Synode durch weitere Neuendettelsauer Sendlinge und ihre ersten eigenen Schüler, die sie ins Amt entlassen konnte, immer mehr an Umfang gewann, mehrten sich auch die Anmeldungen für das Seminar in dem Maße, daß Großmann nothwendig Unterstützung haben mußte. Fritschel war eben erst vor Kurzem nach Detroit entsendet worden und dort festgehalten; darum wurde sein Bruder der noch in Erlangen studirte an das Seminar gerufen. Zugleich mit ihm kam im Frühjahr 57 eine weitere Anzahl von Schülern aus Deutschland, so daß das Seminar einen bisher nicht dagewesenen Aufschwung zu nehmen versprach. Man mußte nun darauf denken, es fester und sicherer zu begründen. In der theuern Stadt konnte man es mit den noch immer geringen Unterstützungen aus den Synodalgemeinden unmöglich halten. Der Winterbedarf an Brennholz allein würde die halbe Jahreseinnahme weggezehrt haben, auch wenn die Schüler selbst die zeitraubende Arbeit, es zu schlagen und 10 Meilen in die Stadt zu schaffen, noch ferner übernommen hätten. Eine Landgemeinde, in die man etwa zöge, würde, so könnte man wohl hoffen, das Seminar auch viel mehr unterstützen können, durch Naturalgaben nämlich, als die arme Arbeitergemeinde in einer Stadt wie Dubuque. Vor Allem sollte aber das Seminar wenigstens einen großen Theil seines Bedarfs an Lebensmitteln und das nöthige Brennmaterial selbst gewinnen können. Da nun der Werth des kleinen Eigenthums in Dubuque bei dem raschen Aufwachsen

der Stadt sich schon mehr als verdreifacht hatte, so lag der Gedanke nahe, so bald eine Gelegenheit sich darbot, dasselbe zu verkaufen und mit dem Erlöse sowohl die vorhandenen Schulden zu bezahlen, als auch ein Stück Land anzukaufen und ein Gebäude, wie man es brauchte, darauf zu bauen. Im Frühjahr 1857 faßte die Synode den Beschluß, das Seminar nach St. Sebald in dieser Weise zu verlegen. Zwar war in jener Zeit nicht gerade eine Gelegenheit das Haus zu verkaufen vorhanden. Allein die Uebersiedlung konnte doch sofort stattfinden, da ein wohlhabender Farmer, der eben von Deutschland gekommen war und gleichfalls in der Colonie St. Sebald sich niederlassen wollte, sich erbot, die nöthige Summe vorzuschießen. Mit diesem Gelde wurde nun eine Farm von 160 Acres angekauft und der Bau eines Seminargebäudes von den Schülern, unterstützt von einigen Zimmerleuten und Maurern begonnen und bis zum 31. October so weit zu Stande gebracht, daß an diesem Tage die Einweihung stattfinden konnte. Das Haus ist ein großes, etwa 60' langes und 35' breites, zweistöckiges Gebäude von Holz, das neben den Professorenwohnungen und dem Speisezimmer im unteren Stocke noch zwei Lehrsäle, ein Bibliothek- und Musikzimmer und einige kleinere Räume im zweiten Stockwerk enthält. Ein hoher, luftiger, die ganze Hauslänge einnehmender Schlafsaal streckt sich unter dem Dache hin und eine schattige Verandah (porch) umschließt nach Landesfitt die Süd- und Ostseite des Gebäudes. Da der sanft aufsteigende Hügel, auf dem es liegt, den höchsten Punkt der Prairie bildet, der sich west- und südwärts wellenförmig in unabsehbarer Ausdehnung, und nur hier und da durch sogenannte groves unterbrochen ausbreitet, so ist es von dieser Seite her mit seinem blaßgrünen Anstrich und den hohen, dreifachen Spitzbogenfenstern im Giebel bis auf 20 miles hin sichtbar, während es sich im Rücken an die waldigen Hügelketten lehnt, die sich dem Lauf der Wolga entlang bis zu ihrer Einnündung in den breiten Turkey-River hinziehen, und in denen das nahe Settlement St. Sebald liegt. Die ganze Gegend ist durch ihre hohe Lage, die sie beständig den erfrischenden Prairiewinden aussetzt, eine so gesunde, daß die Fieberkranken, die sich aus dem Mississippithal hierherflüchten bald genesen; und der fruchtbare, erst kurze Zeit bearbeitete Boden, der sich als besonders reich auf der Seminarfarm erwies, gewährt reichliche Erndten, obwohl er nicht gedüngt wird. So schien denn also die Anstalt endlich doch einen bleibenden Bestand gewinnen zu wollen. Großmann mußte zwar als Pastor der rasch wachsenden Gemeinde St.

Selbald bald vom Seminar mehr zurücktreten. Dafür wurde aber der ältere Fritschel zurückberufen und ihm die oberste Leitung des Haushaltes übertragen, so daß nun zwei Professoren ihre Hauptkraft dem Seminare zuwenden konnten. Tisch und Wäsche für die Schüler und Studenten besorgte eine Diaconissin aus Neuendettelsau, der eine Magd beigegeben war, und für die Oeconomie war ein treuer und bewährter Mann gefunden worden, unter dessen Anweisung das Seminar nunmehr sein Brod selbst zu bauen begann. Da man den Ackerbau in Amerika, wenigstens im Westen so betreibt, daß sich die eigentliche Feldarbeit auf einige Monate zusammendrängt, so erschien es wenigstens nicht als unmöglich, Arbeit und Studium so mit einander zu verbinden, daß beiden ein Genüge geschehe. Man suchte sich also so viel als möglich einzurichten. Das Sommersemester, obnehin bei amerikanischer Hitze eine ungünstige Zeit für angestrenktes Studium, wurde zu Gunsten des Wintersemesters bedeutend verkürzt. Die Oster- und Herbstferien verlegte man in die Saat und Erndtzeit, wodurch freilich der Begriff der Ferien eine eigenthümliche Bedeutung erhielt, und vertheilte überhaupt die verfügbaren Arbeitskräfte so gut, als es eben ging. Den jüngeren Schülern wurde das Melken der Kühe, die jeden Morgen und Abend erst von der Prairie geholt werden müssen, anderen das Herbeischaffen von Wasser und Brennholz aufgetragen. Wer Schreinerarbeiten verstand, hatte zu Hause vollauf zu thun. Die kräftigsten und gewandtesten übernahmen den Dienst an der Mäh- und Dreschmaschine, sowie die schwereren Feldarbeiten, an denen übrigens in der dringenden Zeit der Erndte Alles theilnehmen mußte. In der ersten Zeit ließ es sich nicht anders erwarten, als daß die Zeit, die für die Studien bestimmt war, oft durch nothwendige Arbeiten unterbrochen wurde: da mußte das Haus ausgebaut, nach Wasser gegangen, ein Stall aufgerichtet werden u. s. w. Als es aber auch im zweiten und dritten Jahre nicht besser wurde, als die Lehrstunden immer wieder durch Arbeiten, von denen das Gedeihen der Erndte abhing, unterbrochen wurden und sich die Arbeit dann am Ende noch nicht ausreichend erwies, vielmehr Feldbau und Studium in gleicher Weise Noth litten, da konnte man nicht länger einem Wechsel des bisherigen Systems ausweichen. Die Schüler brachen unter der gedoppelten Arbeitslast zusammen. Je mehr Zeit die Arbeit wegnahm, desto mehr mußten dann wieder die Lehrstunden gehäuft werden, um das Versäumte einzuholen, so daß oft jeder der beiden Lehrer lange Zeit hindurch acht Lehrstunden täglich zu geben

hatte, was am Ende Lehrer wie Schüler aufreiben mußte. Zugleich war eine gewisse Ungleichheit in der Vertheilung der Arbeiten unvermeidlich. Die älteren und gewandteren Schüler wurden, weil sie die Arbeiten besser verstanden, unaufhörlich in Anspruch genommen und dadurch in ihren Studien ungleich mehr, als die übrigen gehindert. Man versuchte darum eine andere Weise. Die Farm wurde an den bisherigen Deconomieverwalter verpachtet, so daß das Seminar nur noch Geschirre und Saatkorn, aber keine Arbeiter mehr zu stellen hatte und dafür die Hälfte des Ertrags erhielt. Der dadurch entstehende Ausfall in der Einnahme wurde in folgender Weise gedeckt. Man berechnete das Minimum der Unterhaltungskosten eines Schülers. Vermögendere Studenten sollten dasselbe zahlen, den anderen aber die aus den Gemeinden einlaufenden Collecten und Unterstützungen anderer Art gut geschrieben werden. Natürlich reichte dies aber noch lange nicht an die Summe, die ein Jeder kostete; darum sollten sie den Rest durch Arbeit während der Saat- und Erndtzeit verdienen und der Pächter denselben in Naturalien an das Seminar zahlen. Dadurch wurde erreicht, daß die Lehrstunden nicht mehr unterbrochen zu werden brauchten, da die übrig bleibenden Hausarbeiten leicht auf den Samstag beschränkt werden konnten, und daß ein jeder Schüler nur so viel zu arbeiten hatte, als zu seinem eigenen Unterhalt nöthig war, wobei ihm übrigens noch freistand, eine Arbeit zu wählen, wie sie seinen Kräften und Fähigkeiten entsprach. Es muß zum Ruhme der Studenten gesagt werden, daß trotz der Erleichterung, welche ihnen dadurch zu Theil wurde, gerade die am meisten Ueberlasteten am wenigsten mit der neuen Einrichtung zufrieden waren. Es sei schöner und würdiger, sagten sie, wenn sie nicht für sich, sondern für das Seminar arbeiteten. Mit der Aenderung verliere die Arbeit ihren idealen Charakter. Aber das Gedeihen der Anstalt und ihr Zweck erheischte eben doch, daß die Arbeit auf das möglichst geringe Maß reducirt würde. Dienten die Ferien doch auch so noch dazu, die Schüler außerst zu erschöpfen, statt ihnen Erfrischung und Erholung, wie sie wohl bedurften, zu bieten. Der alte Gedanke des Herrn Pfarrer Löhe, daß das Leben im Seminar in einem steten Wechsel von Gebet, Studium und Arbeit sich bewegen solle, fand noch immer seine volle Verwirklichung.

Dem Uebelstande der Ueberlastung mit Arbeit, hatte man somit einigermaßen abhelfen können: gleichzeitig drohte aber eine andere, schwerere Last das Seminar gänzlich zu erdrücken, und diese ließ sich nicht so leicht

abwerfen. Jedermann kennt die Krisis, die gegen die zweite Hälfte des Jahres 1857 im commerciellen Leben Amerikas eintrat und ihre zerstörenden Wirkungen weithin verbreitete. Daß das Geld in jener Zeit aus dem Verkehr fast gänzlich entschwand nahm man im Seminar nicht sonderlich wahr. Man hatte nie welches gehabt. Aber als man im Herbst endlich ernstliche Anstrengungen machte, das Haus in Dubuque zu verkaufen, da zeigte sich, daß die allgemeine Geschäftsstockung und Entwerthung des Eigenthums auch für das Seminar höchst verhängnißvoll geworden war. Das Haus war noch schneller werthlos geworden, als es im Werthe gestiegen war; man konnte zu gar keinem Preise einen Käufer finden. Und doch mußte dem wohlwollenden Freunde, der das Geld zum Ankauf und Anbau Wartsburgs, wie das neuerbaute Seminargebäude genannt wurde, hergeliehen hatte, binnen Kurzem zurückerstattet werden, wenn er nicht selbst ruiniert werden sollte. Da blieb keine Wahl, man mußte Geld aufnehmen, unter welchen Bedingungen es auch sein mochte. Bis man später, was zuerst mißlang, eine Anleihe in Deutschland zu mäßigen Procenten machen konnte, hatten die Wuchersinsen der Krisis die Seminarschuld bis auf 7000 Dollars hinaufgeschraubt, die gar nicht mehr durch das Synodalvermögen selbst, sondern zum Theil nur durch das vertrauensvoll überlassene Eigenthum einiger Gemeindeglieder von St. Sebald hypothekarisch hatten gedeckt werden können. Wie hätte das Seminar die Zinsen für eine so große Summe aufbringen sollen! Die Synode von 1860 fand die Lage rath- und trostloser, als je zuvor. Schon bestand sie aus c. 50 Gemeinden, und die aus dem Seminar hervorgegangenen Schüler bildeten fast den dritten Theil ihrer Pastoren, und doch schien das so mühsam aufrecht erhaltene Institut noch untergehen zu müssen. Da half wiederum der treue Gott wunderbar. Er segnete das letzte Rettungsmittel, eine Collecte in der luth. Kirche Europas und besonders Rußlands so reichlich, daß mehr als die Hälfte der großen Schuld abgetragen werden konnte und der Fortbestand des Seminars dadurch gesichert ward. Es war dies das bedeutendste Ereigniß in der Geschichte der jungen Anstalt, die seitdem mit noch tieferer, dankbarer Beugung gegen den guten, wunderbaren Gott und mit noch viel freudigerem Muth, den die reiche Erfahrung der Liebe der Glaubensgenossen mächtig stärken mußte, ihre Aufgabe zu lösen suchte. Diese Aufgabe, Prediger und Missionare auszubilden hat nun aber auch abgesehen von den mancherlei äußern Nöthen ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Dieselben liegen haupt-

sächlich darinnen, daß ein Predigerseminar im Westen von Nordamerika nicht nur die theologische Ausbildung, sondern auch die nöthige Vorbildung dazu seinen Schülern bieten muß. Höhere Bildungsanstalten sind hier überhaupt nicht sehr häufig zu finden. Sodann sind sie größtentheils in einem sehr wenig genügenden Zustande. Selbst so großartige Institute wie die Upper Iowa University in Fayette, c. 15 Miles von Wartburg würden nicht einmal den Vergleich mit einem gewöhnlichen deutschen Gymnasium aushalten können. Die kleineren Colleges und Academies natürlich noch viel weniger. Dazu sind sie rein englische Lehranstalten, in denen das Deutsche höchstens als sehr untergeordnete Disciplin gelehrt wird, und man möchte schon um der englischen Pronunciation und Accentuation des Lateinischen und Griechischen willen deutschen Schülern, die sich für ein deutsches Seminar vorbereiten wollen, den Besuch derselben nicht empfehlen. So muß denn das Seminar selbst die Vorbildung seiner Schüler besorgen, d. h. in eine vorbereitende und eine theologische Abtheilung zerfallen. Bisher war man so glücklich gewesen zum guten Theile solche Schüler aufnehmen zu können, die in Deutschland entweder lateinische oder sonstige höhere Schulen besucht hatten und darum schon eine ziemliche Vorbildung mitbrachten. Ob es auch ferner möglich sein wird, wie dies wohl wünschenswerth wäre und zum Theil in Aussicht gestellt ist, die jüngeren Schüler immer erst dann aufzunehmen, wenn sie schon einige Kenntnisse im Latein, etwa bei ihren Pastoren sich angeeignet haben, oder ob im Seminar auch der Elementarunterricht in den classischen Sprachen wird ertheilt werden müssen, muß die Zukunft lehren. Der Unterricht in der Vorbereitungsanstalt weicht natürlich von dem in deutschen Gymnasien bedeutend ab. Es tritt der Tendenz auf formale Bildung durch die classischen Studien die Rücksicht auf den künftigen Beruf eines Dieners der Kirche zur Seite. Darum werden neben Cicero, Virgil, Horaz und Tacitus, Cyprian, Augustin und Tertullian, neben Xenophon, Plato, Homer und Sophocles auch die apostolischen Väter und Chrysostomus gelesen. Derselbe Blick auf das eigentliche Ziel des Unterrichts macht, daß das Hebräische mit besonderem Nachdruck betrieben wird, daß dialectische und rhetorische Studien und Uebungen mehr hervortreten und daß die Grenzen zwischen der vorbereitenden und der theologischen Anstalt eigentlich fließend genannt werden müssen, insofern die reiferen Schüler der ersteren anfangen, an den theologischen, besonders den exegetischen Vorlesungen Theil zu nehmen. Es muß zugestanden werden,

daß auf diese Weise die classische Vorbildung nicht den Umfang und die Tiefe einer deutschen Gymnasialbildung erreicht. Dafür gewinnt aber die ganze Bildung einen mehr einheitlichen Character und gewährt einen mehr unmittelbaren Nutzen für das praktische Amtleben. Die Anforderungen, die die unruhigen, erst im Werden begriffenen kirchlichen Verhältnisse an den Hirten einer Gemeinde richten, drängen zu einer möglichst praktischen Fassung des Unterrichts. Eine tüchtige praktische Befähigung läßt sogar in manchen Fällen den Mangel einer tiefen, wissenschaftlichen Ausrüstung und classischen Vorbildung überhaupt als unerheblich erscheinen. Das macht es möglich, dem vorhandenen großen Bedürfniß durch eine noch weitere Abweichung von der gewöhnlichen Art der Vorbildung zum h. Amte entgegenzukommen. Wer eine gelehrte Bildung erlangen will, muß von Jugend auf geschult werden. Nun ist aber das Leben eines deutschen Pastors im Westen der vereinigten Staaten ein so reizloses, daß es für den herrschenden materiellen Sinn keinerlei Anziehungskraft hat. Daß mithin ein Knabe im Alter von 12—14 Jahren das Bischofsamt in seiner Richtigkeit erkenne und darum begehre, wird immer nur ein seltenerer Fall sein können. Die Zahl der Schüler, welche den acht bis zehnjährigen Lehrkursus des Seminars abspiren, wird darum in gar keinem Verhältniß zu dem schreienden Bedürfnisse an Predigern stehen können und man wird nothgedrungen nach anderweitigen Kräften ausschauen müssen. Ueberdem ist dieses Bedürfniß nicht etwa vorhanden in Gestalt von predigerlosen d. h. vacanten Gemeinden, die bereits völlig geordnet sind und nur besetzt zu werden brauchen, die jeden Prediger wie einen Engel aufnehmen und auf den Händen tragen, sondern in Gestalt von wilden Haufen verkommener Leute, voll verrückter Freiheits- und Gleichheitsideen und rohester Arroganz, aus denen mühsam und nur sehr allmählig Gemeinden gesammelt werden können. Hierzu ist aber etwas mehr nothwendig als ein ciceronianischer Styl und wissenschaftliche Durchbildung. Wie mancher gründlich gelehrte Theologe ist nicht schon an dieser Aufgabe zu Schanden geworden, hat Muth und Halt verloren und ist am Ende selbst dem unschlachtigen Wesen, das er nicht bewältigen konnte, verfallen, während der f. g. Nothhelfer in Lagen, für die die dilettantischen casuistischen Volumina keinen Rath erteilen, den trotzigsten Selbstherrlichkeitsgelüsten halbamerikanisierter Bauern gegenüber eine Würde und Sicherheit des Handelns, eine Tapferkeit und Ausdauer, ein Geschick und praktische Klugheit bewährten, die es wohl werth wären, daß einmal

Jemand sie in eingehender Weise schilderte. Die Erfolge der methodistischen Mission unter den Deutschen in den letzten Jahrzehnten haben den Beweis geliefert, daß für den kirchlichen Pionierdienst sich Niemand so sehr eignet, als diese Nothhelfer. Es sind dies nämlich junge Männer, die in Folge ihrer Erweckung oder Bekehrung einen lebhaften Drang in sich verspüren, auch andere zu der Seligkeit zu führen, deren sie selbst eben theilhaftig geworden sind. Daran mag häufig viel Unlauteres hängen, aber im Ganzen bietet doch dieses — in amerikanischen Verhältnissen übrigens leicht erklärliche — Verlangen das erwünschteste Mittel dar, die so sparsamen Arbeitskräfte in dem unermesslichen Missionsfelde in recht entsprechender Weise zu ergänzen. Die frische Begeisterung solcher jungen Christen, die eben von der rechten Liebe zum Herrn Jesus erfüllt sind, befähigt sie zur völligen Hingebung an ihren Beruf, zur größten Selbstaufopferung und Genügsamkeit, und die oft wunderbaren Erfolge ihres treuen, lauternden, einfachen Zeugnisses vom Heile lassen sie der amerikanisch-lutherischen Kirche, so unentbehrlich erscheinen, als es ihre wissenschaftlich gebildeten Pastoren sind. Selbstverständlich ist bei solchen meist schon im reiferen Jünglingsalter stehenden Leuten, deren Heranbildung zum Missionsdienste (äußerm wie innern) die zweite Aufgabe des Seminars Wartburg ist, eine streng wissenschaftliche Ausbildung nicht mehr möglich. Es genügt, nun sie zum theologischen Unterricht zulassen zu können, wenn sie auf die möglichst einfache Weise so weit gefördert worden sind, daß sie etwa den lateinischen Text der Concordia und das neue Testament in der Grundsprache zu lesen im Stande sind. Hier und da mag es vorkommen, daß selbst dieses bescheidene Maß noch nachgesehen wird, wenn anderweitige Tüchtigkeit genugsam vorhanden ist. Im Ganzen aber wurde bisher noch mehr erreicht. Da nur wirklich fähige Schüler aufgenommen wurden und dieselben mit dem Eifer und Fleiß studirten, den ein heißbegehrtes Ziel hervorrufen muß, so konnten mit den meisten am Ende leichtere patristische Stücke, wie die Briefe des Cyprian und Synatius und die Meditationen Augustins gelesen werden; ja manche haben sich nicht ohne Glück im Hebräischen versucht. Im Uebrigen ist der vorbereitende Unterricht bei ihnen vornehmlich auf die Ausbildung des Styles und auf Ergänzung ihrer Schulkenntnisse gerichtet, wobei derselbe zugleich unter den Gesichtspunkt einer pädagogischen Anleitung zum Schulhalten tritt, da amerikanische Pastoren in der Regel auch die Schule mit zu versehen haben. Während der Lehrkursus der wissenschaftlichen Ab-

theilung auf fünf Jahre berechnet ist, ist für sie oft ein Zeitraum von anderthalb Jahren ausreichend befunden worden.

Im theologischen Seminar treffen dann beide Abtheilungen zusammen; denn es wäre für die ohnehin zur Angebühr zersplitterten Lehrkräfte rein unmöglich, auch hier noch einen gedoppelten Lehrcursus einzuhalten. Nur werden eben die weniger vorgebildeten Schüler bloß in den nothwendigsten Fächern unterrichtet, und um ihnen das Verständniß wissenschaftlicher Vorträge zu erleichtern, sind von einem Lehrer geleitete Repetitorien eigens für sie eingerichtet. Während die übrigen Studenten vier Jahre im theologischen Seminare bleiben, sind bei ihnen sechs Semester die gewöhnliche Zeit, nach deren Ablauf sie das vorschriftsmäßige Examen vor der Prüfungscommission der Synode zu bestehen haben, das soweit es schriftlich ist in einer Predigt, in der Beantwortung einer Anzahl von Fragen aus dem Gebiete der dogmatischen und historischen Theologie und in der Erklärung eines Abschnittes aus dem neuen Testament besteht. An ihre wissenschaftlich durchgebildeteren Commilitonen müssen natürlich höhere Anforderungen gestellt werden. Bei ihnen erstreckt sich der Unterricht über alle bedeutenderen theologischen Fächer, hat übrigens weiter nichts Eigenthümliches, als etwa daß neben der gewöhnlichen Symbolik die vergleichende Darstellung der amerik. Denominationen eine besondere Stelle einnimmt, und daß in den Vorlesungen über Liturgik und Kirchenordnung stets die Rücksicht auf die Zustände festgehalten wird, in denen die Zuhörer später ihre desfalligen Anschauungen und Kenntnisse praktisch verwenden sollen. Diese Rücksicht leitet überhaupt zu einer möglichst einfachen Unterrichtsweise. Das Bestreben der Lehrer geht dahin, die wahren und sichern Resultate der neueren deutschen Theologie ihren Zuhörern zu vermitteln. Wo es angeht werden darum Lehrbücher von anerkanntem Werthe den Vorlesungen zu Grunde gelegt: Philippis Dogmatik, Harleß' Ethik, Kurz Kirchengeschichte, Keil's alttest. Einl., Palmer's Homiletik u. s. w. Bei den übrigen Fächern pflegt die Quintessenz des Vortrags immer am Schluß der Vorlesung oder eines größeren Abschnittes dictirt zu werden. Das Selbststudium wird von den Schülern, theilweise unter besonderer Anleitung der Lehrer, eifrig betrieben. Nur wird es leider noch immer sehr eingeengt durch die nöthigen Handarbeiten, als Bestellung des Gartens, Herbeischaffen und Schlagen des Holzes u. s. w.: so sehr man sich auch bemüht, dieselben auf ein möglichst geringes Maß zurück zu bringen. Da das Versäumte durch übermäßige An-

strengungen nachgeholt werden muß, so sind häufige Erkrankungen zu beklagen. Einen nicht geringen Nutzen für die Ausbildung der Studenten gewähren neben dem Unterricht und Selbststudium ihre literarischen Gesellschaften, die übrigens neuerdings in eine einzige zusammenschmolzen. Sie sind nach Art der amerikanischen Vereinigungen überhaupt organisiert und ihre Zusammenkünfte werden zu Disputationen über gestellte Thematik, zu Besprechung von vorgetragenen Referaten über wichtige literarische Erscheinungen, zu gemeinsamer Lectüre u. s. w. benutzt. Ihre Leitung liegt völlig in den Händen der Studenten, die sie auch hervorgerufen haben. Doch gehören außer den Professoren auch viele Pastoren dazu, mit denen der Secrétaire der Gesellschaft die Correspondenz unterhält. Weit mehr noch aber als durch solche Vereine, die allerdings auch für die Leitung von Gemeindeversammlungen Vorbildern können, werden die reiferen Studenten dadurch in das wirkliche, öffentliche Leben eingeführt, daß sie nicht bloß häufig zur Predigt in der Gemeinde St. Sebald und den nahen Filialen zugelassen werden, sondern auch als Reiseprediger ausgehen. Bisher kam noch kein Schüler des Seminars in's Amt, der nicht durch einige längere oder kürzere Reisen, auf die er während der Ferien ausgesendet wurde, sich die Sporen verdient hätte. Dadurch, sowie durch ihre zeitweise Verwendung als Pastorengehilfen, werden sie frühzeitig mit den Zuständen und Bedürfnissen der Gemeinden und den Aufgaben und Erfordernissen eines amerik. Pastors vertraut und für eine selbstständige Ausübung des Predigeramtes vorbereitet. Dies kann nur zur Hebung des sittlichen und religiösen Ernstes im Seminar dienen, in das ja ohnehin auch nur ernste, gläubige Christen eintreten können und mögen. Obgleich es eine eigentliche Seminarordnung nur erst seit einiger Zeit giebt und diese sich bloß auf die Vertheilung der Arbeit und einige andere äußere Verhältnisse bezieht, so herrscht doch eine sehr strenge Zucht, über deren Aufrechterhaltung die Schüler mit größtem Eifer wachen. Gegen ein etwaiges Einreißen von Leichtfertigkeit durch jüngere, weniger befestigte Schüler erhebt sich sofort eine Reaction der älteren, deren brüderliche Verwahnung ein Einschreiten der Lehrer in den meisten Fällen überflüssig macht. Und doch ist der herrschende Geist kein geselliger finsterner, sondern ein recht jugendlich fröhlicher.

Die einfachen Mahlzeiten und gemeinsamen Arbeiten oder Spaziergänge würzen heitere Gespräche und in der Pause nach Tische oder in der Dämmerstunde erschallt das Haus von Musik und Gesang. Auch das

Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler ist ein sehr ungezwungenes und inniges. Allwöchentlich im Winter bringen die Studenten einen Abend in einer der Professorenfamilien zu, was zu herzlichen und vertraulichen Unterhaltungen Anlaß giebt. Sonst ist der Seminarhaushalt von dem der Professoren geschieden. Eine würdige Dame aus den Ostseeprovinzen, Frä. A. Schwarz, steht seit einem Jahre dem ersteren vor und hat durch ihr großes Geschick und die hingebendste Treue diese bisher sehr im Argen liegende Seite des Seminarlebens in einen blühenden Zustand gebracht. Doch steht das ganze Haus unter einer einheitlichen, gottesdienstlichen Ordnung, der sich auch das Familienleben der Professoren eingliedert. Morgens 5 Uhr im Sommer, 6 Uhr im Winter ruft die kleine Hausglocke zur gemeinsamen Morgenandacht, den abwechselnd der eine oder andere der beiden Lehrer leitet. Um elf Uhr erinnert die Glocke von neuem zum Gebet; sie mahnt zum Gedächtniß des Leidens Christi und um zwölf Uhr zum Gebete um Frieden. Bei Sonnenuntergang schallt sie wieder, und die Bewohner des Hauses beten einzeln oder in Gruppen, — wie sie eben das f. g. Abendlanten trifft, — eines jener alten, rührend innigen Gebetslieder, wie sie von jeher in Süddeutschland zum „Garaus“ gebetet werden und die das Gemüth in der Fremde so wunderbar anheimeln. Der Abendgottesdienst, der wie am Morgen die ganze Seminargemeinde im großen Lehrsaal zusammenführt, und damit der Schluß der Tagesarbeit findet um halb zehn Uhr statt. Wöchentlich einmal oder wohl auch zweimal findet ein Predigtgottesdienst statt, in welchem die Professoren entweder über ausgewählte Stellen predigen oder auch ganze Bücher des alten oder neuen Testaments in fortlaufender Reihenfolge practisch auslegen. Der Sonntag wird in der Gemeinde zu St. Sebald verlebt, wohin das ganze Seminar am Morgen aufbricht und erst gegen Abend wieder heimkehrt. Da der musikalische Unterricht, der sich auf Gesang, Violine, Melodeon und seitdem die Güte einer St. Petersburger Dame das Seminar mit Posauern beschenkt hat, auch auf diese erstreckt, hauptsächlich die practisch liturgische Ausbildung der Schüler und Studenten im Auge hat, so hat der häusliche Gottesdienst eine reiche, liturgische Entwicklung finden können. Diese lieblichen gottesdienstlichen Feiern zusammen mit dem innigen, ansprechenden Gemeinschaftsleben verleihen dem Aufenthalt in der Anstalt trotz aller Entbehrungen und Mängel einen solchen Reiz, daß längst in's Amt entlassene,

ehemalige Schüler bei einem etwaigen Besuch im Seminar versichern, daß sie ein gewisses Heimweh nach demselben gar nicht unterdrücken könnten.

Bisher haben 21 Arbeiter in dem Seminar Wartburg ihre völlige oder theilweise Ausbildung erhalten, die über ein weites Gebiet hin zerstreut sind. Drei haben ihren Lauf bereits vollendet, während die Uebrigen rüstig an dem ihnen anbefohlenen Werke arbeiten, manche allerdings nicht mehr in Gemeinschaft der Synode, der sie ihre Ausbildung verdanken, aber doch im Dienste der luth. Kirche. Nur bei einem einzigen ihrer ehemaligen Schüler muß die Anstalt mit tiefem Schmerze einen eigentlichen Abfall beklagen. Desto größer ist ihre Freude an der Treue und dem stetigen Wachsthum der Uebrigen. Möge der Herr, dem es einerlei ist, durch viel oder wenig zu helfen, das Seminar Wartburg noch ferner seiner Kirche zum Segen werden lassen.

2.

Die Grundsteinlegung der lutherischen St. Pauls-Kirche in Fellin am 29. Juni 1863.

Von

F. Hörschelmann, Pastor zu Fellin-Röppo.

Wo in einer Landeskirche das Bewußtsein der gliedlichen Gemeinschaft an dem Einen Leibe und Haupte und damit auch das Interesse für das Wohl und Wehe der Kirche im Ganzen und Einzelnen lebendig ist, da gewinnt eine jede Bethätigung des kirchlichen Lebens, ein jedes Zeichen fortschreitender kirchlicher Entwicklung eine über den Kreis der zunächst dabei Beteiligten hinausgehende Bedeutung; und in dem Wunsche das Interesse der Leser dieser Zeitschrift auch darauf zu lenken, was die Herzen der Fellinischen Gemeinde in Freude und Hoffnung bewegt, hat Referent sich gedrungen gefühlt, nachstehenden Bericht über die jüngst in Fellin begangene Feier der Kirchengrundsteinlegung der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Unter den mancherlei erfreulichen Kundgebungen kirchlichen Lebens und Fortschrittes nimmt unstreitig die Gründung neuer Kirchen bei uns zu Lande eine hervorragende Stellung ein. Ist doch jeder in unsere hei-

mathliche Erde gesenkte Kirchengrundstein ein neuer Anker, den unsere lutherische Kirche in den Boden der baltischen Lande auswirft, ein neues Zeugniß, daß auch unter den Druck der mancherlei Heimfuchungen, die unsere Kirche hier an den Grenzmarken deutsch-evangelischen Glaubens zu erleiden gehabt, ihre Lebensadern nicht unterbunden noch durchschnitten sind, daß vielmehr das geistliche Leben trotz solcher äußerer Hemmungen, ja gerade durch dieselben innerlich geläutert und gekräftigt nur um so voller und reicher pulst und nach neuen Mitteln der Lebensbethätigung hindrängt. Gerade in unseren Tagen werden solche Lebensäuerungen unserer Kirche an verschiedenen Orten offenbar — ich erinnere nur an den Bau der beiden neuen Kirchen in Reval, an die Gründung der neuen Pfarre in Gudmannsbach — und die Freude, die ein jeder, der seinen Herrn und seine Kirche liebt, darüber empfinden muß, wird noch gesteigert und gewinnt einen weiteren Grund, wenn, wie es ja meist der Fall ist, mit der Erbauung einer neuen Kirche auch zugleich eine neue selbstständige Gemeinde constituirt und damit einem Hauptübelstande in unserer Landeskirche, der übergroßen Seelenzahl der Gemeinden und dem Mangel hinlänglicher geistlicher Lehrkräfte nachhaltig und wirksam entgegengearbeitet wird.

Auch bei uns in Fellin ging die Gründung einer neuen Kirche mit der einer neuen Gemeinde Hand in Hand. Die jüngst begangene Grundsteinlegung war wie der Anfang eines unter dem Beistand Gottes zu beginnenden, so zugleich der Schlußstein und das Siegel eines mit Gottes Hülfe schon vollbrachten Werkes: der Abtrennung der Landgemeinde von der Stadt Fellin.

Um den Stand und die Entwicklung der hiesigen kirchlichen Verhältnisse einiger Maassen zu überschauen und dadurch eine Einsicht in den Segen der jüngst eingetretenen Veränderung zu gewinnen, wird es nöthig sein, einen flüchtigen Blick auf die Geschichte unserer Gemeinde zu werfen. In manchen wesentlichen Momenten ist dieselbe zugleich ein Spiegelbild vieler von ähnlichen Geschieden betroffenen und unter ähnlichen Uebelständen leidenden Gemeinden und wird dadurch vielleicht auch denen einiges Interesse abgewinnen, denen wir sonst kaum zumuthen dürften, uns in die Vergangenheit einer Einzelgemeinde zu folgen.

Das Kirchspiel Fellin besteht seit etwa 650 Jahren. Es wurde höchst wahrscheinlich zugleich mit der Erbauung der Stadt und Burg Fellin also um 1224 gegründet. Zur Zeit der Blüthe des Ordens befanden sich

in der Stadt und in der nächsten Umgebung derselben eine nicht unbedeutende Anzahl Kirchen. Es werden deren von den Chronisten sechs aufgezählt: die Johannis, die Katharinen und Klosterkirche, die Schloßkapelle, die Hospital- und die Vorstadtkirche. Unter den verheerenden Kriegesstürmen aber, deren Schauplatz vor Allen die unglückliche Stadt Jellin gewesen, welche in $3\frac{1}{2}$ Jahrhunderten 12 Mal erobert, mehrere Mal zerstört ist, namentlich 1560 durch die Russen, welche die Stadt bis auf fünf in der Nähe der Johanniskirche gelegenen Häuser einäscherten, 1600 von den Schweden, 1607 von den Polen — unter diesen furchtbaren und wiederholten Verheerungen waren von den sechs Kirchen fünf mit zerstört. — Nur eine, die Johannis-Kirche, war mit den wenigen in ihrer Nähe befindlichen Häusern stehen geblieben; aber auch sie bot nach dem Protokoll der Kirchenvisitation von 1613 ein trauriges Bild der Verwüstung. Nur die Chorkirche war nothdürftig überdacht („solum chorum tectum habet, sed non integrum, foraminibus plenum“), Fenster, Geräthe, Bänke fehlten; als Altar diente ein einfacher Holztisch. Zur Wiederherstellung war gar kein Anfang gemacht und es konnte wohl auch unter den damaligen Umständen nicht sobald daran gedacht werden, denn die Stadt und Umgegend war durch die Kriege und eine im Winter 1606 herrschende Hungersnoth dermaßen entvölkert, daß nach den Angaben des oben erwähnten Protocolls von den 600 zum Schloß angeschriebenen Bauern nur 50, von 40 Postoratsbauern nur 3, auf dem Gute Ninigal nur einer, in Perst keiner übrig geblieben war. Um sich aus solchem Elend zu erheben, bedurfte es natürlich längerer Zeit. Es ist das eine Zeit, in der die Stadt Jellin so gut wie aus der Geschichte geschwunden ist und aus der daher auch nur äußerst dürftige Nachrichten sich bis auf unsern Tagen erhalten haben. Als Anhaltspunkt, nach dem sich das allmähliche Wiedererstehen einigermaßen verfolgen läßt, dient die Notiz von 1683, nach der damals 43 Häuser aus dem Schutt und den Trümmern erstanden und 55 Bürger in der Stadt angesiedelt waren. Etwa 100 Jahre nachher 1775 betrug nach dem Kirchenvisitations-Protocoll des Jahres die Anzahl der „Leutschen in der Stadt 369, der Unteutschen 59“. Die Landgemeinde mit Einschluß des Filials Köppo zählte 8800 Seelen. Unterdessen war die Johannis-Kirche wieder restaurirt worden und diente der Stadt- und Landgemeinde zur gemeinsamen Stätte ihrer Erbauung. Für die Gemeinde nach ihrem damaligen Bestande reichte sie wohl auch vollkommen aus. Seit der Zeit aber hat sich die Be-

völkering unter dem Segen friedlicher geordneter Zustände dermaßen gemehrt, daß die Zahl derselben in der Stadt auf das Fünffache des damaligen Bestandes (gegenwärtig etwa 2000 Seelen) in der Landgemeinde um das Doppelte (11,500 Seelen ohne das Filial) gestiegen ist. Auch in den Sichtungsjahren unserer Landeskirche hat — Gott zum Preise und der Fellinschen Gemeinde zur Freude sei's gesagt — die Zahl der lutherischen Gemeindeglieder sich nur um ein Unbedeutendes vermindert. In der ganzen großen Fellinschen Gemeinde waren 250 Seelen von dem Glauben ihrer Väter abgefallen. — Für die Bedürfnisse der mit Einschluß der Stadt doch immer über 13,000 Seelen zählenden lutherischen Gemeinde reicht der ziemlich beschränkte Raum der einen Kirche nicht mehr hin. Trotz der im Uebermaaß angebrachten Emporen vermag sie die Menge der Kirchengänger seit längerer Zeit nicht mehr zu fassen. Durch das Gedränge, das häufig bei dem Einströmen der Landgemeinde in die Kirche, (wozu sie wegen des unmittelbar vorhergehenden Deutschen Gottesdienstes weniger Zeit hat, als sonst auf dem Lande), und bei den zahlreichen Communionen entsteht, wird oft die Andacht in bedauerlicher Weise gestört, und nicht nur an den hohen Festen, sondern auch an den meisten Sonntagen sieht man zahlreiche Gruppen von Kirchengängern, denen es nicht gelungen ist, einen Platz in dem Gotteshause zu gewinnen, vor den Thüren und unter den Fenstern der Kirche gelagert, um von dort aus, so gut es geht, an dem Gottesdienste Theil zu nehmen.

Noch weniger aber, als die eine Kirche für die gottesdienstlichen Bedürfnisse, konnten die Kräfte eines Seelsorgers zur Bedienung einer Gemeinde von so bedeutendem Umfange und mit so wesentlich verschiedenem Bedürfnisse, wie sie in einer vereinigten Stadt- und Landgemeinde vorhanden sind, genügen. Schon am Ende des vorigen Jahrhunderts werden neben dem Hauptpastor Fellins (Schröder von 1760 — 1804) mehrere Adjuncte genannt. Und seit der Zeit haben nur mit einer Ausnahme alle Pastore Fellins sich die Kräfte jüngerer Amtsbrüder zur Hilfe heranziehen müssen. In den letzten Jahrzehnten reichte auch die Hilfe eines Adjuncten nicht mehr aus. Der von dem Herrn mit Gaben und Kräften des Geistes ebenso reich gesegnete als durch körperliches Leiden heimgesuchte Pastor Holst mußte sich, selbst Adjunct, einen Gehülfen, ja in den letzten Jahren, da er in die Stelle seines Seniors gerückt, zwei Adjuncte halten, um den Anforderungen der übergroßen Gemeinde zu genügen.

War für die Bedürfnisse der Gemeinde auf diese Weise auch einiger-

maßen geforgt, so bereitete doch der häufige Wechsel der Adjuncte und die damit verbundene „angreifendste und athemraubendste aller Jagden, die Adjunctenjagd“ nicht nur dem leidenden Holst unsäglich Mühe und Beschwerde, sondern es konnte ein solcher schwankender, wechselnder Zustand aus naheliegenden Gründen auch nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf die Gemeinde bleiben.

Als natürlichstes und einfachstes Mittel gegen diese Uebelstände mußte die Trennung der beiden Gemeinden in Stadt und Land erscheinen. Auf dieses Ziel wurde denn auch vom Pastor, Kirchenvorstand und Gemeinde mit allen Kräften hingearbeitet. Pastor Holst, der an den, wegen der mancherlei collidirenden Interessen der beiden Gemeinden sehr schwierigen, Verhandlungen den thätigsten Antheil genommen und den letzten Rest seiner Kräfte darangesetzt hatte, ein günstiges Resultat zu erzielen, erlebte leider den langersehnten Abschluß der jahrelangen Debatten nicht mehr. Erst nach seinem Tode im Mai 1860 löste sich der verwickelte Knäuel zu Aller Befriedigung und nach bald darauf erfolgter obrigkeitlicher Bestätigung stand die Trennung der beiden Gemeinden als vollendete Thatsache da.

Nachdem ein Jahr darauf die beiden neuen Pastoren in Stadt und Land introducirt worden, hat nun eine jede Gemeinde ihren eigenen ausschließlich ihr zu Diensten stehenden Hirten. Im Vergleich zu dem früheren Zustande ist das allerdings ein wesentlicher Fortschritt. Immer aber bleibt dem Landpastor noch mit Einschluß des Filials eine Gemeinde von cir. 14,000 Seelen übrig. — Vierzehntausend unsterbliche mit Christi Blut erkaufte, zum ewigen Leben berufene, der Unterweisung und Pflege so sehr bedürftige Menschenseelen — Einem Manne anvertraut, ihm auf seine Seele gebunden! Wie werden unsere Amtsbrüder in Deutschland entsetzt die Hände über dem Kopfe zusammenschlagen und mit Harms vorwurfsvolle Klagen über unsere Zustände erheben! — Und wahrlich, einem jeden Pastor, der seine Pflicht im Geiste eines Scriver aufzufassen weiß, zumal wenn er noch jung und unerfahren ist, muß sich die ganze Last der Verantwortung mit Centnerschwere auf die Seele legen. Nur allmählig und mit Seufzen findet man sich in die Massenhaftigkeit, die bei allen, auch den speciellsten amtlichen Functionen vorwaltet. Tausen zu einem bis anderthalb Duzend Kinder auf ein Mal, Confirmandenlehren zu 150 und mehr, Kinderprüfungen durch Wochen hindurch zu Hunderten täglich — gehören zur Tagesordnung. Selbst die seelsorgerischen Abmonitionen und Privatbeichten, die im Drange der Zeit, wie fast alle speciellen Amtshandlungen, an einem bestimmten

Tage der Woche vorgenommen werden müssen, tragen mehr oder weniger diesen Character des Massenhaften an sich. Das sind lauter uns Allen nur zu wohlbekannte Uebelstände, die das Eingehen auf die speciellen persönlichen Bedürfnisse des Einzelnen unsäglich erschweren, ja fast unmöglich machen. Und wenn wir da nicht die Verheißung hätten, daß das Wort des Herrn nicht leer zurückkommen soll, daß der heil. Geist selbst es sein will, der das den Tausenden verkündigte Wort recht theilen, und dem Einzelnen zutheilen will, was gerade ihm Noth thut — wenn wir ferner unsere meist recht brauchbaren Nationalgehilfen nicht hätten, die in der Seelsorge und Unterweisung des Volkes dem Pastor wacker zur Hand gehen: so müßten wir schier an dem Erfolge unserer Arbeit verzweifeln und erschöpft die Hände sinken lassen.

Doch wir wollen nicht klagen; wir wollen vielmehr dem Herrn danken, der bisher geholfen und das zunächst erstrebte Ziel uns hat erreichen lassen; wollen auch die freudige Opferwilligkeit der Gemeinde herzlich dankbar anerkennen, die als selbstständiges Glied am Leibe des Herrn nun auch die sehr bedeutenden Opfer an Geldmitteln und Arbeitskräften aufs bereitwilligste übernommen — (namentlich ist das Opfer der Eingepfarrten, die die baaren Geldausgaben allein bestreiten, kein geringes) — um sich nun auch ein eigenes Gotteshaus zu gründen. Das, was wir bisher schon erfahren, läßt uns denn auch die etwa noch vorhandenen *pia desideria* mit Zuversicht dem Herrn ans Herz legen, der da weiß, was wir bedürfen und der zu seiner Zeit weiter helfen wird.

Es bleibt uns nun noch übrig, eine kurze Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier hinzuzufügen.

Unmittelbar bei der Stadt, doch schon auf dem Grund und Boden des Landkirchspiels, auf einer Anhöhe, welche die ganze Umgegend beherrscht, befindet sich der Kirchenplatz. Auf demselben erblickte man am Tage der Grundsteinlegung in grünem Schmuck ein kunstvoll errichtetes Abbild der neuen Kirche. In der Mitte bezeichnete eine Reihe hoch emporragender mit Fichtenzweigen beschlagener, an den Spitzen mit grünen Kronen und Kreuzen geschmückter Pfeiler den Raum des Daches, an dessen Ende höhere mit Fahnen geschmückte Stangen den Thurm darstellten. An der Stelle der Mauern erhoben sich niedrigere Säulen, die mit den in der Mitte stehenden durch in gefälligen Formen herabhängende Guirlanden verbunden waren. Der ganze Umriss der in Kreuzform, durchweg in gothischem Style, zu erbauenden Kirche war durch Fichtenbäume markirt, deren Rei-

hen an den Stellen der zukünftigen Thürme unterbrochen, den Eingang in das Innere öffneten. Hier im Inneren in der Chorkirche erhob sich der mit Decken, Crucifix und Leuchtern verzierte Altar, die reich geschmückte Kanzel. Der Platz unmittelbar davor war für die Eingepfarrten und Nationalältesten der Landgemeinde, der übrige Raum so gut es ging für die Gemeinde eingerichtet.

Hell und freundlich ließ Gott der Herr am Morgen des 29. Juni vom wolkenlosen Himmel seine Sonne auf die geschmückte von einer unübersehbaren Menschenmenge bedeckte Anhöhe niederscheinen. Ein leiser Ostwind, der über die Länge des Platzes hinüberstrich, mußte ihm zum Boten dienen, die von der Kanzel herab gesprochenen Worte über die Gemeinde hinzutragen und sie jedem auch dem Fernstehenden vernehmbar zu machen.

Um 10 Uhr begab sich der Kirchenvorstand, der Pastor, die Eingepfarrten, Gemeindeältesten, so wie die zur Feier eingeladenen Autoritäten der Stadt in feierlichem Zuge unter Gesang auf den zu weihenden Platz.

Das Bannerlied unserer Kirche „Ein feste Burg etc.“ von vielen Tausend Stimmen gesungen, deren gewaltige Tonwellen, die begleitende Instrumentalmusik übertönend, mächtig daherbrausten — eröffneten die Feier. Nachdem das Lutherlied verklungen, betrat der Pastor des Orts, der leider, da Bischof und Propst verreist und somit die Betheiligung an der Feier abzulehnen genöthigt waren, allein die Feier leiten mußte, die Kanzel und hielt die deutsche Einweihungsrede auf Grund von 1 Chron. 29, 10. 20. Es stellte uns dieses Wort auf den festen Grund des göttlichen Willens und Gebotes, ihm ein Haus zu bauen zum Heiligthum, und stärkte uns durch die köstliche Verheißung des Herrn, mit uns sein und die Hand nicht abziehen zu wollen, bis wir alle Werke zum Amt im Hause des Herrn vollendet. Daneben rief uns dieses Wort, von dem Munde Davids gesprochen, da er beim Abschied von dem Volk denselben als Vermächtniß das Gebot überantwortete, das zur That werden zu lassen, was seines Herzens Wunsch gewesen, — ins Gedächtniß den theuren Gottesmann, der seine Kräfte im Hirtendienst dieser Gemeinde verzehrt und auch gleich David das Ziel nicht erreichen sollte, an dem wir nun mit Gottes Hülfe angelangt waren. Es ließ uns das Wort unseres Trostes, indem wir unseres dahingeschiedenen Seelsorgers in dankbarer Liebe gedachten, den Segen Gottes über uns und unser Werk ähnlich dem Testamente Davids an Salomo als ein Vermächtniß der Väter hinübernehmen zu dem Werke der Kinder.

Nach einigen dazwischen gesungenen Versen folgte die ehestnische Rede

des Pastors, in der er auf Grundlage von Jes. 28, 16 die Gemeinde auf den köstlichen in Zion gelegten Grundstein hinwies, in dem uns das rechte Fundament gegeben sei, wie für unseren Glauben so auch für unser Leben und für all unser Thun. Aus dem Glauben an Jesum Christum unseren Fels und Eckstein, welcher soeben die Gemeinde zu dem heute zu beginnenden Werke vereinige, werde sicherlich hervorgehen die Opferwilligkeit der Liebe und das feste Vertrauen auf den guadenreichen Beistand unseres Gottes. Es wurde in dieser Rede auch auf die Bedeutung des Namens Pauls-Kirche, den das Gotteshaus erhalten solle, hingewiesen. Es liege darin das Bekenntniß, daß die Lehre, die der Apostel Paulus so gewaltig verkündigt, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus Gnaden allein durch den Glauben, als der Mittelpunkt der gesammten evangelischen Heilsverkündigung, als der Kern und Stern unseres guten lutherischen Bekenntnisses, auch das Fundament sei, auf welches die Festsitzer luther. Gemeinde sich gründe; — es liege darin weiter der Ausdruck des Wunsches und der Hoffnung, daß so lange die Mauern der zu erbauenden Kirche stehen, dieselbe keiner anderen, als der lutherischen Gemeinde zum Orte der Erbauung dienen und in derselben keine andere Predigt erschallen möge, als die Predigt des reinen Evangeliums, der freien Gnade Gottes in Jesu Christo unserm Herrn.

Die Rede schloß mit der Einweihung des Kirchenplatzes. Darauf folgte nach abermaligem Gemeindegesang die Verlesung der in den Grundstein einzuschließenden Documente durch einen der Hrn. Kirchenvorsteher und darauf der eigentliche Act der Grundsteinlegung. Am Schluß derselben hielt einer der Hrn. Eingepfarrten eine kräftige Ansprache an die Gemeinde, in der er sie an die mancherlei Fallgruben erinnerte, die ihnen bisher gelegt und in die auch manche Verblendete gerathen, und sie dringend mahnte, zu halten, was sie haben und ihre Blicke weder rechts noch links durch trügerische Versprechungen abwenden zu lassen, sondern sie nach oben zum Herrn zu erheben und von ihm sich die Kraft zu erbitten, um vorwärts zu dringen auf dem von ihm gewiesenen Wege.

Nach einem Lieberverse betrat der Hr. Stadtpastor die Kanzel, brachte uns in warmen herzlichen Worten den Gruß und Segen der Schwestergemeinde und legte unsere Wünsche und Anliegen in brünstigem Gebete dem Herrn ans Herz. Ein von einem Kirchenvorstand gehaltenes estnisches Gebet, der vom Pastor des Orts gesprochene Segen und der Gesang eines Verses beschloß die schöne Feier.

3.

Die Unterstützungs-Casse für evang.-luth. Geistliche u. deren Wittwen u. Waisen im Königreiche Polen.

Als Ergänzung zum Aufsatze im letzten Hefte dieser Zeitschrift über den Zustand der Evang.-luth. Kirche in Polen mögen hier einige Worte folgen über die Unterstützungs-Casse für die Geistlichen dieses Landes und deren Wittwen und Waisen, eine Institution, welche für die Landeskirche von höchster Wichtigkeit und Bedeutung ist. — Obgleich die materielle Stellung der Pastoren in Polen im Allgemeinen eine leidliche ist, so ist doch die Lage der nach ihrem Tode Hinterbliebenen bisher eine sehr traurige gewesen. Die Emerital-Pension ist fast immer eine sehr geringe und unbedeutende, so daß die Pastoren-Wittwen größtentheils durch schwere Handarbeiten sich und ihre, gewöhnlich zahlreiche, Familie ernähren, ja oft sogar mildthätigen Unterstützungen entgegen sehen mußten. Dieser höchst traurigen Lage ist nun, durch Gottes Beistand, hinlänglich vorgebeugt. Am 16. (4.) Februar d. J. hat die Regierungs-Commission der Culte und der öffentl. Aufklärung die Statuten zur Unterstützungs-Casse bestätigt.

Die Anregung zur Gründung dieser Institution gab Herr J. Börner, Pastor zu Ploß und Superintendent der Ploßer Diöcese. Schon im Jahre 1860 verfaßte er einen Entwurf zu diesen Statuten und übersandte ihn allen im Lande fungirenden Pastoren zur Discussion. Viele Hindernisse gab's zu überwinden, die der Ausführung dieses Projectes von Seiten derer, von denen man es am wenigsten hätte erwarten sollen, in den Weg gestellt wurden. Doch unermüdlich war Börner in seinem Bestreben und ließ sich durch nichts abschrecken, bis er zu seinem Ziele gelangte. Für seine Bemühungen, denen er sich, trotz seiner zerrütteten Gesundheit, zum Wohle seiner Amtsbrüder und der evang. Kirche in Polen unterzogen hat, sind wir alle ihm den innigsten Dank schuldig.

Die Hauptpunkte der jetzt bestätigten Institution sind folgende:

Mitglied dieser Casse kann jeder evang. Pastor in Polen sein (Niemand wird gezwungen). Die Mitglieder wählen alle sechs Jahre aus ihrer Mitte einen Verweser der Casse (Podskarbi) und 2 Assessoren; diese 3 Glieder bilden den Unterstützungs-Rath, dem die Aufsicht über die Casse anvertraut ist. Jeder Geistliche, der die Wohlthat dieser Institution genießen will,

zahlt jährlich in 3 Raten 30 Abl. Silb. Da aber diese Casse schon seit Anfang 1861 privatim besteht und von den zu jener Zeit fungirenden, 57 Pastoren 45 beigetreten sind, die betreffenden Zahlungen auch geleistet haben, so wird von Jedem, der zu jener Zeit im Amte war, jetzt aber erst beitreten will, mit Recht verlangt, daß er den Betrag von 1861 an nebst 5 % zahlen soll. Jeder Pastor oder Pfarr-Administrator, der später das Amt übernommen, zahlt vom Tage seiner Amtseinführung. Nach 10 Jahren soll ein gewähltes Comité zusammentreten und die Erhöhung der Unterstützung (die im Anfang geringer sein muß), so wie eventuell die Ermäßigung des jährlichen Beitrages beschließen. Ein aus der Gesellschaft austretendes Mitglied kann die Rückzahlung seines Beitrages nicht verlangen; seine Wittve und seine Waisen verlieren den Anspruch auf Unterstützung. Wenn ein Mitglied durch Krankheit gehindert wird, sein Amt fernerhin zu versehen, so wird ihm auf 2 Jahre ein Adjunct gegeben, welcher aus der Unterstützungs-Casse jährlich 100 Abl. S. erhält; wenn nach 2 Jahren die Krankheit sich als unheilbar erweist und der Pastor dadurch genöthigt wird, aus seinem Amte zu scheiden, dann wird er von den jährlichen Beiträgen befreit und erhält eine jährliche Unterstützung von 150 Abl. S. Eine Wittve, die mit 3 oder mehreren unmündigen Kindern zurückgeblieben ist, erhält jährlich 150 R.; eine Wittve mit 2 oder einem Kinde 120 R.; einer Kinderlosen sind 100 R. zugesichert. Vater- und Mutterlose Waisen bekommen jährlich, wenn ihrer 5 oder mehrere sind 150 R., 4 Waisen 120 R.; 3 Waisen 100 R.; 2 Waisen 80 R.; 1 Waise 60 R. Außerdem ist es Pflicht des Unterstützungs-Rathes den hinterbliebenen Waisen einen Vormund (wo möglich in der Person des Ortspastors) anzuweisen; dieser hat für die Erziehung der Kinder Sorge zu tragen. Die Unterstützung der Wittwen währt bis zum Tode oder bis zur event. Wiederverheirathung; die der Waisen aber bis zum 18. Lebensjahre, auch wenn die Mutter früher zum zweiten Male geheirathet haben sollte. — Alljährlich wird vom Verweser der Casse ein Bericht über den Cassen-Bestand angefertigt und dem Consistorio vorgelegt.

Das sind im Kurzen die Hauptpunkte der Statuten der Unterstützungs-Casse polnischer luth. Pastoren, welche die Zukunft ihrer Familien sichert.

Die Casse besteht *de facto* schon seit 1861; 45 Pastoren sind damals ihr beigetreten (mehrere machten ihren Beitritt von der Bestätigung abhängig), und heute beträgt das Capital derselben 3000 Abl. S., (darun-

ter 122 freiwilliger außerordentlicher Opfer). Verausgabt wurden bis jetzt erst 90 Rbl. zur Unterstützung der Wittwe des im vorigen Jahre heimgewenen Pastors G.

Der Anfang der ganzen Angelegenheit steht also jetzt sehr günstig und von der willigen Ausdauer in der Theilnahme an dieser brüderlichen Unterstützung hängt die Fortdauer derselben ab.

Dieses Werk wäre gewiß schon früher zu Stande gekommen, da schon öfter Stimmen dafür sich erhoben und auch Projecte schon ausgearbeitet waren, wenn nur ein Mann es so zu Herzen genommen hätte, wie Superintendent Börner, oder wenn die Synoden, die in der Verfassung von 1849 uns zugesichert sind, zu Stande gekommen wären. Die Synoden gehören aber bis jetzt noch immer bei uns ins Reich der „frommen Wünsche;“ hofentlich aber nicht mehr auf lange! *Utinam sim bonus vates!*

III. Literärisches. *)

- 1) **Lutherbibliothek.** Lehrreiches und Erbauliches für allerlei Volk aus Luthers Schriften. Geordnet und zusammengestellt zur Beförderung der häuslichen Andacht und des Volksunterrichts in der deutschen Christenheit. Mit einem Vorwort von Dr. Friedrich Ahlfeld. Leipzig und Dresden, bei Just. Naumann. 1862 und 63. kl. 8. Erstes und zweites Bändchen enthaltend Dr. Martin Luthers lehrreiche und erbauliche Gleichnisse zum Verständniß des göttlichen Wortes. Nach dem kleinen Katechismus geordnet, (Preis der beiden Bändchen von 225 und 175 Seiten, zusammen 27 Erg.)

Angezeigt von Dr. Reil.

Unter den köstlichen Schätzen der Lehre und Erbauung, welche unsere evangelisch lutherische Kirche besitzt, nehmen unstreitig Dr. Martin Luthers Schriften die erste Stelle ein. Dieser treue Zeuge Gottes konnte in Wahrheit von sich sagen: „Dieweil ich im Leben bin, hat mich Gott verordnet, Jedermanns Diener zu sein, so viel mir möglich ist, daß ich lehren, unterrichten, warnen und vernahmen soll, was nützlich und seliglich ist, daß wenn ich mich rühmen wollte, möchte ich mich in Gott noch wohl der Apostel und Evangelisten im deutschen Lande einen rühmen —; denn ich weiß, daß ich den Glauben und die Wahrheit gelernt habe und noch lehre von Gottes Gnaden, welchen Namen soll mir der Teufel in Ewigkeit nicht vertilgen noch nehmen“. Denn seit den Tagen der Apostel ist kein Mann aufgestanden, der, wie Luther, die gewaltigen Gaben und Kräfte des Geistes, mit welchen er von Gott zum Reformator der Kirche ausgerüstet war, so ganz und unbedingt in den Dienst seines göttlichen Berufs, der geistliche Vater und Lehrer seines Volkes zu sein, gestellt hat. An Geistesiefe und Geistesstärke alle andern Reformatoren weit überragend war Luther gleich

Bemerkung der Redaction. Die angekündigte Recension der Statistik der evgl. Kirche in Rußland von Busch ist durch unvorhergesehene Umstände verzögert worden. Ferner hat der Umfang dieses Hefts eine Beschränkung des Raums für das Literärische zur Folge gehabt, so daß mehrere Recensionen bedeutender neuerer Schriften erst künftig gegeben werden können.

fähig, sich in die schwierigsten und geheimnißvollsten Fragen der Philosophie wie der Theologie zu versenken, als durch eine ausgebreitete Kenntniß dessen, was die größten Geister aller Zeiten gearbeitet und geschaffen, sich ein wohlbegründetes Urtheil in allen Gebieten seines Wirkens zu bilden. Durch rastloses Studium hatte er eine staunenswerthe Masse gelehrten Wissens in seinem Geiste aufgehäuft und sich mit den Klassikern Griechenlands und Roms eben so vertraut gemacht als mit den alten Kirchenvätern und Scholastikern, die er nicht obenhin angesehen, sondern studirt und in Fleisch und Blut verhandelt hatte. Wie bewandert ist er ferner in der Geschichte sowohl der Welt als der Kirche; seine Werke sind voll von Erzählungen aus allen Zweigen derselben, die von einem tiefen Studium und tiefengedächtniß zeugen. Aber nicht nur das Leben der vergangenen Zeiten hat er durch Studium in seinem Geiste, als in einem Brennpunkte, gesammelt, er stand mit frischen, geübten und gesunden Sinnen auch im Leben seiner Zeit. Was diese bewegt, Erfreuliches wie Betrübendes, seines theuren Volkes Heerlichkeit wie Schmach, seine Wünsche, seine Kräfte, seine Anschauungen, alles das findet in ihm nicht nur einen feinen Beobachter, sondern einen mitfühlenden, mitbetenden, mithassenden, mitliebenden Freund. Er ist ein lebendiges Glied am Leibe seines Volkes, er kennt es durch und durch, in seiner Größe wie in seiner Schwäche, in seiner Tiefe. Volkshumor, Volkswitz, Volksderbheit, wie sie sich in den Sprüchwörtern, den Lebensregeln, den Liedern, in den fliegenden Eintagsblättern der Volksliteratur, in einzelnen Anekdoten und Geschichten aussprechen, nichts ist ihm fremd, in Alles hat er sich mit Liebe eingelebt. Mit eben so offenem Auge für ihren geistigen und geistlichen Gehalt ging Luther durch die Natur; er ist reich (wie alle tieferen Geister) an schönen, klaren, oft überraschend treffenden und viel erhellenden und begreiflich machenden Gleichnissen, die von freier Beobachtungsgabe, gesundem Geschnacke, geistlichen Tiefblicke und liebender Hingabe zeugen. Und dieses Alles ist geordnet, gesichtet durch einen scharfen Verstand, lebendig gemacht durch eine reiche Phantasie und Dichtergabe, geheiligt durch Ernst und Wahrheit und schmachhaft gemacht durch eine unübertroffene Meisterschaft des Stils und der Erzählungsgabe. In den Schriften dieses Mannes Gottes fließt daher ein mächtiger Strom frischen Lebenswassers zur unmittelbaren Erbauung auch der einfältigen und ungelehrten Christen, den zur Zeit noch nur wenige Theologen, die sich gründlich in Luthers Werke eingelesen haben, kennen, viele Prediger

und Lehrer unserer Kirche aber nicht einmal ahnen, so viel auch seit dem Wiedererwachen des evangelischen Glaubens in den letzten vier Decennien geschehen ist, durch Biographien des Reformators wie durch Auszüge aus seinen Werken und durch Ausgaben vieler seiner Schriften Luthers Glauben und Bekenntniß in der evangelischen Christenheit wieder lebendig zu machen.

Diesen reichen Schatz der Lehre und Unterweisung aus Gottes lauterem Worte, welchen Luther in seinen Scheften niedergelegt hat, für alle evangelische Christen zu heben, hat sich die Lutherbibliothek zur Aufgabe gestellt. Was Luther aus Geschichte, Menschenleben und Natur in seinen reichen, ursprünglich quellenden Geist zusammengetragen, zur Erklärung und Beleuchtung der ewigen Schriftwahrheit geordnet und gesichtet, durch seine unnaheliche Erzählergabe dem einfachsten Gemüthe schmackhaft und genießbar gemacht und so wahrhaftig in geistliches Lebensbrod verwandelt hat, das will sie dem deutschen Volke aufstischen, oder das volksthümliche Mark aus den Schriften dieses Gottesmannes zusammenstellen zu einer gesegneten Speise für die einfältigen, nach der Wahrheit schmachtenden Gemüther, für die zu arbeiten seines Lebens Freude war. Durch diese zur Lösung sich gestellte Aufgabe unterscheidet sich die Lutherbibliothek wesentlich von allen religiösen Volks- und Erbauungsschriften aus älterer und neuerer Zeit, an welchen wir Gott Lob keinen Mangel haben. Die rein und unmittelbar auf Erbauung abzweckenden Schriften will sie nicht vermehren, auch nicht eine bunt zusammengewürfelte Blumenlese von lehrreichen und geistvollen Aussprüchen aus den Schriften des Reformators liefern; sie will vielmehr die volksthümlichen (populären) Kernlehren Luthers aus ihrer oft unerquicklichen oder rein abstract wissenschaftlichen Umgebung herausgehoben, gleich Edelsteinen auf geistigen Schnüren zusammengereicht, den Bekennern unserer Kirche zur Belehrung, Gründung und Befestigung in den Heilswahrheiten darbieten. — Die beiden, bis jetzt erschienenen Bändchen geben die lehrreichen und erbaulichen Gleichnisse Luthers an dem Faden des kleinen Katechismus in der Weise zusammengereicht, daß Luther sein eigener Ausleger wird, daß seine weiteren Ausführungen, Gleichnisse, Bilder und Geschichten als Fleisch und frisches volles Leben sich an das Gebein des Katechismus anfügen. Es sind hierfür über 500 Gleichnisse gesammelt, unter welchen viele durch ihre Einfalt oder Einfachheit nicht weniger als durch ihre Tiefe überraschen. So wird z. B. der Gedanke: wo die Gnade nicht Glauben wirkt, verstockt das Wort, also erläutert:

„Das ist ein wunderlich Ding, daß viele durch das Evangelium, so sie erweichen und zur Buße locken sollte, nur je härter, ärger und böser werden. Aber gehets doch der Sonne auch also; die scheint auf einen Schlamm oder Roth, derselbe ist gar weich und voller Wassers, aber die Feuchtigkeith vertrocknet durch der Sonne Wärme und Hitze und wird der Roth so hart als ein Stein oder Kiesel. Dagegen aber scheint die Sonne auch auf Wachs, das ist hart, daß mans mit Aegten und Schlägeln muß von einander treiben; aber wenn das Wachs der Sonnen Wärme fühlet, so wirds weich, es zergethet, verschmilzt und zerfließt. Also werden Etliche aus der Predigt des göttlichen Worts nur ärger und verstockter, und denen ist das Wort ein Geruch zum Tode, wie St. Paulus sagt (2 Cor. 2, 16); aber christliche Herzen befehren sich dadurch zu Gott und werden selig, und ist ihnen das Evangelium ein Geruch zum ewigen Leben, ja eine Kraft Gottes, die sie selig macht (Röm. 1, 16). Also ist das Wort gleichwie die Sonne: gute Dinge, als Wachs und Butter, machet sie weich und schmelzet sie; böse Dinge, als Roth, macht sie hart wie Stein. Also das Wort Gottes, wenn es auf gute Menschen fällt, so schmelzet es, und machet sie gelinde und gelassen; auf daß, wenn sie hören, daß sie nichts sind, fallen sie dahin und sprechen: Ach Gott, ich kann mir nicht helfen, es steht nicht in meiner Macht, mache es nach deinem göttlichen Willen“. Hiezu wollen wir noch von den Gleichnissen in den Kreaturen, die einigermaßen die Möglichkeit, daß Christus mit seinem Leibe allgegenwärtig sein könne, dem Verständnisse nahebringen, folgendes herausheben: „Siehe, die Sonne scheint in einen großen See oder Teich, da muß natürlich nicht mehr denn ein einiges Bild der Sonne im Wasser sein, weil es nur eine Sonne ist; wie gehets denn zu, daß wenn hundert und aber hundert um den See stünden, so hätte doch ein Jeder der Sonne Bild vor sich an seinem Ort und Keiner an des Andern Ort, und wenn er um den See ginge, so gehet das Bild mit ihm und ist an allen Orten, da er hingehet, und wenn tausend Augen darin sähen, so sähe ein jegliches das Bild vor sich und nicht vor dem Andern? Wohl an, das ist eine Kreatur und kann etlicher Weise an allen Orten im See sein; Lieber, wer will uns leugnen heißen, daß Gott nicht vielmehr auch eine Weise wisse und vermöge, daß Christus einiger Leib also sei, wie er wolle allenthalben oder wo er wolle?“

Die Sammlung dieser Gleichnisse ist aber nicht bloß nach der Reihenfolge des Katechismus geordnet, sondern auch zur Erleichterung der Ueber-

sicht und des Gebrauches mit Ueberschriften, welche den Inhalt der einzelnen Lehren und Erklärungen kurz angeben, versehen und so ausgewählt und angelegt, daß alle Hauptgedanken nicht nur der Hauptstücke des Katechismus, sondern auch der einzelnen Glieder dieser Hauptstücke (der Gebote, Glaubensartikel, Bitten des Vater Unser u. s. w.), eine leicht faßliche Erläuterung empfangen. Um die Anlage derselben zu veranschaulichen, wollen wir die Uebersichten der Gleichnisse zum ersten Gebote mittheilen. Es sind folgende: „1. Wer nicht den gottgeordneten Weg gehen und aus Gnaden selig werden will, erfindet sich einen falschen Gott und ist ein Götzendiener; 2. Wer durch Werke gerecht werden will, treibt mit sich selbst Götzendienst; 3. Die Welt liebt sich und das Ihre und treibt somit Götzendienst; 4. Gott will, daß wir ihn über alle Dinge lieben; 5. Vertrauen auf den wahren Gott ist nöthig und läßt nicht zu Schanden werden; 6. Ein Gemüth, das nicht Gott vertraut, sondern sich Gößen schafft, trägt seine Qual in sich zur Strafe; 7. Gott vertrauen ist sehr verschieden von Gott versuchen; 8. Wer Gott nicht über alle Dinge liebt, fürchtet und ihm vertraut, kommt über knechtische Frömmigkeit nicht hinaus.“

Bermöge dieser Einrichtung bietet diese Sammlung nicht nur dem Lehrer und Prediger für Katechisation und Predigt ein reichhaltiges Material zur Benützung und Verwerthung dar, sondern sie giebt auch christlichen Vätern und Müttern einen Schatz einfacher, leicht begreiflicher und behaltbarer Hülfsmittel an die Hand, die großen Geheimnisse des Gottesreiches namentlich den jugendlichen Herzen zugänglich zu machen. Auf wie manche kindliche Frage, die oft durch ihre naive Tiefe selbst einen denkenden Kopf in Verlegenheit setzt, geben solche einfache Gleichnisse eine befriedigende Antwort. Und es ist auch kein Schein, es ist die Wahrheit, die sie bieten. Denn die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Erde verkündigt seiner Hände Werk; die ganze Natur ist eine Gottesoffenbarung, in der jede Creatur ein Buchstabe, jede Erscheinung ein Satz voll tiefen Sinnes und reichen Inhalts ist. Aus diesem Grunde hat auch Christus dem Volke die Lehren des Himmelreichs in Gleichnissen vorgetragen.

Wir empfehlen daher vorliegende Sammlung allen Geistlichen und Schullehrern, welche entweder nicht die Mittel haben, eine Ausgabe von Luthers Werken sich anzuschaffen, oder auch nicht die Zeit, die vielen und umfangreichen Schriften unsres Reformators einzeln zu lesen und zu studiren. Die „Lutherbibliothek“ enthält nur Gediegenes; sie ist auch nicht

etwa nur mittelst Benutzung eines vollständigen Sachregisters aus Luthers Werken zusammengetragen, sondern aus jahrelangem gründlichen Studium derselben erwachsen. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die beiden bis jetzt erschienenen Bändchen ein abgeschlossenes Ganzes für sich bilden und nicht nur mit Inhaltsverzeichnissen versehen sind, in welchen bei jedem einzelnen Gleichnisse die Stelle nachgewiesen wird, wo dasselbe in den neuen Gesamtausgaben von Luthers Werken (der Walchschen und Erlanger, so wie der Briefsammlung von de Wette und Seidemann) zu finden, sondern auch dem zweiten Bändchen noch ein, beide Theile umfassender, alphabetisches Sachregister über die Dinge, von denen die Gleichnisse entlehnt sind, beigegeben ist, wodurch die Benutzung dieser Sammlung für besondere Zwecke sehr erleichtert wird. — Die nächsten Bändchen werden Luthers Glaubenslehre in schlagenden Kernstellen, nach dem apostolischen Symbolum geordnet, bringen.

- 2) C. A. G. v. Bezishwih: System der christlich-kirchlichen Katechetik. Erster Band (auch unter dem Titel: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte; ein Handbuch für Seelsorger und Pädagogen. Leipzig, 1863. 736 S. gr. 8.

Angezeigt von Prof. Dr. A. Christiani

Hat unsere Zeitschrift sich auch keinesweges zur Aufgabe gestellt, sämtliche hervorragenden Erscheinungen auf dem Gebiete der theologischen Literatur zur Anzeige zu bringen, so hat sie doch jeder Zeit für Pflicht gehalten, auf Werke hinzuweisen, die für Wissenschaft und Leben der Kirche vorzugsweise von Bedeutung sind. Einer solchen Pflicht glauben wir nachzukommen, wenn wir unsre Leser, namentlich aber die Brüder im Amt der Seelsorge, auf ein Werk aufmerksam machen, das als eine wahrhafte Bereicherung auf dem Felde der practischen Theologie angesehen werden kann. Die practische Theologie, insofern sie eine theoretische Darstellung der practischen Lebensfunctionen der Kirche enthält, pflegt bei den Männern der Praxis selbst nicht in gar zu hohem Ansehen zu stehen, ja sie gilt vor dem Richterstuhl eines einseitigen Practicismus oft genug nur als graue Theorie. Mag dieses mißfällige Urtheil auch durch die frühere Behandlung derselben, die sich oft auf eine formale Technik beschränkte, verschuldet sein; jedenfalls ist dieser Standpunkt ihrer Behandlung in unserer Zeit als ein

überwundener anzusehn. Das Werk des gründlich gelehrten Verf. giebt uns wieder einen neuen Beleg für die Möglichkeit einer für das Leben der Kirche bedeutenden und fördernden Darstellung der practisch-theologischen Disciplin. Dieser erste Band eines Systems der Katechetik enthält eine Darstellung der kirchlichen Erziehung nach Theorie und Geschichte. Der Verf. will, wie er in der Vorrede bemerkt, Geistlichen und Volkserziehern die Aufgabe, ein christliches Volk für die Ziele der Kirche zu erziehen, klar machen, und bemerkt mit Recht, daß zwar in jeder Zeit das geistliche Leben der Kirche im Zusammenhange gestanden habe mit der Lösung dieser Aufgabe, — in unserer Zeit aber die Existenz der Kirche und ihre Zukunftshoffnung, Lebensmacht im Volke zu sein, geradezu an derselben hänge. Es sind darum Lebensfragen der Kirche der Gegenwart, um die es sich in diesem Werke handelt — und darin liegt ein Hauptwerth der gediegenen Arbeit. Abgesehen davon aber ist auch die Methode, die der Verf. eingeschlagen hat, um das Verständniß der wichtigen katechetischen Function der Kirche zu vermitteln, die richtige. Es gehört zum Verständniß aller practischen Thätigkeiten und Lebensfunctionen der Kirche, daß man sie nicht bloß darauf aufsieht, was sie ihrer Idee nach sind, sondern auch darauf, wie sie historisch geworden sind. Nur wo man sie in der Einheit von Idee und Geschichte behandelt, gelangt man zur richtigen Erkenntniß dessen, was es um sie sei*). Auch die Katechese in der Kirche der Gegenwart und die

*) Das Gesagte gilt von allen, insbesondere aber von den Cultusfunctionen der Kirche. Da im Neuen Testamente keine Cultusform ceremonialgesetzlich vorgeschrieben ist, sondern der Cultus sich geschichtlich entwickelt und verschiedene Stadien der Deformation und Reformation durchgemacht hat, so kann er ohne seine Geschichte nie richtig verstanden und beurtheilt werden. Ebenso wenig wie sich ein lutherischer Gemeinde-Cultus a priori aus dogmatischen Voraussetzungen construiren läßt, — kann auch das Gewordene, wie es etwa agendarisch vorliegt, bloß nach sogenannten innern Gründen beurtheilt und so das etwa Mangelhafte verbessert werden. Ein solches Verfahren, das von abstracten Theorien ausgeht, führt nur zu idealen Cultusconstructions, wie sie uns in der Abhandlung unseres geehrten Freundes, des Propstes Willigerode (cf. Dorpater Zeitsch. Heft II 1863) auffällig entgegen getreten sind. Selbst abgesehen davon, daß wir die dogmatischen Grundanschauungen, die dem Verfasser zum Unterbau seiner idealen Construction des Cultus dienen, nicht immer zu theilen vermögen, — können wir durchweg den vom Verfasser eingeschlagenen Weg auf liturgischem Gebiet nicht billigen. Wer eine bestehende Agende kritisch beleuchten und Verbesserungsverschlüsse machen will, darf nicht in dem Maße von der Geschichte abstrahiren, wie der Verfasser gethan hat. Dies zur Abwehr des etwaigen Mißverständes, als wolle die Redaction dieser Zeitschrift alle eigenthümlichen Ansichten in den Aufsätzen, denen sie mit Namensunterschrift der Verfasser ihre Spalten öffnet, im Einzelnen vertreten.

Aufgabe der kirchlichen Erziehung in derselben kann in ihrer Bedeutung nur verstanden werden im Zusammenhange mit ihrer geschichtlichen Entwicklung. Drum können wir es nur im höchsten Grade berechtigt finden, daß der Verf., ehe er eine Theorie des kirchlichen Unterrichts gab, sein System der Katechetik mit einer Darstellung des Katechumenens nach Theorie und Geschichte begonnen hat. In meisterhafter Weise hat er es verstanden, das theoretische und historische Interesse zu verbinden und seine gründlichen historischen Studien für die Praxis der Kirche zu verwerten. Wer die Mühe nicht scheut, diese Schrift gründlich zu studiren, wird für sein wissenschaftliches und kirchliches Leben einen reichen Ertrag haben. Je reicher unsere zerfahrene Zeit, deren geistige Arbeit oft nur darin besteht, daß sie alles kritisch zerlegt, an theologischen Productionen ist, die nur niederreißen, desto erfreulicher sind solche Werke, die sich das Bauen zur Aufgabe gestellt haben. — Der Verf. geht überall darum in die Geschichte der Vergangenheit ein, um für die Gegenwart Resultate zu gewinnen. Ein durchweg practisches Interesse hat ihn bei seinen Forschungen geleitet. Wir wünschen darum dieser Schrift recht viele Leser unter den christlichen Volkserziehern auch in unsern Landen. In das Einzelne einzugehen ist weiter nicht der Zweck dieser Anzeige. Nur aufmerksam machen wollen wir auf die gründliche Untersuchung über die Arcandisziplin (S. 154 ff) ferner auf den Abschnitt über die kirchliche Beichtterziehung im Mittelalter (S. 461 ff) und über die Confirmation in der evangelischen Kirche (S. 580 ff). — Schließlich bemerken wir nur noch, daß der geehrte Verf. die bekannten Höflingschen Vorschläge zu einer Unterscheidung der Abendmahlsgemeinschaft von dem activen Gemeindebürgerrechte, zu dessen Erlangung ein besonderer Act angeordnet werden müßte, in modificirter Gestalt wieder aufnimmt und empfiehlt. So beherzigenswerth Alles ist, was darüber gesagt wird, so können wir uns doch nicht verhehlen, daß die practische Durchführbarkeit dieses Vorschlages in den gegenwärtigen Verhältnissen der Kirche, namentlich in den größeren Stadtgemeinden — kaum möglich erscheint. Aufrichtiger Dank gebührt unsrerseits dem geehrten Verf. für die vielfache Belehrung, die sein Werk jedem aufmerksamen Leser gewährt.

Aufruf

zur

Unterstützung der Mission unter den Juden

an die

evangelisch-lutherischen Christen aller Länder.

Im Namen des Herrn, in welchem das Heil von den Juden gekommen ist (Joh. 4, 22) und die Heiden zu deren Schuldnern gemacht hat (Röm. 15, 27); im Namen des Herrn, dessen Blut das jüdische Volk auf sich und ihre Kinder herabgerufen, aber nicht ohne daß Er, den sein Vater allezeit höret (Joh. 11, 42), am Kreuze um Vergebung für die Verführten und Verblendeten gefleht hat (Luc. 23, 34); im Namen des Herrn, dessen Evangelium eine Kraft Gottes ist, die da selig macht Alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen (Röm. 1, 16) — in diesem Namen über alle Namen wenden wir uns an Euch, lutherische Glaubensgenossen aller Länder, mit der dringenden Bitte, über der Mission der Kirche an die Heiden ihrer Mission an die Juden nicht zu vergessen, denn die von der heidenschristlichen Kirche dem jüdischen Volke zu entrichtende Dankeschuld besteht noch unerloschen, und die großmüthige Fürbitte der gekreuzigten Liebe besteht noch unwiderrufen, und die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums besteht noch unverändert und bewährt sich noch heute wie anfangs.

Bewogen durch diese aus klaren Aussprüchen des göttlichen Wortes sich ergebenden Beweggründe und ermuntert durch die große Weissagung des Heidenapostels (Röm. 11, 25. 26), laut welcher die kirchlichen Missionsbestrebungen nicht bloß für die Heiden, sondern auch für Israel mit dem gnadenreichen Endziele des göttlichen Heilsplans zusammentreffen, hat der Missionsverein in Dresden seit seinem Entstehen im Jahre 1819 beiderlei

Missionsthätigkeit zu verbinden gesucht, und nachdem im Jahre 1836 die seit 1848 nach Leipzig übergesiedelte evangelisch-lutherische Heiden-Missions-Gesellschaft aus ihm hervorgegangen, und er selbst in die Stellung eines ihr eingegliederten sächsischen Hauptvereins übergegangen ist, hat er dennoch jene ursprüngliche einheitliche Verbindung der zwiefachen Missionsthätigkeit nicht aufgegeben. Desgleichen hat sich in Nürnberg zwar nicht innerhalb, aber neben dem Central-Anschuß des evangelisch-lutherischen Heidenmissionsvereins für Bayern seit dem Jahre 1849 ein Verein für Judenmission gebildet, dem jener in mannigfacher Weise brüderliche Handreichung geleistet hat. Diese beiden Vereine in Dresden und Nürnberg stehen in regem Wechselverkehre, und nachdem sie lange schon vergeblich nach tüchtigen jungen Männern ausgeschaut, welche bereit wären, sich diesem Missionsberufe zu widmen, sind sie seit dem December vorigen Jahres mit dem als Judenmissionar bereits seit Jahrzehnten bewährten Pastor Becker in feste dienstliche Verbindung getreten, und derselbe hat sich bereit erklärt:

jährlich drei bis vier Monate im Interesse der Judenmission zu reisen, dabei in der Regel jede leipziger Oster- und Michaelis-Messe zu besuchen und wo möglich, jährlich einmal Bayern zu bereisen.

Sodann haben die beiden hier unterzeichneten Vereine die Gründung einer Zeitschrift für Judenmission beschlossen, deren Redaction von Professor Delisch und Pastor Becker übernommen worden ist. Diese Zeitschrift, welche das Missionsinteresse innerhalb unserer Kirche zu wecken und zugleich auch auf wahrheitsuchende Israeliten einzuwirken und diese zu einem förderlichen Gedankenaustausch anzuregen bezweckt, wird in vierteljährigen Heften erscheinen, deren erstes bereits ausgegangen ist unter dem Titel:

Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, in vierteljährigen Heften herausgegeben von Professor Delisch und Pastor Becker. Erstes Heft (Johannis 1863). Dresden und Leipzig, Justus Naumann's Buchhandlung. (Preis des Jahrgangs von 12 Bogen: 10 Sgr. oder 36 fr.)

Diese zwei neuen Unternehmungen legen es uns nahe, die Mithilfe unserer lutherischen Mitchristen anzurufen. So richten wir denn an Euch alle, Ihr lieben Mitbekenner Eines Herrn und Mitgenossen Einer Kirche, die dreifache dringliche Bitte:

1) Laßt unsere neubegründete Zeitschrift Eurer angelegentlichen

Theilnahme empfohlen sein, sucht ihr möglichst viel Abnehmer zu gewinnen und verbreitet sie nicht allein in christlichen Kreisen, sondern wirkt auch dazu mit, daß sie in die Hände recht vieler jüdischer Leser komme. Wir haben den Preis des Jahrgangs so billig als nur möglich gestellt. Der Inhalt wird dem zweifachen Zwecke entsprechen: unserem Missionswerke nicht allein Freunde innerhalb der Kirche zu werben, sondern auch selber Missionsdienst unter Israel zu thun. Zweckmäßige Bereicherung dieses ihres Inhalts durch eingesandte Mitarbeiten wird den Herausgebern willkommen sein.

2) Thut Euch zu vereinsmäßiger Förderung unserer Missionsache zusammen, indem ihr diese je nach Umständen entweder unter die Aufgaben Eurer schon bestehenden Missionsvereine aufnehmet, oder zur Aufgabe neuzubildender Missionsvereine machet, und tretet in glicdliches Verhältniß zu uns, damit wir mit vereinten Kräften um so erfolgreicher wirken und inskünftige alljährlich eine Jahresfeier begehen, und wichtige Schritte mündlich mit einander berathen können.

3) Unterstützt uns mit Geldbeiträgen zur Aufrechthaltung und Erweiterung unserer Missionsthätigkeit. Zur Empfangnahme bereit sind sämtliche Comité-Mitglieder beider Vereine, besonders aber ihre Cassirer: Kaufmann Ferd. Fischer (Dresden, Prager Straße 28) und Privatier Fleischmann in Nürnberg (L. 527).

Diese dreifache Bitte legen wir Euch an's Herz, indem wir dem Wunsche vieler, ihrer Liebe zur Mission unter Israel einen bestimmten Ausdruck geben zu können, entgegenzukommen hoffen. Es ist ja des Herrn Werk; wehe uns, wenn wir es lässig treiben! Als der Auferstandene vor seiner Auffahrt von seinen Jüngern gefragt wurde: „Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel?“ — da sprach er zu ihnen: „Es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat, sondern ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, welcher auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria, und bis an das Ende der Erde.“ Dieser Weissung des Auferstandenen gemäß überlassen wir die Wiederbringung Israels dem Allwissenden und Allweisen, welcher das Steuer der Völkergeschichte führt. Daß wir aber Ihn, den Heiland aller Menschen, nicht nur den Heiden, sondern auch den Juden bezeugen, das ist

noch heute wie damals, als er angesichts seiner Apostel aufuhr, sein uns verpflichtender Willkür laßt uns willige Werkzeuge dieses Gnadenwillens sein! Er aber, der Erhöhte, gebe uns zu treuer erfolgreicher Ausrichtung desselben die Kraft seines heiligen Geistes!

Dresden und Nürnberg.

Der Bayerische Verein zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden.

Franz Delipfch.

Der Sächsische Missions-Hauptverein in Dresden: Abtheilung für
Juden-Mission.

Otto v. Erdmannsdorff.

I. Abhandlungen.

1. Liturgische Betrachtungen.

Von

A. H. Haller,

Pastor zu Ruckee in Estland.

Unsre lutherische Kirche ist die Kirche der rechten, 'gesunden Mitte; nicht als suchte sie erst vorsichtig ein von der Welt vielbelobtes juste milieu; sondern vermöge ihres inneren Lebensprinzips hat sie, ohne zu suchen, und muß sie überall und in allen Dingen die Mitte inne haben zwischen dem römischen Extrem und dem reformirten Extrem. So auch in Betreff der Anschauung und der Formen des Gemeindegottesdienstes. Ist in der römischen Kirche der Gottesdienst einzig und allein auf Darstellung des Glaubenslebens angelegt, — hat andrerseits der reformirte Gottesdienst Nichts als Erweckung des Glaubenslebens zum Zweck, — so sind unsre lutherischen Gottesdienste zwar zunächst auch Darstellung, doch so, daß überall der Zweck der Erweckung und Förderung des Glaubenslebens zugleich gewahrt wird. Einen Gottesdienst, der bloß dramatische Darstellung sein will, können wir ebenso wenig für einen evangelisch-lutherischen halten, als einen, der Nichts ist, als Missionspredigt inmitten der Christenheit. — Weiter: sieht der Papist in den gottesdienstlichen Formen lauter göttlich-nothwendige Ordnungen, — hält der Reformirte alles specifisch liturgische Reden, Handeln, Darstellen im besten Falle für Etwas Unnötiges; — so werden wir Lutheraner zwar einerseits das Liturgische nicht überschätzen, z. B. auch nicht irgend eine liturgische Form deshalb für dringend nothwendig halten, weil sie die betreffende Idee klarer darstelle, oder

weil sie etwa in der alten Zeit dagewesen sei; — doch aber werden wir andrerseits auch nicht die Liturgie für gleichgültig, noch weniger aber für unnütz erklären.

Dies sind altbekannte Sätze, und ich hätte sie nicht niedergeschrieben, wenn ich nicht zu der Annahme Grund hätte, daß unter uns Lutheranern, nach beiden Seiten hin, nach Rom wie nach Genf abgeschweift werde: daß einerseits gar Mancher auf die *res liturgicae* ein übermäßiges und unmaßiges Gewicht lege und, durch einseitige Betonung des darstellenden Moments im Gottesdienste, diesen zuletzt zum Drama zu machen in Gefahr sei; — und daß es andrerseits noch viel mehr solche lutherische Christen gebe, die das Liturgische für Nichts achten und ein Verhandeln darüber für Zeitvergeudung.

Wir Glieder der evangel.-luth. Kirche Rußlands haben allen Grund den Herrn zu preisen, der uns in unsrer Agende von 1834 eine Gottesdienstordnung geschenkt hat, die im Ganzen durchaus gut, ja eine der besseren in der gesammten luth. Kirche ist. Die Mängel dieser Agende sind unverkennbar; und zwar halte ich unmaßgeblich für das Schlechteste in ihr: das Tauf- und Confirmationsformular und das „allgemeine Kirchengebet.“ Was den sonn- und festtägigen Hauptgottesdienst betrifft, so lassen sich auch da in unsrer Agende hin und wieder Mängel in Anordnung und Ausführung aufweisen. Man thut ja darum recht wohl, wenn man daran arbeitet, daß das Material zu liturgischen Verbesserungen da sei — für eine etwa zu hoffende Generalsynode. Wir haben freilich bis heute noch keinen Grund, diese Generalsynode für etwas Andres als ein *pium desiderium* zu halten! Dies mag in vieler Hinsicht beklagt werden; was aber die *res liturgicae* betrifft, so können wir ihretwegen auf die Generalsynode ruhig warten, — es hat Zeit! So lange nämlich das liturgische Interesse nur erst bei Pastoren und Theologen wach ist, — ja selbst bei diesen keineswegs allgemein, — so lange die Gemeinden selbst (namentlich die „gebildeten“) kaum eine Idee von der jetzt gebräuchlichen Liturgie haben, so daß sie nicht einmal willens noch auch fähig sind, durch Mitsingen der liturgischen Gesänge sich selbst innerlich und äußerlich an der Liturgie zu theiligen; ja so lange die gottesdienstlichen Formen und Ordnungen den Gemeinden größtentheils noch so fremd sind, daß sie es nicht merken, wie hier ein Pastor und da ein Pastor willkürlich verändert, alterirt, — daß sie es also auch nicht gar viel merken würden, wenn nun eine ganz neue

Ordnung käme, *) — so lange es so traurig steht, wollen wir zunächst mit der alten Agende zufrieden sein und mit Gottes Hülfe darauf hinarbeiten, daß unsre Gemeinden überhaupt Sinn und Verstandniß für die schönen Gottesdienste des Herrn und seines Zion gewinnen! —

Die „Dorpater Zeitschrift für Theol. und K.“ hat uns in ihrem II. Hefte dieses Jahres eine Abhandlung von Propst Willigerode: „über den Zurüstungsakt im Hauptgottesdienste nach unsrer Agende“ gebracht, die wir, wie alle liturgischen Vorarbeiten für die „zukünftige Generalsynode,“ mit Freuden begrüßen mußten, zumal uns die Feder des Propst Willigerode schon sonst als die wohlgeschickte und getreue Dienerin eines von Liebe zum Erzhirten und zu seiner Herde durchdrungenen Herzens bekannt geworden. Ich weiß mich mit dem geehrten Verfasser wie in dieser Liebe und in festem Haltenwollen an unsrer lieben lutherischen Kirche, so auch in der Ueberzeugung einig, die W. im Eingange seiner Abhandlung ausspricht: daß es nämlich zur Entfernung der Mängel unsrer Agende „keinerlei Alteration, ja kaum irgend welcher Mutation“ bedürfe, sondern „nur der Ausgestaltung.“ Aber gerade weil ich diesen Satz unterschreibe, komme ich, was die „Ausgestaltung“ betrifft, fast durchweg zu ganz andern Resultaten. Denn die von W. proponirte Ordnung des Zurüstungsaktes verläßt zwar formell der alten ziemlich parallel, erscheint mir aber materiell als ein völliges Novum, konstruirt aus einem abstrakten liturgischen Prinzip. Indem ich daran gehe, meine Bedenken dagegen auszusprechen, bin ich überzeugt, damit durchaus Nichts Neues zu sagen, und es soll mich freuen, wenn mancher Amtabrunder darin wiedererkennt, was er sich schon selbst gesagt hat.

1) „Ueberall beginnt der Christ seinen Gottesdienst mit stillem Gebete.“ So sage ich mit W.; und ich füge hinzu: so soll es überall sein! Es ist das ein so naturgemäßer Brauch, daß man nicht einmal Etwas zu seiner Rechtfertigung zu sagen braucht. Tritt der Christ in das Haus Gottes, welches ein Bethaus ist, so beugt er seine Kniee, wenigstens die Kniee seines Herzens; er steht da zunächst als Einzelner vor seinem Gott, indem er sich zum Gemeindegottesdienste die rechte Bereitschaft erbittet und so gewissermaßen sein persönliches Einzelbewußtsein in die Glaubensbethätigung der Gemeinde hineinbetet. — Aus den betreffenden Worten W.'s

*) Ich spreche zunächst von den Gemeinden meiner Heimath, Ostlands.

ist mir nicht klar geworden, ob er für oder wider dieses „stille Gebet“ ist; man könnte fast glauben, er sei dawider, wenn er sagt: „Nicht als die Einzelnen, sondern als die Gemeinde dienen die Christen ihrem Gott in der Kirche.“ Es ist zuzugeben, daß das „stille Gebet“ nicht eigentliches „Gemeindegebet“ ist. Aber daß ich in der Kirche gar nicht „als Einzelner“ meinem Gott dienen dürfe, daß ich also all' mein individuelles Bewußtsein in dem Meere des Gemeindebewußtseins ertränken, alle meine ganz speciellen Bitten und Gebete und Fürbitten zurückdrängen und für mein Kämmerlein aufbewahren müsse, — das ist zu viel! Wollte ich mich ebenso hyperbolisch ausdrücken wie W., so würde ich sagen: eine Kirche, in der ich nicht das Recht habe Individuum zu sein, ist mir nicht lieber als eine Caferne! — Das „stille Gebet,“ von dem wir reden, kann ja keineswegs als integrierender Bestandtheil des Gottesdienstes gefaßt werden; in dem Gottesdienste halte auch ich ein gar nicht in die Erscheinung tretendes Gemeindegebet für unangemessen. *) Aber hier handelt sich's ja um die Bereitung des Einzelnen vor dem Gottesdienste. Mögen da auch die Gebete der Individua mannichfaltig sein; sie kommen doch, wo sie irgend rechter Art sind, in der einen Bitte zusammen: „Herr, hilf, o Herr, laß wohlgelingen — meinen und unser aller Gottesdienst!“ Wenn's dabei richtig geht, wenn die ganze Gemeinde zugleich und rechtzeitig in der Kirche versammelt ist, und nun in tiefer Stille Alles sich beugt vor dem einen Hirten der einen Herde, — so wüßte ich doch in der That keinen würdigeren, schöneren Introitus! — In Uebereinstimmung mit W. ziehe ich das stille Gebet dem vom Küster oder Cantor gesprochenen Vaterunser entschieden vor. Denn einmal sollten wir namentlich unsere Landgemeinden nicht noch mehr in der Verkehrtheit bestärken, mit der sie „Vaterunser sprechen“ äqual „Beten“ setzen; das wenig verstandene Vaterunser wird zu viel wiederholt und dadurch immer mehr in gedankenloses Geplapper herabgezogen. Und dann darf der Küster nie zu einem handelnden Factor im Gemeindegottesdienste gemacht

*) Ein solches stilles Gemeindegebet ist z. B. in schwedischen Gemeinden sehr verbreitet. Die Predigt beginnt da mit einem verhältnißmäßig langen Eingang, der im Grunde eine Predigt für sich ist. Dann fordert der Pastor zum Gebete auf und spricht: „Vater unser“ — und Nichts weiter! Die Fortsetzung folgt im Stillen. Dann erst beginnt die eigentliche Textpredigt. Es ist da nicht abzusehen: 1) warum gerade das Vater unser gebraucht wird, das sich ohnedies im Gottesdienste wiederholt? — und 2) warum der Pastor nicht, wie sonst, das ganze Gebet spricht, sondern nur die beiden ersten Worte? Ich kann nicht umhin dies für ganz unpassend zu halten.

werden. Nur die Noth, nur die Erfahrung, daß viele Einzelne, wenn's beim stillen Gebet sein Betenden hat, gar nicht beten, sondern die Betenden nur stören, hat wohl hier und da einen Prediger bewogen zu solchem Gebrauch seine Zuflucht zu nehmen. Warum betet dann aber nicht der Pastor selbst vor?

2) Also für den Eintritt in's Gotteshaus und Eingang in den Gottesdienst ziemt sich entschieden Gebet. Dem entspricht das stille Gebet der Einzelnen. Daß aber, wie Willigerode verlangt, „das Gebet als Gemeindegebet an den Anfang der Paraskewe wie des Gottesdienstes überhaupt hintreten müsse“, kann durchaus nicht bewiesen werden. Wenn der Herr sein Volk „vom hohen Kircthurm herab“ in sein Haus zusammengerufen hat, wenn sich die Gläubigen nun sammeln zu den Altären Gottes, so ist es zwar nicht schlecht und falsch, aber doch auch keineswegs nothwendig, daß sie in der Stimmung des „Senszens und Sichhängtigens“ (S. 163) oder in der Stimmung von „Mühseligen und Beladenen“ sich sammeln; vielmehr wird, trotz der Erkenntniß der eigenen Sünde und Unwürdigkeit, den Gläubigen in der Regel zunächst Freude, hohe, liebliche Freude erfüllen, indem er kommt zu den lieblichen Wohnungen des Herrn Zebaoth, daß er da gespeist und getränkt werde zum ewigen Leben. Wenn nun W. aus seiner Prämissen, daß man mit seufzendem Herzen kommen müsse, den Schluß zieht, der Gemeindegottesdienst müsse nothwendig mit einem Gebete beginnen, so könnte man mit viel mehr Recht und Grund sagen: weil der Gläubige mit Freuden zum Hause Gottes komme, müsse der Gottesdienst mit Lob und Dank beginnen. Dieß scheint auch die Meinung unserer Agende zu sein, wenn sie den Gesang als Erstes setzt. Wollte W. mit dem Postulate des Gemeindegebetes zum Beginn Ernst machen, so hätte er dann auch ein Gebet wie andere Gebete fordern müssen, also ein vom Pastor gesprochenes. Denn das Gemeindegebet ohne Weiteres in ein Lied zu verwandeln, bloß deßhalb weil gemeinsam gesprochene Gebete unzweckmäßig seien, war durchaus willkürlich. Wir bleiben dabei: der Gottesdienst beginne mit Gesang, mit einem unsrer alten — oder neuen — herrlichen Kirchenlieder. Es mögen Gebetslieder sein, wer kann dagegen Etwas haben? Aber es können ebensovohl Lob- und Danklieder von der Herrlichkeit des Gottesdienstes und Gotteswortes sein, unter Umständen auch Klagelieder, Bußlieder u. s. w. Es scheint mir allerdings wünschenswerth, daß man namentlich mit diesen Eingangsliedern nicht allzu-

viel wechsele, denn ein bekanntes Lied singt sich ganz anders als ein fremdes. Und am wenigsten empfehlenswerth erscheint es, wenn manche Prediger zum Beginn des Gottesdienstes ganz allgemeine „Morgenlieder“ singen lassen. Im Uebrigen aber muß für die Wahl des Eingangesliedes volle Freiheit beansprucht werden; es muß im Einklange mit dem Grundton des ganzen Gottesdienstes stehen, wie ihn Text und Predigt angeben. Und wenn W. verlangt, daß von den alten Kirchenliedern die „dogologischen Schlußverse“ weggelassen werden, so ist dieß durchaus nicht zu billigen; man zerstückle nicht, was ein Ganzes ist, sofern es nicht an sich zu lang wäre. Gerade die köstlichen dogologischen Schlußverse möchten wir uns am wenigsten nehmen lassen. Sie stehen im schönsten Zusammenhange mit dem, was gleich darauf vom Pastor geredet werden soll. Also zum Beginn ein Lied, und zwar nicht als Nothnagel an Stelle eines Gemeindegebets, sondern qua Lied, es sei Lob-, Dank-, Bittlied. Da haben wir nun allen Grund bei unserer alten Agende zu bleiben; denn auch sie sagt: „der Gottesdienst beginnt mit einem Liede der Gemeinde“; — und für die Behauptung: unsre Agende „isolire das Eingangslied der Gemeinde und lasse den Gottesdienst erst mit der dem Annomine gleichgestellten Dogologie vom Pastor begonnen werden“ (S. 164), — ist uns W. jeglichen Beweis schuldig geblieben; die eben citirten Worte der Agende selbst weisen diese Behauptung vollständig zurück.

3) Während nun unsere Agende auf das Eingangslied die kleine Dogologie folgen läßt, setzt W. vor die letztere noch die sogenannten Introitensprüche. Es ist ja bekanntlich in Bezug auf den Introitus viel hin und her debattirt worden (besonders auf den Provinzialsynoden Livlands). Ich meine, die Sache selbst war es nicht werth, daß man sich darüber so erhitzte, pro und contra; und zum Glück hat endlich Hasselblatt eine genügende Gabe kalten Wassers über die Streitenden geschüttet*). Seit Hasselblatt's nüchterner, vorurtheilsfreier Behandlung der Sache hat man aufhören müssen den kirchlichen Gebrauch des Introitus gleichsam zum Schiboleth lutherischer Rechtgläubigkeit zu machen. Hasselblatt hat, wie mir scheint, klar nachgewiesen: 1. daß der Introitenspruch nicht die Geschichte für sich hat, da ja die alten vorlutherischen Introiten in der

*) Hasselblatt: „Ueber Wesen, Zweck und Geschichte des Introitus“ — in Beckholz's „Mittheilungen“ 1858, Heft V.

lutherischen Kirche eben in das Eingangslied umgekehrt worden, so daß Lehteres schon den Introitus bildet, deßhalb auch immer mehr oder weniger ein Lied *de tempore* wird sein müssen; — 2. daß die Introitensprüche ihrem Zwecke, „Herold des Tages“ zu sein, schwerlich entsprechen können *). Eben weil bekanntlich in der festlosen Hälfte des Kirchenjahres an unseren Perikopen durchaus kein systematischer Zusammenhang aufzuweisen ist, und weil sie auch in der Festhälfte (z. B. in der Passionszeit) den gegenwärtig in unserer Kirche betonten Zeitgedanken nicht immer entsprechen, — so kann der Introitus nur etwa an den hohen Festen wirklich Herold des Tages sein. Nur für die Feste sehe ich ihn darum gern kirchlich eingeführt, und zwar so, daß der Introitus selbst nothwendig in die kleine Dogologie münden müßte. Für die gewöhnlichen Sonntage, zumal in der festlosen Jahreshälfte, scheint mir ein Introitenspruch ganz unnöthig, — womit nicht gesagt sein soll, daß er verwerflich sei. Wäre der Introitenspruch einmal kirchlich eingeführt, so wäre ich der Letzte, der gegen ihn opponiren wollte, zumal da er immerhin noch prägnanter als das Introituslied die Idee des Tages zuvorverkündigen mag. Nur das sollte man doch endlich belernen, den Introitus für Etwas sachlich Nothwendiges auszugeben, wie B. noch thut, wenn er sagt: „Nicht von mir, von dem Gottesdienste selbst wird das „(sc. Einordnung des Introitus)“ verlangt.“ (S. 165). Ich glaube, so weit wäre auch das livländische liturgische Comité nicht einmal gegangen, das doch die Introitenfrage in unserer Landeskirche angeregt hat. Das ist's aber eben: B. macht den Introitus zu Etwas ganz Anderem, als wofür man ihn bisher stets erklärt hat. Sonst sollte er sein „der Herold des Tages, um die Gemeinde dadurch in die entsprechende Stimmung zu versetzen“**); bei B. wird er dagegen zu einer Antwort auf den vorhergegangenen Gemeindegesang. Dazu kommt B. dadurch, daß er ganz willkürlich das Eingangslied zu einem seufzenden „Gebetslied“ im specifischen Sinne macht. Aber selbst gesetzt, es müßte gerade ein solches Lied sein, so folgt daraus noch lange nicht die Nothwendigkeit des Introitus. Das Gemeindegebet wird dadurch keineswegs „als ein unerhörliches und unerhörtes hingestellt“ (S. 164), wenn die Erhörung nicht ausdrücklich durch einen zweiten Faktor im Cultus ausgesprochen wird. Eben weil, wie B.

*) Hasselblatt I. c. S. 440—443.

**) Hasselblatt I. c. S. 440.

richtig sagt, das Gemeindegebet an sich „immer ein erhörliches und erhörtes ist“, braucht die Erhörungsgevißheit nicht erst in einem *responsum* ausgedrückt zu werden; sie liegt im Gebete selbst. Oder wird denn W. so weit gehen, zu verlangen, daß auf ein jedes Gebet im Gottesdienste immer ein die Erhörung verheißendes oder konstatirendes Gegenwort folgen müsse? Alles, was W. S. 164—166 über die nothwendige Aufeinanderfolge von Eingangslied, Introitus, kleiner Dogologie und über die nothwendige Vertheilung dieser Stücke an Gemeinde und Pastor sagt, erscheint mir als ein künstlich mathematisches Construire, dem alle Durchsichtigkeit, alle Einsicht fehlt. Der Gottesdienst ist kein mathematisches Exempel! Will man ihn so behandeln und berechnen, so verwickelt man sich am Ende in Selbstwidersprüche. Dieß ist auch W. passiert; wenn er z. B. sagt, auf die im Introitus gegebene Verheißung müsse nothwendig „als Constatirung der Annahme der von Gott dargereichten Gnadengabe seitens der Gemeinde die kleine Dogologie“ folgen (S. 166), und doch gleich darauf die kleine Dogologie nicht der Gemeinde giebt, sondern dem Pastor und der Gemeinde, und zwar so daß der Pastor der Erste ist; — oder wenn er (S. 170) das Respondiren eines „Sängerchors“ als selbstständigen Faktors verwirft (und zwar mit Recht, wie ich meine) — und dann doch (S. 187) hofft, es werde „sich ganz schön und herrlich machen, wenn der Pastor mit dem Gloria in excelsis anhebt, der Chor mit dem Pax in terra fortfährt, und die Gemeinde mit dem, Allein Gott in der Höh sei Ehr“ schließt“, — wo nun offenbar doch der Sängerkhor zu einem dritten Faktor neben Pastor und Gemeinde wird. Allerdings ist „der Pastor zuerst gewürdigt worden zu geben“ (nämlich die Verheißungsgabe des Introitus), „danach die Gemeinde zu empfangen“; aber daß deshalb der Pastor die kleine Dogologie beginnen, die Gemeinde sie fortsetzen müsse, ist doch in der That zu gesucht, zu künstlich, als daß es sich irgend zur Annahme empfehlen könnte. — Hat man einen Introitus, so habe man ihn; er werde aber durchaus nicht zu einem bloßen „Verheißungswort“ gemacht, und am allerwenigsten in der Wahl desselben „freieste Hand gelassen“ (S. 165); sondern wie die kleine Dogologie feststehend formulirt ist, so sei es auch der Introitus. Ich kann aber hier nicht verschweigen, daß ich's meinen lieben, Introiten liebenden Amtsbrüdern herzlich Dank wüßte, wenn sie den Gebrauch derselben solange anstehen ließen, bis er allgemein geordnet wäre, einfach um der Einheit und Gleichheit willen der gottesdienstlichen Formen in Einer Landeskirche. Es

wird ja doch Niemand so weit gehen wollen zu behaupten, sein Gewissen zwingen ihn Introiten zu brauchen! Warum dann also die kirchengesetzliche Ordnung *) willkürlich verändern und die Gemeinden verwirren, die nun hier so und dort anders Liturgie halten hören? — **)

4) Unsere Agende hat durchaus keinen wesentlichen Mangel oder Fehler, wenn sie unmittelbar auf den Gemeindegesang die kleine Dogologie folgen läßt. Gott lobend und ehrend beginnt die Gemeinde; „Gott allein die Ehre“, sagt der Liturg; das folgt ganz trefflich auf einander, zumal wenn die „dogologischen Schlußverse“ des Eingangsliedes, wie oben verlangt wurde, mitgesungen werden. Nur darin hat, auch meiner Ansicht nach, unsere Agende Unrecht, wenn sie dem Pastor die Wahl läßt zwischen der kleinen Dogologie und dem Innomine; denn dieß ist in der That durchaus zweierlei und sollte nicht confundirt werden. Weiter kann man auch Nichts dagegen haben, wenn W. (S. 167) proponirt, daß der Pastor die kleine Dogologie nicht spreche, sondern singe (vorausgesetzt nur, daß er nicht, wie leider gar viele thun, durch Kakophonie oder unpassenden Gesangsvortrag beleidigt), — und daß endlich nur der erste Theil der Dogologie vom Pastor, der zweite aber („wie es war am Anfang“ &c.) von der Gemeinde gesungen werde. Das macht sich gar schön und ist eine an sich naturgemäße Veränderung, weil ja nicht der Pastor allein Gott die Ehre giebt, sondern die Gemeinde innerlich getrieben sein muß, in solchen lobsingenden Anfang fröhlich mit einzustimmen. Was die „hymnologische Ausbildung der Theologen“ betrifft, so stimme ich in W.'s Wunsch ein: daß dafür mehr gethan werde, — fürchte aber, es werde dieß nur ein pium desiderium bleiben. Das Schlimmste ist in der Beziehung, daß gerade der am meisten Unmusikalische am wenigsten merkt, wie fatal sein liturgisches Singen den meisten Hörern ist. Möchte da doch jeder Pastor gute Freunde haben, die fähig und muthig sind ihm in's Gesicht zu sagen, wie es mit seinem Singen stehe! Die Regel muß immer lauten: der Pastor soll singen! — aber ich lobe mir die Ausnahme: wer nicht anders als durchaus schlecht singen kann, der spreche! —

*) Siehe „Gesetz für die ev.-luth. Kirche in Rußland“ § 7: „Änderungen in den liturgischen Bestimmungen werden nicht anders als mit vorschristmäßig eingeholter Genehmigung der Oberbehörde zugelassen.“

**) In Betreff der Introiten hat das General-Consistorium die Erlaubniß zum Gebrauche derselben bereits gegeben. Anmerk. der Redaction.

5) In unserer Agende folgt nach der kleinen Dogologie die Aufforderung der allgemeinen Beichte: „Geliebte in dem Herrn, da wir hier versammelt sind Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, ihm für alle seine Wohlthaten zu danken und ihn um Alles, was uns an Leib und Seele Noth thut, zu bitten, so laßt uns zuvor im Gefühle unserer Unwürdigkeit ihm unsere Sünden bekennen und mit einander also sprechen!“ Ich bin ganz damit einverstanden, daß diese Worte zu ändern seien, wie auch W. will, aber aus anderen Gründen als er (S. 168). Denn von einem „kanzelleiartigen Stil“ entdecke ich da nicht das Mindeste und daß der Pastor sich selbst zugleich mit der Gemeinde vernahmt, — ich begreife nicht, wie das anstößig sein kann; doch davon weiter unten. Auch das ist durchaus kein Fehler, daß da den Gläubigen Dinge gesagt werden, die sie bereits wissen müssen. Mit solchem Argument könnte man auch die biblischen Lektionen aus dem Cultus hinausweisen, weil ja rechte Gemeindeglieder sie bereits kennen müßten. Oder es könnte aus demselben Grunde dem Prädikanten am Weihnachtstage verboten werden in der Predigt zu sagen, daß man nun Christi Geburt feiere, weil ja alle Welt das längst wissen muß. Warum soll ich als Lehrer nicht einer sich versammelnden Menge von Schülern sagen, „sie seien in der Schule um zu lernen“ (S. 169), wenn ich weiß, daß unter ihnen viele ganz gern diesen Zweck ihres Erscheinens vergessen? Warum soll also auch ich Pastor meine Gemeinde nicht an das „Anbeten Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ erinnern, wenn ich weiß, daß der breite Weg da, wie überall, stärker vertreten ist als der schmale, und daß die Leute vom breiten Wege ganz bereit sind Gott — im Fleisch und in der Unwahrheit anzubeten? — Soll's denn nun also doch bei der alten Exhortationsformel bleiben? Nein! Aber aus welchem Grunde nicht? Einzig weil sie einen zu langen und breiten einleitenden Vorderatz hat und den Hauptgedanken: die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses zum Beginn des Gottesdienstes, nicht genug und nicht deutlich betont. Ich meine, es sollte die alte Formel unserer Agende nur etwas abgekürzt und umgestaltet werden; also etwa so: „Geliebte in dem Herrn, da wir hier versammelt sind, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, — kommen aber doch als die Unreinen, die wir nicht werth sind unsere Augen aufzuheben zu Gott, so laßt uns zuvor ihm unsere Sünden bekennen, daß er uns reinige von aller unserer Untugend“; — oder dem ähnlich; ich will die einzelnen Worte nicht urgiren.

6) Wir kommen nun zu der allgemeinen Beichte selbst. Da kann ich's von vorn herein nicht verhehlen, daß gerade bei diesem und dem folgenden Stücke, bei der Beichte und Absolution, der stärkste Widerspruch gegen Propst W. wird erhoben werden müssen. Habe ich bisher mehr formelle Bedenken ausgesprochen, so bin ich bei diesen beiden Cardinalstücken leider in der Lage, gegen W.'s Principien Protest einlegen zu müssen. Mein geehrter Bruder in Christo wolle mich freundlich hören und vertragen!

Was die Beichte mit dem dazu gehörigen Kyrie betrifft, so muß ich zuvörderst entschieden dagegen protestiren, wenn W. das Mitbeichten des Pastors mit der Gemeinde perhorrescirt. Hören wir seine Gründe! Er sagt (S. 167): „Unsere Agende läßt Beide beichten“ (sc. Pastor und Gemeinde); „das kann sie aber nur so, daß sie die der Beichte nothwendig folgende Absolution in einen bloßen Absolutionswunsch — ich kann nicht anders sagen — verflüchtigt“, — sonst müßte sie „den Pastor nicht nur seine Gemeinde, sondern auch sich selbst absolviren lassen.“ Die Argumentation ist also folgende: Wo eine Beichte gesprochen wird, da muß nothwendig eine Absolution darauf gesprochen werden; da nun der Pastor nicht sich selbst, sondern die Gemeinde absolvirt, so darf er nicht mitbeichten, sonst müßte er auch sich selbst besonders absolviren. Armer, armer Pastor! siehst deine Gemeindeglieder herbeiströmen zum Altar der Gnaden, ruffst selbst die Mühseligen und Beladenen herbei, forderst sie auf, daß sie durch Bekenntniß der Sünden Trost und Frieden sich holen mögen, ruffst ihnen zu das Wort des Trostes und des Friedens, siehst sie getröstet, erquickt dahingehen, — und du selbst? Unglückseliger Haushalter, der du mit vollen Händen theilst die reichen Gaben göttlicher Erquickung, — du selbst bist verdammt, hungrig und durstig zu bleiben, denn — du kannst dich selbst nicht absolviren, ein Anderer ist nicht da, der dich absolviren könnte, ohne Absolution darf keine Beichte sein, folglich — darfst du nicht beichten, und bist doch dessen so bedürftig wie alle die Andern, vielleicht noch viel mehr; — nein, du allein, weil du einmal Pastor bist, mußt dein eigenes Sündenbekenntniß schweigen lassen mitten unter dem Kyrie der Gemeinde; du magst's allenfalls daheim im Stübchen deinem Gotte sagen, was du gesündigt hast wider ihn, — aber in der Kirche sollst du nur Hand Gottes und Mund der Gemeinde sein, nur geben in Gottes Namen, selbst aber leer bleiben, nur reden für die Gemeinde, nicht aber für dich selbst sammt der Gemeinde!

was bist du nun, du armes Pfarrerelein? Ein „einsamer Papst“ im Vatikan (cf. S. 168)? Von vatikanischer Herrlichkeit ist an dir Nichts zu sehen! Nein, eine arme Maschine bist du in der Hand Gottes; und was Gott den Ochsen gönnt, das gönnt er dir nicht: er verbindet dir das Maul beim Dreschen, er läßt dich seine reichen Güter nur arbeitend an Andre austheilen; du selbst mußt hungern! — Ist's denn wirklich so? Schau doch um dich! — Ach nein, Gott sei Lob und Dank, es war nur ein böser Traum, — ein liturgischer Traum! — — Habe ich W. mißverstanden, so soll mich's herzlich freuen; ich finde aber bei ihm eine ganz eigenthümliche Ueberordnung des Pastors über die Gemeinde, eine Isolirung des Pastors von den übrigen Menschenkindern; es ist, als wäre der Pastor ein Mittelding (oder gar eine Mittelsperson?) zwischen Himmel und Erde. Ich frage einfach: Ist die Hand Etwas außer dem Leibe Bestehendes? ist sie nicht selbst ein Glied und Theil des Leibes? Wie kann man nun den Pastor so von der Gemeinde abtrennen, als wäre er nicht selbst ein Glied an ihr und ein Stück von ihr? Wenn der ganze Leib isst, darf die Hand allein keinen Theil daran haben, weil sie es ist, die die Speise zum Munde führt? Wenn die ganze Gemeinde beicht, darf der Pastor allein nicht mitbeichten? Bei einer Beichte, die specielle Vorbereitung zur Communion ist, da beichten die einzelnen Communikanten; bei der allgemeinen Beichte beichten eben Alle, und einer von den Allen ist auch der Pastor! — Es sei mir erlaubt die Vermuthung auszusprechen, daß W. zu dem Verbote des Mitbeichtens für den Pastor nur dadurch gekommen ist, daß er den Gottesdienst in abstrakter Weise viel zu sehr als Drama faßt. In einem Drama müssen freilich nicht bloß verschiedene Personen als Factoren da sein, sondern diese Personen dürfen eben nie und nirgends einander in die Rolle fallen, eine jede muß für sich allein handeln und reden, sonst ist's keine rechte Handlung. Demnach sagt W. (S. 167 f.): „Weil nun einmal im Gottesdienste Zwei mit einander handeln, und ohne das Handeln dieser Zwei der Gottesdienst aufhört zu sein, was er ist, dürfen die Zwei nimmer in Einen derselben zusammengeschoben werden“, — der Pastor muß sich als Eines setzen, „nicht aber als Zweies, als die Gemeinde und den Pastor“. Dem muß Folgendes entgegengestellt werden: Allerdings kann kein Gottesdienst sein ohne ein Handeln Zweier; aber diese Zwei sind nicht Pastor und Gemeinde, sondern Gott und Gemeinde. Ich kann nicht Gott dienen, wenn nicht Gott da ist und sich von mir dienen

läßt, meinen Dienst annimmt. Aber daß der Gottesdienst als ein Handeln von Pastor und Gemeinde mit genau zu scheidenden Rollen sich bestimme, kann nimmermehr zugegeben werden. Des Pastors Handeln oder Reden im Gottesdienste ist sehr mannichfaltig: er redet einmal an Stelle Gottes (z. B. in der Absolution), ein andres Mal an Stelle der Gemeinde (z. B. in Gebeten und Bekenntnissen), mitunter wohl auch ganz für sich selbst (z. B. in individualisirender Predigt). Aber wo er für die Gemeinde redet, da redet er immer und überall für sich selbst mit, so wahr er Glied der Gemeinde ist. Wehe mir, wenn ich Collekten verlese oder singe, und sie sind nicht zugleich mir selbst eigene persönliche Gebete, — wenn ich das Credo als Gemeindebekenntniß spreche und nicht zugleich als mein eigenstes Bekenntniß; drei Mal wehe, wenn ich die Beichte spreche und beichte selbst nicht mit! Wollte ich, wie W. proponirt, nur die Gemeinde auffordern zu beichten, also immer grundtätlich „ihr“ sagen, und nicht „wir“, — fürwahr, gerade dieß hat mir einen stark römischen Geschmack, wird auch den Laien recht eigentlich wie Papstthum erscheinen. Dieß köstliche Kniebungen der ganzen Gemeinde, — der Pastor voran als der vornehmste Sünder, — das wolle uns doch Niemand rauben! Es ist ja in der Theorie eine richtige liturgische Regel, daß auf eine wahrnehmbare Beichte auch eine wahrnehmbare Absolution folgen soll; aber die Regel wird falsch, wenn keine Ausnahme statuirt wird; und eine Ausnahme ist hier gerade am Platz, weil der Pastor durch sein amtliches Fungiren eine Ausnahmestellung einnimmt. Kann doch der Gläubige, wenn er von Herzen bekennt und glaubt, auch ohne amtliche Absolution Vergebung haben, wie das Niemand unter uns leugnen wird. Allerdings entbehrt der Pastor oft der lieblichen Glaubensstärkung, die seinen Gemeindegliedern durch die mündlich verkündigte Absolution wird; zumal bei uns und auf dem Lande, wo mancher Pastor eine Reise machen muß, um seinen nächsten Amtabrunder zu erreichen. Aber — ich wiederhole es — wenn ich auch nicht eine aus andrem Munde mir verkündete Absolution haben kann, so kann und soll und darf und wird mich das nie vom Mitbeichten abhalten; und darum ist's schön, daß dieses Mitbeichten von unsrer Agende auch äußerlich angezeigt wird. Ich kann nicht umhin zu glauben, daß auch W., ob er gleich in der Theorie so sehr dagegen ist, doch in praxi nie allgemeine Beichte halten wird, ohne mitzubechten. Warum dann aber dem nicht Ausdruck geben durch das liebe „Wir“ und „Laßt uns“ u.?

Daß das Confiteor vom Pastor gesprochen werden soll, wie W. in Uebereinstimmung mit unsrer Agende verlangt, ist durchaus das Richtige. Dagegen kann ich's wiederum nicht unterschreiben, wenn W. sagt (S. 170): „Ich möchte den Pastor — und mit ihm zugleich die Gemeinde — nicht an nimmer zu verlassende Beichtformulare gebunden haben“. Von einem Binden der Gemeinde kann hier gar nicht die Rede sein, sondern einzig und allein von Gebundenheit des Pastors; die Gemeinde ist da am meisten gebunden, wo der Pastor ganz ungebunden ist. Es ist in der That eine starke Zumuthung, wenn man von allen beichtenden Gemeindegliedern verlangen will, sie sollen in freie, ihnen neue, unbekannte Beichtgebete oder Confiteor's, die unvermeidlich von der Subjectivität des Pastors mit abhängig sein werden, so sehr innerlich eingehen und eindringen, daß die gehörten Worte ihnen gleichzeitig zu ihren eigenen Worten werden, daß sie sie wirklich von Herzen mitbeten können. Weil aber auf dieses Letztere gerade bei der Beichte am meisten ankommt, darum muß ich entschieden gegen freie Confiteor's sein. Daß die Gebundenheit an ein Beichtformular „in schreiendster Disharmonie zu der freien Predigt stehe“, ist kein stichhaltiges Argument. Predigt und Confiteor sind eben zwei so disparate Dinge, daß ein jedes seine Form haben muß, ohne daß von einer Disharmonie die Rede sein kann. Mit demselben Recht oder vielmehr Unrecht könnte Einer sagen: „was man auch für das liturgische Singen des Pastors am Altar anführen mag, es steht doch immer in schreiendster Disharmonie zu der gesprochenen, nicht gesungenen Predigt; ergo — der Pastor soll nicht singen am Altar!“ — Ich gebe zu: „wo Pastor und Gemeinde richtig zu einander stehen, da wird der Pastor“, auch wenn er ein freies Confiteor spricht, „Nichts Anderes sein als der Mund der Gemeinde.“ Aber wo stehen denn Pastor und Gemeinde so richtig zu einander? Eine solche ideale, absolut richtige Stellung ist nur da möglich, wo einerseits der Pastor so sehr alles Eigenweisen und Eigenwollen überwunden hat, daß ihm eben Nichts mehr an sich selbst zu bekämpfen übrig bleibt, — und wo andererseits die Gemeinde unter sich und mit ihrem Pastor vollkommen ein Herz und eine Seele geworden ist; dieß Beides aber ist wiederum nur möglich — da, wo es keine Pastoren mehr geben wird! Solange wir irdische Creaturen sind, Pastor wie Gemeindeglieder, wird die in unserer Agende gegebene Gebundenheit des Pastors an ein formulirtes Confiteor als eine treffliche weise Ordnung gepriesen werden müssen. Daß „der Bräutigam, wo er für

die Braut zu sprechen hat, oder der Mann, wo er seines Weibes Mund ist“, nicht „feststehende Formulare“ braucht, mag immerhin sein; es ist das ein Vergleich mit gänzlich schief verschobenem *tertium comparationis*; denn nicht um Reden im Allgemeinen handelt sich's, sondern um Beten. Ich finde gar Nichts Auffallendes darin; wenn der Mann zum Beten mit seinem Weibe oder für dasselbe ein Formular braucht. Auch ist nimmermehr der Pastor Bräutigam oder Mann der Gemeinde; die hat einen besseren Bräutigam, der heißt Christus, und der freilich braucht keine Formulare, woraus aber Nichts für den Pastor folgt; denn was die Sonne nicht braucht, kann darum dem Staube sehr noth thun. Man soll Christum und den Pastor unverwechselt lassen! —

Daß nach dem Confiteor das alte herrliche Kyrie nicht von einem Sängerkhore allein, sondern von der ganzen Gemeinde gesungen werde, ist einleuchtend, und hat in diesem Punkte unsere Aegende entschieden Unrecht. Es ist freilich immer noch besser, daß ein Chor singe, als daß Niemand singe, und in vielen Gemeinden hat man nur die Wahl zwischen diesen beiden Uebeln. Mir scheinen sogar dem Gottesdienste „organisch eingefügte Gesangseinlagen“, von einem Sängerkhor ausgeführt, mehr störend als fördernd. Im Gottesdienste sind nur Pastor und Gemeinde als solche zum Singen berechtigt. Der Sängerkhor mag, z. B. an hohen Festen, zur Erhöhung der Feststimmung durch wirklich kirchlichen (d. h. in der Regel alt kirchlichen) Gesang beitragen; aber gerade „organische Einfügung“ scheint mir da nicht das Rechte, weil sie zu viele Gemeindeglieder zerstreut, zu sehr den Gang des Gottesdienstes unterbricht. Man singe dann doch zum Beginn oder zum Schluß des Gottesdienstes! Doch gestehe ich gern, daß dieß theilweise Sache des subjektiven Gefühls sein mag. Das aber ist durchaus klar, daß das Kyrie gerade nie einem Sängerkhor, immer der Gemeinde gehört. Dabei freue ich mich herzlich der Uebereinstimmung mit W., wenn er das Knien während des Confiteor und Kyrie so entschieden postulirt. In unsren Landgemeinden ist, Gott sei's gedankt, diese gute alte Sitte noch nicht abgekommen und braucht somit nicht erst wieder eingeführt zu werden. Wollte Gott, das könnte an allen Orten gesagt werden! Es ist immerhin ein trauriges Zeichen, ob auch nur ein äußerliches, wenn man nicht mehr die Kniee zu beugen versteht; und wie viele unter unsren Gebildeten ver-
stehen es denn?

7) Was nun den folgenden Punkt, die Absolution, betrifft, so

sehe ich mich genöthigt, gegenüber den Ausführungen W's. zuerst ein Wort darüber zu reden, was Absolution ist. Ich finde nämlich, daß W. wiederholt und an vielen Stellen die Begriffe „Absolviren“ und „Vergeben“ in eigenthümlicher Weise verwechselt. Absolviren heißt gar nicht an sich Vergeben, sondern es heißt „Lösen“; das ist durchaus Zweierlei. Wenn Gott Sünden vergiebt, so löst er damit den Menschen, es sei durch ein Organ (den Pastor) oder ohne ein solches. Also Gottes Vergebung ist immer zugleich Absolution. Aber *duo si faciunt idem, idem non est*: wenn Menschen vergeben, so ist das an sich ganz und gar keine Absolution, denn Menschen können eben von sich aus nicht lösen. Die menschliche Vergebung ist Etwas, was lediglich in dem versöhnlichen Herzen des Vergebenden vor sich geht, wodurch der Schuldige gar nicht innerlich betroffen, seine Schuld in keiner Weise vermindert wird. Und weil nun mein Herz immer und überall versöhnlich sein muß, darum muß ich immer und überall vergeben, dem Bußfertigen wie dem Unbußfertigen; meine Vergebung muß durchaus bedingungslos, durchaus unabhängig von dem Verhalten des Andern sein. Anders Gottes Vergebung! Zwar Gottes Herz ist stets versöhnlich, d. h. er will nicht gerne strafen, er will gern vergeben; aber er kann nicht immer vergeben, weil er heilig ist; er kann nur vergeben um Christi willen, und weiter nur dem, der sich das Verdienst Christi angeeignet, also dem Gläubigen. Hieraus folgt, daß Gottes Vergebung, die — Absolution ist, nimmermehr bedingungslos ist, sondern durchaus abhängig davon, ob das Subjekt willig und fähig ist die Vergebung anzunehmen. „Es ist eine eigene Sache“, sagt Löhre, „mit dem menschlichen Vergeben. Wenn ich meinem Beleidiger vergeben habe, so ist damit seine Sünde nicht von ihm genommen. Alles menschliche Vergeben ist nur ein Zeichen eines versöhnlichen Herzens, hat aber vor Gottes Thron und für sein Urtheil keine Wirkung. Es kann sich Keiner einbilden, daß er, wenn er ihm geschehene Unbilden vergiebt, an Gottes Stelle sitze. Gott muß vergeben, dann ist vergeben“). — Stellen wir nun dem gegenüber, was W. S. 173 f. über das Verhältniß von „Gottes Absolution“ und „der Menschen Absolution“ (sic!) und über den nothwendigen Zusammenhang derselben sagt, indem er z. B. fragt: „Hatte der verlorene Sohn mit der väterlichen Vergebung nicht auch die göttliche

) Löhre: Evangelien-Postille, Th. II. S. 31.

und der Schwächer am Kreuz mit der göttlichen nicht auch die menschliche? Mochte Gott dort binden, was der Vater lösete, und mochten Menschen hier verschließen, was Gott aufschloß? Welcher Vater zweifelt denn daran, daß sein auf dem Sterbebette absolvirter Sohn von Gott absolvirt sei?" — ich sage: stellen wir solche Ausführungen Ws. den obigen Worten Löhe's gegenüber, so werden wir uns nur für die einen, nicht für beide entscheiden können; und die Wahl wird nicht schwer sein! Wenn ein Vater seinem „wohlgebläuten Sohne" (S. 173) verzeiht, nachdem er ihn „wohl gebläut" hat, so hat er ihn damit keineswegs absolvirt, mag er auch Pastor sein; denn was der Pastor daheim als Mensch und in seinem Herzen thut, das thut er nicht in Gottes speciellem Auftrag, nicht an Gottes Stelle, es hat darum mit dem Amt der Schlüssel nicht das mindeste gemein. Daß der verlorene Sohn, als ihm sein Vater vergab, auch zugleich Gottes Vergebung hatte, kann man nicht behaupten, wenn man beim Bilde bleibt; denn in der Erzählung ist von Gott gar nicht die Rede; erst in der Erklärung oder Auslegung wird die Vergebung des Vaters zur Vergebung Gottes, weil eben in der Auslegung der Vater Gott selbst ist. Daß vollends der Schwächer am Kreuz mit der göttlichen Vergebung auch die menschliche erlangt habe, ist ganz unrichtig; das wäre eine schöne Vergebung, bei der man dennoch gehängt wird! Die menschliche Vergebung soll ich suchen, wo ich kann; kann ich sie nicht haben, so werde ich dadurch nicht verdammt; ich brauche sie nicht zur Seligkeit. Ohne die göttliche Vergebung aber bin und bleibe ich verdammt, und wenn mir Vater und Mutter, ja die ganze Welt vergebe; denn nur die göttliche Vergebung ist eben Lösung, Absolution. Dieß zunächst zur Abwehr einer sehr bedenklichen Verwechslung von göttlichem und menschlichem Thun! — Weiter aber versteht man bekanntlich im Sprachgebrauch unter „Absolution" gewöhnlich nicht den im Herzen Gottes geschehenden Akt der Lösung an sich, sondern die durch ein irdisches Organ verkündigte oder dargereichte oder mitgetheilte göttliche Vergebung. Warum W. es „sonderbar" findet, daß „Etlche den Ausspruch des Herrn" (sc. Joh. 20, 23) „eine Verheißung, nicht einen Befehl nennen", ist nicht abzusehen. Natürlich, eine Verheißung muß ja gebraucht werden, und insofern liegt in ihr ein Moment des Befehls. Aber der Wortlaut von Joh. 20, 23 zeigt unwiderleglich, daß es zunächst nur eine Verheißung ist; denn der Herr sagt ja gar nicht: „vergebet den Menschen ihre Sünden", sondern: *ἂν τινω*

ἀφ᾽ ἧς τὰς ἀμαρτίας. Auch ich glaube (cf. S. 175), daß die hier gegebene Machtvollkommenheit nicht speciell den Jüngern als solchen gegeben ist, sondern der Kirche. Die Kirche übt ihre Schlüsselgewalt *de regula* durch die verordneten Amtsträger; sie kann sie auch üben durch jeden Christen, vermöge des allgemeinen Priesterthums; darum ist die Absolution nicht einmal nothwendig an die Person des Pastors, viel weniger an das gottesdienstliche Lokal gebunden *). Es ist vor allen Dingen zu betonen, daß die Absolution im letzteren Sinne, d. h. die vorzugsweise durch den Pastor im Namen Gottes verkündigte oder dargereichte Sündenvergebung, zur Stärkung des schwachen Glaubens bestimmt ist, weil's dem schwachen Menschen sonst schwer fällt, an die sichere und gewisse Vergebung seiner Sünden zu glauben. Also zur Erleichterung des Glaubens soll es dienen, daß der Mensch nicht bloß auf den Trost des gelesenen Gotteswortes angewiesen ist, sondern, nachdem er dem Diener Gottes seine Sünden bekannt, aus dessen Munde vernimmt, daß ihm Gott vergeben hat, — auf daß es ihm desto gewisser sei. Etwas Specifisches aber giebt die kirchenamtliche Absolution nimmermehr; man kann ohne sie vollkommen gelöst sein vor Gott; sie giebt Nichts, was man nicht auch ohne sie haben könnte, sofern man Buße und Glauben hat. Ich kann nicht leugnen, daß mir B. diese kirchenamtliche Absolution zu überschätzen scheint, womit dann auch eine ebenso große Ueberschätzung der Absolutionsform oder Formel zusammenhängt.

Die Absolution kann geschehen in dreifacher Form: in optativer, in deklarativer und in kollativer. Unsere Agende setzt bei der allgemeinen Beichte eine optative, bei der Kommunikantenbeichte eine deklarative Absolution. Doch hier schon tritt uns B. gleich entgegen; nach ihm giebt es nur eine „wirkliche und wirksame Absolution“, nämlich die kollative. In der optativen Form sieht er Nichts als einen bloßen, „Absolutionswunsch“, den man „nimmer eine evangelische Absolution nennen könne“ (S. 171), „der Nichts weniger als eine wirkliche und wirksame Absolution enthält“. Da er ist so indignirt über diesen Absolutionswunsch, daß er in dessen kirchlichem Gebrauch „papistischen Sauerteig“ durchschmeckt (S. 173), daß er

*) Bgl. B. S. 197: „Nicht im Pfarrstübchen, sondern in der Gemeinde vergiebt mir mein Gott meine Sünde, sofern ich mit meiner Sünde an der Gemeinde gesündigt habe“ (?!).

ihn als „Eufstreicherei“ bezeichnet, die „nicht in den Gottesdienst, überhaupt nicht in das Reich Gottes hineingehört“ (S. 182); er erklärt endlich dieselbe optative Absolution für „unselige eigne Wünsche des Pastors“ im Gegensatz zu „Gottes seliger Absolution“ (S. 180). Das Letztere muß ich für ein — unseliges Wortspiel erklären; bei solchen Wortspielen aber hant man bekanntlich in der Regel über die Schnur; und so geht's denn auch W.; denn daß er wirklich allen Ernstes die Behauptungen von „Eufstreicherei“, „papistischen Sauerteig“, „unseligen Wünschen“ werde halten wollen, kann ich kaum glauben. Subtrahiren wir aber auch von W.'s. Aussprüchen das, was nur für geistreich blühende Uebertreibung gehalten werden kann, so bleibt immerhin übrig, daß er die optative Absolution unbedingt verwirft. Aber auch die deklarative Form ist ihm fast ebenso zuwider, und er zieht S. 172—175 gegen sie zu Felde *). Ich möchte dem gegenüber zunächst nachzuweisen suchen, daß wirkliche und wirksame Absolution in allen drei Formen, der optativen, der deklarativen und der kollativen geschehen kann, daß alle drei Weisen berechtigt sind.

Was zuerst die optative Absolution betrifft, so habe ich Nichts dagegen, daß W. sie einen „Absolutionswunsch“ nennt; damit ist sie noch lange nicht für so verächtlich erklärt. Auch ein Wunsch kann sehr kräftig und wirksam sein, wenn er mit betendem Geiste gewünscht wird. Uebrigens aber hat der Wunsch verschiedene Kraft und Bedeutung, je nachdem er von verschiedenem Subjekte ausgeht. Wenn der Herr Jesus nach seiner Auferstehung die Seinen stets grüßt: „Friede sei mit euch“, so ist das auch ein Wunsch; aber durch die persönliche Kraft des Wünschenden wird's ein solcher Wunsch, in welchem das Gewünschte zugleich gegeben wird, so daß es empfangen wird von Jedem, der's nur zu empfangen fähig und willig ist. Also das „Friede sei mit euch“ enthält und giebt ganz ebenso den Frieden, wie das kollative: „Meinen Frieden gebe ich euch (Joh. 14, 27)“. Dergleichen, wenn der Pastor im Namen Gottes seiner Gemeinde zuruft: „der Friede Gottes, welche höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christo Jesu“, — so ist das zunächst auch nur ein Wunsch, aber ein solcher, der das, was er anwünscht, zugleich selbst enthält und

*) Vergleiche auch W.: „In Neuendertelsau“, — in der Dorp. Zeitschrift 1883 Heft I. S. 48 f. und 58 f.; besonders S. 49, wo das Predigtamt, wenn es nicht „bedingungs- und retentionslos“ absolvirt, in sehr eigenthümliche Vergleichung mit einer — „Fobelbank“ gestellt wird.

denen, die's empfangen können und wollen, wirklich giebt und mittheilt (vgl. Luc. 10, 5. 6). Wird W. nun auch diesen Friedensgruß, den wir sonntäglich nach der Predigt unseren Gemeinden zurufen, für „Luststreicherei“ erklären? Es ist ja das Antwünschen des Friedens Gottes ganz parallel dem Antwünschen der Sündenvergebung; denn womit kommt Frieden in's Herz des Sünders, wenn nicht mit der Sündenvergebung? Ebenso parallel ist auch der aronische Segen, und man darf in der That aus der optativen Form des Letzteren die Berechtigung derselben Form für die Absolution beweisen, so sehr auch W. dagegen ist (f. S. 172 und 185). Es ist ganz richtig: „der Segen ist immerdar des Herzenskündigers, Gottes Sache“ (S. 185); aber ganz dasselbe gilt ja auch von der Absolution, auch sie ist allein Sache des Herzenskündigers, weil eben nur Er weiß, ob der Mensch in rechter Buße und rechtem Glauben stehe, also Sündenvergebung empfangen könne. Es ist ganz willkürlich, wenn W. S. 172 den Begriff des Segens auf das bloße Gedeihenmachen des von uns Gepflanzten und Begossenen reducirt; er enthält viel mehr als das, er involvirt, recht verstanden, alles Gute. Segen ist Gegentheil des Fluchs. Unter dem Fluche ist der Mensch durch seine Sünde, solange diese nicht vergeben ist; der Segen beginnt mit der Sündenvergebung, wurzelt in ihr, besteht ganz vorzugsweise in ihr. Was also vom Segen gilt, das gilt entschieden auch von der Absolution; und wenn W. (a. a. O.) so weit geht zu sagen: „wir können nie anders segnen als wünschend“ (vgl. S. 185), so müßte er zu der Consequenz kommen: wir können auch nie anders absolviren als wünschend. Ich unterschreibe diese Consequenz keineswegs; ich vermeide sie aber nur dadurch, daß ich auch die Prämissen nicht unterschreiben kann. Es ist zwar nicht usus, in collativer Form zu segnen; wir thun wenigstens im kirchlichen Gottesdienste ganz recht daran, daß wir bei der optativen Weise des aronischen Segens bleiben. Aber warum nicht z. B. der Vater, seinem Kinde die Hand auf's Haupt legend, sprechen kann: „ich segne dich“, — ganz direct und collativ, — das hat mir W. dadurch noch nicht klar gemacht, wenn er ohne allen Beweis sagt: „wir können nie anders segnen als wünschend, und segnen auch nie, weder in der Kirche noch im Hause, anders als wünschend“. Sagt man doch ganz mit Recht: „der Vater segnet seinen Sohn“, und nicht durchaus nur: „der Vater wünscht seinem Sohne den Segen“. Von dem durch den Amtsträger gesprochenen aronischen Segen gilt genau dasselbe, was oben vom Friedens-

wünsche gesagt ist; es ist da Nichts von „Luftstreicherei“; es ist, um mit W. selbst zu sprechen: ein „optando konsekrirter“ Segen. Und so ist auch eine optative Absolution eine optando konsekrirte, wirkliche und wirksame Absolution.

Daß die deklarative Absolution keine wirkliche und wirksame sei, dieß zu beweisen ist W. ebenso wenig gelungen. Seine Argumentation hat hier ihren Hauptsatz in den Worten: „Verkündigung und Darreichung sind noch lange nicht Eins“ (S. 173). Der Satz ist für den vorliegenden Fall unbewiesen und unbeweisbar. Es ist wahr: ganz allgemein hingestellt, würde es zu Absurditäten führen, wollte man sagen: „Verkündigung und Darreichung sind Eins“. Aber wenn auch „Geld ankündigen“ und „Geld darreichen“ nicht Eins ist, so kann doch immer noch sehr wohl „Gottes Gnade verkündigen“ und „Gottes Gnade darreichen“ Eins sein; ja es ist in diesem Falle ganz entschieden Eins, in dem soeben entwickelten Sinne, so nämlich wie Verkündigung des Friedens und Darreichung des Friedens Eins ist, natürlich nur sofern das Subjekt das Dargereichte empfangen will. Das ist ja eben das Köstliche an den Worten Gottes, sie seien von Gott selbst unmittelbar gesprochen oder in seinem Namen durch seine Diener, daß sie immer und überall das darreichen, was sie verkündigen. Dieß muß behauptet werden im Gegensatz gegen die reformirte Anschauung und — gegen W. Mit höchst bedenklicher Auseinanderreißung von Gnadenmittel und Gnadenkraft, oder Gnadengabe und Gnadenwirkung, sagt er (S. 173): „Es ist nicht so, daß ich, indem ich etwas verkündige, zugleich darreiche, sondern es ist so, daß Gott, was ich verkündige, anderweitig darreicht“; — und noch krasser: „das Heil, das ich in meiner Predigt verkündige, reicht Gott anderweitig im heiligen Geiste dar“. Da haben wir rein reformirte Lehre! Die Predigt ist ein leerer, wirkungsloser Schall; nicht durch sie wird Gnade und Heil den Menschen in's Herz gepredigt, sondern erst wenn etwa einmal der heilige Geist dazu kommt, dann giebt er „anderweitig“ das Heil! Ein lutherischer Christ muß gegen solche Verkehrung der reinen Lehre feierlich protestiren. Was durch leibliche Nahrung (wie das Abendmahl) oder durch sonst andre ausdrücklich verordnete *ἁγία* empfangen werden soll, das darf natürlich nicht bloß verkündigt, es muß dargereicht werden; hier ist Verkündigung und Darreichung Zweierlei. Was dagegen durch das Medium des Worts vom Geiste des Menschen aufgenommen werden soll, das wird dargereicht, indem

es verkündigt wird; und es kommt dann nur noch darauf an, daß der Mensch es annehme, weil ihm widrigenfalls die im Worte verkündigte und dargereichte Gnade zum Gericht wird. Mithin ist die Verkündigung der Vergebung Gottes dem Wesen nach gar Nichts Andres als die Dargereichung derselben, und die deklarative Absolution behält ihr Recht.

Nach dem Obigen brouche ich nicht erst zu betonen, daß ich keineswegs die dritte Form der Absolution, die direkt kollative, verwerfe. Ich sage nur: man schmähe nicht die beiden andren, um diese anzupreisen. Es steht ganz fest, daß der Herr den Jüngern das Recht gegeben hat, direkt Sünden zu vergeben und zu behalten; und dieß involvirt in der That eine herrliche Verheißung, mit deren Anwendung freilich eben darum sehr ernste Vorsicht geübt werden muß.

Habe ich nun nachzuweisen versucht, daß alle drei Absolutionsweisen berechtigt sind, so fragt sich's nun für unsren vorliegenden Zweck: welche dieser drei Weisen ist die passendste für die allgemeine Beichte und für die Kommunikantenbeichte? Die optative Form, wie unsre Agende sie giebt, hat den Vortheil, daß sie sich dem vorübergehenden Wir in der Beichte am besten anpaßt. Dennoch kann ich sie nicht für die beste halten. Sie giebt zwar, wie oben ausgeführt, genau dasselbe wie die beiden andren Formen; es scheint mir sogar gerade das ein Vorzug an ihr zu sein, daß sie auf die allgemeine Beichte, die in praxi immer mit viel geringerer innerer Betheiligung der Gemeindeglieder geschieht, eben keinen direkt konferirten Trost folgen läßt; denn je größer das Bedürfniß nach Trost, desto kräftiger, stärker muß der gebotene Trost sein. Je geringer bei der allgemeinen Beichte in der Regel der wirkliche Beichternst und Trosthunger der Gemeinde zu sein pflegt, desto weniger scheint es mir passend, ein sehr prägnantes, sehr starkes Trostwort zu bieten. Doch gebe ich gern zu, daß dieß vielleicht auf trügerischem subjektivem Gefühl beruhen mag; es widersteht meinem Gefühl, einer großen Versammlung, von der ich weiß, ja der ich's ansehe, wie herzlich wenig wirkliches Beichten und Verlangen nach Trost da ist, nun das allerkräftigste, lieblichste Trostwort zu geben. Nun, wie dem auch sei, ich kann dennoch nicht für Beibehaltung der optativen Absolutionsformel unsrer Agende stimmen, aber aus keinem andren Grunde als dem, daß sie nur wie eine Wiederholung der Beichte erscheint. In der Beichte heißt's: „Herr, vergieb uns“, — in der Absolutionsformel: „der Herr vergebe uns“. Das ist Tautologie und ein liturgischer Fehler. Wäre es so, daß die Ge-

meinde selbst ihr Sündenbekenntniß spräche (etwa wie in der Privatbeichte), so ginge es recht wohl an, nicht aber hier, wo der Pastor Beichte und Absolution. Darum wünsche auch ich, daß die Absolutionsformel unserer Agende verändert werde: entweder optativ, aber in anderer Form, oder mit Aufgeben der optativen Form überhaupt.

Soll nun also die deklarative Absolution auf die allgemeine Beichte folgen? — Und warum nicht? Mir scheint die Umsehung oder Umgestaltung der alten Form, wie sie — jetzt freilich vorläufig ganz ohne Zug und Recht — bereits an manchen Orten geschieht, ganz gut; da sagt man nämlich statt: „der Herr erbarme sich unser und vergebe uns“ — „der Herr hat sich unser erbarnt und vergiebt uns“ 2c. Zwar W. erwidert (S. 180): „Wird der Gemeinde nach ihrem mit dem Kyrie abschließenden Beichtbekenntnisse vom Pastor gesagt, Gott habe ihr vergeben alle ihre Sünden, so muß in dem nur wahrnehmbare Dinge enthaltenden Gottesdienste gefragt werden, wo und wann denn Gott das gethan habe“. Wer mich aber so fragt, dem antworte ich: „Lieber, welche müßige Frage! — kümmerge dich nicht um das Wo und das Wann, sondern danke Gott, daß es geschehen ist!“ — Ich will übrigens nicht behaupten, daß man nicht auch eine bessere Fassung als die oben erwähnte finden könne. Ich hätte gar Nichts dagegen, daß man etwa Schriftworte dazu brauchte und anstatt des jetzigen Absolutionswunsches z. B. so sagte: „So wir unsre Sünden bekennen, so ist Gott treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergiebt und reinigt uns von aller Untugend (1 Joh. 1, 9); bei dem Herrn ist die Vergebung, daß man ihn fürchte (Psalm 130, 4), bei dem Herrn ist Gnade, und viel Erlösung bei ihm“ (Psalm 130, 7). Hieran würde sich nach dem Amen der respondirenden Gemeinde das gloria in excelsis trefflich schließen, als Lobpreisung für die soeben empfangene Gnade, — ein Zusammenhang, der bei der jetzigen Fassung der Absolutionsformel nicht klar genug hervortritt.

Es ist schon oben ausgeführt worden, daß zwar die kollative Weise der Absolution vollkommen berechtigt ist, daß sie aber gerade bei der allgemeinen Beichte nicht als rathsam erscheint. Man kann hierüber verschiedener Ansicht sein; aber man kann nimmermehr die kollative Form als die einzig anwendbare postuliren, wie W. thut. Auch ist direkte Absolution nicht zu verwechseln mit bedingungsloser Absolution. Der Herr Jesus hat zwar gesagt, wenn wir den Menschen vergeben, so soll auch

im Himmel vergeben sein; aber er hat nicht gesagt, wir sollen alle Menschen absolviren. Gott macht die Sündenvergebung ganz entschieden von gewissen Bedingungen abhängig. Weil diese Bedingungen (Neue, Verlangen nach Gnade, Glaube, Vorsatz von Sünden zu lassen) lediglich im Herzen des Menschen zu suchen sind, darum kann Gott sicher wissen, ob sie da sind oder nicht; Er kann also bedingungslos vergeben. Wir aber, die wir nicht Herzenskündiger sind; also nicht wissen können, ob die vorauszusetzenden Bedingungen erfüllt sind oder nicht, wir können nicht bedingungslos absolviren. Wir können nicht, — und wir dürfen nicht! Es steht in der ganzen Bibel nicht ein einziges Wort, das uns die Berechtigung dazu gebe. W. hat auch nicht versucht, einen Schriftbeweis dafür aufzustellen. In welcher Weise die unerläßliche Bedingung der Absolution ausgesprochen wird, das mag ja nach der Art und Weise des praktischen Falles beurtheilt werden. Ich kann einmal, wenn ich eine beichtende Versammlung vor mir habe, so sagen, wie unsere Agende in der auf die Kommunikantenbeichte folgende Absolutionsform: „Allen denen, die zc. — denen verkündige ich die Vergebung“ zc., oder meinetwegen auch: „denen vergebe ich im Namen Gottes“. Oder ich kann, — z. B. in der Privatbeichte, wenn mir aus dem Verhalten des Beichtenden nicht die moralische Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Buße hervorgegangen ist —, ihm etwa sagen: „Wenn dem so ist, wie du sagst, wenn du bereuist, glaubst zc., so vergebe ich dir im Namen Gottes“. Ich kann auch, wie Löhle bei der Kommunikantenbeichte thut*), auf die Absolution ein die Schuldner treffendes Retentionswort folgen lassen. Dieß letztere würde ich freilich am wenigsten gern thun, weil den Verzagten durch das Retentionswort leicht aller Trost des vorhergegangenen Absolutionswortes verloren gehen dürfte. Passend würde mir diese Weise etwa nur da scheinen, wo ich viel Grund hätte an der Wahrheit des Bekenntnisses zu zweifeln. Ich kann endlich — und das ist der beste Fall, — da wo ich persönlich moralisch überzeugt bin, es sei recht gebeichtet worden, namentlich bei der Privatbeichte, mit großer Freudigkeit nur das eine Bedingungswort etwa hinzufügen: „Sofern das alles Wahrheit ist, was du mir gesagt hast, so vergebe ich dir“ zc. Es mag wohl auch vorkommen, daß ich einmal absolvire, ohne die Bedingung ausdrücklich auszusprechen; dann aber muß dieselbe etwa in

*) J. W.: „In Neuenbottelsau“ — in der *Dorp. Zeitschr.* 1863. Heft I S. 58.

der Beichtvermahnung oder Beichtrede so deutlich hervor getreten sein, daß sie eben doch als eine unerläßliche Bedingung mitklingt im Bewußtsein des Absolvirenden wie des Beichtenden. Wer aber grundsätzlich ohne jede Bedingung absolvirt, der maßt sich das Recht des Herzenskündigers an und vergißt, daß er nicht der Herr ist, sondern der Diener. Der Diener kann und darf nur dem vergeben, dem der Herr vergiebt; — wo er nicht weiß, ob der Herr es thut oder nicht, da kann er nur bedingt absolviren. Das scheint so klar, daß man denken sollte, es bedürfe keiner Ausführung weiter. Es ist merkwürdig, daß W. denen, die sich scheuen eine ganze Versammlung direct und bedingungslos zu absolviren „papistischen Sauerteig“ vorwirft. Ginge Einer in dieser Sache wirklich zu weit, so wäre das doch nimmermehr papistisch, sondern viel eher kalvinistisch. Ich aber muß dem gegenüber behaupten, daß gerade die Annahme eines Pastors, mit der er ganz bedingungslos absolviren will, der „papistischen“ Stellung eines römischen Priesters ganz nahe kommt, der sich selbst als Mittler zwischen Gott und Menschen setzt. Gott wolle uns arme Pastoren doch in Gnaden bewahren, daß wir uns nicht an dem süßen Weine unsrer köstlichen Amtsvollmacht berauschen! Es heißt wahrlich mir viel zumuthen, wenn man mir gebieten will, ich solle einem Menschen, bei dem ich von tiefgehender Reue und hochgehendem Glauben keine Spur sehe, die Hand aufs Haupt legen und sagen: „ich spreche dich frei, los und ledig“. Davor wolle mich mein Gott behüten! Wo ich selbst gar nicht glaube, daß die Sünden vergeben sind, da soll ich bedingungslos sagen: „sie sind vergeben!“ Was bin ich denn da? Bin ich nicht ein Lügner? Ist's nicht wenigstens für mich subjectiv eine Unwahrheit, die ich spreche? Und wird nicht manche Seele, die zwar nicht zu den Mördern und Ehebrechern, aber doch zu den völlig Gleichgültigen, Todten gehört hat, und der ich gesagt habe: „ich spreche dich frei, los und ledig“, — wird sie nicht am jüngsten Tage wider mich auftreten und sprechen: „Ich schief, und mein Pastor hat mich mit seiner bedingungslosen Absolution noch tiefer eingeschláfert, — ich war todt, und er hat mir gesagt: du lebst!“ — Wo ist ein Pastor, der bei einer großen Versammlung von Beichtenden je die Ueberzeugung haben könnte, sie seien alle recht Beichtende? Und wenn er diese Ueberzeugung nicht hat, sagt aber doch ohne alles Weitere jedem Einzelnen: „dir sind deine Sünden vergeben“, — muß ihm da nicht bei dem Wort das eigne Gewissen schlagen? Man verschiebe doch die Sache nicht: W. sucht eingehend

zu beweisen, daß der Einwand, die bedingungslose Absolution könne sicher machen, Nichts verschlage. Aber das ist ja gar nicht die erste Frage: was wirkt die Absolution? — sondern die erste Frage ist die: ist's Wahrheit, was da gesagt wird? Ich will lieber zehn Mal eine Wahrheit ungesagt lassen, als ein Mal eine Unwahrheit sprechen im Namen des dreieinigen Gottes! — „Nur nicht Beichtende binden! Denn wo ich den Beichtenden binde, da bin ich . . . untreu und ungerecht.“ So sagt W. (S. 177); aber mit welchem Rechte sagt er's? und wird er's im Ernste halten können? Gesezt, es kommt ein notorischer Ehebrecher zu mir, bekennt mir Alles, was er gethan, — versichert, er bereue es, — ich weiß aber, daß er fort und fort im Ehebruche lebt, — ach, was geht mich das an? er hat gebeichtet, das opus operatum ist fertig, ich darf „den Beichtenden nicht binden“, ich darf auch nicht „Zufistreicherei“ treiben, ich muß sagen: „ich spreche dich frei, los und ledig“, — und der Sünder geht vielleicht mit Lachen hin und denkt: „der Pastor ist mir der rechte, — spricht mich von Etwas los, wovon ich gar nicht los sein will!“ Oder — um einen ganz gewöhnlichen Fall zu setzen — ich halte Beichte; unter den Beichtenden ist z. B. Einer, der des Diebstahls verdächtig ist, alle Indicien sprechen gegen ihn, nur er selbst leugnet; nun knieet er mit den Beichtenden, er spricht das Ja so gut wie die Andern, er ist ein „Beichtender“, ich darf ihn nicht binden, ich darf auch nicht sagen: „wenn du so und so bist, so hast du Theil an der Vergebung“, — nein, ich muß ihn lösen, bedingungslos lösen! Wenn das nicht zum Papismus führt, so giebt's überhaupt keinen Weg nach Rom! — Oder ich sehe unter den Beichtenden Viele, sehr Viele mit schläfrigen Gesichtern, ich weiß von ihnen, so weit ein Mensch es eben wissen kann, daß sie völlig geistlich todt sind; nun soll ich solchen satten Seelen den köstlichsten Trost der ganz direkten Sündenvergebung gewähren! Da wird's freilich sehr leicht gemacht, das Seligwerden: du brauchst nur dem Pastor zu beichten, — wie du beichtest, darauf kommt nicht viel an, — hast du nur gebeichtet, so darf der Pastor dich nicht binden, er muß dich lösen, und zwar bedingungslos lösen; was aber der Pastor löst, das soll auch im Himmel gelöst sein; mithin bist du nun alle deine Sünden los geworden; und thust du das im letzten Moment vor dem Sterben auch noch, so daß du nachher nicht mehr Zeit hast zu sündigen, so sind alle Sünden deines Lebens von dir genommen, du bist ganz rein, der Himmel steht dir offen; sieh, was du nun für einen hülfreichen Pastor hast! der expedirt dich

in den Himmel, ohne daß mit deinem Herzen je eine gründliche Bekehrung oder Etwas der Art vorzugehen braucht!" — Ich weiß wohl, daß W. nie so weit gehen wird; aber wenn er's nicht thut, so ist das nur — glückliche Inkonsequenz! Für seine Forderung der bedingungslosen Absolution für Alle, hat er nur ein Argument vorgebracht, das scheinbar Gewicht hat. Er sagt (S. 176): „Und denselben Mann, den du nicht zu absolviren wagst, denselben Mann speisest und tränktest du in demselben Gottesdienste mit Christi Leib und Blut? Das Abendmahl darfst du vor die Sau werfen, die Absolution aber nicht?“ Das scheint schlagend; es ist aber eben nur Schein. W. statuiert in der Gemeinde wohl „stadt- und landkundige Ehebrecher“, aber von der größten Masse, von den Gleichgültigen, Todten, mit einem Wort von den Ungläubigen, die übrigens ein rechtschaffenes Leben führen, spricht er nirgends. Einen „stadt- und landkundigen Ehebrecher“, einen groben Ehebrecher, Mörder u. dgl. darf ich natürlich nicht zum Abendmahl admittiren und ebenso wenig absolviren; kann oder will ich ihn auch nicht gleich „exkommuniciren“, weil hierzu, wie W. richtig bemerkt, der Spruch des Kirchenregiments erforderlich ist, so kann und muß ich ihn doch vorläufig und bis auf Weiteres vom Abendmahl abmahnen, resp. abweisen, bis er sich bessere. Dieß gilt aber, wie allgemein zugestanden wird, eben nur von offenkundigen, groben Sündern, nicht von den Todten, Ungläubigen. Einen Menschen, der bürgerlich rechtschaffen lebt, Kirche und Gottes Wort nicht offenbar verachtet, aber doch überall eine völlige Gleichgültigkeit, ein geistlich todtes Wesen an den Tag legt, einen solchen wird vermuthlich W. nicht vom Abendmahle abweisen, noch weniger feierlich exkommuniciren; ich werde es auch nicht thun. Ich kann ihm sehr wohl „die Vergebung der Sünden verkündigen“, wo er dann, wenn er derselben sich bedürftig fühlt, sie wirklich hat. Ich kann ihm auch sagen: „wenn du bereuist, wenn du glaubst, so vergebe ich dir im Namen Gottes“, — also kollativ, aber nicht bedingungslos. Aber wenn ich ihm ohne Weiteres unter Handauflegung sage: „ich spreche dich frei, los und ledig“, — so sage ich Etwas, was ich selbst für Unwahrheit halte, und was in vielen Fällen auch objectiv Unwahrheit ist. Weil ich nicht Herzenskündiger bin, so kann ich in vielen Fällen weder zuversichtlich absolviren, noch zuversichtlich binden. Daß dann der Mensch „zwischen Absolution und Retention hinlaufen“ soll (S. 176), klingt, so ausgedrückt, recht schlagend, ist's aber nicht. Ja, sage ich, der geistliche Schläfer mag zwischen Absolution

und Retention bleiben, bis er einst zur einen oder zur andern komme! Vom Abendmahl aber ihn auszuschließen bin ich nicht berechtigt. Was das Abendmahl betrifft, so habe ich den göttlichen Befehl, ich soll's aushtheilen, wo ich nicht klar sehe, daß das Individuum unwürdig ist. Denn das Abendmahl ist Etwas, was nicht durch mein Bewußtsein hindurchzugehen braucht, um zu Stande zu kommen. Absolviren aber darf ich nur da unbedingt, wo ich die volle Ueberzeugung von der Würdigkeit habe, weil ich nur das sagen darf, was in meinem Bewußtsein Wahrheit ist. Das Abendmahl ist Abendmahl, auch wo es unwürdig empfangen wird; die Absolution aber ist nicht Absolution, sondern Lüge, wo sie dem Unwürdigen gegeben wird. Das macht den Unterschied. Was aber die Wirkung der Absolution betrifft, so gebe ich zu, daß die „kollative, nackte Absolution“ — „kräftig“ ist (S. 182), ja kräftiger als die bedingte oder die deklarative; nicht als gäbe sie an sich mehr, aber den Verzagten mag sie kräftiger trösten, wie sie den Unbußfertigen kräftiger sicher macht. Aber nicht Alles, was „kräftig“, ist darum gut; nicht alles Kräftige paßt überall hin. Wenn übrigens W. als kollative Formel die Worte empfiehlt: „Nimm hin die Gnade Gottes und die Vergebung aller deiner Sünden“, so möchte ich behaupten, daß eine solche kollative Absolution den Meisten nicht einmal kräftiger erscheinen wird als die deklarative: „ich verkündige dir“ u. Wir wollen doch nicht vergessen, daß unsere Gemeinden nicht aus lauter liturgisch gebildeten Theologen bestehen! Für das einfältige Gemüth des Ungelehrten wird zwischen dem „nimm hin“ und dem „ich verkündige dir“ kaum ein Unterschied sein. Für solche liturgisch feine Unterscheidungen auf dogmatisirender Grundlage mag ein Pastor, der durch liturgische Comités gebildet ist, ein Sensorium haben; für den einfachen Christen sind sie irrelevant. — Ich kann nicht umhin die deklarative Absolutionsformel unsrer Agende (scil. bei der Communikantenbeichte) für durchaus passend und gelungen zu erklären; und habe nur noch hinzuzufügen, daß die von W. proponirte Handauflegung ein sehr wünschenswerther Brauch wäre, vorausgesetzt nur, daß bei der Handauflegung nicht die Worte: „ich spreche dich frei, los und ledig“ gebraucht werden, sondern etwa ein befestigendes und tröstendes Schriftwort, wie das schon jetzt an manchen Orten üblich ist. In unseren Landgemeinden wird sich's freilich schwer machen lassen, schon deshalb, weil wir oft mehrere Hunderte zu absolviren haben, wo dann die Handauflegung, namentlich wenn die Beichte nicht am Sonnabend,

sondern am Sonntag Statt findet, zu viel Zeit in Anspruch nehmen dürfte *).

Wie auf die Absolution (nach der allgemeinen Beichte) und das Amen der Gemeinde gar schön das gloria in excelsis folgt, ist schon oben ausgesprochen. Damit hat der Zurüstungsakt sein Ende gefunden.

7) Es bleibt nun noch übrig, zum Schluß das Verhältniß der allgemeinen und der Kommunikantenbeichte zu besprechen, wie W. S. 187—201 thut. Hier wird, was ich von W. Abweichendes auszusprechen habe, nur noch formell liturgischer Art sein.

Daß „unsre Agende eine eigentliche Beichte gar nicht kennt“ (S. 188), ist wohl zu viel gesagt; denn ob auch die agendarische Beichtvermahnung an die Kommunikanten unter der Ueberschrift: „Vorbereitung zum heil. Abendmahl“ da steht, so folgt daraus doch noch nicht, daß diese „Vorbereitung“ nicht zugleich eine wirkliche „eigentliche Beichte“ sein könne; sie ist es ja nach ihrem ganzen Inhalt entschieden. Mit dem „gänzlichen Fehlen der Beichte an sich“ scheint jedoch W. nur das Fehlen einer selbstständig und allein für sich statuirten Beichthandlung zu meinen. Was er dann unter dieser „Beichte an sich“ versteht, ob eine Beichthandlung ähnlich der jetzt gebräuchlichen, nur ohne Beziehung auf das Abendmahl, also: Beichtrede, Confiteor und Absolution der ganzen Versammlung, — oder etwa eine kirchlich geordnete Privatbeichte in der Kirche, — ist mir nicht klar geworden. Gegen besondere Beichtgottesdienste kann man durchaus Nichts einwenden; es ist aber wenig Aussicht vorhanden, daß wir sie je erlangen werden. Hier haben wir's zunächst mit der Kommunikantenbeichte zu thun. Ich halte es zwar für eine theoretisirende Uebertreibung, wenn W. (S. 188) sagt: „Ein rechter Gottesdienst ohne demselben vorausgehende Gemeindebeichte und Absolution ist ein Ding reinsten Unmöglichkeit“; — dergleichen, wenn er die Kommunikantenbeichte für „ebenso nothwendig“ vor der Abendmahlsfeier erklärt. Von absoluter Nothwendigkeit ist hier nicht die Rede, nur von dem, was zweckmäßig, schön und passend ist. Ich bin völlig damit einverstanden, daß die Beichte vor unsren Abendmahls-

*) In einer Kirche Estlands (in Reinis auf Dagö) habe ich den uralten, vielleicht aus katholischen Zeiten herstammenden Gebrauch gefunden, daß in dem Moment, wo der Pastor der Gemeinde absolvirt, Glockengeläute vom Kirchturm erschallt, wobei viele Gemeindeglieder sich bekreuzen. Sollte Das nicht Nachahmung verdienen, wenigstens das Glockengeläute?

feiern der Fußwaschung vor der Eiusetzung des Abendmahls entspricht. Man kann aber auch im Stillen daheim vor seinem Gott allein beichten; oder man kann ebenso allein vor seinem Seelsorger beichten; es ist noch keineswegs bewiesen, daß gerade eine öffentliche Communikantenbeichte nothwendig sei. Nur sehr zweckmäßig ist sie, und kirchenordnungsmäßig festzuhalten eben um der heilsamen Ordnung willen. Das steht fest: wer Christi Leib und Blut empfangen will, muß zuvor seine Sünden erkennen und bekennen, d. h. beichten. So geschieht die rechte Vorbereitung zum Abendmahl. Weil nun aber vorausgesetzt werden muß, daß sehr Viele für sich selbst im Stillen sich nicht also bereiten, und daß weiter auch die ernstesten Gläubigen der Hülfe zu rechter Bereitung bedürfen, — deshalb ist's recht, daß öffentliche Beichte gehalten wird, an der Theil zu nehmen jeder Communicant verpflichtet ist. Es scheint mir wichtig bei dieser Beichte gerade das zu betonen, daß sie als öffentliche und gemeinsame Vorbereitung Aller die private Vorbereitung theils fördern, theils — leider — ersetzen soll. Hiermit nämlich läßt sich die Bestimmung unsrer Agende völlig rechtfertigen, daß die Beichte vorzugsweise und der Regel nach am Sonnabend Statt finden solle. Mir scheint diese Bestimmung gar trefflich, und ich wünsche von Herzen, daß sie an recht vielen Orten durchgeführt werden könnte *). Leider läßt sie sich bei uns zu Lande nicht überall durchführen, schon wegen der großen Entfernungen. Aber ich weiß nicht bloß von manchen Predigern, sondern auch von andren Gemeindegliedern, die es herzlich wünschen. W. ist gegen die Trennung der Beichte vom Sonntagsgottesdienste; er führt keinen andren Grund gegen sie an, als daß er's für einen „Widerspruch“ erklärt, daß die Communion als zum Sonntagsgottesdienste gehörig gefaßt wird, die Beichte aber nicht. Der Grund scheint mir nicht triftig. Denn es kann sehr wohl eine Handlung hierhin gehören, während die Vorbereitung zu ihr dahin gehört. Und wenn Beichte und Communion so unzertrennlich zusammen stehen müßten, warum dann nicht gleich fordern, daß sie einander unmittelbar folgen, während jetzt die Predigt zwischen Beiden steht? In der Communikantenbeichte des Sonntags haben wir ein Stück übrig von den Beichtvespern, die doch W. so sehr und mit Recht wünscht; warum denn dieß liebe und

*) In Ruokoe findet die Communikantenbeichte von altersher am Vorabend des Communiontages Statt.

liebliche Stück verwerfen? — Ich muß auch hier entschieden mit unsrer Agende stimmen: wo's möglich ist, die Beichte am Sonnabend. Unter dieser Voraussetzung, und nur unter dieser, ist dann auch die in unsrer Agende vorgeschriebene, auf die Absolution folgende Aufforderung zur Privatbeichte ganz an ihrem Plage. Wir haben also nur noch darüber zu reden, wie es sein soll, wenn die Beichte nicht am Sonnabend Statt finden kann.

Auch hier muß ich die Weise unsrer Agende für ungleich besser halten, als die von W. proponirte. Vor Allem muß auf's aller entschiedenste protestirt werden gegen die Behauptung: „Beichtlieder sollte man nie singen“ (S. 199). W. hat für diese total neue Behauptung nicht den mindesten Beweis beigebracht. Wird die Communikantenbeichte (NB. um der Noth willen) dem Sonntagsgottesdienste eingeordnet, so ist und bleibt sie doch ein so prävalirendes Stück im Anfange desselben, daß ich überzeugt bin, selbst unsre Gemeinden würden es uns Pastoren sehr übel nehmen, und es für eine Taktlosigkeit unsrerseits erklären, wenn wir den Gottesdienst mit einem andren als einem Beichtliede beginnen lassen wollten. Wie denn? alle die herrlichen tiefinnigen Beichtlieder unsrer Kirche, die sollen nun alle in's Feuer? oder man soll sie etwa nur zu Hause singen dürfen? und das bloß — um einer blassen Theorie willen? — Die Stimmung der Gläubigen unter den Beichtenden braucht nicht erst dann eine beichtende zu werden, wenn der Pastor sie dazu aufgefördert hat, sondern sie muß und wird schon beim Eintritt in's Haus Gottes der Art sein, daß sie in einem Beichtliede ihren nothwendigen Ausdruck findet.

Nach dem Beichtliede folgt dann, wie auch mir scheint, lieber nicht das Innomine, sondern die kleine Dogologie; auf diese die Beichtrede des Pastors; dann Communikantenbeichte und Absolution. Die hier stehende Aufforderung zur Privatbeichte paßt, wie gesagt, nicht recht, wenn die Beichte am Sonntag Statt findet. — Aber, wird nun W. vielleicht fragen, wo bleibt dann die allgemeine Beichte? Die Gemeinde als solche hat ja nicht gebeichtet, ist nicht absolvirt, wie darf sie dann einen Gottesdienst beginnen, welches doch „ein Ding reinster Unmöglichkeit“ ist? — Nur gemacht! unsre Gemeinden leben nicht in der Theorie, sondern in der Praxis! Es ist mit den perhorrescirten Vergehen gegen angebliche liturgische Nothwendigkeiten nicht so arg! Ich wiederhole: es ist ja nur Nothfall, wenn die Communikantenbeichte in den Sonntagsgottesdienst gezogen wird. Für die-

sen Nothfall aber ist's kein Unglück, wenn die allgemeine Beichte ausfällt. Indem die Communikanten beichten, warum sollen da nicht alle übrigen Gemeindeglieder sich ihnen innerlich anschließen? Und wenn das ist, warum sollen sie dann nicht auch die Absolution, die zunächst zu den Communikanten gesprochen wird, sich mitaneignen können? Wozu eine Wiederholung der Absolution?

Nur in einem Punkte stimme ich hier wieder nicht mit unsrer Agende überein; es handelt sich aber bei ihr da nur um einen Vorschlag, nicht um eine Bestimmung. Es heißt da nämlich: „Der Gottesdienst mag mit einem Beichtliede beginnen, hierauf Beichte und Absolution folgen, sodann nach der Intonation und Collecte die Perikope vorgelesen werden“ u. Warum soll, wenn Communikanten da sind, das gloria in excelsis wegfallen? Man lasse vielmehr, wie nach der allgemeinen Beichte und Absolution, so auch nach der der Communikanten, an der die übrige Gemeinde sich theiligen soll, zuerst gloria in excelsis und „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ folgen, als den Lobgesang für die empfangene Gnade; und dann gehe der Gottesdienst weiter fort wie sonst.

Bis zum Schluß des Zurüstungsaktes geht W. in seiner Abhandlung; bis dahin geht auch, was ich um des Gewissens willen dagegen habe einwenden wollen. Mit aufrichtiger Freude sehe ich der Fortsetzung, d. h. der Bearbeitung der weiteren Theile des Sonntagsgottesdienstes entgegen, die W. in Aussicht stellt. Denn ich hoffe und glaube, daß ich in Betreff dieser übrigen Theile viel mehr mit ihm werde übereinstimmen können, als in Bezug auf den Zurüstungsakt. Gerade an diesem, wie ihn unsre Agende giebt, ist das Wenigste, ja sehr wenig zu tadeln. Von den übrigen Theilen des Gottesdienstes kann ich das nicht in gleichem Maße sagen. Hier aber haben W.'s. Ausstellungen auf mich vielfach den Eindruck gemacht — theils eines bewußten Mäkelns an dem, was hergebracht ist, — theils eines dogmatisirenden und dramatisirenden Construirens des Gottesdienstes aus einer abstrakten Idee. Mein herzlich geliebter Bruder im Herrn wolle mich, wenn ich geirrt habe, eines Besseren belehren. Er wolle, wenn ich irgend zu viel gesagt haben sollte, mir vergeben. Er wolle in jedem Falle freundlich überzeugt sein, daß ich mir bewußt bin mit meinen Bedenken Nichts Andres gewollt zu haben als ein — ἀγγεῖν ἐν ἀγάπῃ.

2. Ueber Sünde, Gnade und Versöhnung.

Mit Rücksicht auf eine versuchte Neugestaltung dieser Lehren.

Von

Pastor J. Lütkenß.

Die „Mittheilungen und Nachrichten“ enthalten im 5. Hefte des Jahrganges 1861 eine Abhandlung des Pastor's Otto in Walf mit der Ueberschrift „über den Tod als den Sold der Sünde, und über den Versöhnungstod des Herrn“. Es ist das ein auf der livländischen Synode jenes Jahres gehaltener Vortrag, in welchem Otto, wie er selbst sagt, unter dem Einflusse derjenigen Anregungen, die er durch Dr. v. Hofmann's „Schriftbeweis“ empfangen, die kirchliche Lehre von der Sünde und Versöhnung seiner Kritik unterzieht. Dabei ist er übrigens — um das vorab zu bemerken — in nicht unbedeutenden Punkten seiner Negation noch weit über Hofmann hinausgegangen. Der Vortrag ist mit dem Interesse, das alles Neue in Anspruch zu nehmen pflegt, von den Synodalen gehört und wol auch gelesen worden. Aber die Bitte Otto's an die Brüder im Amte, falls man ihm nicht zustimmen könne, widerlegend auf seine Auffassung von Sünde und Versöhnung näher einzugehen, ist bisher unberücksichtigt geblieben. Die Wichtigkeit der von Otto behandelten Fragen, macht eine Rechtfertigung der Wiederaufnahme derselben, die im Folgenden geboten wird, überflüssig. Die Bemerkung aber will allem zuvor beachtet sein, daß die nachstehenden Erörterungen es ausschließlich mit Pastor Otto's nicht aber mit Professor Hofmann's Theologie zu thun haben.

Der Gang, den Otto's Abhandlung nimmt ist folgender: ausgehend von einigen allgemeinen Erörterungen über die Nothwendigkeit einer kritischen Sichtung der überkommenen dogmatischen Vorstellungen, stellt dieselbe zunächst die kirchliche Lehre vom Tode überhaupt und von dem Versöhnungstode des Herrn insbesondere in einer Reihe von kurzen Sätzen positiv dar. Alles was darauf weiter den Inhalt der Abhandlung bildet ist Polemik

gegen eben diese kirchliche Lehre, — aber eine solche Polemik, die überall die eigene Anschauung deutlich hervortreten läßt. Genauer betrachtet hat es Otto besonders mit 3 Sätzen zu thun. Er negirt nemlich 1) daß Adams Sünde den ewigen Tod verdient habe und behauptet: Adams Schuld hat nur den zeitlichen Tod verdient. Er negirt 2) daß die Voraufstellung des Heils ausschließlich eine That göttlicher Liebe sei, und behauptet: die Erlösung wird nicht bloß von der Liebe, sondern auch von der Gerechtigkeit Gottes postuliert. Er negirt 3) daß Christus den ewigen Tod habe leiden müssen, und behauptet: Christus hat nur den zeitlichen Tod erlitten.

Das sind die Negationen und Positionen, die doch gewiß jedes lutherischen Theologen und Christen Prüfung gebieterisch fordern!

1. Seinen ersten Angriff also richtet Otto auf die alte Behauptung: Adams Sünde habe den ewigen Tod verdient. In ihr erblickt er das *πρῶτον ψεῦδος* der lutherischen Versöhnungslehre. Die Argumentation: Sünde gegen den ewigen Gott sei unendliche, ewige Schuld, postulire mithin das Gericht des ewigen Todes, läßt er nicht gelten; denn die Prämisse sei falsch. Da das geschichtliche Leben ein schlechtthin in der Zeit sich entfaltendes sei, so könne auch die Schuld, so lange die Sünde noch nicht den Charakter der Unveränderlichkeit angenommen habe, nur eine zeitliche sein. Die Sünde Adams sei daher zwar Verschuldung gegen den ewigen Gott, aber gegen den Gott, der durch die Offenbarung selbst in ein Verhältniß zur Zeitlichkeit getreten; sie sei zeitliche Verschuldung gegen den ewigen Gott, der weil er selbst die Zeit gesetzt, auch scheide, was zeitlich und was ewig sei. (S. 427). Irren wir nicht, so hat Otto auf diese Sätze ein besonderes Gewicht gelegt. Um so mehr ist daher zu bedauern, daß uns der Sinn derselben nicht hat aufgehen wollen. Wir sehen uns genöthigt zu fragen: was ist der Begriff einer bloß „zeitlichen Verschuldung“? Was soll überhaupt das Adjectiv „zeitlich“ als genauere Bestimmung zu „Verschuldung“? Nimmt man die Worte, wie sie lauten, so scheint nur eine solche Verschuldung „zeitlich“ genannt werden zu dürfen die, weil in der Zeit entstanden, auch mit der Zeit von selbst vergeht und durch sie aufgehoben wird. Das aber hat gewiß Otto von der Sünde Adams nicht sagen wollen. Da wir glauben sogar, er wird uns darin beistimmen, daß es in diesem Sinne überhaupt gar keine zeitliche Verschuldung giebt. Keine Schuld ist freilich so groß, daß sie nicht vergeben werden könnte; aber auch

keine Schuld ist an sich so gering, daß sie nicht der Vergebung bedürfte. Ohne Vergebung begründet vielmehr auch die geringste Versündigung eine ewige Schuld!

Was also soll der Ausdruck „zeitliche Verschuldung“? Einen Fingerzeig für sein Verständniß erhalte ich freilich in der Behauptung Otto's: Adam habe, weil er eine nur zeitliche Schuld auf sich geladen, auch nur den zeitlichen Tod verdient. Aber dadurch wird uns die Sache doch nicht klarer, weil uns diese Anschauung nicht minder unverständlich ist. Hätte Adam wirklich nur den zeitlichen Tod verdient und dann auch erlitten, so deckten sich ja Schuld und Bestrafung absolut und vollständig. Ebendeshalb aber müßte in solchem Fall durch die Bestrafung die Schuld selbst aufgehoben und vernichtet werden. In Folge vollständigen Erleidens der allein verdienten Strafe des zeitlichen Todes wäre der Mensch demnach vollständig in integrum restituiert. Der zeitliche Tod erschiene demnach, dieser Auffassung zufolge, als die erlösende Macht, die den Menschen von seiner Schuld befreit, und sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott wieder herstellt. Nun bin ich freilich überzeugt, daß Otto auch diese Consequenz seines Sages nicht vertritt. Aber eben deshalb muß man fragen: warum hat er überhaupt solch' schlimme und unklare Behauptungen aufgestellt?

Nach herkömmlichem Sprachgebrauch redet Otto mit Ausnahme einer einzigen Stelle überhaupt nur vom zeitlichen und vom ewigen Tode. Das aber, was man den geistlichen Tod genannt hat, läßt er völlig unbeachtet *). Und doch kann gerade nur von diesem äußerst wichtigen Mittelbegriffe aus das Verhältniß des zeitlichen zum ewigen Tode richtig bestimmt werden. Die Sünde als „bewußter Ungehorsam“, als bewusste Abwendung von Gott hat nemlich nicht bloß zur Folge, sondern ist selbst unmittelbar der geistliche Tod. Sünde und geistlicher Tod verhalten sich zu einander, wie Abwendung und Abgewandtheit, Scheidung und Geschiedenheit. Indem der Mensch in Sünde fällt, verfällt er zugleich dem geistlichen Tode. Sich abwendend von dem Urquell alles Lebens, dem lebendigen Gott, und nur in

*) S. 433 seiner Abhandlung sagt Otto allerdings „der Zustand des geistlichen und leiblichen Todes“ war „durch die Gattungsschuld der Menschheit bedingt“. Aber er hat dem Begriffe des geistlichen Todes sonst in seiner Arbeit gar keine Bedeutung eingeräumt. Außerdem faßt er denselben einseitig subjectiv und behauptet eben deshalb, daß „Christus sich nicht im geistlichen Tode befinden durfte“. Auf diesen Satz kommen wir in dem 3. Theil unserer Erörterungen ausführlicher zurück.

sich das Centrum seines Lebens suchend — verliert er eben das wahrhaftige Leben, das nur weseet in der Gemeinschaft mit Gott. Leben und Dasein, Leben und Existenz sind specifisch verschiedene Begriffe. Existenz behält freilich auch der in Sünde gefallene Mensch, aber eben nur Todesexistenz. Wie es falsch ist, wenn man die Sünde primär anstatt in ein falsches Verhältniß des Menschen zu Gott, in ein falsches Verhältniß des Menschengeistes zur Natur setzt, wie das die sogenannte Sinnlichkeitstheorie thut, — eben so falsch ist es auch, wenn man den Tod primär und wesentlich als Auflösung des „Bandes zwischen Leib und Geist“ faßt. Wie die Sünde, so ist vielmehr auch der Tod allem zuvor auf das Verhältniß des Menschen zu Gott zu beziehen. Die Liebesgemeinschaft mit Gott hat der Mensch in selbstsüchtiger Abwendung von seinem Herrn gebrochen — das ist seine Sünde. Daß nun aber diese Liebesgemeinschaft nicht mehr vorhanden ist, daß anstatt der Liebe der Zorn Gottes auf dem Menschen ruht, daß in dem Menschen anstatt der Liebe zu Gott, die Selbstsucht die bestimmende Macht ist, — das ist sein Tod. Und erst die weitere Folge dieses geistlichen Todeszustandes ist der leibliche Tod. Nur weil der Menscheng Geist sich von Gott losgerissen hat, vermag er selber nicht mehr sich als beherrschende Macht über die Natur zu bewahren. Daß er aber das nicht vermag d. h. daß der Mensch leiblich oder zeitlich sterben muß, kann doch der Natur der Sache nach unmöglich im absoluten Sinne des Wortes das Gericht der Sünde sein. Der leibliche oder zeitliche Tod ist zwar gewiß auch ein Gericht, auch eine Frucht, er ist aber nicht schlechthin das Gericht, die Frucht der menschlichen Sünde, wie Otto behauptet. Wäre das der Fall, so bezöge sich zwar die Sünde, wie Otto selber zugiebt, auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, das Gericht der Sünde dagegen bezöge sich nicht auf dieses sein Verhältniß zu Gott, sondern auf das Verhältniß seines Geistes zur Natur. Otto meint freilich, das Gericht der Sünde Adam's bleibe immer noch ernst genug, wenn es im zeitlichen Tode bestehe; denn der habe ja wahrlich auch eine furchtbare Majestät für den Menschen. (S. 428). Wir aber fragen dagegen: worin besteht denn diese seine furchtbare Majestät, wenn man ab- sieht von der Furcht vor dem Gericht der Ewigkeit und vor den Schrecken des Zornes Gottes? Es steht geschrieben: es ist dem Menschen gesetzt zu sterben und darnach (μετὰ τοῦτο) das Gericht (Heb. 9, 27). Das Gericht also geht nicht vollkommen auf im leiblichen Sterben. Das aber empfindet auch der natürliche Mensch, der sich nicht sowol vor dem Tode selbst fürchtet, als vor

dem, was nach dem Tode kommt. Wo dieser Gedanke an das Gericht Gottes nach dem Tode fehlt, da verliert der Tod seine furchtbare Majestät für den Menschen. „So verwickelt in Unwissenheit sind die Sterblichen, sagt der Heide Plinius, daß nur dies noch gewiß ist, es giebt nichts Gewisses und es giebt nichts Elenderes, aber auch nichts Stolzeres, als der Mensch. Das hat ihm die Gottheit noch als das Beste unter so viel Uebeln dieses Lebens gegeben, daß er sich den Tod anthun kann, wenn er will.“*) Hier erscheint die Fähigkeit zum Selbstmorde gewisser Maßen als das höchste Gut für den Menschen und von der furchtbar schrecklichen Majestät des bloß zeitlichen Todes ist nichts zu spüren. Die „Auflösung der menschlichen Natur, der geistig-leiblichen Individualität“ ist darum keine hinreichende Bezeichnung der „Frucht der Sünde“ (S. 428). Es muß vielmehr gesagt werden: Vernichtung der Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott, Geschiedenheit des Menschen von dem Leben, das aus Gott ist, Empfindung des Zornes Gottes, und darum Furcht, die zur Flucht vor Gott treibt, — mit einem Worte: Tod im geistlichen Sinne, das ist die primäre Frucht der Sünde, die dann erst ihrerseits wieder die Saat bildet für die weitere Frucht des zeitlichen oder leiblichen Todes.

Ist nun aber, wie wir gesehen haben, primär der geistliche Tod die Frucht oder das Gericht auch schon der Ursünde — werden wir da nicht nothwendig dazu getrieben werden müssen, denselben seinem Charakter nach zugleich als ewig zu bezeichnen? Wir meinen allerdings so und glauben, daß auch Otto es wird zugeben müssen. Es kommt nur darauf an, daß man den Begriff des ewigen Todes richtig fasse, und daß man sich hüte mit diesem Ausdrucke einen Sinn zu verbinden, der seinen Vertretern allezeit fremd gewesen ist. Adams Sünde hat den ewigen Tod verschuldet, heißt nicht: Adam schon hat so gesündigt, daß er nicht mehr erlöst werden konnte. Das wäre gewiß ein vollständiger Widerspruch! Den widerlegen zu wollen wäre aber auch völlig verlorene Mühe, weil ihn Niemand behauptet. Otto freilich sagt: „für den, der des ewigen Todes schuldig ist, giebt es keine Erlösung, sondern der ewige Tod muß sich an ihm vollziehen“ (S. 433). Das aber ist ein Machtsspruch, der uns hier nicht irre machen kann. Er beruht auf der Voraussetzung, daß die Verstockung gegen die Gnade Gottes eine specifisch neue und besondere Sünde sei, die die Verschuldung des

*) Man vergleiche das ganze 7. Capitel im 2. Buche der *Historia naturalis*.

Menschen wiederum zu einer specifisch neuen, allein den ewigen Tod verdienenden mache. Nach einer Begründung dieser Voraussetzung haben wir uns aber vergeblich umgesehen — und können sie daher auch unmöglich gelten lassen. Die Verstockung des Sünders gegen die Gnade, — die Busslosigkeit und die Glaubenslosigkeit — das lehrt ja die tägliche Erfahrung, hat gerade in dem Bleibenwollen und in der Selbstverfestigung in den alten Sünden ihren Grund. Nicht eine specifisch von der alten Schuld verschiedene neue Verschuldung wird durch den Widerstand gegen die Gnade herbeigeführt, sondern daß dem Menschen die alte Schuld vergeben und ihr dadurch ihre ewig verdammende Kraft genommen werde, das wird durch die Zurückweisung der Gnade verhindert und unmöglich gemacht. — Damit verneinen wir selbstverständlich nicht, daß die Zurückweisung des Heils und der Gnade überhaupt eine neue Verschuldung sei; auch nicht, daß allerdings schließlich gerade von dieser Verschuldung es abhängt, ob der Sünder thatsächlich dem ewigen Tode verfällt oder nicht. Das aber verneinen wir, daß nur und ausschließlich diese Verschuldung den ewigen Tod verdiene, oder, wie Otto es unangemessen ausdrückt, daß „der ewige Tod erst eine Folge der neutestamentlichen Heilsoffenbarung“ (S. 438) sei. „Erst für diejenigen, behauptet Otto, kann er eintreten, die der Gnade beharrlich bis an ihr Ende widerstreben und dadurch gegenüber der unendlichen Liebesthat Gottes ihre Schuld zu einer unendlichen machen“. (S. 438). An diesem Satze ist alles richtig, bis auf das eine Wörtchen „erst“. Warum soll nicht mit demselben Rechte gesagt werden dürfen: schon die Sünde gegen die unendliche Schöpfermajestät Gottes mache die menschliche Schuld zu einer unendlichen? Den letzteren Satz hat Otto als unbegründet verworfen, den ersteren dagegen selbst behauptet. Uns aber scheint: dieselben Gründe die er für seine Negation anführt, vernichten ebenso auch seine Position. Auch das Leben des der Gnade widerstrebenden Menschen ist „ein schlechtthin in der Zeit sich entfaltendes“. Sollte darum nicht ebenso auch diese Verschuldung im Sinne Otto's als eine bloß endliche und zeitliche bezeichnet werden dürfen? Otto freilich stellt die Cautel auf, „so lange die Sünde noch nicht den Charakter der Unveränderlichkeit angenommen hat“ begründe sie, als von in der Zeit lebenden Menschen begangen auch nur eine zeitliche Verschuldung. Wir aber behaupten: auch schon die Sünde Adam's hat den Charakter der Unveränderlichkeit. Auch Adam's Sünde schon bleibt eben in alle Ewigkeit Sünde und wird niemals durch sich selbst in ihr Ge-

gentheil gemandelt. Otto hat die Sünde mit dem Sünder verwechselt und nur darum meint er, die Erlösungsfähigkeit Adam's widerspreche seiner Verschuldung zum ewigen Tode. (vergl. auch S. 433). Dabei aber überfiehet er, daß diese beiden Gedanken gar nicht in causalem Zusammenhange stehen. Der Mensch ist durch sich selbst und darum auch an und für sich selbst allerdings dem ewigen Tode verfallen. Gott aber kann ihn freilich doch noch retten. Ein Bäumchen, das der Sturmwind entwurzelt, verdorrt auch nicht im selben Augenblicke völlig. Aber aus seinem Lebensboden ist es gerissen, und man hat deshalb nicht Unrecht, wenn man sagt: so ist es unrettbar dem Tode verfallen. Damit leugnet man aber doch selbstverständlich nicht, daß der Gärtner es noch retten kann, wenn er Kraft, Zeit, Mühe darauf wendet. Wie aber würde sich wol in diesem Falle der Schluß machen: weil der Gärtner das entwurzelte Bäumchen noch retten kann, so darf überhaupt nicht gesagt werden, daß es in sich und abgesehen von einer rein von außen kommenden Hilfe unrettbar verloren sei? So schließt Otto allerdings; allein der Schluß ist eben so falsch wie die Behauptung, daß Adam's Sünde den Charakter der Unveränderlichkeit noch nicht angenommen habe. Wer die Sünde vom Sünder zu unterscheiden weiß wird anders urtheilen, darum aber auch bleiben bei dem alten Satz: „Sünde gegen den ewigen Gott ist unendliche, ewige Schuld“. Scholastisch formuliert ist dieser Satz allerdings, insofern es den Anschein hat, als solle die Ewigkeit unserer Schuld durch die Ewigkeit Gottes begründet werden. Diese scholastische Formulierung aber darf uns doch nicht verhindern die Richtigkeit seines Inhalts und Sinnes anzuerkennen. Dieser aber ergibt sich sofort, sobald wir nur daran erinnern, daß primär der geistliche Tod das Gericht oder die Frucht der Ursünde Adam's ist. Dieser ist seiner Natur nach ein bleibender und ewiger Zustand d. h. ein solcher Zustand der in sich selbst schlechterdings keinen Widerspruch gegen sich selbst trägt, so daß er mit der Zeit etwa durch sich selbst aufgehoben werden müßte. Das aber ist's gerade, was unsere Väter haben sagen wollen, wenn sie ohne Weiteres den ewigen Tod als durch die Ursünde verschuldet bezeichneten. Gott der Schöpfer ist ihnen im absoluten Sinne der Herr des Menschen, dessen Wille für diesen schlechthin und unbedingt gilt. Lehnt sich der Mensch gegen diesen absolut verbindlichen Willen in „bewußtem Ungehorsam“ auf, so ist ihnen das ein schlechterdings durch nichts, durch gar nichts entschuldbares Thun. Nicht

leugnen sie, daß der Mensch zu solchem Ungehorsam verführt sei; nicht übersehen sie, daß er diesen Ungehorsam nicht unbedingt in sich selber erzeugt hat — und eben darum behaupten sie seine Erlösungsfähigkeit durch die Gnade Gottes, die größer ist als sein Born und unsere Sünde. Dennoch aber reden sie von einer ewigen Schuld und behaupten daß der Mensch durch die Sünde dem ewigen Tode verfallen sei, weil sie und Luther selbst vor allen Uebrigen erfahrungsgemäß dessen gewiß sind, daß ohne das heilsame und rein von außen kommende Gegenwirken der Gnade der geistliche Todeszustand in welchen der Mensch durch die Sünde gerathen, ein schlechterdings bleibender, ein von Seiten des Menschen absolut unaufhebbarer und eben darum ewiger sei. — Auch Otto sieht sich genöthigt die Frage aufzuwerfen, „wäre denn aber aus dem zeitlichen Tode nicht eo ipso der ewige geworden, wenn die Erlösung nicht eingetreten wäre?“ (S. 428). Aber er verneint diese Frage „sowohl in Ansehung dessen, was zum Vollbegriff des ewigen Todes gehört, als auch im Hinblick auf den zeitlichen Tod derjenigen, zu denen das Heil noch in keine Beziehung getreten ist.“ (S. 430). Prüfen wir indessen diese Gründe genauer, so haben sie wahrlich keinerlei Beweiskraft. „Was nämlich den vollen Begriff des ewigen Todes betrifft, behauptet Otto, so postulirt derselbe offenbar den Auferstehungsleib, welcher dem Zustande ewiger Unseligkeit entspricht. Alle Auferstehung, also auch die der Unseligen, ist aber offenbar durch die Auferstehung des Herrn bedingt.“ (S. 430). Gegen dieses Argument bemerken wir Zweierlei. Erstens ist es keine richtige Schlussfolge wenn man sagt: weil der Vollbegriff des ewigen Todes den Auferstehungsleib postulirt, weil aber ferner alle Auferstehung durch die Auferstehung des Herrn bedingt ist, — darum habe, wenn die Erlösung nicht eingetreten d. h. wenn der Herr nicht gestorben und auferstanden wäre, der zeitliche Tod sich zum ewigen nicht vollenden können. Otto hat sich ja selber (S. 428) den Einwurf gemacht, daß das Gericht des sündigen Menschen auch eine andere Entwicklung, als die im zeitlichen Tode gegebene hätte nehmen können. Er hat ja selber darauf aufmerksam gemacht, daß die Möglichkeit dieser Entwicklung angedeutet sei in den Worten: auf daß der Mensch nicht esse vom Baume des Lebens und lebe ewiglich. Und wie er dann selbst weiter fragt: „wäre mit diesem Essen, vor welchem Gottes Gnade den Menschen behütete, nicht eben der ewige Tod eingetreten?“ — so antwortet er auch selber darauf: „das mag richtig sein“. Was ist's denn aber

nun, nach diesem Zugeständniß mit jenem Argument: wenn die Erlösung und mit ihr die Auferstehung des Herrn nicht eingetreten wäre, so hätte sich der zeitliche Tod nicht zum ewigen vollenden können. Nach den von Otto selbst gegebenen Fingerzeigen ist zu erwidern: das Gericht des sündigen Menschen konnte in der That auch eine andere Entwicklung, als die im zeitlichen Tode gegebene nehmen, aber dessenungeachtet im ewigen Tode gipfeln. Der Eintritt des zeitlichen Todes ist gar nicht das allein der menschlichen Sünde entsprechende Gericht derselben. Daß der zeitliche Tod thatsächlich eintrat, ist vielmehr ebenso durch Gottes Gnade wie durch Gottes Zorn verhängt; denn es ist das geschehen im Hinblick auf den von Ewigkeit gefaßten Rathschluß der Erlösung. Damit soll nicht behauptet werden — was Otto irrig als kirchliche Lehre hinstellt (S. 424) — daß Gott aus Gnade den zeitlichen Tod „anstatt“ des von Adam verdienten ewigen Todes habe eintreten lassen. Denn mit diesem „anstatt“ würde negirt was gar nicht negirt werden darf, — daß nemlich für den gegen die Gnade unempfindlichen Sünder der zeitliche Tod begrifflich selbst nur ein Moment des ewigen Todes ist. Das aber soll allerdings hervorgehoben werden, daß Otto in dem Einwande, den er gegen sich selbst erhebt, abermals irrthümlich die bloße Voraussetzung, als bereits erwiesen gelten läßt, daß das Gericht der Sünde Adams ausschließlich im zeitlichen Tode bestehe. Nur von dieser falschen Voraussetzung aus erklärt es sich, wie er verneinen kann, daß das Gericht der Sünde Adams, wenn die Erlösung nicht eingetreten wäre, zum ewigen Tode hätte werden müssen. — Ganz anders dagegen hätte sich sein Urtheil gestaltet, wenn er von Hause aus den geistlichen Tod als das der Sünde wirklich entsprechende und darum auch unmittelbar als ihre Folge eintretende Gericht derselben erkannt hätte. Denn von dem geistlichen Tode hätte Otto wahrlich nicht leugnen können, daß wenn die Erlösung nicht eingetreten wäre, dieser sich allerdings zum ewigen Tode hätte vollenden müssen. Eben deshalb aber und gerade nur in diesem Sinne gilt, wie wir nachgewiesen haben, die Behauptung, die Sünde des Menschen als solche und abgesehen von der Erlösung habe den ewigen Tod verschuldet. — Otto aber verschließt sich dieser Einsicht durch Wiederholung der irrigen Behauptung: „weil der Mensch des ewigen Todes noch nicht schuldig ist, deshalb läßt Gott dieses Gericht auch noch nicht eintreten, sondern bewahrt den Menschen davor“. (S. 429). Wenn aber Otto weiter begründend fort-

föhrt; „denn es ist nicht Gottes Wille, daß der ewige Tod in Folge physischen Genusses, sondern daß er als Resultat sittlicher Selbstbestimmung eintrete“ — so steht das in klaffendem und handgreiflichem Widerspruch zu dem von ihm selber Gesagten. S. 425 kann er sich nicht verbergen „daß die That der Protoplasten bewusster Ungehorsam gegen Gott war“. S. 429 dagegen behauptet er von dieser selben That, sie habe den ewigen Tod nicht verschuldet, weil es Gottes Wille sei, daß der ewige Tod „nicht in Folge physischen Genusses, sondern als Resultat sittlicher Selbstbestimmung eintrete“. Ist denn etwa der „bewusste Ungehorsam“ der Protoplasten keine sittliche Selbstbestimmung? Weiter aber ist gegen jenes von Otto aufgebrachte Argument zu bemerken, daß überhaupt der Vollbegriff des ewigen Todes den Auferstehungsleib keineswegs in dem Sinne postulirt, daß vor dem jüngsten Gerichte weder von einem Verdienthaben, noch von einem Sein im ewigen Tode die Rede sein dürfte. Auch der Vollbegriff des ewigen Lebens postulirt den Auferstehungsleib, doch aber sagt der Herr auch von solchen, die noch in diesem Leibesleben wallen: wer mein Wort hört und glaubet dem der mich gesandt hat, der hat (ἔχει) das ewige Leben und ist vom Tode zum Leben (d. h. zum Leben schlechthin, zum ewigen Leben) hindurchgedrungen (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν Joh. 5, 24). Der Herr faßt hier beide Zustände, den Tod, wie das Leben in ihrem tiefsten Wesensgrunde auf und redet doch gewiß nicht vom Leben schlechthin im Gegenjase zum „zeitlichen“ Tode. Darum aber wäre es auch keine falsche Exegese, wenn hier das Beiwort „ewig“ ebenso zum Tode wie zum Leben hinzugedacht würde*).

Der erste, von dem sogenannten Vollbegriffe des ewigen Todes hergenommene Grund Otto's beweist also nicht, daß ohne den Dazwischentritt der Erlösung, der zeitliche Tod sich zum ewigen nicht hätte vollenden können. Durchaus nicht besser aber steht es mit seinem zweiten Grunde, der sich auf den Zustand des Menschen beruft, „an welchen die Gnade noch

*) Selbst der durchaus nüchterne, oft allzu sehr gegen jede Art „tieferen Schriftsinn“ eingenommene Meyer commentirt unsere Stelle: — ἔχει ζ. αλ.) das ζωοποιεῖν ist an ihm vollzogen, er hat ewiges Leben, nämlich die höhere sittliche Ζωή, welche sich mit dem Eintritte in das Messiasreich zur Messianischen Ζωή vollendet. Er ist, indem er gläubig geworden damit aus dem ethischen Tode in dieses ewige Leben die (Ζωή κατ' ἐξοχήν) übergegangen, und in ein (verurtheilendes) Gericht kommt er nicht, weil er eben bereits in das Leben gelangt ist.

nicht herangetreten" sei. „Auch in einem solchen Menschen, sagt Otto, ist noch ein Sehnen nach der Erlösung vorhanden, welches er über die Schwelle des Todes mitnimmt, und das ihn nicht zur vollen Unseligkeit kommen läßt." (S. 430). Sehen wir nun auch davon völlig ab, daß eine gewisse, wenn auch absolut hoffnungslose Sehnsucht nach Erlösung, gerade die volle Unseligkeit der Verdammten mit begründet, während sie Otto als ein Gegengewicht gegen die volle Unseligkeit faßt, sehen wir also, wie gesagt auch davon völlig ab, so vermag man doch nicht zu erkennen, wie diese Sehnsucht des noch außerhalb aller Heilswirksamkeit stehenden Menschen geeignet sein soll, zu beweisen, daß ohne den Eintritt der Erlösung der zeitliche Tod nicht habe zum ewigen werden können! Otto scheint übrigens auf diese Argumentation selbst nicht viel gegeben zu haben, da er hinzufügt: „will man dieselbe nicht gelten lassen, so mag sie auch fallen" (S. 430). Aber die Bedeutung ihres Falls verbirgt sich ihm dadurch, daß er meint: „die Frage, ob ohne die Erlösung der zeitliche Tod zum ewigen hätte werden müssen, sei eine gänzlich müßige, sobald man Gottes thatsächliches Verhältniß zur sündigen Menschheit ansehe" (S. 430). Für so völlig müßig können wir indessen diese Frage denn doch nicht halten, weil gerade an der Art, wie man diese Frage beantwortet, klar wird, welche Bedeutung man der Ursünde unserer Stammeltern und damit im Zusammenhange der Sünde beilegt, die wir von ihnen geerbt haben. Nach Otto's Auffassung (S. 429) hat die Sünde Adam's nur den zeitlichen Tod zur Folge gehabt; aber gerade darum behauptet er zugleich, daß auch wir, ihre Nachkommen, nur diejenige Sünde erbten, deren Sold der zeitliche Tod ist. Das aber kommt eben daher, daß er, wie früher erwiesen, dem zeitlichen Tode selbst eine falsche Bedeutung im Verhältniß zur Sünde zuschreibt und das tiefere Wesen des Todeszustandes, des geistlichen wie des leiblichen nicht versteht. Gottes thatsächliches Verhältniß zur sündigen Menschheit ist allerdings ein Gnadenverhältniß. Die ewige Liebe hat sich des Gefallenen angenommen und den Sohn gesandt, der denen, die ihn annehmen, gesetzt ist zum Auferstehen. Diese Sendung aber ist eben eine That der lauteren, nur durch sich selbst bestimmten, unsererseits aber völlig unverdienten Liebe Gottes zu den Sündern, d. h. Gnade. Soll nun diese Gnade in ihrer Reinheit und Lauterkeit erkannt werden, so darf man das Gewicht und die Bedeutung der Ursünde und unseres natürlichen und ererbten Sündenzustandes nicht vermindern. Otto spricht (von vornherein sich verwahrend) von der Neigung Mancher (S. 427) An-

schauungen wie die von ihm ausgesprochenen, dem sie Ausprechenden ohne Weiteres in's Gewissen zu schieben und meint dagegen, es sei eine falsch verstandene Frömmigkeit, wenn man durchaus noch mehr aus der Sünde machen wolle, als die Schrift aus ihr mache. Da muß ich nun erwidern: auch ich möchte durchaus nicht mehr aus der Sünde machen, als die Schrift aus ihr macht; laßt sie doch ohnehin wahrlich schon schwer genug auf uns! Aber gerade die Schrift macht thatsächlich weit mehr aus ihr, als Otto (nicht in seinem Gewissen; denn da sieht's praktisch betrachtet gewiß ganz anders aus, aber) in seiner theoretischen Auseinandersetzung hat gelten lassen. Auf die Schrift selber ausführlich einzugehen, gestattet der Raum nicht. Das Eine aber ist doch zu fragen: sagt das Wort: wir sind von Natur Kinder des Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3) nicht wirklich mehr aus, als dieß, daß wir von Natur den zeitlichen Tod verdient haben? Der Zorn hat freilich keine genauere Bestimmung in jenem paulinischen Ausspruch. Es ist allerdings nicht ausdrücklich vom ewigen Zorne die Rede. Aber eben weil der Ausdruck so schlechtweg gebraucht wird, ist er auch schlechtthin zu verstehen. Der Zorn Gottes über die Sünde als solche kann auch seiner Natur nach nur ein Zorn schlechtthin, d. h. ein ewiger Zorn sein. Denn wie die Sünde keinen Widerspruch in sich trägt, welcher selbst sie mit der Zeit in ihr Gegentheil wandelt, so kann auch der Zorn Gottes, im Verhältniß zu der in sich selbst unwandelbaren Sünde, nur ein unwandelbarer und ewiger sein. Von Natur sind wir Kinder des Zorn's; bleiben wir durch Zurückweisung der Gnade, wie wir von Natur sind, so werden wir nicht erst durch diese Zurückweisung, sondern so bleiben wir in Ewigkeit Kinder des im Verhältniß zu unserer sündigen Natur an sich ewigen Zorn's*) Darum ist's nicht richtig zu sagen, „der Voll-

*) Ganz dasselbe sagt Joh. 3, 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῇ ψήφῳ οὐκ ὀφείτῃ ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν. Hier wird von der ὀργῇ nicht gesagt, daß sie erst in Folge des Unglaubens über den Menschen komme, sondern daß sie auf ihm ruhen bleibe, wie sie auch schon vor seiner im Unglauben an Jesum sich vollziehenden Zurückweisung der Gnade auf ihm geruht hat. Das Bleiben des ὀργῇ ist aber eben so absolut zu denken, wie das οὐκ ὀφείτῃ ζωὴν. Darum ist's auch nach diesem Worte der Schrift unmöglich, die Meinung festzuhalten, daß wir um unserer erbündlichen Zuständlichkeit willen nur den zeitlichen Tod verdient hätten. — Auch durch Röm. 6, 7 empfängt übrigens diese Anschauung keine Bestätigung, die, wenn überhaupt irgend eine, der gesammten paulinischen Theologie auf's Entschiedenste widerspricht. Denn will man die

begriff der Sünde“ sei erst in derjenigen Sünde gegeben, „welche nie mehr vergeben werden könne“ (S. 425) und erst von dieser gelte in Wahrheit, daß sie den ewigen Tod verschulde. Freilich ist zuzugeben, daß thatsächlich nur diejenigen den ewigen Tod werden zu leiden haben, die dieser Sünde sich schuldig machten. Denn das ist ja Gottes absolute Prädestination, daß jeder Mensch an dem Jesus von Nazareth im Glauben oder Unglauben zur ewigen Entscheidung kommen soll und muß. Aber ein durchaus Anderes ist's doch, wenn man sagt: thatsächlich werden, weil die Gnade dazwischen getreten ist, nur diejenigen den ewigen Tod leiden, die den Geist gelästert haben, — und wieder ein durchaus Anderes, wenn man behauptet, nur diejenigen haben den ewigen Tod verschuldet, die fortgeschritten sind bis zur Sünde wider den Geist. Die Vertreter der letzten Behauptung werden immer in Gefahr sein die Urthat der Protoplasten und unsern erbfindlichen Zustand minder erschrecklich zu finden als die Schrift, und beider Bedeutung zu verringern. Auch in dieser Beziehung liefert uns Otto einen sprechenden Beweis. In seiner Beurtheilung jener Urthat, als einer solchen, die ihrer Natur nach den ewigen Tod nicht verdient habe, weist er darauf hin, daß 1) Adam indem er sündigte, kein Bewußtsein von der dämonischen Macht gehabt habe, der er sich hingab; 2) daß Adam durch

Worte $\delta \gamma \alpha \rho \alpha \nu \theta \alpha \nu \omega \nu \delta \epsilon \delta \iota \kappa \alpha \iota \omega \tau \alpha \iota \alpha \nu \theta \tau \eta \varsigma \alpha \nu \alpha \tau \iota \alpha \varsigma$ im Sinne jener Anschauung auf das leibliche oder zeitliche Sterben beziehen, so sagen sie genau genommen noch viel mehr aus, als selbst Otto behauptet. In diesem Falle nemlich bezeichneten sie den leiblichen Tod schlechtweg als das an jedem Menschen zum Vollzug kommende Mittel der Rechtfertigung und Losprechung von der Sünde. Das aber dieser Gedanke von Paulus nicht ausgesprochen sein kann, bedarf wol keines weiteren Beweises. Es ist darum an und für sich, wie durch den ganzen Context unserer Stelle unbedingt geboten die Worte $\delta \gamma \alpha \rho \alpha \nu \theta \alpha \nu \omega \nu$ vom geistlichen Sterben mit Christo zu verstehen. Ist doch von diesem Sterben ebensowol im Vorhergehenden (v. 5 u. 6), als auch in dem gleich Folgenden (v. 8 $\epsilon \tau \iota \delta \epsilon \alpha \nu \theta \alpha \nu \omega \nu \epsilon \nu \chi \rho \iota \sigma \tau \omega$) ausschließlich die Rede. Dann aber ist auch der Sinn unserer vielfach mißverstandenen Stelle einfach folgender: wer mit Christo gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde; die Sünde hat ihre verdammennde und beherrschende Macht über den Menschen verloren; er ist von ihr befreit. Isthio bemerkt mit Recht: „Wichtig ist diese Stelle in praktischer Beziehung. Denn der, welcher unter den Schrecken des Gewissens innerlich stirbt und sich gern der Gnaden getrösten möchte, sucht meist nach seinem Glauben und kann ihn nicht finden, weil er einen ausgebildeten und vielleicht vollendeten Glauben sucht; — da werden wir denn hier belehrt, daß wir nur zuzusehen haben, ob wir der Sünde abstarben und wenn dieses in Ordnung ist, so ist Alles in Ordnung; wir sind bei Gott in Gnaden. (Vgl. „Brief Pauli an d. Römer. S. 82. Außerdem: Philippi, im Commentar zu unserer Stelle.)

Verführung gefallen sei, 3) daß die erste Folge der Sünde die Scham, die Morgenröthe der Buße, gewesen sei. — (S. 427). Blicke er dabei stehen, so hätte er ganz Recht, wie denn auf diese Punkte immer ist hingewiesen worden, um die Erlösungsfähigkeit des Menschen trotz seiner Sünde zu begründen. Aber er bleibt eben bei diesen Punkten nicht stehen, sondern behauptet auch: 1) „Adams Sünde ist zwar bewußter Ungehorsam gegen Gott, aber kein bewußtes Losreißen von Gott; sondern sie ist Hingabe an die Welt, ohne daß Adam die Folgen dieser Hingabe in Bezug auf sein weiteres Verhältniß zu Gott ermist und 2) wenn auch die Urkunde von dem Sündenfall es deutlich erkennen läßt, daß die Protoplasten mißtrauisch gegen Gott geworden waren, so spricht sie doch von keinem gottfeindlichen Sinn derselben. Eine wirkliche Feindschaft gegen Gott zeigt sich weder vor dem Sündenfall, noch nach geschener That“ (S. 426). Den ersten dieser beiden Sätze kann man allenfalls noch gelten lassen; denn das ist ja allerdings richtig: die Folgen in Bezug auf sein weiteres Verhältniß zu Gott hatte Adam bei seinem Ungehorsam nicht ermessen. Doch aber möchte es schwierig sein den bewußten Ungehorsam gegen Gott und das bewußte Losreißen von Gott scharf zu unterscheiden. Auch schon in dem bewußten Ungehorsam gegen Gott ist eine innerliche Losreißung der Person von der Person enthalten, die wir nur darum nicht völlig zu würdigen im Stande sind, weil wir kein Analogon haben für den absoluten Gehorsam des ursprünglichen Menschen. Völlig unrichtig aber ist's, daß eine wirkliche Feindschaft gegen Gott sich weder vor dem Sündenfall, noch nach geschener That gezeigt habe. Was heißt denn überhaupt „wirkliche Feindschaft“ gegen Gott, muß man hier fragen! Bewußter Haß gegen Gott ist da freilich nicht zu finden und der mag auch seelsorgerisch nur von wenigen Geistlichen bei ganz besonderen Verbrechern beobachtet worden sein*). Steht denn aber nicht dessenungeachtet geschrieben: fleischlich gesinnt sein ist eine Feindschaft wider Gott (ἐχθρὰ εἰς θεόν Röm. 8, 7). Und war denn nicht gerade auch im Sinne Otto's der Sündenfall That einer fleischlichen Gesinnung? Das ist eben wieder ein Punkt, der beweist, daß Otto die Begriffe nicht in ihrer Tiefe gefaßt hat. Wie ihm der Tod zusammenfällt mit der „Auflösung der menschlichen Natur“ so betont er auch in der sündigen That Adams besonders die „Ueberschätzung der Natur“. Die Schrift

*) Vgl. Jul. Müller: Lehre von der Sünde. Band 1. S. 235.

dagegen und auf Grund der Schrift unsere Kirche faßt den Tod primo loco in seiner Beziehung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott als geistlichen Tod auf, weil sie in der That Adams den zwar auch von Otto anerkannten, aber nicht genugsam gewürdigten Factor, nemlich das Verlangen, Gott gleich zu sein, vornehmlich betont *). Weil sie aber das thut, darum weiß sie auch, daß eben so in der Urthat Adams, wie in unserer erbündlichen Zuständlichkeit wirkliche, wenn auch uns selbst verborgene Feindschaft wider Gott vorhanden ist. Um derselben willen ist denn aber auch ausschließlich und einzig und allein in dem ewigen Gnadenwillen Gottes die Ursache davon zu erkennen, daß der ewige Tod, den der Mensch vollkommen verschuldet hatte, nicht wirklich sofort nach dem Sündenfalle eintrat.

2. Damit kommen wir auf den zweiten Punkt in der Abhandlung Otto's, der unsere Prüfung erfordert. Er negirt nemlich weiter, daß die Veranstaltung des Heils ausschließlich eine That göttlicher Liebe sei und stellt dagegen die Behauptung auf, nicht bloß die Liebe sondern auch die Gerechtigkeit Gottes habe die Erlösung der Menschheit postulirt. (S. 430) Ohne Weiteres ist ersichtlich, daß in Betreff dieses Punktes Otto ganz anders zur Kirchenlehre steht, als in Bezug auf den vorhin besprochenen. Daß Adams Sünde den ewigen Tod verschuldet habe, negirt er völlig; an die Stelle dieser Lehre will er eine durchaus andere setzen. Daß die Veranstaltung des Heils eine That göttlicher Liebe sei, erkennt er dagegen ausdrücklich an, aber er findet diese Aussage unvollständig. Er will darum die Lehre der Kirche in diesem Punkte auch nicht geradezu corrigiren, aber er will sie vervollständigen, ihren Mangel ergänzen. — Also: nicht bloß Gottes Liebe zu den Sündern, d. h. Gnade, sondern auch seine Gerechtigkeit drängt zur Erlösung der Menschheit. Allerdings muß diese Behauptung evangelischen Theologen sehr gewagt und befreundlich erscheinen — und nicht mit Unrecht hat sich Otto daher auf „nicht geringen Wider-

*) Daß wir mit dieser Behauptung Otto nicht Unrecht thun, beweist wol für Jedermann schlagend, sein gerade auf die That Adams und ihre Verschuldung sich beziehender schon vorhin angeführter Satz: „es ist nicht Gottes Wille, daß der ewige Tod in Folge physischen Genusses, sondern, daß er als Resultat sittlicher Selbstbestimmung eintrete“. (S. 429.)

spruch" gefaßt gemacht. Die Perle aller evangelischen Theologie ist ja die Erkenntniß von der freien Gnade Gottes in Christo; ihr Ruhm, die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Gerechtigkeit und Gnade haben darum evangelische Prediger bisher vorzugsweise als Gegensatz gedacht und der Trost des Evangeliums, den sie den bekümmerten Sündern spenden, läßt sich zusammenfassen in den Satz: Gott handelt nicht mit uns nach seiner Gerechtigkeit, sondern er läßt seine Gnade über uns walten für und für. Ebenso hat auch die evangelische Dogmatik alter und neuer Zeit die Gerechtigkeit im eigentlichen und besonderen Sinne des Wortes als gesetzgebende, als richtende und als vergeltende darstellt. *Justitia legislativa, judicialis, repondens*, das sind die Bestimmungen, welche auch Riess — und ich berufe mich mit Absicht gerade auf einen Unions-Theologen — als zum Begriffe der Gerechtigkeit gehörige namhaft macht *).

Halten wir dieß fest und fragen nunmehr: leitet Otto die Erlösung der Menschheit aus der Gerechtigkeit Gottes in dem bisher angegebenen Sinne ab? — so ist diese Frage freilich zu verneinen. Er sagt nicht, die Gerechtigkeit Gottes gegen die Menschen habe die Erlösung nothwendig gemacht, sondern er redet ausdrücklich immer nur von der Gerechtigkeit Gottes gegen sich selbst. „Wir verkleinern die Liebe Gottes nicht, indem wir die Erlösung zugleich als ein Postulat der Gerechtigkeit Gottes gegen sich selbst ansehen; sondern wir schauen nur Gerechtigkeit und Liebe in ewiger Einheit“ — heißt's S. 431 seiner Abhandlung. Und an einer andern Stelle (S. 432) „jede scheinbare Beeinträchtigung der Liebe hört auf, wenn wir bedenken, daß die Liebe selbst mit der Gerechtigkeit identisch ist“. So sehr wir uns nun auch dessen freuen, daß Otto in den angeführten Stellen die freie Liebe Gottes und seine Gnade im tiefen Grunde doch als alleinige Ursache der Erlösung ansieht, so verstehen wir doch jetzt sein Interesse nicht mehr, die Veranstaltung des Heils „nicht nur“ als eine That der Liebe, „sondern auch“ als eine That der Gerechtigkeit hinzustellen. Dieses Interesse erklärt sich nur daraus, daß Otto die Erlösungsfähigkeit des Menschen als eine menschliche Qualität ansieht, die auch ihrerseits den Heilsrathschluß Gottes gewissermaßen mitprovocirt habe. Aber zur vollen Klarheit und Entschiedenheit ist dieser Gedanke bei ihm nicht gekommen. Darum schwankt er auf die angegebene Art in seiner Ausdrucksweise. Daß

*) System der christlichen Lehre, S. 174.

nur die Liebe Gottes der Grund unserer Erlösung sei, genügt ihm nicht. Doch aber schreckt er noch davor zurück, ausdrücklich zu sagen, der Mensch habe in seiner erbündlichen Zuständigkeit als solcher die Erlösung verdient. Darum sagt er zwar von der Gerechtigkeit Gottes, sie habe auch zur Erlösung gedrängt, aber als eine Gerechtigkeit Gottes gegen den Menschen will er sie doch nicht bezeichnen. Soll indessen dieser Gedanke zurückgewiesen werden, soll wie Otto selbst will, „Gerechtigkeit und Liebe in ewiger Einheit“ gehaut werden und wird gar gesagt (S. 432) „daß die Liebe selbst mit der Gerechtigkeit identisch“ sei — so erscheint die Behauptung nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes hat das Heil postuliert, entweder als ein Widerspruch gegen die obigen Sätze, oder als eine durchaus unhaltbare und darum unnütze Unterscheidung.

Daß die Gerechtigkeit Gottes in weiterem Sinne mit seiner Liebe in der That identisch sei, soll auch von uns nicht in Abrede gestellt werden. Das hat auch die Theologie unserer Kirche immer vollständig und bereitwillig anerkannt. Sie konnte ja auch gar nicht anders, da die Schrift und besonders das alte Testament in unzähligen Stellen die absolute Vollkommenheit Gottes als „Gerechtigkeit“ bezeichnet. Wie Gott die Liebe ist, so ist er eben auch die Gerechtigkeit. Seine Gerechtigkeit d. h. seine absolute Rechtschaffenheit und Tadellosigkeit, oder mit andern Worten seine schlechthinnige Gutheit und Vollkommenheit — sie wese und bestehe in der Liebe. Wer darum in der Liebe bleibe, der bleibe in Gott und Gott in ihm und eben deshalb ist auch die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Diese Gerechtigkeit des Wesens Gottes, die mit seiner Liebe zusammenfällt, ist nun aber doch sehr zu unterscheiden von der Gerechtigkeit seines Verhaltens gegen uns. Das erkennt nun freilich auch Otto an, indem er von der Gerechtigkeit Gottes gegen sich selbst redet. Doch aber muß ich mich entschieden gegen diese Ausdrucksweise erklären. Sie ist dogmatisch völlig unpräcis, namentlich theologisch Ungelehrten gegenüber mißverständlich und darum sogar gefährlich. Hört der einfache gläubige Christ von der Gerechtigkeit Gottes reden, so denkt er doch immer an Gottes Verhalten gegen uns und weiß mit der „Gerechtigkeit Gottes gegen sich selbst“ wenig anzufangen. Mit demselben Rechte, mit welchem Otto die Erlösung (auch) auf die Gerechtigkeit Gottes als auf ihren Grund zurückführt, könnte auch die Heiligkeit Gottes zum Grunde der Erlösung gemacht werden. Es kommt ja auf den Ausdruck als solchen nicht an, sondern auf das, was man bei dem

Ausdruck sich denkt. Und doch, meine ich, wird Otto mir zugeben, es wäre ungeschickt, wollte Jemand — vielleicht sogar mit geistreichem Wortgeklingel — darauf bestehen, die Veranstellung des Heils sei als eine That der Heiligkeit Gottes anzusehen. Wenn aber Otto hervorhebt „unsere Anschauung weist die Möglichkeit aller Willkühr und alles Anderskönnen von Gott ab“ (S. 431), so ist zu erwidern: ganz dasselbe leistet die kirchliche Anschauung durchaus nicht minder. Auch wenn man dabei stehen bleibt, Gottes Liebe zu den Sündern und nur diese seine gnadenreiche Liebe sei der Grund der Erlösung — auch dann kann von Willkühr in Gott durchaus nicht die Rede sein. Hat doch unsere Kirche immerdar von einem ewigen Rathschlusse der Erlösung geredet, und dadurch deutlich genug bezeugt, daß sie durchaus nicht gesonnen sei, dieselbe irgend welcher Willkühr preiszugeben. Wozu also, müssen wir abermals fragen, wozu diese ganze Unterscheidung von Liebe und Gerechtigkeit Gottes, die denn doch wieder als völlig identisch sollen anerkannt werden? Sie bringt nur Unklarheit in die Darstellung und fördert die Einsicht in den Grund des Heilsrathes Gottes durchaus nicht. Gerechtigkeit als *bonitas Dei* und Gerechtigkeit als *justitia Dei* mögen darum füglich genau von einander geschieden bleiben! Nur dann ist ohne alles Weitere klar, daß die Erlösung wirklich und ausschließlich in Gott gegründet, und in keinerlei Weise durch den (noch nicht absolut unaufhebbar-sündhaften) Zustand des Menschen mit begründet sei. — Dieser Gedanke aber ist wichtig, damit die „freie Gnade“ und die Bedeutung des „Glaubens allein“ nicht verdunkelt werde. Nur dann bleibt auch das allereinfachste Christenurtheil in Kraft, welches sagt: nach seiner Gerechtigkeit müßte Gott mich wol strafen um meiner schweren Sünde willen; aber ich fürchte mich doch nicht, weil ich ja weiß, daß er in Christo mir gnädig sein und mir alle meine Sünde vergeben will. Wahrlich — dieses allereinfachste Urtheil jedes gläubigen Christen ist richtig, und wer dasselbe corrigiren will, der möge sich doch warnen lassen durch den alten Wandsbecker Boten, welcher singt:

Wir stolzen Menschenkinder
Sind eitel arme Sünder,
Und wissen gar nicht viel.
Wir spinnen Lustgespinste
Und suchen viele Künste
Und kommen weiter von dem Ziel!

3. Wenden wir uns nunmehr schließlich dem letzten der zu prüfenden Punkte in der Abhandlung Otto's zu! Er steht in dem engsten Zusammenhang mit dem ersten und bildet die Consequenz desselben. Drittens nehmlich negirt Otto, daß Christus den ewigen Tod habe leiden müssen und behauptet dagegen, daß er nur den zeitlichen Tod erlitten habe. „Christus, sagt er, mußte denjenigen Todeszustand überwinden, der durch die Sattungsschuld der Menschheit bedingt war und das ist der Zustand des geistlichen und leiblichen Todes. Es kam ihm daher nur zu, sofern er sich nicht im geistlichen Tode befinden durfte, vielmehr jeder Versuchung, in diesen Zustand zu gerathen, widerstehen mußte, den zeitlichen Tod zu sterben.“ (S. 483). Wir werden wohl thun in diesen Sätzen das, was Otto verneint, zunächst genau zu unterscheiden von dem, was er behauptet. Beides erfordert eine gesonderte Betrachtung. Er verneint also, daß Christus den ewigen Tod erlitten. Aber es fragt sich: ist das, was er den ewigen Tod nennt, indem er negirt, daß ihn Christus erlitten, dasselbe, was die Kirche den ewigen Tod nennt, indem sie behauptet, er habe ihn erduldet? — Redet Otto — und ich meine allerdings, daß es so ist — in seiner Negation von etwas Anderem als die Kirche in ihrer Position, so widerspricht ja Otto der Kirche überhaupt gar nicht. In diesem Falle reducirt sich vielmehr die Differenz der Anschauung Otto's von der kirchlichen Lehre ausschließlich auf die Frage, ob die Kirche das Recht habe, das, was sie in Betreff des Veröhnungstodes Christi glaubt und bekennet, überhaupt in die Formel zu fassen: Christus hat den ewigen Tod erlitten.

Sehen wir uns nun Otto's Argumentation genauer an, so kann es keinem Zweifel unterliegen, sein Begriff des ewigen Todes ist ein durchaus anderer, als der Seitens der kirchlichen Dogmatik in Beziehung auf Christum gebrauchte. Ihm gehört zum Begriffe des ewigen Todes 1) „die Unmöglichkeit, je wieder aufgehoben zu werden; die endlose Dauer“ (S. 435); ferner gehört ihm dazu: „diejenige leibliche Unseligkeit, welche erst mit der Vollendung des Auferstehungsleibes der Ungerechten eintreten kann“ (S. 436); drittens ist ihm derselbe nur denkbar „entweder in der Form der absoluten Verzweiflung oder des bewußten Troges gegen Gott“ (S. 436); viertens erscheint er ihm bei Christo nur möglich unter der Voraussetzung einer, wenn auch nur „momentanen Auflösung der Trinität in eine Binität des Vaters und Geistes einerseits und des vom Vater und vom Geiste verlassenen Sohnes andererseits“ (S. 437). Wenn nun Otto,

nachdem er diese Merkmale des Begriffes „ewiger Tod“ selbst aufgestellt hat, sagte: in dem von ihm näher bezeichneten Sinne könne vom „ewigen Tode“ Christi unmöglich die Rede sein, — so wäre ihm darin unbedingt beizustimmen. Ich wenigstens wüßte nicht, welches Interesse irgend Jemand dahin bringen könnte, die Behauptungen aufrecht erhalten zu wollen, die von Otto als falsch zurückgewiesen werden. Jedenfalls ist gewiß, daß die Kirche, die den ewigen Tod Christi zu unserer Erlösung als ihren Glauben bekennt diesen Sinn nicht in ihr Bekenntniß hat legen wollen. — Nie ist es ihr eingefallen, Christi Tod eine endlose Dauer, und seinem Leiden den Charakter der absoluten Verzweiflung oder des bewußten Trostes zuzuschreiben. Nie ist ihr in den Sinn gekommen, von ihm diejenige Unseligkeit auszusagen, welche erst mit der Vollendung des Auferstehungsleibes der Ungerechten eintreten kann. Nie ist sie gewillt gewesen im Leiden Christi eine wenn auch nur momentane Auflösung der Trinität zuzugeben. Freilich hat sie vom ewigen Todesleiden Christi geredet, aber in einem durchaus anderen Sinne, als Otto diese Lehre rein von sich aus bestimmt. Was Otto sagt, gilt nur einer gegnerischen Lehre, die er sich selber zurecht gemacht hat. Die kirchliche Auffassung vom Todesleiden Christi dagegen wird von seiner Kritik nicht nur nicht als unhaltbar erwiesen, sondern gar nicht ein Mal auch nur entfernt berührt. Ich kann es daher nur als eine große Selbsttäuschung bezeichnen, wenn Otto am Schluß seiner Abhandlung meint „den Nachweis geführt zu haben daß die hergebrachte Lehre vom Todesleiden Christi eben so sehr exegetisch, wie dogmatisch unhaltbar“ sei. Die sogenannte „hergebrachte“ Lehre vom Todesleiden Christi ist wahrlich eine ganz andere, als die von Otto behauptete. Wollte er jene bekämpfen, so hätte er sich doch die Mühe nehmen sollen seine Gegnerin erst etwas kennen zu lernen *). Es ist in der That nicht schwer an einer Lehre Kritik zu üben, der man selbst erst allen möglichen Widersinn (ich kann mich nicht anders ausdrücken, als) — angedichtet hat. Solche Kritik aber hat bei all' ihrer Leichtigkeit das Schlimme, daß sie den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, gar nicht, wol aber ihren Urheber selbst

*) Die Schrift des Dr. Thomassius „Das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. v. Hofmann's“ Erlangen 1857, giebt die eingehendste, leider aber doch von Vielen nicht gekannte Darlegung der lutherisch-kirchlichen, d. h. bekennnißmäßigen Versöhnungslehre.

trifft. Ich muß sogar sagen: hätte Otto sich nur negativ kritisch gegen die kirchliche Lehre vom Todesleiden Christi ausgesprochen, wie er's gethan, ich wüßte dennoch nicht, welche Stellung er überhaupt zur wirklichen Kirchenlehre über diesen Punkt einnimmt. Denn was er gegen sie sagen zu müssen glaubt, muß auch ich als richtig anerkennen; nur mit dem Unterschiede, daß ich nicht verstehe, wie er je zu der Meinung hat kommen können, seine Auseinandersetzung erweise die doch durchaus Anderes enthaltende Kirchenlehre als unhaltbar.

Wirklich negirt wird die kirchliche Versöhnungslehre in der That nicht durch das, was Otto negativ-kritisch gegen dieselbe gesagt hat, wol aber durch seine positive Behauptung: Christus habe nur den zeitlichen Tod erlitten. Leider aber hat das Otto selbst nicht erkannt, sonst wäre er in seiner Negation etwas minder ausführlich, und in seiner Position dogmatisch bestimmter gewesen. So aber, wie die Sache einmal thatsächlich liegt, ist es wirklich schwer, seine Auffassung vom Todesleiden Christi in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit überhaupt nur auszusprechen. Ob er dasselbe als stellvertretend faßt; ob's ihm ein genuthuendes Leiden ist; in welcher Weise er sich durch dasselbe Gott mit der Welt und die Welt mit Gott versöhnt denkt — über alle diese Fragen läßt sich aus seinen gar zu unvollständigen Äußerungen durchaus nichts Bestimmtes herauslesen. Er bleibt dabei stehen: „Christus mußte denjenigen Todeszustand überwinden, der durch die Sattungsschuld der Menschheit bedingt war und das ist der Zustand des geistlichen und leiblichen Todes. Es kam ihm daher nur zu, sofern er sich nicht im geistlichen Tode befinden durfte, vielmehr jeder Versuchung, in diesen Zustand zu gerathen, widerstehen mußte, den zeitlichen Tod zu sterben“ (S. 433) — und „Christus hat nur das ganze Elend desjenigen Todes gekostet, der durch die Sünde Adam's bedingt war, nemlich des zeitlichen.“ (S. 437). Aus all' diesen Sätzen ergiebt sich nur dieß, daß Otto der Bedeutung des Todesleidens Christi überhaupt keine selbstständige Untersuchung gewidmet hat. Er thut nichts weiter, als daß er das Resultat des ersten Theil's seiner Abhandlung auf ihren zweiten Theil einfach überträgt. Adam und die gesammte Menschheit in ihm hat nur den zeitlichen Tod verschuldet; Christo ihrem Erlöser kam es darum auch nur zu den zeitlichen Tod zu sterben. Mit der Voraussetzung aber fällt natürlich auch die Consequenz. Haben wir also in dem ersten Theile unserer Abhandlung nachgewiesen, daß Adam nicht nur den zeitlichen, sondern den ewigen Tod ver-

schuldete habe, so ergibt sich von selbst die Unmöglichkeit, Christi des Erlösers Sterben als ein bloß zeitliches, aufzufassen. Abgesehen davon aber wird diese Anschauung noch von mancher andern Schwierigkeit gedrückt.

Mußte Christus denjenigen Todeszustand überwinden, welchem die Menschheit durch Adam's Sünde unterworfen war, und war dieser wirklich kein anderer als der zeitliche Tod — wie kommt es denn, daß selbst für die Gläubigen der zeitliche Tod doch nicht überwunden ist? Warum müssen denn doch alle Menschen noch immer des zeitlichen Todes sterben? Und wenn Otto sagt: „Christus hat nur das ganze Elend desjenigen Todes gekostet, der durch die Sünde Adam's bedingt war, nemlich des zeitlichen“ — hat er da auch genau bedacht, worin das „ganze Elend“ des zeitlichen Todes besteht? — Paulus sagt: „der Stachel des Todes ist die Sünde“ (1. Corth. 15, 56) und selbst De Wette giebt zu, „das *κέρτος τοῦ θανάτου* ist der Stachel, mit welchem der Tod tödtet, nicht, mit welchem seine Kraft geweckt wird“*). Das also, was dem Tode seine tödtende Macht giebt, — das, was den Tod recht eigentlich zum Tode macht, ist demnach die Sünde. Wird dagegen der zeitliche Tod bloß als „Auflösung der menschlichen Natur, der geistig-leiblichen Individualität“ (S. 428) gefaßt; wird von den Schrecken der Sünde im Tode absichtlich abstrahirt, wird dabei von Christo ausdrücklich gesagt „daß er sich im geistlichen Tode nicht befinden durfte“ — so wird eben sein Tod durchaus nicht in seinem „ganzen Elende“ gefaßt. Auch wir übersehen nicht, daß schon das leibliche Leiden des Herrn als solches ein unaussprechlich tiefes war. Sein heiliger Leib hat gewiß die Qual der Kreuzigung noch in ganz anderer Weise geschmeckt und ist viel empfindlicher gewesen gegen die Schmerzen des Todes, als die Leiber der beiden Schächer zu seiner Seite. Aber alles dieß allein und für sich betrachtet, reicht doch nicht aus für die Würdigung des „ganzen Elends“ seines Todes. Dieses war geistlicher Natur, sonst bleibt mir wenigstens ebensowol sein Klageruf am Kreuz, noch mehr aber sein Todeskampf in Gethsemane ein unauflöseliches Räthsel.

Doch man mißverstehe mich nicht, — und zwar in doppelter Beziehung! Erstens meine ich nicht, daß gemäß der kirchlichen Anschauung vom Todesleiden Christi, dasselbe aufhöre ein Glaubensmysterium und darum ein Räthsel für die nachdenkende Vernunft zu sein. Zweitens aber verneine

*) Kurzgefaßtes, exegetisches Handbuch. Bd. II. Thl. III. S. 159.

auch ich nicht, daß in einem bestimmten Sinne Christus allerdings „im geistlichen Tode sich nicht befinden durfte“. In dem Begriffe des geistlichen Todes sind nelmlich zwei Seiten von einander zu unterscheiden. Der geistliche Tod ist als ruhender Zustand gefaßt ein Verhältniß des Menschen zu Gott, Gottgeschiedenheit als Folge der selbstwilligen Scheidung des Menschen von Gott im „bewußten Ungehorsam“ der Sünde. Andererseits aber ist er als scheinlebendige Existenz im Todeszustande, zugleich ein bestimmtes Verhalten des Menschen gegen Gott, seinen Nächsten, die Welt überhaupt. Das ist, wie schon gesagt ward, des Menschen geistlicher Todeszustand, daß einerseits die Liebesgemeinschaft Gottes mit ihm nicht mehr vorhanden ist, daß anstatt der Liebe der Zorn Gottes auf ihm ruht. — Darin aber besteht er zugleich andererseits ebenso, daß im Menschen anstatt der völligen Liebe zu Gott die schändliche Selbstsucht die Alles bestimmende Macht ist. Unterscheiden wir nun, wie sich's gebühret, diese beiden Seiten in dem Begriffe des geistlichen Todes, so werden wir sagen müssen: im geistlichen Tode (als Verhalten gedacht) durfte und konnte Christus, als der Sündlose und heilig Leidende allerdings nicht sein; im geistlichen Tode dagegen (als Verhältniß gedacht) muß er gewesen sein, soll er anders überhaupt auch nur das „ganze Elend des zeitlichen Todes“ gelöst haben. — Otto selbst sagt in einer Stelle, die eigentlich nicht in den Zusammenhang seiner Anschauung paßt, der Herr habe „sterbend das volle Bewußtsein davon gehabt, daß der Tod durch die Sattungsschuld veranlaßt, eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit sei“ (S. 434). Was liegt in diesem Satz? — Otto wird sich doch den Tod als eine „Wirkung der Strafgerechtigkeit“ nicht geschieden und losgelöst denken können von dieser Strafgerechtigkeit selbst, als ihrer Ursache. Und wiederum diese Strafgerechtigkeit im Todesverhängniß wird er sich doch auch nicht geschieden und losgelöst denken können, von der Gesinnung Gottes, die als gerechtes Verhalten im Verhängen der Todesstrafe über den Menschen sich äußert? Wie heißt nun aber diese Gesinnung Gottes? Ich glaube nicht, daß selbst Otto etwas anderes erwidern kann als: sie heißt heiliger Zorn. Hat demnach, wie Otto doch auch sagt: Christus den Tod als Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit empfunden, so hat er in demselben zugleich auch den heiligen Zorn Gottes über die Sünde getragen. Dann aber ist er auch nicht bloß leiblich, sondern eben so (in dem vorhin bestimmten Sinne), geistlich im Todeszustande gewesen; ist nicht bloß leiblich, sondern geistlich

gestorben. Freilich ein Mensch wie wir ist er nicht gewesen. Gottes Zorn über seine Sünde hat er nicht zu tragen gehabt; denn er war sündlos und heilig. Aber obgleich sündlos, war er doch ein wahrhaftiger Mensch gleichwie wir und nicht bloß ein Mensch, sondern der Mensch, — des Menschen Sohn schlechthin. Eben darum hat er auch der gesammten Menschheit Sünde stellvertretend als seine empfunden und den heiligen Zorn seines Vaters über die Sünde, stellvertretend als Zorn über sich wirklich erfahren. Wahrlich er war Gottes Lamm, das der Welt Sünde trug. Nur Er als der Heilige und Reine war im Stande die ganze Größe der Menschheitsünde und zugleich die ganze Höhe und Tiefe des göttlichen Mißfallens an derselben wirklich in seine Seele aufzunehmen. Nur Er hat, obgleich persönlich schuldlos, ja gerade weil persönlich schuldlos, die absolute Verdammllichkeit der menschlichen Natur, die er nicht in ihrer ursprünglichen Schöne, sondern so an sich genommen hatte, wie sie durch die Sünde geworden war, wirklich ganz und vollkommen erkannt und anerkannt. Darum hat aber auch nur Er, das absolute Verwerfungsurtheil Gottes über diese menschliche Natur in tiefster Selbstverleugnung und Demuth anerkennend, ob er gleich Macht hatte sein Leben zu behalten, es dennoch freiwillig hingegeben in den Tod, und eben dadurch den Zorn Gottes über die Sünde in absolut vollkommener Weise in sich aufgenommen, und — daß ich so sage — innerlich verarbeitet und überwunden. Dieß und nur dieß will die Lehre unserer Kirche in die Formel fassen: „Christus hat den ewigen Tod erlitten“. Der ewige d. h. von Seiten der Menschheit schlechterdings durch nichts aufhebende und darum schlechthin bleibende Zorn Gottes über die Sünde, er wird von Luther und dem Bekenntniß unserer Kirche überall dem ewigen Tode gleich gesetzt. Diesen Zorn schlechthin tragen, heißt eben den Tod schlechthin tragen. Und Zorn schlechthin und Tod schlechthin sind eben gleich ewigem Zorn und ewigem Tod. An einen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ist dabei zunächst nicht gedacht.

In der spätern Dogmatik erst, als der Satz: Christus hat das erlitten, was wir hätten leiden sollen, zum strengeren Richtmaß für die Ausbildung der Versöhnungslehre erhoben wurde — in der späteren Dogmatik erst wurde von der intensiven Unendlichkeit und Ewigkeit des Todes Christi als Aequivalent für die extensive Endlosigkeit des ewigen Todes der Verdamnten geredet. Zu dieser Fassung der Lehre hat außerdem der

Kampf gegen den Socinianismus mitgewirkt. Schon dieser hatte gegen die kirchliche Versöhnungslehre die Instanz erhoben: den ewigen Tod könne Christus nicht erlitten haben, weil er zeitlich, die Höllestrafen nicht, weil er unschuldig gelitten. Auch er schon hatte bestritten, daß die Gerechtigkeit Gottes einen Gegensatz zu seiner Gnade bilde, — sonst aber freilich in Bezug auf Sünde, Tod, Christi Person u. s. w. hatte er noch ganz anders gelehrt, als unser verehrter Gegner. Dem gegenüber nun bestimmte schon Gerhard die früher aufgestellten Sätze genauer, indem er sagte, Christus habe gelitten: *mortem aeternam, non accidentaliter* (d. h. in Betreff der besonderen Modalitäten, unter welchen ihn die Verdammten leiden müssen) *sed essentialiter* (d. h. in Betreff des Vollnasses des göttlichen Borns); *dolores infernales, intensive, non extensive*. Später wurde die quantitative Betrachtungsweise des Leidens Christi im Verhältniß zu dem, was der Sünder ohne den Dazwischentritt der Erlösung hätte leiden müssen, durch Quenstedt noch bestimmter entwickelt*) Nichts weiter aber ist dieses ganze Bemühen, als ein speculativ-theologischer Versuch das Geheimniß der Versöhnung dem menschlichen Verständnisse näher zu bringen. Unserm Urtheile nach indessen erscheint dieser Versuch zwar als eine scharfsinnige (bereits an Hegel's Logik erinnernde) dialectische Erörterung, aber nicht als die Einsicht in das MYSTERIUM irgendwie fördernd. Das aber deshalb, weil die Kategorien der bloßen Quantität „*extensiv und intensiv unendlich*“ an das hier vorliegende geistige und geistliche MYSTERIUM gar nicht heranreichen.

In neuester Zeit hat freilich Philippi in seiner Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes Christi wieder einen sehr umfassenden Gebrauch von jenen Kategorien gemacht**). Bei genauerer Betrachtung indessen erweist sich die Art, in welcher er es gethan, als schlechterdings unberechtigt. Bei Philippi nehmlich greift jener Gegensatz bereits zurück in die Lehre von der Sünde. Nachdem er ausgeführt, daß die Unendlichkeit der menschlichen Schuld eine entsprechende Unendlichkeit der Strafe erfordert

*) Vgl. Thomasius „Christi Person und Werk“ Bd. 3. 1. S. 79; und „Bekanntniß der luth. R. von der Versöhnung“ S. 91 ff. Wir können es uns nicht versagen unsere Brüder im Amte auf das Thomasius'sche Hauptwerk bei dieser Gelegenheit abermals dringend hinzuweisen. Der Reichthum der geschichtlichen Partien desselben, verleih ihm einen bleibenden Werth.

**) „Kirchliche Glaubenslehre“ Bd. IV. Stuttgart 1863. S. 27—31.

habe, fährt er fort: „da aber die endliche Creatur das ganze Gewicht der intensiven Unendlichkeit des göttlichen Borns nicht auf ein Mal völlig auszuschöpfen und zu ertragen vermag, sondern von dieser Wucht bis zur Vernichtung des Daseins erdrückt worden wäre, wodurch die göttliche Heiligkeit selber um ihre bleibende Dokumentation verkürzt und im Momente der höchsten Befriedigung selber vernichtet worden wäre: so mußte die intensive Unendlichkeit (weissen? — doch wol des Bornes, von dem vorhin die Rede war) in die extensive Unendlichkeit des Todes umgewandelt und durch dieselbe compensirt werden *). Dieser Satz bildet den Unterbau für die Darstellung der im 4. Bande gegebenen Veröhnungslehre Philippi's. Aber wie jene, so können wir auch diesen nicht gelten lassen. Denn mehrfach tritt uns Widerspruch und Unklarheit in demselben entgegen.

Zunächst gilt das von der Unterscheidung von extensiver und intensiver Unendlichkeit, insofern es den Anschein hat als solle die extensive Unendlichkeit weniger unendlich sein, als die intensive. Denn sonst bliebe ja unverständlich, warum die endliche Creatur die intensive Unendlichkeit des göttlichen Bornes nicht zu ertragen vermag, „sondern von dieser Wucht bis zur Vernichtung des Daseins erdrückt worden wäre“, — während doch dieselbe endliche Creatur die extensive Unendlichkeit desselben göttlichen Borns zu ertragen vermag und thatsächlich erdulden muß. — Woher aber überhaupt die Berechtigung jener auf das metaphysische Verhältniß der endlichen Creatur zum Borne Gottes bezüglichen Behauptung? Wie will Philippi es begründen, daß die intensive Unendlichkeit des göttlichen Bornes das Dasein der endlichen Creatur vernichtet hätte? Uns scheint, daß der altlutherische Satz: *finitum capax est infiniti* auch in Betreff dieses Verhältnisses seine Wahrheit behält. Ist doch die persönlich-endliche Creatur nach dem ursprünglichen Schöpfungsgedanken Gottes bestimmt zu einem Gefäß seiner unendlichen Liebe und vermag thatsächlich ein solches zu sein. Sprengt aber die unendliche Liebe Gottes dieses endliche Gefäß nicht, warum soll sein unendlicher Born es zersprengen und vernichten, der doch wahrlich nicht größer ist als seine Liebe?! Metaphysisch betrachtet muß vielmehr gesagt werden: die menschliche Natur ist befähigt die Liebe wie den Born Gottes ebenso in ihrer intensiven wie in ihrer extensiven Unendlichkeit in sich aufzunehmen und zu ertragen. Und auf die thatsächliche

Wirklichkeit gesehen muß gleichfalls behauptet werden: je nachdem der Mensch sich der göttlichen Gnade erschließt oder verschließt ist er factisch eine Gefäß entweder der extensiv- und intensiv-unendlichen Liebe oder des extensiv und intensiv- unendlichen Zornes Gottes. Wie überhaupt „die intensive Unendlichkeit (des Zornes Gottes) in die extensive Unendlichkeit des Todes umgewandelt und durch dieselbe (d. h. in Folge dieser Verwandlung) compensirt werden“ könne, ist unserer Einsicht in keiner Weise verständlich. Wird denn nicht auch von denen, die in der ewigen Verdammniß den Zorn Gottes als einen extensiv-unendlichen zu tragen haben, dieser Zorn in jedem Moment ihres Straßleidens als schlechtthiniger, unendlicher, d. h. aber hier doch gerade als intensiv-unendlicher erfahren? Und ist's denn nicht überhaupt eine logische Verwechslung, wenn von einer „Umwandlung“ der intensiven Unendlichkeit des Zornes Gottes in die extensive Unendlichkeit des Todes des Menschen geredet wird? Wir wissen freilich sehr wol, daß schon die Alten den Tod in den Zorn Gottes gesetzt und auch mit Recht beides gleichgestellt haben. Bleibt aber nicht dessenungeachtet die Ausdruckweise Philippi's wissenschaftlich unberechtigt? Und wird denn Philippi selber geneigt sein zuzugeben, daß der Grad des Zornes Gottes in Bezug auf die sündige Menschheit ein geringerer (weil nicht unendlich) gewesen sei, als der Grad seines Zornes gegen den Herrn Jesum, der doch nur derselben Menschheit Sünde auf sich genommen? Das aber ist denn doch gewiß, daß die Kategorie der Intensität eine Gradbestimmung enthält?! Und was soll es doch heißen, wenn in der Entwicklung derselben Gedankenreihe im 4. Bande gesagt wird: „die endliche Creatur muß zwar den Reiz des unendlichen Gotteszornes leeren bis auf den Grund, sie kann ihn aber nicht auf einmal, sondern nur nach einander ausschöpfen, und so setzt die göttliche Heiligkeit, um zu ihrem Rechte zu kommen, die intensiv unendliche in die extensiv unendliche Strafe um“? (S. 28). Macht man Ernst mit dem Begriff der extensiv-unendlichen Strafe, so kann ja von einem Leeren des Straffeldes „bis auf den Grund“ von einem wirklichen „Ausschöpfen“, desselben überhaupt nicht die Rede sein! Wenn es aber gleich weiter heißt: „der Strahl des unendlichen Gotteszornes bricht sich im Medium der Endlichkeit, seine schlechtthinige Concentration legt sich in endloser Expansion auseinander“ — so kann doch diese schließliche Gleichnißrede die begriffliche Unhaltbarkeit der vorausgehenden Darstellung unmöglich aufheben,

Wie aber gestaltet sich nun von dieser Sündenlehre aus die Versöhnungslehre Philippi's? — Er sagt: „die intensiv unendliche Strafe, welche der Sünde der Welt gebührte, ist an Jesu dem Sohne Gottes, welcher allein in der Kraft seiner Gottheit ohne Vernichtung und Zerspren- gung seines Daseins sie zu ertragen vermochte, — es ist der ab- solute Tod an dem absoluten Gotte vollzogen. Gottes Tod für Gottes Tod (insofern nemlich die Sünde, die Gottesmörderin von Anfang, am Ende zum thatsfächlichen Deicidio fortgeschritten ist, S. 28) — das ist das vollkommen entsprechende Aequivalent für unsere Schuld“ (S. 29). In diesen Worten deckt sich uns das treibende Motiv der ganzen bisherigen Entwicklung auf. Es liegt Philippi daran in dem Tode Jesu „das vollkommen entsprechende Aequivalent“ für unsere Schuld nachzu- weisen. Deshalb huldigt auch er der in älterer Zeit besonders durch Quenstedt vertretenen quantitativen Betrachtungsweise des Leidens Christi; aus diesem Grunde kommen bei ihm die Kategorien der extensiven und intensiven Unendlichkeit zu so hoher Bedeutung. Christus hat seiner Auf- fassung nach die intensiv unendliche Strafe getragen, während die sündige Menschheit die extensiv unendliche Strafe verwirkt hatte. Darum heißt es bei ihm: „weit entfernt also, daß das zeitliche Strafleiden des Herrn ein ungenügendes Lösegeld sein sollte für die ewige Pein, der die sündige Mensch- heit unterstellt ist, ist vielmehr in dem Tode des Gottmenschen der göttli- chen Strafgerichtigkeit zum ersten und einzigen Male und in der allein möglichen Weise nicht nur unbedingte, sondern auch unbedingt entsprechende Genugthuung geleistet. Denn hier bricht sich nicht mehr der Strahl der unendlichen Heiligkeit Gottes im Medium der Endlichkeit, sondern findet in ungebrochener Energie seine absolute Verwirklichung in der Sphäre der Un- endlichkeit selber“ (S. 30). Es hat gewiß sehr viel Mißliches, wenn in wissenschaftlicher Deduction mit Analogien und in bildlicher Rede argumen- tirt wird. Das ist uns besonders in dem zweiten Sage dieses Passus bei Philippi entgegengetreten. Daß Christi zeitliches Strafleiden nicht nur unbedingte, sondern auch unbedingt entsprechende Genugthuung geleistet habe, soll erwiesen werden. Das aber geschieht in den Worten: „denn hier bricht sich nicht mehr der Strahl der unendlichen Heiligkeit Gottes im Medium der Endlichkeit, sondern findet in ungebrochener Energie seine absolute Verwirk- lichung in der Sphäre der Unendlichkeit selber“ In diesem Sage ist un- serer Einsicht leider nicht weniger als Alles unverständlich. Was ist das

tertium comparationis in dem „Strahl der Heiligkeit“? Was heißt's doch, daß der Strahl der Heiligkeit „seine absolute Verwirklichung findet“? Ist er denn vor dem Tode Jesu als unwirklich zu denken? — Diese Frage mag Philippi sehr thöricht erscheinen! Nöthigt denn aber sein Satz nicht selbst jeden über den Sinn desselben ernstlich Nachdenkenden zu solcher Frage? Ist doch in ihm geradezu der einzige Grund für die unbedingt genuthuende Kraft des Todes Jesu enthalten, so daß es unmöglich ist über ihn hinweggehend bei weiteren Argumenten zu verweilen.

Und nun noch gar am Schlusse dieser ganzen Darstellung die verwunderliche Behauptung: „das Alles ist nicht etwa, wie man wol gewöhnt hat, bloße Berechnung des klügelnden Verstandes, abstractes Reflexionsdogma, sondern begriffliche Selbstentfaltung der tiefsten, durch Gottes Wort und Geist gewirkten Heilserfahrung“ (S. 31). Man sieht aus dieser schließlichen Bemerkung, wie hoch Philippi von seiner Entwicklung hält! So hoch, daß er von „begrifflicher Selbstentfaltung der Heilserfahrung“ redet. Sollte aber das doch nicht vielleicht zu viel gesagt sein? Die Hegelsche Philosophie redet von einer Selbstentfaltung des Begriffs und das läßt sich bei der pantheistischen Grundlage dieses Systems und der aprioristischen Methode desselben wol verstehen. In Wahrheit freilich ist auch die Selbstentfaltung des Begriffs eine philosophische Selbsttäuschung, die auch Philippi seine Schüler immerdar als solche erkennen gelehrt hat. Was aber ist's nun mit der „begrifflichen Selbstentfaltung der Heilserfahrung“? Alles Erfahrungswissen ist ja ein Erkennen a posteriori! Dieses Erkennen aber kann seiner Natur nach nicht reicher, tiefer und voller werden durch Selbstentfaltung, sondern nur durch immer völliger werdende Aufgeschlossenheit für das Object, welches es in sich aufnimmt. Ohne Denken ist freilich auch das Erfahrungswissen nicht. Aber das Denken über die gemachte Erfahrung und in Kraft der gemachten Erfahrung ist mit der Erfahrung selber doch nicht zu identificiren, ist keine „begriffliche Selbstentfaltung“ der Erfahrung, und hat keineswegs gleichen Werth mit ihr. Die Erfahrung kann richtig und wahrheitsgemäß sein, das Denken über dieselbe kann dennoch irre gehen. Der beweist, wie uns scheint, auf's Schlagendste, gerade die Philippische Darstellung. Denn auch wir haben wie Philippi durch Gottes Gnade die Erfahrung gemacht, daß „in dem Glaubensblick auf Jesum, den für uns gekreuzigten Gottessohn, die unermessliche Schwere unserer Schuld in den unendlichen Abgrund der durch

vollgültige Sühne und erworbenen göttlichen Erbarmung vertritt" (S. 31). Aber unser Denken über diese Erfahrung ist dennoch ein ganz anderes, als das Denken Philippi's. Und Philippi hätte kein Recht um dieser Verschiedenheit unseres Denkens willen uns die gleiche Erfahrung des Glaubens etwa abzuspreden. Es bleibt immer der Unterschied zwischen Glaube und Glaubenslehre, zwischen Glaube und Theologie. In dem, was überhaupt nur Gegenstand des Glaubens sein kann, in den Resultaten seiner Darstellung, die als die Sätze unseres guten lutherischen Bekenntnisses sich leicht aus derselben heraus Schälen ließen, wissen wir uns mit unserem theuren Lehrer vollkommen eins. Und gerade ihm nächst dem Herrn werden wir das danken unser Leben lang. Nichtsdestoweniger haben wir um der Wahrheit willen gegen die Art seiner Darstellung und Argumentation Widerspruch erheben müssen. Dessen aber sind wir dabei gewiß, daß unser sehr verehrter Freund auch den Widerspruch des früheren Schülers mit freundlichem Sinn entgegennehmen und wohlwollend prüfen wird.

Wir bleiben also dabei: die Art wie in älterer Zeit Quenstedt, in neuester Zeit Philippi die Kategorien der extensiven und intensiven Unendlichkeit für die Darstellung des Versöhnungswerks Christi verwandt haben, fördert die Einsicht in das hier vorliegende Mysterium nicht. Dieses ist geistiger und geistlicher Natur und die bloß quantitative Erwägung reicht nicht an dasselbe heran. Soll es überhaupt unserem Verständnis näher gebracht werden, so kann das nicht durch eine metaphysisch-logische, sondern — natürlich relativer Weise — nur durch eine psychologisch-ethische Betrachtung geschehen. Nur wenn sie ethisch gewandt und gefaßt werden, sind auch die Kategorien der extensiven und intensiven Unendlichkeit, — die wir keineswegs in jedem Sinne für die hier vorliegende Aufgabe als unbrauchbar verwerfen wollen, — verwendbar und förderlich. Auszugehen ist mit Philippi von dem Wesen der Sünde im Verhältnisse zum Wesen Gottes. Auch wir bestimmen die Sünde „ihrem innersten Wesen nach als Selbstvergottung und darum ihrer eigentlichen Tendenz nach als Gottesvernichtung" (S. 27). Aber nicht deshalb hat, unserer Meinung nach, die endliche Creatur dafür die extensiv unendliche Strafe zu tragen, weil der intensiv unendliche Zorn Gottes sie in ihrem endlichen Sein zersprengt und vernichtet hätte, — sondern aus durchaus anderem Grunde. Nicht in der metaphysischen, sondern in der ethischen

Zuständlichkeit der menschlichen Natur liegt für uns dieser Grund. Die sündige Menschheit kann, wie oben erwiesen, den intensiv-unendlichen Born Gottes ertragen und sie muß ihn auch thatächlich leiden. Daß aber dieser intensiv unendliche Born Gottes (abgesehen von der Erlösung) zugleich als extensiv unendlicher an ihr sich offenbart, — daß ist darin begründet, daß sie ethisch unfähig ist, den intensiv unendlichen Born Gottes als einen objectiv absolut berechtigten und subjectiv absolut verdienten anzuerkennen; daß sie etisch unfähig ist in völliger, demüthigster Unterwerfung unter die heilige Strafgerichtigkeit Gottes sich derselben bis in das innerste Herz aufzuschließen, den Born Gottes völlig in sich aufzunehmen und auch den allerleisesten Widerspruch gegen denselben anzugeben. Wäre die Menschheit ethisch dessen fähig gewesen, so hätte sie in der That auch ohne Christum ihre restitutio in integrum selber vollzogen; sie hätte die Strafe des Bornes Gottes für ihre Sünde vollkommen getragen und zugleich die heilige Majestät Gottes, deren Vernichtung die Sünde anstrebte, in solchem intensiv unendlichen Leiden des Bornes Gottes absolut wiederauerkannt. Philippi selbst sagt an einer andern Stelle: „die Menschheit ist um der Sünde willen dem ewigen Tode verfallen; wollte sie von demselben befreit werden, so müßte sie in heiliger Leidensgehorsam ihn erdulden, und wollte sie zum Leben gelangen, so müßte sie in heiliger Gehorsamthat ihn freiwillig übernehmen“ (S. 35). Völlig richtig ist dieser Satz und wol übereinstimmend mit unsern so eben ausgesprochenen Gedanken. Eben deshalb aber können wir nicht weiter bestimmen, wenn Philippi fortfährt: „hiermit wäre aber nicht nur der psychologische Widerspruch gesetzt, daß die unheilige Menschheit zugleich die heilige sein soll, sondern auch die logische Antinomie eingeführt, daß durch Erleiden des ewigen Todes der ewige Tod überwinden und das ewige Leben erworben werden soll“ (S. 35). Nur für Philippi liegt in den angeführten Worten eine logische Antinomie, weil er, seinen Voraussetzungen nach, in Betreff der endlichen Creatur nur von einem Erleiden des extensiv-unendlichen oder ewigen Todes reden kann. Sollte dieser Tod durch Erleiden desselben überwunden werden, so wäre das allerdings eine logische Antinomie. Wir dagegen fürchten uns vor dieser angeblichen logischen Antinomie so wenig, daß wir geradezu sagen: es giebt gar keine Möglichkeit den ewigen Tod zu überwinden, wenn anders es nicht geschehen kann durch Erleiden desselben. Auch Christus ist nur dadurch unser Erlöser geworden, daß er

im zeitlichen Tode den absoluten und ewigen Zorn Gottes und in diesem Sinne den ewigen Tod selbst seiner Intensität nach thatsächlich erlitten hat. Es hätte aber seines Todes nicht bedurft, wenn wirklich die sündige Menschheit sittlich fähig gewesen wäre, den intensiv unendlichen Zorn Gottes, welchem sie durch die Sünde verfallen war, als einen absolut verdienten in heiligem Leidensgehorsam freiwillig zu übernehmen. Nur deshalb „kann der Menschheit nicht durch sich selbst, sondern nur durch Stellvertretung geholfen werden“ weil zu diesem Zwecke allerdings „der psychologische (wir sagten lieber: ethische) Widerspruch als möglich gesetzt werden müßte, daß die unheilige Menschheit zugleich auch die heilige sein könne“.

Ganz und gar auf ethischer Basis also, und nicht auf metaphysischer ruht die Thatsache, daß die sündige Menschheit als solche den intensiv-unendlichen Zorn Gottes zugleich als extensiv unendlichen erleiden muß. Der Sünder erkennt als solcher den Zorn Gottes, ob er ihn gleich zu erfahren bekommt, nicht in seiner schlechthinnigen Berechtigung an. Der Ruhm und das Lob Gottes — um hier mit Luther zu reden — bleibt nicht in seinem Munde, wenn er verdammt wird. Wie Adam nach dem Sündenfalle that, so sucht vielmehr fort und fort der gefallene Mensch sich zu entschuldigen, ja den heiligen Gott selbst anzuklagen. „Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baume und ich aß“. Des Menschen Sünde ist Widerspruch gegen Gott und als Gott Widersprechender kann er ethisch nicht zugleich der Nicht-Widersprechende sein. Der Widerspruch muß sich vielmehr nothwendig in sich steigern; denn die Strafe, die dem Menschen in Folge desselben widerfährt, kann nicht anders als verstärkend auf denselben wirken. Denn diese Strafe ist der Ausschluß aus der Gemeinschaft mit Gott; wie aber soll es möglich sein, daß der Mensch ohne Gott zu Gott wieder zurückkehrt, nachdem er ein Mal sich von ihm abgewandt? Durch Gott allein ist er ja auch ursprünglich in die Gemeinschaft mit Gott versetzt gewesen; durch sich selbst aber ist er gefallen aus ihr. Nur verlieren konnte er den Herrn des Himmels und der Erde durch sein Verhalten. Ihn wieder zu finden von sich aus steht nicht in seiner Macht. Der Zorn Gottes über seine Sünde muß ja die Furcht und diese die Flucht vor Gott wirken; eben diese Gott fliehende Furcht vor Gott aber muß immer mehr die Liebe und das Vertrauen zu ihm austreiben. Liebe und Vertrauen sind geistig-sittliche Zuständlichkeiten, die als solche nicht Sache der menschlichen Entschließung, des menschlichen Willens

sind, sondern die unmittelbar entweder sind, oder nicht sind. In dem Sünder sind sie durch den „bewußten Ungehorsam“ ein für alle Mal ausgetrieben. Das Schuldbewußtsein, dieser Reflex des Zornes Gottes in dem Herzen des Menschen, vernichtet den Glauben an seine Liebe. So murren denn der Mensch über seine Verdammniß und heißt den ungerecht, der die Gerechtigkeit selber ist, und so zweifelt der Mensch an der Liebe Gottes, während dieser doch auch den Verdammten gegenüber nicht aufhört die Liebe zu sein.

Mit dieser zunächst vielleicht befremdlich klingenden Behauptung wollen wir keineswegs den Zorn Gottes in ein sogenanntes „genetisches Verhältnis“ zur Liebe Gottes setzen, wie das neuere Dogmatiker gethan. Auch wir vielmehr halten mit Luther durchaus fest an der vollen Realität des Zornes Gottes, der eben um seiner Realität willen durchaus gleiche Ansprüche auf Anerkennung und Befriedigung erhebt. Doch aber halten wir ebenso mit Luther daran fest, daß die Größe der Liebe Gottes seinen Zorn weit überragt und „überschwemmt“; daß Gott drinnen „in seinem Saal und Schloß“ eitel Liebe ist und nur draußen „in seinem Regiment“ in seiner Schöpfung auch Zorn *). In sich selber betrachtet bleibt darnun, wie wir sagten, Gott die Liebe auch den Verdammten gegenüber. Er will nicht der Verdammten Verdammniß, weil er die Liebe ist, dennoch aber muß er verdammen, weil er der Heilige ist. Sie aber lassen ja nicht von ihrem Widersprechen und von ihrer Feindschaft, von ihrem Murren und von ihren Zweifeln wider den heiligen Gott! Niemals bloß um der Majestät Gottes willen, niemals bloß um der Größe der menschlichen Schuld willen, abgesehen von dem Bleiben oder Nichtbleiben des Sünders im sündlichen Verhalten, setzt sich die Verdammniß desselben in extensiver Unendlichkeit fort. Vielmehr immer ist diese Unendlichkeit der Strafe mitbedingt durch das sittliche Verhalten der endlichen Creatur. Nur weil und wenn die persönlich-endliche Creatur ewig und unwandelbar bleibt in ihrer Sünde, so bleibt sie auch ewig und unwandelbar ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Gott, von dem Leben, von der Seligkeit. Ja nun recht deutlich unsere Meinung zu sagen,

*) Ueber diese allertiefsten und herrlichsten Anschauungen unseres Luther, auf die wir nur andeutend verweisen können, versäume doch ja Niemand, dem die Frage nach unserer Versöhnung am Herzen liegt, das vortreffliche Werk von Harnack, besonders das 3. Buch desselben zu studiren.

wenn, aber auch nur wenn der Teufel selbst lassen könnte von seiner Feindschaft wider Gott, — so würde auch er der Verdammniß entnommen werden. Und nur weil er von dieser Feindschaft nicht läßt und seiner Natur nach nicht lassen kann, — nur darum bleibt er im extensiv und intensiv unendlichen Tode und muß in ihm bleiben *).

Menschliche Sünde aber ist eben noch nicht satanische Sünde. In sich selbst betrachtet ist freilich auch die Menschheit durch Adams That und durch ihre erbündliche Zuständlichkeit dem ewigen Tode verfallen. An sich selbst hat sie den ewigen Tod verschuldet, weil sie durch sich selbst ihrer Sünde nicht ledig werden kann. Gott aber kann sie noch retten, und da er sie noch retten kann, so will er in Gnaden sie auch retten, weil er die Liebe ist. Hätte er sie dem wohlverdienten Tode auf ewig überlassen, so hätte freilich auch dieses „extensiv unendliche Straßleiden der Menschheit der göttlichen Heiligkeit genügt“ (Philippi a. a. O. S. 30). Und zwar nicht bloß: „so weit sie überhaupt an der endlichen Creatur ihr Genüge finden kann“ (Philippi ebendasselbst), — sondern wirklich bisclut und vollständig **). Aber eben auch nur der Heiligkeit Gottes hätte dieses extensiv unendliche Straßleiden der Menschheit genügt, nicht aber seiner Liebe. Seine Liebe wäre bei dieser Art der Befriedigung seiner Heiligkeit durch die finstre Wolke seines Bornes ewig verhüllt geblieben, und ihr herrliches Licht hätte nimmer dieselbe durchbrochen. Nun aber ist unser Gott an der Verwirklichung seiner Liebes- und Beseligungsgedanken in der Menschheit ebensoviel gelegen, wie an der heiligen Bewahrung seiner selbst. Nicht bloß seine Heiligkeit, sondern ebenso seine Liebe erheischt, daß ihr Genüge geschehe. Darum sinnt die Liebe Gottes — menschlich zu reden — auf eine Realisation dieser Liebesgedanken ohne Beeinträchtigung seiner eigenen Heiligkeit. Und ebenso sinnt sie auch auf eine solche Be-

*) Nach Philippi's Anschauung dagegen ist das extensiv unendliche Straßleiden der endlichen Creatur ein Mal freilich durch die Größe ihrer sittlichen Schuld, sodann aber durch das metaphysische Verhältniß der Creatur als endlicher, zu dem unendlichen Born Gottes bedingt. Diesen für Philippi's ganze Anschauung höchst bedeutsamen und in dieselbe tief eingewirkten Satz müssen wir aber als einen durchaus irrigen bezeichnen. Weder beweist die Schrift die Wahrheit desselben, noch vermag er — wie oben erwiesen — „durch helle und klare Gründe der Vernunft“ erhärtet zu werden.

**) Jenes „so weit sie überhaupt u. s. w.“ bei Philippi hängt wieder mit seinem Grundgedanken zusammen, daß die endliche Creatur als solche den intensiv unendlichen Born Gottes nicht hätte aushalten können.

riedigung ihrer heiligen Gerechtigkeit im Zorne wider die sündige Welt, die ihr die Möglichkeit nicht raubt die Menschheit trotz ihrer Verfallenheit an den Tod des Lebens theilhaftig zu machen. Und solches heilige Sinnen der ewigen Liebe ist ja nicht vergeblich gewesen. In Voraussicht des geschichtlichen Eintritts der Sünde, hat Gott in Ewigkeit den Rathschluß der Versöhnung und Erlösung gefaßt. In Christo beschließt er durch stellvertretendes Strafleiden wie durch stellvertretenden Gesetzesgehorsam seiner ewigen Heiligkeit genug zu thun. In Christo aber will er dann auch seiner Liebe genugthun, indem er nun seine sündig gewordene Creatur nicht mehr zu verdammen braucht, sondern in Christo sie abermals lieben kann. Und das ist der tiefste Grund dafür, daß die Versöhnung in Christo eine überschwenglich bessere Genugthuung für Gott bietet, als die unendliche Verdammniß der Schuldigen. Letztere, wie gesagt, hätte nur seiner Heiligkeit genuggethan. Erstere dagegen thut Gotte selbst in der Einheit seines Wesens als heilige Liebe genug. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. (Joh. 3, 16).

Dieses Geben des Sohnes aber von Seiten des Vaters zur Rettung der Verlorenen — es hat bereits begonnen mit seiner Menschwerdung, und ist zugleich aufzufassen als ein freiwilliges Kommen des Sohnes zum selben Zweck (Math. 18, 11). Nicht auf den schmachvollen Tod Jesu ist sein versöhnendes und erlösendes Leiden und Thun zu beschränken, sondern sein ganzes Leben ist ein versöhnendes und erlösendes Leiden und Thun. Nach dieser Seite hin geht Luther's geiststiefe Lehre in wahrhafter Großartigkeit weit über die später gezogenen Schranken hinaus *). In Jesu Christo dem menschengewordenen Sohne Gottes ist ja die Menschheit schon von Ewigkeit mit Gott versöhnt! Wie sollte sie da nicht als (in ihm) versöhnt anzusehen sein auch schon vor dem Kreuzestode des Herrn, als der Heilige Gottes noch auf Erden wandelte? Es ist im Leben unseres Herrn im Verhältniß zu seinem himmlischen Vater — und das scheint

*) Man vergleiche Hofmann's „Schriften“ 2. Stück. Nur ist nicht zu übersehen, daß Hofmann Luther's Lehre nur nach einer Seite hin zur Darstellung bringt und natürlich nur nach der Seite hin, die seiner Anschauung verwandt ist. Dabei überieht aber Hofmann, daß die Reihe von Aussagen Luther's, die er für sich anführt, erst ihr rechtes Licht empfängt von einer andern Reihe von Aussagen, die er übergeht.

von der Dogmatik bisher nicht entschieden genug anerkannt zu sein — durchgehend ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden. Christus ist der Geliebte Gottes, in welchem wir angenehm gemacht sind bei dem Vater (Ephes. 1, 6) nicht bloß als der um unserer Sünde willen gestorbene und um unserer Gerechtigkeit willen auferstandene (Röm. 4, 25) — sondern er ist das ebenso in der Krippe, da bereits Friede auf Erden verkündigt wird, wie wenn er seine Herrlichkeit offenbart (Joh. 2, 11) oder wenn er auch am Kreuze noch ausruft: „mein Gott, mein Gott!“ Andererseits aber trägt Jesus als das Lamm Gottes des Vaters heiligen Zorn nicht bloß in der Gottverlassenheit des Todesleidens, sondern ebenso in der Versuchung durch Satan, wie wenn ihm Feindschaft von Seiten seiner Widersacher widerfährt, oder wenn er nicht in der ihm gebührenden Hoheit, sondern in Niedrigkeit und Elend geboren wird. Wie in seiner absolut einzigartigen Persönlichkeit sich die göttliche und die menschliche Natur zu unauflöslicher und dennoch unvermischter Einheit durchdringen, so durchdringen sich auch in seinem absolut einzigartigen Verhältnisse zum Vater die Liebe und der Zorn Gottes zu geheimnißvoller, unauflöslicher und in ihrer Unterschiedenheit nicht zu vermischender Einheit. Als den ewigen Sohn Gottes weiß sich Jesus allzeit von dem Vater geliebt (Joh. 11, 42 und sonst in unzähligen Stellen). Als des Menschensohn dagegen weiß er sich ebenso nach des Vaters Willen für das Todesleiden und Tragen des göttlichen Zornes zur Versöhnung der Welt bestimmt (Luc. 9, 22. Math. 26, 42). Dieser Gegensatz geht durch das ganze Leben unseres Heilandes hindurch (Math. 16, 21 und 23) und wird getragen von dem Grundgegensatz seines Wesens — von seiner Gottmenschheit. Wie aber überhaupt immer erst am Ende einer Entwicklung das deutlich zu Tage tritt, was von Anfang an in ihr enthalten war, was ihren Zweck und ihr Ziel (τέλος) bildete, so tritt auch hier der genannte Gegensatz am Ende des irdischen Lebens Jesu erst vollkommen in Kraft und völlig deutlich an's Licht!

Bleiben wir nun vor dem Todesleiden Jesu selber noch einen Augenblick betrachtend stehen! Schon Otto gegenüber wurde ausgeführt (oben S. 552) in welcher Weise Christus den ewigen Zorn Gottes und Tod im zeitlichen Sterben erlitten. In absoluter Anerkennung der heiligen Gerechtigkeit dieses Zorn's und Todes hat er denselben freiwillig über sich genommen. Ein völlig ergebenes Leiden ist sein Sterben gewesen und ebenso

ein dem heiligen Gesetze Gottes oehorames Thun. Darin liegt die der Strafe heischenden, weil dem Sünder zürnenden Heiligkeit Gottes genugthuende Bedeutung seines Todes (satisfactio vicaria). Aber bloß unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wäre dieselbe doch noch viel zu äußerlich gedacht. Nicht bloß genug gethan für unsere Sünde hat Christus in seinem Leben und Sterben, sondern gesühnt hat er sie (expiatio). Das aber will sagen, daß er den schlechthinnigen Zorn Gottes und ewigen Tod im Tragen desselben überwunden hat. Nach dieser Seite hin ist sein Leiden ein Opfer gewesen (Eph. 5, 2), durch welches er ermöglicht hat, daß die um der Sünde der Welt willen von ihr abgewandte Liebe Gottes sich ihr voll und ganz wieder zuwenden kann. In dieser Bedeutung seines Todes liegt das tiefste Mysterium desselben, das mit dem geheimnißvollen Wesen seines intensiv unendlichen Leidens aufs Engste zusammenhängt. Um aber dieses zu verstehen erinnern wir uns, weshalb die sündige Menschheit den intensiv unendlichen Zorn Gottes immer zugleich auch als extensiv unendlichen leiden muß. Die sündige Menschheit als solche kann nicht anders als in ihrem Strafleiden murren wider den heiligen Gott und beharren in ihrem Widersprechen. Das ist der Grund ihres (zugleich) extensiv unendlichen Leidens. Weil aber dieses nur der Heiligkeit Gottes genügt hätte und nicht seiner Liebe; eben darum hat Gott seinen Sohn selbst Mensch werden lassen, damit dieser Mensch nicht also den Tod erdulde. Als theilhaft der irdisch-menschlichen Natur muß Gott auch seinem Sohne zürnen und ihn dem Tode übergeben, als der Heilige dagegen bleibt er dessenungeachtet immer der „liebe Sohn“, auf welchem Gottes Wohlgefallen ruht. Durch sein Leben aber und vorzüglich in seinem Tode, als der höchsten Entwicklungsstufe seines Lebens, wird der Zorn Gottes wider ihn völlig überwunden, weil von Christo geistig und geistlich absolut assimiliert. Die ewige Liebe Gottes zum Sohne manifestirt sich in Folge dessen wiederum rein und durch keinerlei Zorn mehr getrübt, weshalb denn der Sohn selber die Stunde seines Todes zugleich als die Stunde seiner Verklärung anschauen kann (Joh. 17, 1). Absolut assimiliert werden aber kann der schlechthinnige und ewige Tod von ihm in intensiv unendlicher Weise, weil, wie gesagt, sein Leiden ein geistiges und heilig-geistliches Leiden ist. Das aber ist ja die Art alles geistigen und geistlichen Leidens, daß in jedem Momente das ganze Leiden erfahren und empfunden wird. Auch

die ewig Verdamnten werden ja nicht erst (um ein Mal recht unlogisch und thöricht zu reden) am Ende der Ewigkeit die ganze ewige Verdammniß getragen haben, sondern in jedem Momente der unendlichen Extension ihrer Verdammtheit tragen sie dieselbe ganz. Bei Christo nun wird durch die Aufnahme des ewigen Todes und Bornes Gottes in seinen Willen, derselbe — so zu sagen — dem Willen Gottes entnommen. Wird doch erfahrungsmäßig auch sonst schweres Leiden durch Ergebung in dasselbe, d. h. aber durch Aufnahme desselben in den Willen wirklich überwunden und hört auf dasselbe Leiden zu sein. Gott aber will überhaupt nur den Tod des Sünders, der seinen Tod selbst nicht will. Wer sein Leben will behalten, der wird es verlieren, wer sein Leben verliert, der wird es finden. Außer Christo freilich kann kein Mensch sein Leben verlieren wollen. Aber in ihm giebt es die Menschheit thatsächlich hin in den Tod. Nun Christus, der Mensch schlecht hin und andere Adam freiwillig den Born Gottes getragen hat für die Menschheit, ist durch ihn und zugleich in ihm die ganze Menschheit des Bornes Gottes ledig geworden (Röm. 5, 18 u. 19). Nicht bloß Gottes Heiligkeit hat Christus (und die Menschheit in ihm) genug gethan, sondern auch seiner Liebe. — Born Gottes ist nunmehr verschlungen von der Liebe, die er in Christo zur Welt haben kann und thatsächlich hat. Eben darin aber ist es begründet, daß Jesu Werk als Genugthuung allein noch nicht völlig erkaant wird, sondern erst als Sühne!

Wird nun aber weiter die Bedeutung des Todesleidens Christi als genugthuend und sühnend zugleich gedacht, so wird es erst in seiner ganzen Wahrheit und Tiefe als versöhnend erkannt (reconciliatio). „Das durch die Sünde gestörte Gesamtverhältniß Gottes zur Menschheit ist in dem Tode des Herrn wiederhergestellt. Die Welt ist durch Christus mit Gott versöhnt; Christus hat Gott mit der Welt versöhnt: Ersteres insofern sich der Born Gottes um des willen, was Christus stellvertretend für die Welt gethan, in Gnade gewandelt; Letzteres sofern Christus dem Borne Gottes genug gethan und ihr die Gnade Gottes wieder zugewandt hat — Beides in Einem“ *).

*) Vgl. Thomafius Darstellung bei Philippi: a. a. O. S. 233. Mit Thomafius betonen auch wir vornehmlich das Moment der Sühne im Werke Christi (Christi Person und Werk Bd. III. S. 117) und haben versucht in das geistliche Wesen derselben noch tiefer einzubringen.

In solcher Weise also gestaltet sich unsere Antwort auf die Frage Philipp's: „in wiefern aber kann die zeitliche Strafe, welche unser Stellvertreter erduldet hat, als ein genügendes Lösegeld betrachtet werden, für die ewige Strafe, welche wir verschuldet haben?“ (S. 27)*) Daß auch nach unserer Fassung der Sache der Tod Christi das „vollkommen entsprechende Aequivalent für unsere Schuld“ genannt werden könne, steht außer Zweifel. Aber vorzugswiese betonen möchten wir diese Werthschätzung des Versöhnungsleidens Christi doch nicht, weil uns die Voraussetzung, auf welcher sie ruht, nicht in jeder Beziehung als richtig erscheint. Der Satz: Christus hat leiden müssen was wir hätten leiden sollen — und darin liegt jene Voraussetzung — ist richtig, wenn man mit aller Schärfe auf das Was des Leidens sieht. Es ist aber zugleich auch nicht richtig wenn man auf das Wie des Leidens sieht. Darum möchten wir den Ausdruck „Christus hat die ewigen Höllestrafen erlitten“ unsererseits nicht wiederholen. Zwar haben die Alten auch mit diesem Ausdruck etwas Nichtiges sagen wollen; dessenungeachtet aber enthält er nicht die angemessene Bezeichnung eines richtigen Gedankens. — Von dem Mystiker Angelus Silesius stammt das Wort: „wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben, der hat noch völlig nicht sich Gotte übergeben“. In diesem Satze liegt eine tiefe Wahrheit. Ergebung in die Höllestrafe ist ohne Weiteres Ueberwindung und Aufhebung derselben. Das hat auch Luther in verschiedenen Wendungen anerkannt**). Nun aber hat Christus mit völliger Ergebung

*) Wir haben es hier nur mit der Versöhnungslehre zu thun. Diese ist rein objectiv genommen in Christo und durch Christum ein für alle Mal vollbracht. In Christo und durch ihn ist die ganze Menschheit mit Gott versöhnt und Gott mit der Menschheit; aber eben auch nur in Christo. Soll der einzelne Mensch seiner Versöhnung gewiß werden, so bedarf es für ihn des Zusammenschlusses mit Christo, des Sein's in Christo, welches sich im Glauben vollzieht. Durch den Glauben an Christum wird der Einzelne mit Gott versöhnt d. h. gerechtfertigt, empfängt die Vergebung der Sünde und erhält zugerechnet die Gerechtigkeit des Herrn. So hängt die Rechtfertigungslehre mit der Versöhnungslehre zusammen. Christus selbst aber ist unsere Versöhnung und zugleich das Realprincip unseres Rechtfertigungsstandes. Denn von ihm geh: für die sündige Menschheit die Fähigkeit aus in Kraft des heiligen Geistes mit ihm zu sterben in der Buße, und mit ihm aufzuerstehen im Glauben. Datum heißt es von Christo, dem anderen Adam: (ἐγένετο) ἐς πνεῦμα ζωοποιόν. (1 Corth. 15. 45). Und Römer 8, 29 steht geschrieben: οὗς·πρόεγνω, καὶ πρόωρισεν συµμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἐς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Vgl. Delissch: Biblische Psychologie. Cap. V Die Wiedergeburt.

**) Es sei nur hingewiesen auf seine Auslegung des 22. Psalm's wo er den

in das Verdammungsurtheil Gottes über die Sünde seinen Zorn freiwillig getragen. Er hat demnach diesen Zorn nicht als Höllestrafe erduldet. Bemerkt doch selbst Quenstedt: *Christus poenas infernales neque in inferno, neque in aeternum passus est*. Vom ewigen Tode dagegen darf gesagt werden, er habe ihn als ewigen Tod erlitten. Denn dieser Ausdruck hat unmittelbar keine Beziehung auf die subjective Art des Leidens. Wird dagegen von den ewigen Höllestrafen Christi geredet, so bedarf es einer besonderen Abstraction, um den Gedanken an das Was des Leidens im Unterschiede von dem Wie des Leidens rein für sich festzuhalten. Darum erscheint der letztere Ausdruck in Bezug auf Jesu Leiden unangemessen und ist dem ersteren nicht ohne Weiteres gleichzusetzen. Im absoluten Sinne das Gleiche leiden, was wir als Verdamnte hätten leiden müssen, konnte Christus, wie gesagt, überhaupt nicht, weil das Was des Leidens mit dem Wie des Leidens doch immer zu genau zusammenhängt. Daß er als der Sündlose und Heilige stellvertretend litt und daß er freiwillig litt begründet nach dieser Seite einen nicht zu verwischenden Unterschied. Aber es war auch überhaupt ein falsches Streben die Veröhnungslehre in der Art einer mathematischen Aufgabe zu behandeln, deren Resultat dieß sein mußte: was der Mensch hätte leiden sollen und was Christus gelitten, es deckt sich absolut und vollständig. Luther selbst hat die Sache keineswegs so gefaßt, sondern viel tiefer, viel reicher, viel mannigfaltiger. Daß nach dieser Seite hin die Kritik der alten Dogmatik in der Gegenwart eine berechtigte sei, ist zuzugeben. Nur kann man nicht sagen, daß Otto nach dieser Seite hin seine Aufmerksamkeit gerichtet

um ihres Seelenheiles willen Angefochtenen zuruft: „hier ist allein der Glaube vonnöthen, und eben der Glaube, der nicht zweifle, sondern gewiß sei, daß es Gott mache und machen werde mit ihm, wie es recht und aufrs allerbilligste ist, entweder er erhalte oder verderbe, mache selig oder verdamme! Also bleibt denn der Ruhm und das Lob Gottes in unserm Munde, wenn wir Gott nichts, denn Gerechtigkeit zuschreiben in alle seinem Willen und Wohlgefallen, ob wir gleich dieselbe Gerechtigkeit nicht sehen, sondern allein glauben, ob sich wol darwider gewaltiglich setzet menschliche Einsichtlichkeit und nur gleich alle Teufel uns anders wollten überreden. Es ist unmöglich, daß der sollte verderben, der da Gott den Ruhm und die Ehre giebt und ihn gerecht heißt in allen seinen Werken und in seinem Willen“. *Walsch, Vb. IV. S. 1696*. Demnach lehrt also auch Luther: es ist der höchste Triumph des Glaubens auch der Verdammniß Pein im Preise der Gerechtigkeit Gottes ergeben zu dulden; solches Dulden selbst aber ist nothwendig Ueberwindung der Verdammniß.

hätte. Formell genommen geht er vielmehr ganz auf den Wegen der Alten. Denn auch bei ihm kommt's so heraus: ganz dasselbe hat Christus leiden müssen, was wir verschuldet. Nur das macht den gewaltigen Unterschied, daß er inhaltlich in beiden Fällen nur vom zeitlichen Tode redet. Da so sehr ist er gebannt in die Kategorie „Zeit“ und „zeitlich“, daß er (S. 436) sogar von einem „ewigen Tode“ vor dem zeitlichen redet, was doch jedenfalls ungeschickt ist.

Doch lassen wir das, um auf die Hauptsache nochmals zurückzukommen. Im zeitlichen Tode also, als in einem allerdings vorübergehenden Zustande hat Christus geistlicher Weise den ewigen Tod erlitten. Wird der Ausdruck nur richtig gefaßt, in der That, er enthält einen ebenso wahren als tiefen und schriftgemäßen Sinn. Otto freilich reimonstrirt: „nirgend bezeugt die Schrift, daß der Herr den ewigen Tod gekostet habe“ (S. 434). Wir aber entgegnen: auch nirgend bezeugt uns die Schrift das vom zeitlichen Tode. Gerade weil die Schrift von seinem Tode schlechtweg redet, bedarf es genauerer dogmatischer Bestimmungen. Sonst ist's unmöglich in einer Zeit entwickelterer Reflexion dem Glauben überhaupt nur einen unzweideutigen Ausdruck zu geben. Dogmatische Aussagen sollen ja auch gar nicht bloße Wiederholungen von Schriftausagen sein, sondern menschliche Fassungen des in der Schrift urkundlich bezeugten und im Glauben angeeigneten Offenbarungsgehaltes. An einer anderen Stelle sagt Otto selbst, es reiche hin, Christo dasjenige Verdienst zuzuschreiben, welches ihm die Schrift beilegt“ (S. 437). Darauf aber erlaube ich mir zu erwidern: die Schrift schreibt Christo eben so wenig ein „Verdienst“ zu, als sie dem Wortlaute nach vom „ewigen“ Tode Christi redet. Wollen wir aber die Hülle des in der Schrift gegebenen Inhalts, als einen von uns geglaubten, demnach durch unser geistiges Verstandniß hindurchgegangen, aussprechen, so werden wir eben eine menschlich-wissenschaftliche Terminologie nicht entbehren können. Nur muß ich dabei bitten den Terminus „ewiger“ Tod Christi, nicht unbrauchbarer zu finden, als sein auf jenem beruhendes „Verdienst“. Dürfen wir von diesem reden, ohne daß die Schrift denselben Ausdruck braucht, warum muß denn die andere Bezeichnung durchaus verworfen werden? Ueberall kommt es nur darauf an, daß Intention und Sinn der wissenschaftlichen Formel richtig gefaßt und nicht der Ausdruck selbst für die Hauptsache angesehen werde. Luther hat ein Mal sogar von dem Athanasianischen *εμμενός* gesagt: es komme ihm auf den

Ausdruck gar nichts an, wenn nur im Glauben der Sinn dessen festgehalten werde, was das *symbolon* besage. Das ist die rechte frei-lutherische Stellung zur wissenschaftlichen Formulirung des Glaubens. Und das hat derselbe Mann gesagt, der so steif und fest auf die Formel bestand, wo es galt, in einer gegebenen Formel einen wirklichen Glaubensinhalt festzuhalten. Auf diesen Glaubensinhalt unseres Bekenntnisses von der Versöhnung ist es anschließend auch dieser Erörterung angekommen. Eben um seines Inhaltes willen darf man von dem Sage nicht lassen: Christus hat den ewigen Tod erlitten.

Wir sind am Ende unserer Darlegung, so weit dieselbe Otto's Abhandlung betrifft. Eine alle hier in Betracht kommenden Fragen gleichmäßig berücksichtigende, vollständige Versöhnungslehre zu geben, hat nicht in unserer Absicht gelegen. Vorzugsweise nur eine Seite der Bedeutung des Todesleidens Christi ist hier hervorgehoben. Das war durch den vorliegenden Gegensatz bedingt. Sie hat aber freilich noch andere, hier gar nicht berührte Seiten, die keineswegs bereits alle gleichermaßen von der Dogmatik anerkannt und sachgemäß gewürdigt sind. Darum halten auch wir die Versöhnungslehre unserer Kirche nicht für abgeschlossen. Selbst Thomasius hat anerkannt, daß in der von der alten Dogmatik übersehenen, von Hofmann aber wieder hervorgehobenen Beziehung des Todesleidens Jesu zum Teufel ein wirkliches Verdienst liege. Es besteht daher die Aufgabe, das, was an der Versöhnungslehre Hofmann's berechtigt und schriftgemäß ist, mit der bisherigen Lehre richtig zu vermitteln und diese demgemäß fortzubilden. Weiter erlaube ich mir, darauf aufmerksam zu machen, daß auch das Wort des Herrn (Joh. 12, 24): „es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht“ bei der Würdigung des Todes Jesu Christi mit zu berücksichtigen ist. Auch das ist noch nicht geschehen, und muß, wenn es geschieht, zur Aufstellung neuer Gesichtspunkte führen. Es wird mehr, als bisher geschehen, darauf aufmerksam gemacht werden müssen, daß und wie die Lehre von Christo dem Versöhner mit der Lehre von Christo als dem anderen Adam, dem Begründer und Haupte einer neuen Menschheit zusammenhängt. Denn wie die Rechtfertigung und Heiligung des einzelnen Menschen, so will auch die Versöhnung und Erneuerung der gesamten Menschheit ebenso von einander unterschieden, wie zu einander in Beziehung gesetzt sein! —

So findet mich also mein lieber Gegner auch in Bezug auf das in Rede stehende Dogma dem Geständnisse nicht abgeneigt, daß in demselben noch ungelöste Aufgaben vorliegen. Da selbst das will ich zugeben „daß es kein einziges Dogma giebt, in welchem die Theologie keine Aufgabe mehr hätte“ (S. 422). Aber sehe ich recht, so ist doch der Sinn, in welchem ich dieß sage, ein durchaus anderer, als in welchem es Otto behauptet. Otto hat durch seine Arbeit gezeigt, daß seiner Meinung nach, das neue System, nach dem er sich streckt, möglicher Weise auch in dem Sinne neu sein könne, das nichts von dem bisher Geltenden darin noch Anerkennung findet. Wir dagegen sind der Meinung, daß es eine geschichtliche Continuität wie aller, so auch der dogmatischen Wahrheitserkenntniß giebt. Funkelnagelneue dogmatische Systeme haben uns daher immer das Präjudiz der Unwahrheit gegen sich, zumal wenn sie auch in solchen Lehrstücken funkelnagelneu sind, die so recht eigentlich geschichtlich durchgearbeitet und unter schweren Geisteswehen und ernstern Gebetskämpfen zur Anerkennung gelangt sind. So verhält's sich in unserem Falle ganz besonders mit der Lehre von der Sünde und Versöhnung. Wenn man — um nur einen Punkt zu nennen — sich je versenkt hat in den Geisteskampf, den Luther bloß um die Lehre von der Sünde geführt hat, ehe es im 2. Artikel der Augsburgerischen Confession in Betreff der Erbsünde zu der Feststellung kam: *quod vere sit peccatum, damnans et afferens aeternam mortem* — so wird man wahrlich nicht so leichten Kaufs diese Lehre als eine völlig verfehlt wieder fallen lassen, um eine derselben geradezu widersprechende an ihre Stelle zu setzen. Pastor Guleke freilich hat nur Anerkennung für ein solches Verfahren und wünscht meinem Freunde Otto gewiß in anderem Sinne Beachtung, als er sie hier gefunden hat. Das aber beweist eben nur wie weit und umfassend seine Vorstellung von den „Schnörkelchen“ der alt dogmatischen Darstellung ist *). Auch die Lehre von der Sünde ist ihm eben nur ein solches „Schnörkelchen“. — Darum gereicht's ihm auch nicht zum Anstoß, wenn die Resultate einer Glaubensentwicklung, wie sie im Reformationszeitalter vorliegen, sich's gefallen lassen müssen mit doch wahrlich nicht sehr gewichtigen Gründen für unhaltbar erklärt zu werden! — Es ist nur zu bekannt, daß Klagen als solches auf diesem Gebiete nichts hilft, aber ich kann doch nicht umhin darin

*) „Mittheilungen und Nachrichten“ 1862. Heft 1. S. 34 und 35.

ein sehr beklagenswerthes Zeichen der in unserer Landeskirche gegenwärtig angebrochenen Zeit zu sehen. Ein Lessing hat sich nicht gescheut das Bekenntniß abzulegen, die Dogmatik der lutherischen Kirche sei kein Werk von Stümpfern und Halbphilosophen. Unser nachgeborenes Geschlecht von heute dagegen, das wahrlich mit Philosophie sich nicht allzuviel weder beschäftigt hat, noch beschäftigt, das sieht aus lichter Höhe herab auf diese Arbeit und freut sich dessen, „wie herrlich weit wir's jezt gebracht.“ Diese Freude — fürchte ich — wird in große Bitterkeit verwandelt werden! Es wird je länger desto mehr offenbar werden, daß Einheit im Glauben und Bekenntniß uns lutherischen Pastoren der Offseeländer vor allen Dingen Noth thut. Diese aber läßt sich nicht im Augenblick wiederherstellen, nachdem man Jahre lang mit einer gewissen Gleichgiltigkeit dieselbe beurtheilt und nichts für die Erhaltung aber viel für die Zerstörung derselben gethan hat. Darum bedarf es der Warnung vor jener wissenschaftlichen Selbsttäuschung, die Gefallen findend an dem Selbsterdachten, oft nur scheinbar Neuen die Kritik nur gegen das Alte, von vornherein als „hergebracht“ nicht eben sehr Respectirte richtet, — dagegen die Kritik gegen das Eigene nicht mit voller Schärfe übt. Meinem theuren Gegner gilt diese Bemerkung weder allein, noch ihm im vorzüglichen Sinne. Daß sie aber auch ihn nicht ungetroffen lassen kann, ist nicht die Schuld der in ihr enthaltenen Wahrheit. Ihm sind Zweifel aufgestiegen wider die kirchliche Lehre vom Tode und von der Versöhnung und seinen Zweifeln hat er geradezu Glauben geschenkt! Aber wieder an den Zweifeln zu zweifeln und diese selbst zur Bewährung ihrer Haltbarkeit immer aufs Neue wieder zu prüfen — das scheint ihm weniger angelegen zu sein. Sonst glaube ich nicht, daß ihm mancher von den Widersprüchen entgangen wäre, die doch in seiner Arbeit klar vorliegen. Daß dagegen diese Erwiderung ihm gegenüber bloß das Alte „wiederholt“ hätte (S. 423), wird er ihr selber kaum vorwerfen mögen. Ihr Abschn war vielmehr ausschließlich darauf gerichtet, ex concessis argumentirend, ihn zweifeln zu machen an seinen Zweifeln und durch Negation der Negation die rechte Position wiederherstellen. Wäre ihr das gelungen, — so wäre das ihrem Verfasser die erbetete Frucht!

Nachschrift an Herrn Pastor F. Tiling in Bittern bei Riga.

Gehrter Herr Pastor!

Vorstehende Abhandlung über Sünde, Gnade und Versöhnung war bereits dem Drucke übergeben, als mir Ihre Erörterung der Frage: Haben Kirche und Geistlichkeit auf die Zeit und ihre Entwicklungen einzugehen? in die Hände fiel. (Baltische Monatschrift. September 1863). Auch Sie haben sich da veranlaßt gesehen, Ihre Ansicht über die lutherische Lehre von der Erbsünde und von der Versöhnung öffentlich auszusprechen. Ich kann daher nicht umhin, wenigstens nachschriftlich noch auf dieselbe Rücksicht zu nehmen.

Sie reden von der „reactionären Theologie des Landes“ (S. 269) und verstehen darunter natürlich die Theologie, welcher sowol die Dorpater theol. Facultät, als auch diese Zeitschrift zu dienen berufen sind. Dieser Theologie glauben Sie entgegentreten zu müssen, weil dieselbe auch „auf das kirchliche Gemeindeleben einen großen Einfluß“ (S. 265) übt, „um es den Zeitentwicklungen zu entfremden“. Aber nicht ihr selbst wollen Sie entgegentreten, sondern „ihr bei dem Publikum“, — weil Sie das Publikum „für einen wichtigen Theil (sic!) der christlichen Kirche“ halten. Pastoren dagegen, die mit der Entgegnung des Pastors Sokolowski gegen den Aufsatz des Pastors Guleke im Wesentlichen übereinstimmen; Pastoren die der „reactionären“ Theologie in Dorpat anhangen, wol noch mehr also diese Dorpater Theologen selbst, — das sind in Ihren Augen Leute, „die sich von der Masse der christlichen Gemeinde aussondern und über jeden Irrthum wie über jede Belehrung hinaus sind“ (S. 265).

Aus diesem schlimmen Vorurtheil erklärt es sich, daß Sie, Herr Pastor, obgleich ein „Einsichtiger“ im Lande (S. 265 Anmerkung), es dessenungeachtet nicht mehr der Mühe werth halten mit solchen Theologen in wissenschaftliche Verhandlung zu treten. Uns geben Sie auf, obgleich mir nicht bekannt ist, daß Sie wenn auch nur ein Mal vergeblich den Versuch gemacht hätten Ihre „Einsicht“ zu unserer „Belehrung“ zu verwerthen! Uns Publikum dagegen wenden Sie sich, obgleich, wie Sie selbst sagen, das Publikum zum größten Theil Ihrer Belehrung gar nicht bedarf, sondern von vorn herein in der Bejahung Ihrer Titelfrage mit Ihnen übereinstimmt (S. 264)! Daraus scheint, meiner Empfindung nach, zu folgen, daß Sie eigentlich denn doch das Bedürfniß gehabt haben, gegen

uns Theologen, die wir „Kunststücke des Sophismus“ treiben, Ihr volles Herz auszuschütten. Aber Sie wollen's uns nur nicht einräumen und zugestehen, daß Sie überhaupt noch mit uns reden. Durch uns ist ja „das Princip des Protestantismus selbst gefährdet“, weshalb Sie es für Ihren Beruf achten, „das protestantische Publikum darauf aufmerksam zu machen“ und davor zu warnen (S. 277); wir sind ja so „unverständlich“ die Kirche und Theologie gegen „die Zeit und Zeitideen abschließen zu wollen“ (S. 276)! Darum reden Sie anstatt zu uns, zum Publikum über uns. Ohnehin liegt Ihnen ja daran, dem Publikum zu beweisen, Sie gehörten nicht zu den Pastoren, die sich „absichtlich die Augen zuhalten, nur das Unkraut menschlicher Satzungen auf dem Felde der Kirche nicht zu sehen“ (S. 277).

Empfangen Sie nun zunächst, Herr Pastor, meine aufrichtige Anerkennung für die offene Sprache, die sie geführt. Ich bin immer der Meinung gewesen, auch unsere Landeskirche berge schroffe und gewaltige Gegensätze des Glaubens und der Ueberzeugung in sich. Diese Gegensätze aber waren bisher verborgene; sie wagten sich nicht an die Oeffentlichkeit! Das mag manches Gute gehabt haben, insofern schwächere Gemüther durch das offene Hervortreten solcher Gegensätze leicht in ihrem Gewissen verwirrt werden können. Es hat aber das ohne Zweifel auch viel Schlimmes gehabt, insofern Viele, die bisher zu träge waren, um Fragen des Christenthums überhaupt zum Gegenstande ihres Nachdenkens zu machen, durch die Ruhe im Lande in ihrer Gleichgiltigkeit nur bekräftigt wurden. Jetzt, wo über christliche Dinge eine allgemeinere Debatte beginnt, werden gewiß Viele aufgerüttelt werden aus ihrem Schlummer und zu der selbstprüfenden Frage veranlaßt: wo stehen denn eigentlich wir? Zu dieser Anerkennung aber geselle sich die Versicherung, daß wir „reactionären Theologen“ wirklich noch keineswegs über „jede Belehrung“ hinauszusein glauben — namentlich wenn solche Belehrung uns von einem „Einsichtigen“ geboten wird! So habe denn auch ich Ihren Aufsatz mit voller Aufmerksamkeit gelesen und das Folgende wird Ihnen den Beweis wenigstens liefern, daß ich denselben recht genau kenne.

Unter dem Gesichtspunkt der „Belehrung“ gefaßt, treten mir besonders drei Gedankengruppen in Ihrer Arbeit entgegen. Auf jede derselben gestatten Sie mir etwas genauer einzugehen!

Vor allen Dingen liegt ihnen daran, die rechte Werthschätzung

unserer Zeit zur Anerkennung zu bringen. Von diesem Punkte gehen Sie aus, auf diesen Punkt kommen Sie auch schließlich noch einmal zurück. „Mangel an Einsicht in den nothwendigen Gang aller menschlichen Entwicklung, ließ früher und später manche Geistliche, was die Zeit und der Zeitgeist für die Cultur der Menschheit hervorbrachte, als das Heil derselben nur beeinträchtigend ansehen; der Zeitgeist erschien ihnen als Inbegriff aller bösen und gottlosen Bestrebungen in der Welt und ihre Aufgabe dünkte es sie, gegen denselben anzukämpfen „.....“ Diesen gegenüber steht ein anderer großer Theil der Gesellschaft, meist aus Laien bestehend, der wiederum Alles, was der Zeitgeist hervorbringt, als heilsam und gut verehrt“ (S. 266). „Beide Anschauungen sind nicht in der Wahrheit“ — fügen Sie hinzu. Dieß führen Sie darauf S. 266—268 und S. 272—273 in bunter Schilderung der Licht- und Schattenseiten unserer Zeit weiter aus! Ueberflüssig wäre es wollte ich wiederholen, was Sie in den angeführten Stellen gesagt; unbedingt nothwendig aber ist die Frage: wem wollten Sie mit diesen Auseinandersetzungen eigentlich die nöthige Belehrung geben? Meinen Sie wirklich, die Geistlichkeit unseres Landes und die Vertreter der „reactionären“ Theologie bedürften solcher Belehrungen?! Sollte das bei einem wirklich „einsichtigen“ Manne möglich sein?! Da indessen wol auch Sie nicht den Anspruch erheben „über jeden Irrthum“ hinaus zu sein, so muß ich's doch wol glauben. Denn das Publikum über die Vorzüge unserer Zeit belehren wollen, hieße ja vollends Eulen nach Athen tragen und das ziemte sich am Ende für einen „Einsichtigen“ unserer Zeit noch weniger, als über die Gesinnung einer Landesgeistlichkeit im Unklaren zu sein.

Hätten Sie nun Recht, Herr Pastor, mit Ihrer Meinung von uns, so stünde es allerdings entsetzlich traurig um unsere arme Kirche! Ihre Seele muß darum, bei solchen Anschauungen nothwendig von einem heiligen Jeremiaßchmerz erfüllt und gedrückt sein! Tritt mir nun auch davon nichts, desto mehr aber bittere Gereiztheit in Ihren Aeußerungen entgegen, so kann ich doch, da Sie ja auch Pastor in unserer Kirche sind, von jener Voraussetzung nicht lassen! Ich glaube Ihnen daher eine große Freude zu bereiten, wenn ich Ihnen die wohlbegründete Versicherung gebe: so verzwefelt ist wirklich „der Mangel an Einsicht in den nothwendigen Gang aller menschlichen Entwicklung“ auf unserer Seite nicht, daß wir die Leistungen unserer Zeit „für die Cultur der Menschheit

nur als das Heil derselben beeinträchtigend ansähen“. So kühn freilich sind wir nicht, daß wir von der „Rücksicht auf Handel und Gewerbe“ die Verwirklichung des „Weltfriedens“ erwarteten! Diesen erhoffen wir vielmehr nur von der Wiederkehr unseres Friedensfürsten, wenn er aufrichten wird das Reich seines Friedens unter uns (Jes. 11. Apoc. 20). Denn wir können's uns nicht verbergen, daß „Rücksicht auf Handel und Gewerbe“ an sich meistens doch auch selbstjüchtige Rücksichten sind. Nun aber ist die eine Art Selbstjucht, der „Gütererwerb über alles geht“, nie so stark, daß sie unter jeder Bedingung die andere Art Selbstjucht, die zu Mord und Krieg treibt, sollte überwinden müssen! — Abgesehen davon aber, stimmen wir Ihnen völlig bei, Herr Pastor, in allem dem, was Sie über die Zeitentwicklungen sagen. Auch wir wissen, daß Gott die Weltgeschichte leitet, daß keine Zeit von Gott verlassen ist! Auch wir erkennen an, daß Gott allezeit selbst die teuflisch gesteigerte Bosheit des menschlichen Herzens, die z. B. in der Revolution von 1789 deutlich genug hervortrat, zu dämmen und so zu benutzen verstand, daß Gutes daraus gekommen ist. Auch wir finden darnun jenes Urtheil übertrieben, welches diese Revolution als „pures Teufelswerk“ bezeichnet. Denn wir erblicken in ihr zugleich ein Strafgericht Gottes für die Sünden der Könige, wie der verrotteten Gesellschaft! Aber ein Gotteswerk möchten wir sie deshalb wahrlich doch noch viel weniger nennen, als ein „pures Teufelswerk“. Denn von ihr gilt doch in noch verstärktem Maße das Wort, das De Wette — und Sie wissen zu wohl, De Wette war kein „reactionärer Theologe“ — über die Revolution von 1848 aussprach. „Ich konnte mich nicht enthalten (so schreibt er in der Vorrede zu seiner Erklärung der Offenbarung Johannis) den von Johannes geschilderten Antichrist, obschon in veränderter äußerer Gestalt und in noch schwärzeren Zügen, in unserer Zeit zu erblicken“. Nun — diese Zeit liegt ja eben noch nicht gar so weit hinter uns, daß alle Spuren derselben in heutigen Tagen verwischt sein sollten. Damit aber leugnen wir, wie gesagt, nicht die von Ihnen hervorgehobenen Vorzüge unserer Zeit. Auch verstehen wir gar nicht, wie Sie zu solcher Meinung über uns gekommen sind. Sehr schlimm hat doch gewirkt, daß Sie die Schrift des Pastor's W. Carlbom von vorne herein als ein „Kunststück des Sophismus“ betrachteten. Das ließ Sie diese Schrift nur oberflächlich lesen und die Frage vergessen, die schon er gethan hat: „wo sind denn die Prediger, die gegen das materialistische Verderben

predigend, meinen ein Recht erlangt zu haben, über die ganze Zeit den Stab zu brechen"? (Die Frage: Wo hinaus? S. 22). Da Sie die schon ein Mal erhobene Anklage wiederholten, so hätten Sie, Herr Pastor, doch gewiß wohl daran gethan, über die allgemeine Unbestimmtheit der Rede Ihres anklagenden Vorgängers hinauszugehen. Ich wage es zu glauben, daß Ihnen bei genauerem Nachdenken über die Sache die Unhaltbarkeit der ganzen Anklage aufgegangen wäre. Lassen Sie uns doch nur gemeinsam die von Ihnen namhaft gemachten einzelnen Punkte durchgehen und ich bin überzeugt, Sie selber werden mir Recht geben. Wo wird denn von reactionären Pastoren verkannt, daß der Zustand der unteren Schichten der Gesellschaft ein besserer geworden? Ich weiß nur von Freude über die Aufhebung der Leibeigenschaft und der Frohne, so wie über die jetzt den Bauern gewordene Möglichkeit Land zu kaufen und zu pachten. Sie belehren uns: Wissen und Bildung haben zugenommen! Aber sollte das denen unbekannt, von denen nicht anerkannt sein, durch die Wissen und Bildung zugenommen! Oder sind es nicht gerade die Pastoren gewesen, die für Volksschulen Sorge getragen und zwar nicht minder die jüngeren Pastoren, die Anhänger der „reactionären Theologie"? Blicken Sie, Herr Pastor, nach Estland hinüber, — dort giebt es noch einige wenige Gegner von Volksschulen; aber es sind alles ältere Herren, die von der „Theologie seit 1830" unberührt blieben. Und auch in der Stadt, die in der schlimmen Lage ist ganz dieser Theologie anheimgefallen zu sein, — ich meine Dorpat — auch in dieser Stadt ist gerade durch Theologen und Pastoren Manches für Wissen und Bildung in den unteren Volksschichten geschehen. Eine Schule für arme Mädchen ist besonders durch die angestrenzte Bemühung eines theologischen Professors so eben neu aufgebaut und unter zahlreicher Betheiligung eines dafür interessirten Publikums von einem „reactionären" Pastor eingeweiht worden. So wissen also auch wir dem Bedürfnisse der Zeit Rechnung zu tragen und begegnen dem auch uns nur erfreulichen Zubränge zum Schulunterricht durch Eröffnung neuer Schulen! Und wenn Sie die Zeit lobend sagen: wieviel Volkschriften mehr werden heute gedruckt als vor 50 Jahren — warum haben Sie denn an die Verfasser dieser Schriften für's Volk nicht gedacht? — Die lettische-litterarische, — die estnische-gelehrte Gesellschaft, sind nicht auch oder gar vorzüglich Pastoren an denselben thätig? Und wenn sie die „große Verbreitung der Bibel unter das Volk der regeren Thätigkeit unserer Zeit" zuschreiben, warum bleiben

Sie da doch so sehr in der Abstraction stecken, daß Sie der regeren Thätigkeit unserer Geistlichkeit für dieses Werk so völlig darüber vergessen! Und wenn Sie die „lebhafteste Vereinsthätigkeit“ unserer Lage rühmen, warum haben Sie denn daran nicht gedacht, daß auf dem Gebiete unseres kirchlichen Lebens die Vereinsthätigkeit keine geringere ist, als auf dem Gebiete unseres bürgerlichen Lebens! Und das Alles soll deßwegenachtet von den Pastoren und Theologen unseres Landes nicht anerkannt werden? Daß das „lobenswerthe, nicht zu übersehende Büge an unserer Zeit“ sind, — darüber sollten dieselben durch Ihre „Einsicht“ erst „Belehrung“ empfangen müssen?! In der That, Herr Pastor, Sie werden es selbst empfinden: Ihre Zumuthungen an uns sind nicht gering! — Will Jemand „belehrend“ auftreten, so darf er freilich seine Schüler nicht überschätzen; er muß sich herablassen zu ihrem Verständniß und auf ihren Standpunkt. Aber, wer Andere lehren will, darf ebensowenig die zu Belehrenden unterschätzen. Sonst bringt er Dinge vor, die ihnen längst geläufig sind und vergeudet so seine und ihre Zeit. So, Herr Pastor, ist es Ihnen mit den „reactionären Pastoren und Theologen“ gegangen. Sie haben verkannt, daß dieselben über diese Belehrungen in der That hinaus sind; nicht aber weil sie eigensinnig sich verfestigt haben in von den Ihrigen abweichenden Ansichten, sondern weil sie schon längst die namhaft gemachten Vorzüge der Zeit nicht minder als Sie zu würdigen gewußt haben. Daß Sie das aber verkannt haben, ist nicht unsere, sondern Ihre Schuld. Hätten Sie doch nur die Carlblomische Schrift (besonders S. 8 und S. 22) wirklich gelesen! Schwerlich hätten Sie dann die unbegründeten Anklagen des Pastors Guleke in 2. Auflage aufs Neue wieder vorgebracht. Sie hätten daran gedacht, daß eine Handlungsweise nach dem Grundsatz: *calumniare audacter, somper aliquid inuoret*, nicht aus dem Geiste geboren ist, „der nach dem Ewigen ringt“ (S. 265) und hätten sich gescheut, auch nur den leisesten Schein einer solchen Handlungsweise auf sich zu laden.

So viel, verehrter Herr Pastor, über die erste Gedankengruppe in Ihrer Arbeit. In der Würdigung und Werthschätzung des factischen Bestandes der geschichtlich vorhandenen Verhältnisse unserer Zeit stimmt also — so unlieb und überraschend Ihnen das auch sein mag — die „reactionäre Theologie“ so ziemlich mit Ihnen überein. Unsere Zeit hat eben ihre Lichtseiten und ihre Schattenseiten, die beide „nicht übersehen

werden dürfen". „Wie zu allen Zeiten, so findet sich zu jeziger Zeit in der Christenheit eine große Zahl gleichgiltiger, ja noch mehr, dem Evangelio feindlicher Menschen unter Gebildeten und Ungebildeten; Rückgang im religiösen und kirchlichen Leben ist da, aber ebenso sehr auch Wachstum des Reiches Gottes extensiv und intensiv". (Carblom a. a. O. S. 7). Das ist ja auch Ihre Ansicht von der Sache; denn auch Sie wissen ja, bei aller Anerkennung ihrer Vorzüge auch von vielen Gebrechen, ja sogar von einer „religionsfeindlichen Wissenschaft" gerade unserer Zeit, „deren Ergebnisse eine Fluth populärer Schriften schnell in alle Schichten der Gesellschaft trägt". Auch Sie wissen von einer „erkaltenden Frömmigkeit und Kirchlichkeit" (S. 269); aber Sie suchen die Ursache dieser Erscheinung nicht nur in „jenen Mächten des Jahrhunderts, sondern haben „noch andere und gerechtere Gründe" für dieselbe gefunden!

Damit komme ich auf die zweite Gedankengruppe Ihrer Arbeit! Da soll denn nichts Geringeres erwiesen werden, als daß die „reactionäre Theologie" selbst vorzugsweise die Schuld trage an dem bemerkbar werdenden Erkalten der Frömmigkeit und Kirchlichkeit. Ihre „Einsicht" erlaubt es Ihnen in wenigen Worten auch ausländischer Verhältnisse zu gedenken und die Motive dort statthabender Ereignisse richtig zu würdigen. Wir wollen Sie gestatten um der Kürze willen bei unserer Landeskirche stehen zu bleiben! Da ist nun das erste crimen, daß durch „reactionäre Theologen" die kleine Sammlung geistlicher Lieder, die der ehrwürdige und in ganz Deutschland hochgeachtete Karl von Raumer veranstaltet hat, in unsere Schulen eingeführt wurde. Zum Erweise der Unbrauchbarkeit des Büchleins reißen Sie einzelne Liederverse aus ihrem Zusammenhange und bringen sie auf diese Weise in ein total falsches Licht! So klingt's in der That befreundlich für unsere modernen Ohren, wenn Sie anführen, es heiße da: „Jungfrau bleiben *), schwanger gehen, kann alhier beisammenstehen". Aber man lese das Lied ganz und man wird günstiger über dasselbe urtheilen, als nach Ihrem bloßen Citat! Nicht als Anstößigkeit sondern als Ausdruck eines durchaus kindlichen, naiven Bewußtseins erscheint dann der von Ihnen angefochtene Ausdruck. Abgesehen davon aber — wie machen Sie's doch mit Jesaja 7, 14 oder mit Math. 1, 18 oder gar mit Luc. 1, 31 und 34. Stehen diese Worte in Ihren Schulbibeln etwa

*) Warum schrieben Sie statt dessen: Jungfer•bleiben?

nicht, oder neigen Sie zu der Ansicht, das Weihnachtsevangeli-um sei in veränderter Gestalt zu verlesen? Und warum ist Ihnen denn das so „geschmacklos“ in dem Osterliede unseres Luther, daß Christus das rechte Osterlamm „in heißer Lieb gebraten“ sei? Ist doch darin eine Anspielung enthalten auf die ebenfalls gebratenen Passahlämmen, und Christus war ja das rechte Passalamme, welches getragen hat die Sünden der Welt!

Biblische Anspielungen, Ausdrucksweisen die an die Schrift erinnern scheinen Ihnen aber überhaupt nicht genhm zu sein! Wie könnten Sie sonst geschmacklos finden den Vers: ich war von Fuß auf voller Schand' und Sünden, bis auf den Scheitel war nichts Guts zu finden, dafür hätt' ich dort in der Hölle müssen, ewiglich büßen! Ist hier denn etwa mehr gesagt, als man auf Grund der Schrift zu sagen durchaus berechtigt ist? (Jesaja 1, 5 und 6. Joh. 15, 6. Offb. 14, 1). Und was haben Sie denn dagegen, daß gesungen wird „dein Bräutigam, das Gotteslamm, liegt hier mit Blut beflissen, welches es ganz williglich, hat für Dich vergossen“? Fürchten Sie übrigens nicht, daß das „Schinderloch der Sünden“ ebenfalls eine meinem Geschmacke zusagende Bezeichnung sei! Diese findet sich ja auch im Kaumerschen Gesangbüchlein nicht und wird unter den Lutheranern unserer Lande wol nur denen ein „süßer Geruch“ gewesen sein, die gleich Ihnen alte Kirchenlieder ohne Umstände als veraltet verwerfen und, hyperbolisch genug, behaupten: „solche Proben könnten leicht mit hunderten vermehrt werden“ (S. 270)! Welche Idiosynkrasie die Verfasser der Leipziger „neuesten Liederkrone“ dazu gebracht hat, diesen Vers in ihre Sammlung aufzunehmen, habe ich nicht zu untersuchen. Der Streit zwischen uns wird aber auch durch Besprechung einzelner Liederstrophen gar nicht ausgemacht werden können, weil es ein principieller Streit ist!

Sie sind der Meinung, das 18. Jahrhundert, also doch wol auch die 2. Hälfte desselben, das Zeitalter des Nationalismus, habe auch auf dem Gebiete der Kirchenliederdichtung „zum Theil Meisterhaftes hervorgebracht“ (S. 269). Ich dagegen halte dieses Zeitalter abgesehen von vereinzeltten Ausnahmen für höchst unfruchtbar auf diesem Gebiete, und die ältere Zeit für die classische rücksichtlich kirchlicher Liederdichtung! Und gewichtige Autoritäten habe ich dafür auf meiner Seite! Ich wage es da in erster Stelle den von Ihnen so hart angegriffenen Kaumer anzuführen; dieser ist kein reactionärer Theologe, ja überhaupt gar kein Theologe. Neben ihm aber steht Philipp Wackernagel, dessen Urtheil ebenso über Ihren Tadel, wie über

mein Lob erhaben ist! An sie schließen sich Stier, Stip, Layrig! Aber nicht bloß solche, dem Publikum, für welches Sie schreiben, unbekannte Namen finden Sie auf dieser Seite! Da steht auch E. M. Arndt, der fromme Sänger des „deutschen Vaterlandes“; da steht der seiner Zeit auch als Fortschrittsmann vielgepriesene Bunsen; da endlich sogar Herder, welchen man im Dichterverein unseres Riga doch wol noch nicht vergessen haben wird. Lesen Sie, Herr Pastor, gefälligst doch ein Mal nach, was dieser Mann, dem Sie doch ohne Zweifel auch etwas poetischen Geschmaack zutrauen, über unsere „alten echt lutherischen Gesangbücher“ sagt! Er nennt sie „Schätze und Kleinöde, welche gerade herauszusagen — ganz und gar nicht durch neue Korrekturen und Reime ersetzt werden“*). Dieses Urtheil aber wäre doch in der That von einem Herder unbegreif-

*) Herder's Werke zur Religion und Theologie 10, 220. Weiter heißt es da: „Der Kirche Gottes liegt unendlich mehr an Lehre, Wort, Zeugniß, in der Kraft seines Ursprungs und der ersten gesunden Blüthe seines Wachses, als an einem bessern Reime oder an einem schönen und matten Verse. Keine Christengemeinde kommt zusammen, sich in Poesie zu üben, sondern Gott zu dienen, sich selbst zu ermahnen mit Psalmen und Lobgesängen. Und dazu sind offenbar die alten Lieder viel tauglicher, als die neuveränderten oder gar viele der neuen; ich nehme dabei alle gesunden Herzen und Gewissen zu Zeugen. In den Gesängen Luthers, seiner Mitgehilfen und Nachfolger (so lange man noch ächte Kirchenlieder machen und nicht schöne Poesie dichten wollte), welche Seele in ihnen! Aus dem Herzen entsprungen gehen sie zu Herzen, erheben dasselbe, trösten, lehren, unterrichten, daß man sich immer im Lande der geglaubten Wahrheit, in Gottes Gemeinde, im freien Raume außer seiner alltäglichen Denkart und geschäftigen Nichtsthuerei fühlt.... Sollten diese alten Lieder nun auch in alten Melodien und Reimen sein, sollten sie auch die treuherzige Sprache der verlebten Zeit und hie und da zu viele Sylben in einer Reihe haben: gerade diese alten Melodien, diese treuherzige Altvatersprache einer verlebten Zeit und der ungezählte, hinüberlaufende Herzenüberfluß zweier Sylben und Worte macht auf eine bewunderungswürdige Weise den Reiz und die Kraft dieser Lieder, so daß man nicht glätten, nicht rücken und schneiden kann, oder der erste unmittelbare Eindruck wird geschwächt und das Ehrwürdige der alten Vatergestalt geht verloren. Was ich von dem umfassenden Geiste einiger dieser Lieder gesagt habe, gilt von dem unaussprechlich kindlichen Tone anderer alten Lieder ebenfalls. Es ist in ihnen die wahre Stimme der Einsamkeit und Gebetsstille aus dem Kämmerlein, wie sie Christus will, und man sieht aus jeder Zeile, daß nur die selbstgefühlte Noth, das eigen gehabte Anliegen den Verfasser des Liedes also belehrt. Solche Lieder gehen in's bedrängte Herz, machen den Vers eines solchen alten Liedes wahr:

Wenn ich in Nothen set und sing,
So wird mein Herz recht guter Ding.
Der Geist bezeugt, daß solches frei
Des engen Lebens Vorstauch sei.

lich, wenn Ihre Charakteristik dieser Gesangbücher eine wahrheitsgemäße wäre. Es gilt eben hier, wie überall bei alten Kunstwerken, sich in das Ganze derselben versenken, sich mit ihnen einleben; nicht aber einzelne Stücke des Ganzen, welche einen Fehler darbieten, aus dem Zusammenhange herausreißen und daran seinen wohlfeilen Spott üben. Was würden Sie wol sagen, wenn man die Holbeinsche Madonna um des ziemlich allgemein unschön genannten Christuskindleins, oder um der unserer Zeit fremdartigen Umgebung willen, — als unschön verwerfen, oder mindestens den Christusknaben überpinselt wissen wollte? Gerade so aber hat man's auch mit den schönsten unserer alten Kirchenlieder gethan um sie dem „Geschmack“ der Zeitgenossen mundgerecht zu machen. Als ob der jedesmalige „Geschmack“ des großen Publikums wirklich eine Autorität wäre! Dieser Geschmack hat uns nun das schöne Holzschnittwerk in der Petri-Kirche zu Riga gebracht, das jetzt zum Altar dieser Kirche so schön passen würde, wenn wir's nur noch hätten! Dieser Geschmack hat seiner Zeit Claren und Kogebue zu den meistgelesenen Dichtern gemacht! Dieser Geschmack scheut sich heute oft nicht auch Göthen zu den „Veralteten“ zu rechnen. Es kommt deshalb darauf an, gerade in den Schulen das schlechte Neue durch das gute Alte zu ersetzen und somit bildend auf den Geschmack des nachwachsenden Geschlechts einzuwirken, wenngleich es nicht immer zu vermeiden sein mag, daß die Eltern daran „ein Aergerniß“ nehmen. So viel ist mir wenigstens durch 10-jährigen Gebrauch des Rammerschen Gesangbüchleins klar geworden: kindlicher Sinn findet sich sehr leicht in diese alten Lieder, die eben selbst aus kindlicher Gesinnung herausgedichtet sind. Von einem „komischen Eindruck“ der Lieder, die ich habe lernen lassen, weiß ich gar nichts. Sie aber, obgleich sie das Büchlein doch gewiß nicht brauchen, setzen diesen Eindruck frischweg voraus, und reden von ihm sehr zuversichtlich!

Doch lassen wir diese ganze Unterhandlung über die Kirchenlieder! Sie würden, wenn Sie denselben bloß „Geschmacklosigkeit“ vorzuwerfen hätten, ihre Schädlichkeit doch niemals so hoch anschlagen können, als Sie es thun. Der Grund Ihres Widerwillens gegen diese Lieder liegt tiefer! Er liegt darin, daß dieselben den evangelisch-lutherischen Glauben bekennen. Dieser Glaube aber ist Ihnen ein Aergerniß! Diesem Glauben wie ihn die Katechismen Luthers aussprechen, ist ja „das gegenwärtige Zeitbewußtsein entwachsen“ (S. 271); „der männliche Verstand findet nicht mehr

Befriedigung in der Kinderschule" (S. 275). O wie kindisch laßt doch dieser Weisheit gegenüber ein Leopold Ranke: „der Katechismus, den Luther im Jahre 1529 herausgab, von dem er sagt, er bete ihn selbst, so ein alter Doctor er auch sei, ist ebenso kindlich, wie tiefsinnig, einfach und erhaben. Glückselig wer seine Seele damit nährte, wer daran festhält! Er besitzt einen unvergänglichen Trost in jedem Momente: nur hinter einer leichten Hülle den Kern der Wahrheit, der dem Weisesten der Weisen genug thut" *). Und wie unverzeihlich „einsichtslos“ hat doch die Geschichte den Theosophen F. C. Oetinger ehrend den „Magus aus Süden“ genannt, da dieses Mannes „kindischer Verstand“ sich darin gefiel, zu behaupten, seine ganze Theosophie sei in Luther's kleinem Katechismus enthalten. In der That, Herr Pastor, Sie thäten wohl daran, was Luther gegen die Verächter des Katechismus schon seiner Zeit gesagt hat, auch auf unsere Zeit und auf sich selber anzuwenden **)!

Die Lehre von der Erbsünde, behaupten Sie, sowie die Lehre von der Genugthuung durch Christi Blut, sei „dem gegenwärtigen Stande des christlichen Lehrbegriffs unangemessen“ (S. 271)! Darf ich vermuthen, daß Sie am Ende Ihre Gedanken von der Sache als den Ausdruck des „gegenwärtigen Standes des christlichen Lehrbegriffes“ ansehen! O selige Höhe der Selbsterkenntniß, da man in solchem Bewußtsein redet. Wir armen „reactionären“ Theologen haben nicht vermocht zu der Erkenntniß der Einheit „des gegenwärtigen Standes des christlichen Lehrbegriffs“ uns aufzuschwingen! Wir hören auch in der Gegenwart noch das dumpfe Durcheinanderrauschen sehr verschiedener Lehrmeinungen, die alle zumal den Anspruch erheben, dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft zu entsprechen! Unverantwortlich muß ich es darum nennen, daß Sie, Herr Pastor, uns Ihre „Einsicht“ vorenthalten, daß Sie gerade in der Hauptsache so kurz und bloß andeutend reden. Luthers Lehre von der Erbsünde, sagen Sie, widerspricht „ebenso der richtigen philosophischen Auffassung der Menschenseele, als der Bibellehre, welche ausspricht: der Mensch ist nicht böse geschaffen, wir sind göttlichen Geschlechts, Gott schuf den Menschen sich zum Bilde, und welche demzufolge den Menschen zum eigenen Trachten nach dem Reiche Gottes, so wie zum selbsteigenen Eintritt in das Reich

*) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 2. S. 357.

**) Vorrede zum großen Katechismus.

Gottes auffordert". Später behaupteten Sie mit Emphase: „es kann nicht Sünde sein, natürlich gezeugt und geboren zu sein“ und fügen hinzu: Luthers schroffe Fassung (der Sünde) zerstört die christliche Idee von dem göttlichen Ebenbilde! — Wahrlich eine tiefe „Einsicht“ in Luther's Theologie offenbart sich in diesen wenigen Worten. Dem alten Luther meint der Pastor der Neuzeit es sagen zu müssen, daß der Mensch nicht böse geschaffen und daß Bibelstellen wie 1. Mos. 1, 26. Math. 6, 33. Phil. 2, 12. Apostelgesch. 17, 29 seiner Lehre widersprechen! Luther meinte wol seine Lehren immer auf's neue „durch die ganze Schrift gezogen“ und an ihr bewährt gefunden zu haben! Sie aber sagen: dem sei nicht also — und es ist nicht also! Wie schade nur, daß Sie stehen bleiben bei bloßen Aussagen darüber, wie die Sünde nicht gefaßt werden dürfe! Uns verlangt von einem Manne, der wie Sie „den gegenwärtigen Stand des christlichen Lehrbegriffs“ so genau kennt, der weit über Luther hinaus ist und ihn behandelt wie ein Schüler, der also natürlich die umfassendsten Studien auf dem Gebiete der Dogmatik und Exegese gemacht hat, vor Allem darnach, zu erfahren: wie denn nun richtig gedacht werde über das Problem der Sünde! Sie schwelgen in dem Genuß der Erkenntniß; auf unsere Unwissenheit aber schauen Sie fast mitleidig herab! Ließen wir von ihr uns bethören, so würden wir fast auf die Vermuthung gerathen Ihre Meinung von „dem gegenwärtigen Stande des christlichen Lehrbegriffs“ harmonire so ziemlich mit einer Ansicht, die im grauen Alterthume schon dagewesen ist. Wir haben nehmlich etwas gehört von einem gewissen Pelagius, dessen Weltanschauung, wie behauptet wird, vom Rationalismus des vorigen Jahrhunderts wieder erneuert worden sei. Nun sind Sie ein so entschiedener Verehrer jener Zeit, daß Sie von den meisterhaften Hervorbringungen derselben (S. 269) mit Wärme reden. Dazu kommt, daß auch in Ihren kurzen Auslassungen so Manches an jene Anschauungen anstreift — wie natürlich also, daß wir, da Sie so entschieden Ihre eigene Meinung zurückhalten, an eine Verwandtschaft derselben mit der rationalistischen denken. Doch wie gesagt, Herr Pastor, ernstlich glauben können wir daran bei genauerem Nachdenken doch nicht! Denn in diesem Falle fiele ja wieder die Neuheit Ihrer Anschauung, die jedenfalls doch nur der Gegenwart angehören kann. Den alten, alten Pelagianismus werden Sie doch am wenigsten der fortgeschrittenen Zeit wieder anbieten wollen!

Gleiche räthselhafte Kürze begegnet uns in Ihrer Behandlung „des anderen wichtigen Dogma in Luthers Katechismus: vom blutigen Verdienste Christi“ (S. 272). Wir haben schon als Kinder den Bibelspruch gelernt: „wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Gold oder Silber erlöst seid von eurem eiteln Wandel nach väterlicher Weise; sondern mit dem theuren Blute Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes (1. Pet. 1, 18 und 19). Was Wunder, wenn wir darum die Lehre vom blutigen Verdienste Christi, immer für eine schriftgemäße hielten! Nun sind Sie freilich so gütig zu sagen: „kein Christ soll (sic!) und kann die Erlösung und Versöhnung und auch Christum (sic!) leugnen“. Ja Sie fahren, begeistert durch dieß Zugeständniß, in höherem, den „männlichen Verstand“ gewiß befriedigenden Style sogar fort: Es (d. h. Erlösung? Versöhnung? Christum?) ist ein Grundgedanke des Christenthums! Die Vorstellung aber, daß die Rechtfertigung des Menschen auf dem blutigen Verdienste Christi beruhe, daß Christus Gotte ein „Opfer“ dargebracht habe, um seinen gerechten Zorn über unsere Sünde zu versöhnen, — diese Vorstellung ist Ihrer Auffassung nach, eine aus der katholischen Vorzeit herrührende Hypothese, gegen welche, wie es dann weiter heißt „das fortgeschrittene christliche Bewußtsein“ sich mit „gutem Grunde sträubt“. Ihr widerspreche ebensowol die „eigne Lehre des Erlösers“ wie die „rechtverstandene Lehre des Paulus“ welche „höher und geistiger“ sei! Wieder eine bloße Andeutung aus dem reichen Schatze Ihres Wissens, ohne Ausführung, ohne Begründung zur „Belehrung“ für die arme „reactionäre Theologie“. Diese hat ihre Ansicht vom Opfer Christi bisher für eine nicht bloß aus „der katholischen Vorzeit“ sondern aus der heiligen Schrift selbst stammende angesehen. Sie hat gemeint, daß insbesondere der Hebräerbrieff derselben Ansicht sei (vergl. Hebr. 9, 12. 13 und 22—28)! Nun muß sie erfahren, daß sei Alles irrthümlich und falsch gewesen, — und „der gegenwärtigen protestantischen Auffassung widersprechend“. Abermals vergeblich indessen forscht sie dann weiter in Ihrem Aufsatz nach dieser einen, gegenwärtigen protestantischen Auffassung! Sie möchte sich dieselbe so gar gerne aneignen; nach der eigenen Lehre des Erlösers, nach der rechtverstandenen Lehre des Apostels Paulus steht gerade auch ihre Begier! — Sie aber, ein „Einsichtiger“, der Sie die der blinden Theologie ein sehender Leiter werden könnten — Sie lassen es bei Ihren Andeutungen bewenden, weil — — Sie ja nicht für Theologen und Pastoren, sondern für das „Publikum“ schreiben. —

O wie weit muß doch das Publikum, dieser wichtige „Theil unserer Kirche“ fortgeschritten sein in seinem christlichen Bewußtsein, daß Sie bei ihm das Verständniß Ihrer Aeußerungen so ohne Weiteres voraussetzen dürfen! Sie brauchen ihm nur zu erzählen, daß der Erlanger Professor Hofmann eine „tiefere und geistigere“ Versöhnungslehre ausgesprochen habe und daß Philippi, Thomasius, Harnack sich gegen dieselbe erklärt — und das Publikum weiß sofort, um was es sich bei diesem Streite eigentlich gehandelt und auf welcher Seite Wahrheit und Recht gewesen! — Ob dieses Publikum aber auch weiß, daß nach Prof. Hofmann's Versöhnungslehre der Herr Christus dadurch unser Erlöser geworden ist, daß er den Tod als etwas von Seiten des Teufels ihm widerfahrendes geduldig erlitt?! Ob das Publikum solche Annahme eines lebendigen Teufels — und in dieser Annahme ist Prof. Hofmann ebenso bornirt wie die „reactionäre Theologie“ des Landes — nicht auch „als etwas ansehen wird, wogegen sich das fortgeschrittene christliche Bewußtsein mit gutem Grunde sträubt,“?! Und nun kommen Sie, ein Prophet gerade dieses fortgeschrittenen christlichen Bewußtseins und preisen eine Versöhnungslehre als „tief und geistig“ die den Teufel als existirend und als in dieser Welt wirksam mit vollem Ernste anerkennt! Ich fürchte, Herr Pastor, ich fürchte, wenn das Publikum erst diese Teufelsgeschichte erfährt, so bringen Sie sich bei demselben durch Ihre Empfehlung Hofmann's um den Ruf eines „vernünftigen“ Pastors!

Das aber würde mir um so mehr leid thun, als ich Ursache habe zu glauben, daß — freilich aus anderen Gründen — auch Repräsentanten philosophischer Wissenschaft nicht eben günstig über Ihre Auslassungen urtheilen! Sie aber meinen ja alle philosophisch Gebildeten in Ihrer Opposition gegen die Lehre des Katechismus auf Ihrer Seite zu haben; denn die Forschung auf diesem Gebiete habe „in viel größere Tiefen und zu viel erhabenern Begriffen geführt“ (S. 276), als die altlutherische Theologie sie gekannt. Nur Mangel an philosophischer Bildung also könne es sein, wenn man heute noch mit den Begriffsbestimmungen eines Calov und Quenstedt sich befriedige. Dabei aber passiert Ihnen die Begriffsverwechslung, daß Sie das Festhalten am Bekenntniß der Kirche mit dem Festhalten an den dogmatischen Bestimmungen des 17. Jahrhunderts identificiren. Beides aber will in der That sehr unterschieden sein! Bene docet, qui bene distinguit. Man kann philoso-

phisch gebildeter sein, als selbst die fortgeschrittensten Pastoren, unter welchen Sie unter uns ohne Zweifel den ersten Platz behaupten; man kann darum das Ungenügende eines Quenstedt'schen Begriffsapparates für die Darstellung christlicher Wahrheit vollkommen anerkennen, und dennoch kann man im Glauben des lutherischen Katechismus stehen! Wäre dieses Schreiben an Sie nicht ein offenes — ich könnte Ihnen einen Namen von gutem philosophischem Klange nennen, dessen Träger aber dennoch die Vorstellungen des Katechismus über Erbsünde und Versöhnung festgehalten hat als seine Ueberzeugung bis auf diese Stunde. Sie sehen also, „philosophische Forschung“, „geläuterte Begriffe“ und lutherischer Katechismusglaube — sie stehen keineswegs in solchem Widerspruch gegen einander, wie Sie das behaupten! Sener Mann hat schon Manches erlebt und mancher Menschen Gedanken gelesen; er weiß von dem nil admirari! Als er aber Ihren Aufsatz las, — da konnte er nicht umhin sein graues Haupt schüttelnd sich des Wortes von Schlegel gegen Merkel zu erinnern: Kind, Kind willst Du uns lehren, so bitten wir lerne Du selbst erst! Und obgleich aller wirklich „reactionären Theologie“ von Herzen abhold, stellte er sich doch ganz auf die Seite der angegriffenen Theologen und sprach die Frage aus: welchen Segen können wol unsere Gemeinden von solchen Expectorationen gewinnen?

Etwas ganz Anderes wäre es, wenn Sie als ein Mann, der im „Lichte der Wissenschaft und der Geschichte“ (S. 264) wandelt, auf wissenschaftliche, gründlich eingehende Weise uns Theologen selbst etwa künftig Aufschluß geben wollten, wie wir Ihre bisher gegebenen, räthselhaften Aeußerungen zu verstehen haben! Aber um wirkliche wissenschaftliche Beweisführung müssen wir bitten; denn Sie überschätzen uns, wenn Sie meinen, auch bloße Andeutungen seien uns verständlich und reichen aus zu unserer „Belehrung“! Sonderbar genug, daß Sie in einer und derselben Schrift uns ebenso unterschätzen, indem Sie uns sagen was wir selbst längst wissen, als überschätzen — in der angegebenen Weise!

Doch ich eile zum Schluß, indem ich auch noch der dritten Gedankengruppe Ihrer Arbeit mit Wenigem gedenke. Sachlich steht dieselbe freilich mit den beiden bisher besprochenen in engstem Zusammenhange. Aber unter dem Gesichtspunkt der „Belehrung“ gefaßt, ist sie von denselben doch noch zu unterscheiden. Ich meine damit nethlich solche Gedanken (die uns weder sagen, was wir schon wußten, noch was uns

zu hoch und darum unverständlich ist, sondern) gegen die wir meinen mit Grund etwas einwenden zu können. Dahin gehört Ihre egeretisch jedenfalls ganz neue Identification des biblischen Begriffes „weltlich“ mit dem Inhalte des modernen Ausdrucks „materialistisch“ (S. 265). Dahin auch Ihre Erörterung über „Fleisch und Geist“, sammt der durchaus originalen Bemerkung: vermöge dieser Doppelnatur schwankt der Mensch bald nach der einen bald nach der anderen Seite (d. h. der fleischlichen oder der geistigen), und darnach bezeichnen wir die verschiedenen Zeitperioden in der Geschichte, in welchen das Eine oder das Andere vorherrscht, als bessere oder schlimmere Zeiten“ (S. 266). Der Kürze wegen indessen will ich diese Punkte nur angeführt haben, ohne auf dieselben des Weiteren einzugehen. — Wichtiger dürfte die Behauptung sein, daß „die Erfahrung seit 60 Jahren in anderen Ländern, wie auch hier“ lehre, „die Kirchen seien gefüllter und auch von gebildeten Männern besucht“, wo „freisinnigere Prediger“ wirkten (S. 274). Sie fragen: „waren Schleiermachers Predigten schwach besucht“? — Aber Sie vergessen, daß Schleiermacher nur vom Standpunkte der Gegenwart betrachtet ein „freisinniger“ Prediger vor. Den Rationalisten unter den Zeitgenossen erschien seine energische Verkündigung des historischen Christus keineswegs als Freisinnigkeit! Als „übergroße Orthodoxie“ vielmehr mußte es ja damals auch nothwendig erscheinen, daß er den öffentlich gestellten, den Höhepunkt aller „Freisinnigkeit“ bezeichnenden Antrag, den Juden den Uebertritt zum Christenthume durch möglichste Ignorirung der religiösen Unterschiede zu erleichtern, mit ebenso scharfen als spitzigen Bemerkungen zurückwies. Darum soll denn auch, wie mir von Augenzengen versichert ward, seine Zuhörerschaft eine zwar ständige und ansehnliche, aber keineswegs eine sehr große gewesen sein! Und es ist das auch begreiflich, weil er ebensowenig wie in unseren Tagen Nißsch die Gabe volksmäßiger Rede besaß. — Wenn Sie aber außerdem noch auf Hellmann's Predigten vor stark gefüllten Domkirche in Alga sich berufen, so verstehe ich vollends den Begriff von „Freisinnigkeit“, nicht mehr, den Sie auf diesen gefegneten Knecht des Herrn übertragen. Hellmann hätte sich doch wahrlich für die Ehre bedankt, freisinnig zu heißen um den Preis der Leugnung der lutherischen Katechismus-Lehre von der Erbsünde und dem blutigen Verdienste Christi. Ebendeshalb aber meine ich, daß überhaupt Ihre Geschichtsanschauung in Betreff dieses Punktes keine richtige sei. Denn unserer Erfahrung nach

haben die treuesten Zeugen Christi (denen Sie „überstrenge Orthodogie“ vorwerfen) auch die gefülltesten Kirchen und ihre gedruckten Predigten die meisten Leser, „in anderen Ländern, wie auch hier“. Ich berufe mich auf Huhn, Baedmann und Holst, auf Harms und Löhke, auf Ahlfeldt, Langbein und Harleß! — Da haben wir „freisinnige“ Prediger in Ihrem Sinne in dem Gothaer Schwarz und dem Heidelberger Schenkel. Kann die Verbreitung ihrer Predigten den Vergleich mit den genannten „orthodoxen“ Predigtsammlungen nur irgend aushalten?! Die von Ihnen behauptete, die Kirchen leer predigende Wirkung der Orthodogie muß also so gar stark doch nicht sein!

Weiter gehört hierher die Behauptung, die lutherische Lehre von der Erbsünde verleihe „manchen strenglutherischen Prediger heute noch bei einer Kindertaufe auszusprechen: daß bis zum Moment der Taufe das christliche Haus über das Kind nur trauern konnte, als über ein Wesen, das im Besitze des Teufels war und (daß) erst mit der Taufe, der Befreiung aus Teufelsgevalt, Freude einführen könne in Elternherz und Haus“. Sie fügen hinzu, daß solches „neuerdings noch hier am Orte (d. h. also in Riga) geschehen sein soll“ (S. 271). Es „soll“ also nur geschehen sein! Sie aber tragen dennoch kein Bedenken dieses Geschichtchen den baltischen Landen wiederzuerzählen! Wir gestatten Sie wol freundlichst dasselbe bis auf Weiteres für ein ungegründetes Gerücht zu halten! Wird doch in der That namentlich von „orthodoxen“ Pastoren so viel Grundloses berichtet, daß protestantischer „Prüfungsgeist vor allem unentbehrlich ist“ (S. 277) in Beziehung auf solche Geschichten. — Aber selbst wenn etwas dem Aehnlichen wirklich geschehen wäre, — die „reactionäre Theologie des Landes“ hätte keinen Theil daran. Diese hat noch in dem vorigen Hefte dieser Zeitschrift sich also vernehmen lassen: „wegen der Form der kindlichen Sünde, namentlich aber wegen der Zugehörigkeit (des Kindes) zur christlichen Familie kann und darf der Exorcismus bei der Kindertaufe schlechterdings nicht angewandt werden, wenn nicht ein sinnverwirrendes Mißverständniß dadurch angebahnt werden soll, als seien die Kinder nur noch unentwickelte Satanskinder. Mag das Interesse der Glaubensväter bei der Beibehaltung dieses nur bei der Proselytentaufe aufgetommenen liturgischen Gebrauchs immerhin ein berechtigtes gewesen sein, — nämlich den Ernst ihres Glaubens an die knechtende Macht der Erbsünde zu documentiren — immerhin wird zugestanden, ja behauptet werden müssen, daß diese Form

der Absicht nicht entspricht. Dagegen spricht allerdings 1 Cor. 7, 14 eben so deutlich, als Marc. 10, 13 und Luc. 18, 17. Das gegen neuere beliebte Repristination des Exorcismus selbst bei der Kindertaufe". (Dor-pater Zeitschrift 1863. Heft 3. S. 335).

Nunmehr, Herr Pastor, komme ich auf den letzten der zu besprechen-den Sätze, welcher mir persönlich der schwerste ist. Er betrifft Ihre Anklage, daß von Seiten lutherischer Pastoren Versuche zur „Einführung der Ohrenbeichte“ gemacht worden seien (S. 274). Hier befinde ich mich in der That in einem sehr schlimmen Dilemma. Nur eine zweifache Annahme ist nehmlich in dieser Beziehung möglich. Entweder Sie haben obgleich selbst Pastor, den Unterschied zwischen Ohrenbeichte und Privat-beichte nicht gekannt; oder aber Sie haben, obgleich Sie diesen Un-terchied kannten, es für praktisch gehalten, zum Beweise Ihrer Behaup-tung, daß „das Princip des Protestantismus“ durch uns Pastoren „gefährdet“ sei, eine — bewußte Fiction nicht zu scheuen. Sie werden's mir nach-fühlen, Herr Pastor, — es ist schwer, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden. Da ich indessen hoffe, daß Sie, trotz Ihrer Abneigung ge-gen unseren Katechismus, doch das 8. Gebot als auch für Sie geltend anerkennen, so bleibt mir nichts übrig, als zu der ersten Annahme zu flüchten!

Ohrenbeichte und Privatbeichte sind aber in der That zwei durch-aus verschiedene Dinge. Nur die „Ohrenbeichte“ wurde „von den Reformatoren verworfen“; die Privatbeichte dagegen wurde nicht nur von Luther eifrig gepriesen *), sondern auch Melancthon schrieb im 12. Art. der Augsburgerischen Confession: „von der Beichte wird also gelehrt, daß man in der Kirche privatam Absolutionem (diese aber ruht doch ganz und gar auf der Privatbeichte) erhalten und nicht fallen lassen soll, wiewol in der Beicht nicht Noth ist alle Missethat und Sünden zu erzählen, bieweil solches nicht möglich ist. „Seit der Mitte des vo-rigen Jahrhunderts ist aber — so schreibt Jacobson a. a. O. — in vielen lutherischen Landeskirchen an die Stelle der Privatbeichte die all-gemeine getreten . . . in neuester Zeit dagegen die Wiederherstellung der Privatbeichte öfter beantragt worden und nicht selten erfolgt“. Daß

*) Vergl. Pfisterer: Luthers Lehre von der Beichte. Jacobson: Artikel „Beichte“ in Herzog's Realencyclopädie; wo auch die betreffende Literatur über die Bedeutung der Privatbeichte für unsere Zeit ziemlich vollständig angegeben ist.

nun ein unwissendes Publikum die lutherische Privatbeichte mit der römischen Ohrenbeichte verwechselt und die Klage erhoben hat, man wolle die lutherische Kirche wieder katholisch machen — das kann ja nicht Wunder nehmen! Daß aber ein lutherischer Pastor, der in Riga lebt, im September 1863 drucken lassen kann: „wie sollten Protestanten eine Ohrenbeichte annehmen, die von den Reformatoren verworfen wurde“ — das ist in der That in hohem Grade befremdlich.

Erlauben Sie, Herr Pastor, in dieser Beziehung nur noch wenige Worte! Zwei Stücke besonders sind es, die die Ohrenbeichte von der Privatbeichte unterscheiden: 1) lehrt die römische Kirche: nur die ausdrücklich dem Priester namhaft gemachten Sünden können mit Gültigkeit von diesem vergeben werden; denn die Absolution sei ein richterlicher Act, setze also eine genaue *cognitio causae* voraus. Lutherische Lehre dagegen ist: auch auf ein allgemeines Sündenbekenntniß hin kann nicht bloß vom Pastor, sondern von jedem gläubigen Christenmenschen gültige Absolution ertheilt werden; es ist aber dem bußfertigen Sünder heilsam und darum zu empfehlen, daß er diejenigen Sünden, welche sein Gewissen besonders drücken nicht bloß Gott dem Herrn, sondern auch einem Menschen offen bekenne, weil eben in solchem Thun erst sich wirkliche Herzensedemuth, und wirkliches Reuekommenwollen von der Sünde befinde. Daraus aber folgt für den Unterschied von Ohrenbeichte und Privatbeichte 2) daß jene gesetzlich-nothwendig, ein Recht der Hierarchie; diese dagegen evangelisch-frei, ein Recht der Gemeindeglieder ist. — Ist nun aber das Verhältniß einer Gemeinde zum Pastor und eines Pastors zur Gemeinde gesund, so versteht es sich von selbst, daß die Glieder der Gemeinde vorzugsweise den Pastor als „Beichtvater“ in Anspruch nehmen werden, ohne daß deshalb die beichtväterliche Stellung des Hausvaters, seinem Weibe, seinen Kindern, seinem Gefinde gegenüber beeinträchtigt würde. So wie die Sachen jetzt stehen, haben wir in den Städten freilich mehr nur den Namen „Beichtvater“ als das wirkliche Verhältniß, welches dieser Name bezeichnet. Ganz ohne Bedeutung ist indessen ja auch jetzt dieser Name nicht, insofern das psychologisch so natürliche Bedürfniß, in bestimmten Fällen vor dem Empfange der Absolution und des h. Abendmahls wirkliches Beichtgespräch mit dem Verkündiger des Wortes Gottes zu haben, doch zu allen Zeiten seine Befriedigung sucht. Daß nun dieses Bedürfniß in seiner Berechtigung anerkannt, und die Be-

friedigung desselben häufiger als bisher gesucht werde; das und nur das hat man von Seiten lutherischer Prediger neuester Zeit angestrebt, wenn man die Privatbeichte empfahl. Von der Ohrenbeichte dagegen, „die von den Reformatoren verworfen“ wurde, hat weder im Auslande noch im Inlande irgend ein lutherischer Pastor irgend etwas dieselbe Empfehlendes gesagt. Insbesondere die „reactionäre“ Theologie des Landes verwirft dieselbe mit Luther als eine Marter der Gewissen mit vollster Entschiedenheit.

Sollten Sie nun, Herr Pastor, gesonnen sein, künftighin etwas Genaueres über Erbsünde und Versöhnung drucken zu lassen, so bitte ich Sie schließlich nochmals in dem vorhin bestimmten Sinne uns nicht zu unterschätzen, aber auch nicht zu überschätzen! In jedem Fall aber erwarte ich Auskunft auf folgende zwei Fragen:

1) Welche der beiden vorhin genannten Alternativen in Betreff der Beurtheilung Ihrer Aeußerungen über eine angeblich durch lutherische Pastoren angestrebte „Einführung der Ohrenbeichte“ ist die richtige? — Und 2) wie ist es doch möglich gewesen, daß ein gewisser Dr. Zunge schon in Nr. 31 der „Protestantischen Kirchenzeitung“ vom 1. August in einigen Stellen seines Artikels über „die Bekenntnistreue“ sich fast wörtlich ebenso hat aussprechen können, wie Sie? — — Auch er nimmt genau wie Sie besonders an dem Dogma von der Erbsünde und von dem blutigen Verdienste Christi in Luthers Katechismus Anstoß. Der kirchlichen Lehre ganz Falsches unterlegend, spricht er, wie es scheint, Ihnen nach „daß er's nicht für Sünde halten könne, natürlich gezeugt und geboren zu sein“ obgleich nicht zu leugnen sei, „daß unter Umständen gewisse leibliche und selbst geistige Gebrechen forterben“. Ebenso schreibt er fast wörtlich wie Sie: „ein in Gott gesetzter Zwiespalt, der nur durch ein mystisches Opfer ausgeglichen werden könne, ist doch nur eine Hypothese u. s. w.“ — Nur davor hütet er sich, die Hofmann'sche Versöhnungslehre als „geistig“ zu empfehlen; sonst aber stimmt er in den meisten Punkten Ihnen bei. Sie werden gewiß mit mir erstaunen über diese auffallende Uebereinstimmung eines Mitarbeiters an der „Protestantischen Kirchenzeitung“ mit Ihrem Artikel und daher meine oben gestellte 2. Frage begreiflich finden!

Ergebenst

J. Lüttens.

Dorpat, d. 1. Nov. 1863.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Die neuesten Kundgebungen der religiösen „Fortschrittspartei“ in Deutschland.

Die sogenannte „Fortschrittspartei“ in Deutschland fängt nachgerade an, die religiösen Interessen mehr und mehr in ihren Kreis zu ziehen und aus der vermittelnden und freisinnigen kirchlichen Richtung politisches Capital für ihren rebellirenden Liberalismus zu schlagen. Es ist sehr lehrreich, in dieser Hinsicht die unwillkürliche Berührung in's Auge zu fassen, welche neuerdings zwischen dem ganz und gar radikalen „religiösen Reformverein“ und dem in Frankfurt Ende September dieses Jahres versammelt gewesenen „Protestantentage“ statt gefunden. Es ist ein bedeutsames Zeichen der Zeit, durch welches sich jeder warnen lassen muß, der die Neigung hat, seine positive Glaubensüberzeugung mit den Zeitanhsichten und Forderungen zu amalgamiren und durch Concessionen die Welt zu gewinnen. Dadurch ist bisher immer nur der breite Weg gebahnt worden, auf welchem zuletzt die Welt den Sieg behält und das Christenthum ein nichtsbrauchiges salzloses, Allweltschristenthum wird oder, wie Stolberg etwas scharf sich ausdrückt, ein „zusammengestrichenes Wischewaschi von Glauben und Unglauben“.

Schon lange spricht sich in den Vorkämpfern des religiösen Liberalismus das Bedürfniß aus, eine einheitliche deutschnationale christliche Gemeinschaft zu Stande zu bringen, also nicht bloß den Gegensatz der Confessionen, sondern auch der Landeskirchen aufzuheben oder wenigstens die unterscheidenden und hemmenden Schranken zu überwinden. In dieser Tendenz hat der evangelische Kirchentag bis zur Uebermüdung getagt, bis er schier eingeschlafen ist, weil es für ihn selbst zu „tagen“ aufgehört hat. In diesem Sinne hat man mit der evangelischen Allianz geliebäugelt, ja mit ihr sich zu einer „sichtbaren Einheit aller wahren Kinder Gottes“ geschlossen. In dieser Allianz, die kam und ging und deren Spur so bald

verloren war, wie die des Mädchens aus der Fremde, hatte man doch noch einen gewissen Bekenntnißboden in den neun Artikeln. Es scheinen aber auch diese Grenzen noch viel zu eng für die weitherzigen Seelen solcher Reformatoren zu sein, die wie Nothe und Schenkel, Baumgarten und Schwarz (in Gotha) das deutsch-christliche Nationalgebäude auf möglichst breiter Basis aufbauen wollen.

Hat doch Baumgarten, „der edele Märtyrer des confessionellen Parteeifers,“ sich schon vor Jahr und Tag dahin vernehmen lassen, daß ein freier und allgemeiner deutscher Kirchentag Noth thue, wenn der Schaden Josephs geheilt werden solle *). In dieser eigenthümlichen Schrift begeistert er sich besonders für den „nationalen Geistesberuf der Kirche“ (S. 26). Dieser deutsche Kirchentag soll „frei sein und allgemein“ d. h. „in der Kraft der Liebe Christi von all den gegensätzlichen Unterscheidungszeichen, welche der Menschenverkehr aufgerichtet und verfestigt hat, rein absehend, die Menschen lediglich nach ihrer Empfänglichkeit für die Wahrheit betrachten (S. 33)“. Das sind freilich weite Grenzen, ja so weite, daß sie für das menschliche Auge, dem doch die Herzenskündigung nicht zusteht, gänzlich verschwimmen. Es ist nicht einmal klar, ob Baumgarten mit diesem Anspruch auch die „Empfänglichen“ innerhalb der römischen Kirche umfassen und mit hineinziehen will in die allgemeine deutsch-christliche Verbrüderung. Wir zweifeln, daß seine Toleranz so weit geht. Und doch wär's haarsträubend, allen Gliedern dieser Kirche eo ipso die Empfänglichkeit für die Wahrheit abzusprechen. — „Soll der Kirchentag“, — so läßt sich B. weiter aus (S. 35), — „eine Bedeutung gewinnen, so muß er seine Thore weit aufstun und keinen zurückweisen, der an seinen Fragen und Verhandlungen ein Interesse gewinnt“. Jeder Besonnene fühlt das unsäglich Practische dieses Vorschlags sofort durch. Das Princip ist so klar, die Consequenzen liegen auf der Hand. Das Fundament des Gebäudes ist einzig fest, die Unriffe scharf begränzt. Man muß den Architekten, der den Plan entworfen, bewundern. Da es steigt noch unsere Verwunderung, wenn wir die Grundlegung dieses Gebäudes näher in's Auge fassen. B. meint, es müsse eine deutsche Kirchenzeitung, ein „kirchlicher Sprechsaal“ eröffnet werden (S. 41 ff.), „in welchem die laufenden Tagesfragen gründlich und allseitig erörtert werden,

*) Vgl. M. Baumgarten: Die Nothwendigkeit eines freien und allgemeinen deutschen Kirchentages. Berlin 1862.

auf daß die Gemeinde Christi darüber zur Klarheit und Gewißheit komme, was uns Noth thue“. Dieses „kirchliche Gesamtorgan“, für welches der Verfasser den Inhalt näher angiebt (Zeitartikel, Kritiken und Nachrichten 2c.) und von welchem er wünscht, daß es nur in die rechten Hände (!) kommen möge, soll die zerrissene deutsche Christenheit unter einen Hut bringen. *Risum teneatis amici*. Es ist wirklich ernstlich gemeint, wenn B. seine dahineinschlagende Argumentation mit dem triumphirenden Satz schließt (S. 48): „So ist denn die deutsche Kirchenzeitung der solide Unterbau (!), auf welchem sich der deutsche Kirchentag als die leuchtende Krone erhebt“. Paßt da nicht das Wort von Pfizer über die Hamletnatur der Deutschen, welches B. selbst anführt (S. 23), genau auf seinen edlen Vorschlag? „Dem deutschen Geiste“ — so heißt es dort — „ist der Zutritt in das Reich der Wirklichkeit verschlossen. Anstatt die Dinge zu beherrschen, läßt der Gedanke sich von ihnen unterjochen, für Alles eine Theorie ersfindend und sobald die Theorie dafür erfunden ist, zufrieden“.

Man sollte kaum glauben, daß irgend ein besonnener Mann, der noch seine fünf Sinne beisammen hat, anders über solch' einen Vorschlag urtheilen könnte, als daß er denselben für eine Illusion oder Hallucination eines kranken Gemüths heilte. In unserer Zeit, in welcher Tausende von publicistischen, politischen und kirchlichen Blättern existiren, die an ihrem Theil eher dazu beitragen die Verwirrung zu mehren, soll dieser funkel-nagelneue Gedanke einer allgemeinen Kirchenzeitung zündend wirken, wie ein electrischer Funken, soll er der Mutterchooß werden für eine einheitliche deutsche Nationalkirche, soll „die Harmonie zwischen dem Religiösen und Nationalen“, welche B. als „den Grundaccord des deutschen Hochlebens“ bezeichnet (S. 9) wirklich geboren werden. Das ist nicht einmal mehr Schwärmerei, es ist pure Phantasterei, besonders wenn der Verfechter dieser Idee jeden, „der nicht dafür ist“, als einen solchen ansieht, der „mit dem Bann der Ungeselligkeit und Bornirtheit geschlagen“ ist.

Und doch hat sich in brüderlicher Gemeinschaft mit Baumgarten vor kurzem ein deutscher Protestantentag versammelt, der durchaus auf denselben unklaren Principien ruht. Zwar wird nicht leicht jemand einen so nebelhaften Gedanken wie den einer rettenden „deutsch - allgemeinen Kirchenzeitung“ für lebensfähig halten. Aber ist nicht ein „deutscher allgemeiner Kirchentag“, der ja als solcher auch nur ein Sprechsaal für alle Welt

ist, ein ganz ähnlicher Nebelstreif, der bei näherer Beleuchtung in sein Nichts verschwindet, als Utopie erscheint?

An die Begründung eines solchen Tages ist nun ernstlich Hand angelegt worden. Ueber 120 berühmte protestantische Männer — nicht bloß Theologen — haben sich am 30. Sept. in Frankfurt versammelt, „um die Statuten eines deutschen Protestantenvereins“ zu berathen, dessen Verzweigung sich über ganz Deutschland erstrecken und in einem „deutschen Protestantentage“ alljährlich concentriren soll. Unter den Theilnehmern an der Frankfurter Versammlung traten als hervorragende Persönlichkeiten besonders hervor: Rothe, Schenkel, Ewald, Baumgarten, Schwarz (aus Gotha), Baur-Schmidt, Bittel und andere als theologische Größen, Bluntschli, Häusser, Benningsen, Rau, Pagenstecher und andere als berühmte Weltmänner. Nach Eröffnung der Versammlung durch Decan Bittel aus Heidelberg, berichtete Schenkel über den grundlegenden ersten Paragraphen des Statutenentwurfs, welcher nach längerer „hartnäckiger Debatte“ sich folgendermaßen feststellte: „Auf dem Grunde des evangelischen Christenthums bildet sich unter denjenigen deutschen Protestanten, welche eine Erneuerung der evangelisch-protestantischen Kirche im Einklang mit der gesammten Culturentwicklung anstreben, ein deutscher Protestantenverein. Derselbe setzt sich namentlich zum Zweck: 1) den Ausbau der deutschen evangelischen Landeskirchen auf den Grundlagen des Gemeindeprinzips und die Anbahnung einer organischen Verbindung der einzelnen Landeskirchen auf diesen Grundlagen; 2) die Wahrung und den Schutz der Rechte, Ehre, Freiheit und Selbstständigkeit des deutschen Protestantismus; 3) die Erhaltung und Förderung christlicher Duldung und Achtung zwischen den verschiedenen Confessionen und ihren Mitgliedern und — wie in Folge der Discussion hinzugefügt wurde — die Bekämpfung alles unprotestantischen hierarchischen Wesens innerhalb der evangelischen Kirche. 4) Die Anregung zu allen denjenigen christlichen Unternehmungen und Werken, welche die sittliche Kraft und Wohlfahrt unseres Volkes bedingen.“ Nun folgen noch zehn Paragraphen mehr formeller Art, welche die Verzweigung des Gesamtvereins in besondere Vereine innerhalb des ganzen deutsch-protestantischen Gebietes, die jährliche Wiederkehr eines aus allen Vereinsmitgliedern gebildeten deutschen Protestantentages, und die Wahl eines engeren und weiteren Ausschusses feststellen und regeln sollen. In den Ausschuss wurden die meisten der oben genannten, Bluntschli aber und Schenkel zu Präsidenten gewählt. Heidelberg ist daher der Lebensherd

dieses „Protestantenvereins“ der sich nach der Tendenz der Stifter über alle deutschen Gaue, ja bis in unsere Ostseeprovinzen hinein verbreiten soll. Charakterisch für das weite Herz desselben ist der Passus des zehnten Paragraphen, nach welchem jeder sich als Mitglied einzeichnen kann, und „so lange als solches betrachtet wird, als er nicht seinen Austritt anmeldet.“

Wer wollte nicht zunächst anerkennen, daß die in den grundlegenden Hauptpunkten ausgesprochenen Absichten zum großen Theil unbestreitbar gute, aus dem wahrhaft evangelischen Principe geflossene sind. Wer sehnte sich heut zu Tage nicht mit Recht nach einer organischeren Verührung der gesonderten Landeskirchen? Wer wird dagegen sein, daß die Ehre, Freiheit und Selbstständigkeit des deutschen Protestantismus gewahrt und geschützt werde? Welcher echte Protestant wird nicht für „die Bekämpfung des hierarchischen Wesens“ und für die „Förderung christlicher Dulbung und Achtung zwischen den verschiedenen Confessionen“ sich aussprechen, oder „die Anregung zu allen christlichen Unternehmungen, welche die sittliche Kraft und Wohlfahrt unseres Volkes bedingen“ von ganzem Herzen zu fördern bestrebt sein. Aber all' diese heut zu Tage schier zu gassenläufigen Phrasen gewordenen Schlagwörter bleiben doch hohl, abstract und bedeutungslos, wenn wir nicht bestimmter und klarer die Mittel ⁴⁸⁷ zur Verwirklichung und die principielle Operationsbasis erfahren. Sehen wir näher zu, ob wir zunächst die letztere finden.

„Auf dem Grunde des evangelischen Christenthums“ soll sich der deutsche Protestantenverein bilden. Ist das nicht heut zu Tage geradezu ein lächerlicher Anachronismus, wenn man mit Umgehung alles geschichtlich Conkreten, mit Ignorirung der bestimmteren Entwicklungsmomente des deutschen Protestantismus seit der Reformation eben nur den „evangelischen Grund“ betonen will? Ist doch der bisherige Kirchentag hauptsächlich wegen der verschwommenen Grundlage seiner „reformatorischen Bekenntnisse“ allmählig in den Sand verlaufen? Hat doch selbst die evangelische Allianz bestimmte, formulierte Glaubenssätze zu ihrer Grundlage gemacht, wenn auch so allgemeine, daß sie für die gegenwärtige Gestaltung des kirchlichen Bewußtseins nicht ausreichen. Aber hier ist — wie es scheint — mit bewußter Tendenz jede Formulirung des Grundprincipes vermieden, um den Mantel möglichst weit zu machen und den Hut groß und breit, unter welchem die Männer des freien Fortschritts, die dem Zeitgeist huldigen wollen, gesammelt werden sollen. War doch „die freie Fortentwicklung der Lehre“

die erste, von Schwarz in Gotha besonders angeregte Frage, die in so extrem liberalen Sinne beantwortet wurde, daß auch jener „evangelische Grund“ zu wanken drohte und daher die Versammlung, besonders durch Mothe influirt, sich dagegen entschied. Also keine „freie Fortentwicklung“, welche doch sogar jeder entschiedene Lutheraner will und innerhalb der anerkannten Principien erstrebt? Wo ist da Klarheit, wo bleibt die Consequenz?

Wie wenig es jenen Herren mit dem „evangelischen Grunde“ Ernst ist, sieht man aus dem gleichfolgenden Zusatz, daß die Erneuerung der evangelisch-protestantischen Kirche „im Einklang mit der gesamten Culturentwicklung“ angestrebt werden soll. Wir trauen unseren Augen kaum, — aber es steht da, schwarz auf weiß: mit der gesamten Culturentwicklung; also z. B. auch mit der weitverbreiteten modernen materialistischen Weltanschauung, mit den freien Gemeinden, mit der neueren Demokratie, mit der frivolen Presse, mit der neologischen Wissenschaft u. Denn wer wollte leugnen, daß darin integrirende, wenn auch eben pathologische Elemente der neueren Culturentwicklung enthalten sind. Ich weiß wohl, daß jene Männer diesen Schmutz des Zeitstromes nicht gerade in ihr neu gegrabenes Bett aufnehmen wollen. Aber warum sagen sie denn bloß: „im Einklang mit der gesamten Culturentwicklung?“ Warum haben sie kein ernstes Wort des Zeugnisses gegen die Gottlosigkeit im civilisatorischen Fortschritt? Warum fürchten sie sich, die exclusive Seite des evangelischen Christenthums auch geltend zu machen? Warum buhlen sie in Bausch und Bogen mit der Culturentwicklung? Das wird doch wohl den Männern, zu stark sein, die bei uns ein „Eingehen auf die Zeit und ihre Entwicklungen“ verlangen, aber dabei doch eine Gränze setzen und das kritische Verhalten nicht ausschließen, sondern fordern. Doch es gilt, mit Ernst das: *principiis obsta* zu wahren; wie ist das möglich dort, wo man nicht mehr bloß „eingeht“ auf die Zeit, sondern sich von ihr tragen lassen, ja, überzeugt von dem „Einklang“, d. h. doch von der Harmonie des evangelischen Geistes mit der gesamten Culturentwicklung, fortschreiten will? Ist wirklich das evangelische Salz so dünn geworden, daß es nur mehr nütze ist, auf die Straße geworfen zu werden? Ist der evangelisch-schmale Weg und die „enge Pforte“ jetzt auf einmal wirklich „weit und breit“ geworden, so daß „viele sind, die darauf wandeln“. Muß Dr. Mothe von einem so weltförmigen Blatte, wie die Allg. Zeitung ist (vgl. Nr. 290), erst darüber belehrt werden, daß es unmöglich sei, wie jener Gelehrte in

seiner Rede gegen Schwarz behauptete: „den einfältigen Glauben der Väter mit der gesammten Culturentwicklung des Jahrhunderts in Einklang zu bringen“? *)

Daß diesen gelehrten Herren das χάρισμα διαπίστεως (die Gabe der Geisterprüfung) gänzlich scheint abhanden gekommen zu sein, erkennt man ferner handgreiflich daraus, daß sie mit ihrem evangelischen Princip — ähnlich wie Baumgarten sich dafür aussprach — die gesammte deutsche Nationalkirche weinen durchdringen und regeneriren zu können**). Daß es auf dieser „neu betretenen Bahn unter ungünstigen Umständen leicht zu einer Art kirchlicher Massenherrschaft kommen könne“, — diese Befürchtung machte sich allerdings in einigen Reden geltend, aber nur — wie es heißt — „um einem anderen Redner Anlaß zu geben, das deutsche Volk in Schutz zu nehmen als ein „tief innerlich religiöses, dessen am kirchlichen Leben theilnehmende Mehrheit dem Christenthum und der evangelischen Kirche nie gefährlich werden könne““. Haben diese Männer vergessen, daß auch der Expriester Ronge den Mantel des Nationalkirchentums vorhielt, um dahinter den ganzen religiösen und kirchlichen Unfug sein Spiel treiben zu lassen? — Freilich leugnete in der Frankfurter Protestantenversammlung

*) „Wir können“ — heißt es a. a. O. in der A. A. Z. — „nach Lesung jener Rede des Dr. Klotze nicht anders sagen als: wenn der berühmte Etfister oder Dogmatiker meint diese Versöhnung ohne Antastung des bestehenden Lehrgrundes bewerkstelligen zu können, so ist das entweder eine an einem so gewiegten Theologen unbegreifliche Selbsttäuschung, oder es ist etwas anderes, es ist Heuchelei. Wozu überhaupt solche theologische Parlamentsreden, mit deren allgemeinen vieldeutigen Phrasen man nur sich und anderen Sand in die Augen streut? Auf was es vor allem ankäme, rechter Ernst und vollkommene Lauterkeit des Herzens, sind von solchem Gebahren zum Voraus ausgeschlossen.“

**) Allerdings war von den christlichen Fortschrittsmännern der unirten preussischen Landeskirche niemand in Frankfurt zugegen. Es ist aber auch einer in der prot. R. Ztg. am 30. Oct. a. e. abgedruckten „Erklärung“ der preussischen Unionsfreunde Aussicht vorhanden, daß dieselben mit ihren süddeutschen Gesinnungsgegnossen „fraternisiren werden. Denn das Unionscomité, zu welchem die Pastoren Krause, Endow, Visco, Eltesser, Hobbach u. a. gehören, spricht sich in jener Erklärung dahin aus, daß sie „geneigt seien, sich dem in Frankfurt gegründeten Protestantenverein anzuschließen“. Es halten sich nur die Unterzeichneten für verpflichtet, „in Rücksicht auf die Stellung, welche die preussische evangelische Kirche im deutschen Protestantismus einnimmt, sowie auf die Bedeutung, welche dieser Verein für dieselbe zu gewinnen vermöchte, diesen Schritt definitiv nicht eher zu thun“, als bis sie „mit ihren alten kirchlichen Freunden und Parteigenossen in Preußen gemeinsamen Beschluß gefaßt haben“. Es werden daher „alle Gesinnungsgegnossen, welche für die in Frankfurt ausgesprochenen Grundsätze schon seit langen Jahren gearbeitet“ zu einer gemeinsamen Verathung eingeladen. Also — wir möchten es hier betonen — die liberalen kirchlichen „Parteigenossen“ sollen zusammen kommen! —

selbst ein Mann wie Prof. Häusser, daß gegenwärtig „eine besondere religiöse Bewegung im deutschen Volke vorhanden sei“; aber gleichzeitig hat er anerkannt, daß die ganze Bewegung um die Verfassungsfrage sich gruppire, welche ebensowohl eine politische, als kirchliche Bedeutung habe. Und damit trifft allerdings Häusser den richtigen Punkt, aber auch den wunden Fleck. Die ganze religiöse Reformbewegung der Neuzeit erscheint bei der großen Masse lediglich als ein Mittel, dem modernen Liberalismus Aufwasser zu geben. Diesen Charakter trägt die ganze hannöversche Katechismusbewegung, welche durch Ewald und Baurschmidt auch in Frankfurt ihre Vertreter fand. — Es wird auch in den Statuten des Vereins der Ausbau der evangel. Landeskirchen „auf den Grundlagen des Gemeindeprinzips“ als Aufgabe hingestellt. Was ist das „Gemeindeprincip“, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen? Muß es sich nicht vor Allem um die Gemeindeorganisation handeln, besonders auch um ihre kirchlich klare und solide Abgrenzung gegen die staatlichen Communen, bevor man solche graue Theorien aussprechen darf? Kann denn in dem genannten Zusammenhange das „Gemeindeprincip“ anders verstanden werden, als wie es in Frankfurt selbst vertreten war, ~~und~~ Männer der aller verschiedensten kirchlichen Färbung, die nur darin einig sind, daß sie auf breiter Basis reformiren wollen. Die ganze Sache ist ein Beweis elender Verquickung der Religion mit der Politik, der kirchlichen Verfassungsgrundsätze mit den demokratisch- und constitutionell-politischen. Dieselben Männer, die auf der einen Seite so energisch protestiren, ja die Gänsehaut bekommen, wenn von Vereinigung von Staat und Kirche, vom Summepiscopat der Fürsten die Rede ist, fürchten sich nicht in tausendmal gefährlicherer Weise die kirchliche Bewegung von der staatlichen Knechten zu lassen, nämlich von der politischen Massenbewegung und dem rohen Böbel, der zuletzt triumphirend einherziehen wird über die, welche jetzt mit dem Strom schwimmend, demselben sein Bettelmeinen antweisen zu können. Ist's zu verwundern, wenn dann die ernstesten politischen Blätter davon überzeugt sind: „der Protestantentag sei nichts anders als eine Einladung an alle die, welchen doch die Politik das einzige Pathos, ja die Religion der Gegenwart ist“; und während er (der Protestantentag) über die Möglichkeit einer kirchlichen Massenherrschaft in doctrinären Phrasen debattirte, zog diese Massenherrschaft bereits mit klingendem Spiel zu allen Thoren herein.

Denn unmittelbar nach dem Schluß der Frankfurter Verhandlungen

ja fast gleichzeitig mit denselben, also jedenfalls ohne vorherige Uebereinkunft und Verständigung erschien das Manifest des „religiösen Reformvereins“, welches sich an „die religiöse Fortschrittspartei der verschiedenen Kirchen- und Religionsgemeinschaften des Vaterlands“ wandte. Im engsten Zusammenhange mit dem „deutschen Nationalverein“ und dessen politischen Tendenzen soll dieser „religiöse Nationalverein“, wie man ihn nennt, im October auch in Frankfurt tagen, wie es denn factisch geschehen ist. Darin steht er zunächst mit dem Protestantenverein ganz auf Einem Boden, daß er die religiös-kirchliche Bewegung als Mittel für die politische Regeneration benutzen will. Selbstverständlich sind die radical-kirchlichen Kreise, namentlich die Freigemeindler, besonders interessirt bei dieser Bewegung, ja die eigentlich leitenden oder treibenden Elemente *). Die ausgesprochene Haupttendenz congruirt aber dermaßen mit den Statuten des Protestantentages, daß die „Wahlverwandtschaft“ beider unverkennbar ist. „Die Verköthung des deutschen Volks auf kirchlichem Gebiet durch ein geregeltes Zusammenwirken der religiösen Fortschrittspartei aus den verschiedenen Confessionen für allgemeine sittliche Zwecke der gesammten Nation“, — das soll nach jenem Manifest der Hauptgegenstand der Berathung, das Hauptstreben dieser religiösen Fortschrittspartei sein. Da es werden ausdrücklich die auch in Frankfurt beim Protestantentag mitwirkenden Männer, namentlich Ben- nigen, Häusser u. a. als Muster hingestellt, als nachahmungswerthes Beispiel, damit endlich „die Gleichgültigkeit gegen die Lösung der religiösen Frage des Vaterlandes aufgegeben werde.“ Diese Frage könne nur dann gedeihlich gelöst werden, wenn „die religiöse und politische Reformation Hand in Hand gehen“. Das sei das einzige Mittel, „den engverreinten kirchlichen und politischen Feudalismus zu überwinden und das deutsche Volk zu sicherer Einigung zu bringen“. Es erscheint hier Politik und Religion so vermengt und verschmolzen, daß wir eine Kreuzzeitungspartei reden zu hören meinen, nur daß sie statt des schwarzen oder schwarzweißen Mantels sich ein blutrothes Gewand umgeworfen. So berühren sich die Extreme. Der Feudalismus, der die Religion auf die politische Parteifahne schreibt, bewegt sich

*) Ich verweise hier auf die von Joh. Ronge herausgegebene „Vierteljahresschrift zur Förderung des religiösen Fortschritts und der freien deutschen Nationalkirche“; das erste Heft dieses Jahres enthält einen sehr interessanten Artikel unter der Ueberschrift: „der Mensch als Reformator“. — ! — In den Motiven für die Begründung der „freien deutschen Nationalkirche“ kann Baumgarten das Echo seiner Posaumentöne finden

— wenn auch *bona fide* — in einer ähnlichen Unklarheit, als der Radicalismus, dem die kirchliche Bewegung ein Hauptmittel zur Erlangung politischer Zwecke ist.

Trotzdem nun, daß man von Seiten der Anhänger des Protestantentages — namentlich in der Südd. Ztg. — es für nöthig hielt zu constatiren, „daß eine Solidarität zwischen dem Protestantentag und dem Manifest der religiösen Reform nicht existire“, ist doch mit Recht von den publicistischen Blättern hervorgehoben und daran festgehalten worden, daß hier „eine Wahlverwandtschaft wider Willen“ stattfinde. Die übereinstimmend ausgesprochene Tendenz beweist dieses. Die Reformer sind eben nichts anderes als die *enfants terribles* jener vermittelnden, mit dem Zeitgeist coetirenden Protestanten. Sene wissen bestimmt und klar was sie wollen, diese halten sich noch in der Theorie. Sene sind die rücksichtslosen Praktiker, diese die rücksichtsvollen Doctrinäre. Sene stehen auf einem zwar sehr gefährlichen aber doch klaren und bestimmten Boden, diese auf einer schiefen Ebene. Wie lange wird's dauern, so wird der Strom der Massenbewegung, des Parteigetriebes sie wegschweemen, trotz ihrer gegenwärtigen Cauteleu, trotz ihres wiederholten: *timeo Danaos*. Mit Recht sagt die allg. A. Z., die doch entschieden mit den Frankfurtern sympathisirt und nichts vom politischen und religiösen Nationalverein wissen will: „Acht Tage haben hingereicht den Uebergang vom theologischen Doctrinarismus zum religiösen Radicalismus zu zeitigen. Sind die gelehrten Herren geneigt, hier ebenso der Demokratie in die Hände zu arbeiten, wie es ihrer Weisheit auf dem politischen Gebiet ergangen ist? — Der vornehme gothaische Doctrinairismus und Parlamentarismus wird hier nur von dem politischen auf das religiöse Gebiet hinübergespielt, um von diesem dann wieder auf jenes zurückgeleitet zu werden, damit ein Keil den andern treibe, ein abgenutztes Mittel aus dem andern wieder neue Kraft und Auffrischung ziehe. Eine Art religiöser Reichsverfassung nach Ähnlichkeit der politischen von 1849 möchte man dem protestantischen Volk Deutschlands octroyiren, damit der Unitarismus, den man auf dem andern Gebiet nicht zu Stande bringen kann, wenigstens auf diesem erreicht werde. — Und wenn es gelänge, wenn man ein protestantisches Parlament zusammenbrächte nach Häußerscher Schablone, was wäre damit gewonnen? Sind die gelehrten Theologen und Historiker, die in diesen Tagen in Frankfurt versammelt waren, die einzigen unter den Fremdlingen zu Jerusalem, die nicht wissen, daß sie mit dem Staat des Prote-

stantismus ein noch viel kläglicheres Fiasco machen würden, als mit dem der Intelligenz und des Liberalismus, der sich seit Jahren ihren gierigen Händen in tausendfach wechselnden Proteusgestalten entzogen hat?“ — Hat doch selbst Prof. Rothe, ganz entsprechend seiner ethischen Theorie, in Frankfurt unverblümt gesagt, es handle sich gegenwärtig lediglich um „die Sphäre unseres nationalen und staatlichen Lebens, um die bloß politischen Interessen, welche in der That die moralischen Interessen selbst sind“ *).

Aber ich will nicht ungerecht sein. Neben dem hervorgehobenen gefährlichen Einheitspunkt zwischen dem Protestantentage und dem religiösen Nationalverein besteht doch ein sehr wesentlicher Unterschied, der nicht ignoriert werden darf, nur daß bei näherer Beurtheilung dieser Differenz wiederum die richtigere Consequenz auf Seiten der Nationalpartei zu finden ist. Es wird in jenem Manifest derselben neben „sämmlichen Kirchen- und Religionsgemeinschaften des Vaterlandes“, neben dem „Bunde freier religiöser Gemeinden“, namentlich „die Nationalpartei in der katholischen Kirche, wozu besonders die Anhänger Wessenbergs gehören“ erwähnt. Alle diese Elemente sollen „unter einen Hut“ gebracht, ein „selbstständiges und harmonisches Zusammenwirken derselben unter einander“ vermittelt werden. Zwar sind auch darin die religiösen Reformer mit den Frankfurter Protestanten einig, daß sie — wie es im Manifest heißt — „der drohenden Haltung der römischen Hierarchie in Verbindung mit dem katholischen Sunkertthum“ entschieden die Spitze bieten wollen. Ja, es soll sich „das deutsche Volk zur Vertheidigung kräftig aufraffen und den Beschlüssen der Ultramontanen

*) Mit Recht knüpft die Allg. A. Z. Nr. 290 daran folgende ernste Warnung: „Die weisen Politiker und gelehrten Theologen, die in den letzten Tagen des Septembers in Frankfurt zusammensaßen, haben — daran zweifeln wir keinen Augenblick — das nicht gewollt und wollen es noch nicht. Aber eben so gewiß ist, daß sie voraussehen konnten und voraussehen mußten, daß es so kommen werde und kommen mußte. Was müßten wir von ihrer politischen und theologischen Erfahrung denken, wenn sie nicht vorausgesehen hätten, daß, wie sich aus ihrem Gothaismus der Nationalverein und die politische Fortschrittspartei im Zusammenhang mit der ganzen disciplinirten und undisciplinirten Demofratie entwickelt hat, ebenso aus ihrem theoretischen Doctrinarismus die religiöse Fortschrittspartei mit allen ihren freigemeinlichen und deutsch-katholischen Anhängern hervorgehen werde? Da sie aber dies vorauswußten, welchen Begriff müssen wir uns von ihrer Gewissenhaftigkeit machen, wenn sie im blinden Eifer für ihre politischen Parteizwecke gleichwohl eine so ungeheure Verantwortung auf sich nehmen wollten, wie sie aus einer solchen allgemeinen Verwirrung des religiösen Gewissens ihnen erwächst?“

und Römlinge in Frankfurt am 21.—24. Sept. an derselben Stelle eine deutsche Antwort geben“. Das hat ja gerade so auch der deutsche Protestantentag gewollt. Also im Protest gegen „hierarchisches Wesen“ sind auch beide — wie Luther sagen würde — „ein Ruche“. Aber gerade hier springt auch der Unterschied in die Augen. Die Männer des Protestantentages wollen schlechterdings mit Gliedern der römischen Kirche nichts zu thun haben. Sie protestiren nur gegen „hierarchisches Wesen innerhalb der evangelischen Kirche“. Ihren „evangelischen Grund“ setzen sie mit deshalb an die Spitze des Ganzen, um eo ipso — wie auch die evangelische Allianz thut — jeden Katholiken von der Mitgliedschaft auszuschließen. Ein freigeistnnter protestantischer Fortschrittsmann, der sich um Kirche und Religion gar nicht kümmert, ist ihnen lieber, steht ihnen näher als ein gläubiger kindlich frommer Katholik. Da ist doch die deutsche „Nationalkirchenpartei“ viel consequenter und viel toleranter. Sie will auch die katholischen „Fortschrittsmänner“ aufnehmen, sie macht wirklich Ernst mit dem kirchlichen „Gemeingeist“, der auch bei uns zu Lande hier und da als der „mächtige Träger des Christenthums“ apotheosirt wird *). Giebt es ja doch für diese Ideen auch in der römischen Kirche „Empfängliche“. Und nach Baumgarten soll ja lediglich „die Unverfälschtheit“ für die Wahrheit der christlichen Nationalitätsidee als Kriterium für die Theilnahme an der erstrebten Kircheneinigung ausreichen, so daß „Keiner zurückgewiesen werde, der an diesen Fragen und Verhandlungen ein Interesse gewinnt“. Ist doch, wie wir oben sahen, die „Harmonie zwischen dem Religiösen und Nationalen der Grundaccord des deutschen Hochlebens“, nach Baumgartenschem Sargon (S. 9 a. a. O.), warum sollen die fortgeschrittenen Katholiken, die einen so bedeutenden Theil Deutschland's bilden, von diesen idealen Hochleben ausgeschlossen werden?

So hat sich's denn auch in der Versammlung des „religiösen Reformvereins“ am 24. und 25. Oct. a. c. in Frankfurt gezeigt, daß man radikale Katholiken wie Caplan Schmeltz, Danum u. a. vortrefflich brauchen kann, zur Umschmelzung und Verschmelzung aller wahlverwandten Elemente in den verschiedenen Confessionen. Ist doch Joh. Ronge, der den Vorsitz führte, selber ein freigeworbener Katholik! Wie schön klingen die Grundsätze die er in seinem Eröffnungsvertrag als die Aufgabe des Vereins hinstellte:

*) Vgl. Baltische Monatschrift. 1863, S. 213.

„Hebung der sittlichen Zustände in den Confectionen, Erstrebung einer kirchlichen Gemeindeverfassung, bessere Erziehung der Jugend durch Trennung der Schule von der Kirche, Hebung des Arbeiterstandes u. s. w.“. Zur Verwirklichung dieser Zwecke sollen sich die „religiösen Fortschrittsparteien aller Kirchen zu einem gemeinsamen Ganzen“ zusammenthun. Sodann hat G. v. Struve über „die demoralisirenden Folgen des Cölibats“ und der berühmteste Ezersth „über die Ohrenbeichte“ gesprochen. Es lohnt nicht die banalen Phrasen sich zu vergegenwärtigen, mit welchen diese Herren sich brüsteten und jauchzenden Beifall bei der großen, buntschedig genug zusammengelesenen Versammlung fanden. Die an den Großherzog von Baden gerichtete Dankadresse für seine einleitenden Schritte zur Trennung der Schule von der Kirche sind von Heidelberg aus mit Entrüstung zurückgewiesen worden. Aber werden Nothe und Schenkel leugnen können, daß gerade der badensche kirchliche Liberalismus, den sie so warm vertreten, z. B. jenes badensche „Gemeindeprincip“ wirklich solche unliebsame Demonstrationen und Obationen des religiösen Radicalismus hervorrufen muß? — Doch, wir wollen immerhin gern zugestehen, ja wir halten daran fest: duo si faciunt (seu dicunt) idem, non est idem. Bei den meisten Gliedern des Frankfurter Protestantentages haben wir ein Recht und eine Pflicht vorauszusetzen, daß sie persönlich offenbarungsgläubige Christen sind und den Herrn Jesum, als ihren Heiland, lieb haben. Das Unglück ist nur, daß ihr Glaube immer den Eindruck menschlichen Meinens, menschlicher Ansicht macht und daher hineingezogen wird in die Wogen des modernen Parteigetriebes. Es erscheint ihr Glaube nicht gestählt im Feuer der Anfechtung. Weil sie's mit der Sünde zu leicht nehmen, werden sie auch Optimisten in der Beurtheilung der Zeitbewegung und daher von dieser mit fortgerissen. Gott gebe einem jeden von uns, vor Allem das Selbstgericht zu üben, dann schwindet auch der Idealismus in der Auffassung des Zeitgeistes, dann wird das Auge gestärkt zur Geisterprüfung rechter Art. Es muß das Gericht anfangen am Hause Gottes. Das Endziel dieser Krisis wird aber nicht sein Fusion und Confusion, sondern Scheidung und Entscheidung. Bis dahin gilt es für uns: Alles prüfen, aber wirklich auch nur das Gute behalten; dem prahlenden Goliath der Welt im Namen des Herrn entgegengetreten; den Schwung des Glaubens und den Kampfesmuth nicht verlieren; innerlich aber mit steter Selbstbewachung in aller Anfechtung beten: Schlecht und recht, das behüte mich, Herr!

Dorpat, am 28. Oct. 1863.

A. v. Dettingen.

2. Die neueste Bewegung auf dem Gebiete unserer vaterländischen Kirche.

Von

Pastor Kählbrandt in Neu-Petalg.

Die Bewegung, die auf dem Gebiete der evangelischen Kirche Deutschlands begonnen hat und bei der es im letzten Grunde auf nichts anderes abgesehen ist, als auf eine fundamentale Umgestaltung der kirchlichen Zustände, tritt auch zu uns näher heran. Der Boden ist dort freilich ein anderer, als bei uns; uns fehlen die politischen Gegensätze, die bekanntlich einen fruchtbaren Boden für die kirchliche Bewegung darbieten; ebenso fehlt es uns an ausgeprägten kirchlichen Parteien; wir haben weder eine unirte Kirche, noch separirte Lutheraner, noch Freigemeinden. Daß die kirchliche Bewegung auch auf unserem neutralen Boden dennoch Zugang findet, ist trotzdem begreiflich; wir sind eben auf unserem vorgeschobenen Posten keineswegs so von dem Culturleben der Gegenwart abgeschnitten, daß nicht die Ideen, von denen das deutsche Leben bewegt wird, uns auch berühren sollten. Kirchlicher Liberalismus und Constitutionalismus finden somit auch unter uns ihre Vertreter; von Mündigkeit und Autonomie der Gemeinden u. — wird auch unter uns bereits gesprochen und auch unter uns sind Viele der Meinung, daß die bis jetzt gültigen Formen der Lehre und der Verfassung als antiquirt zu betrachten seien. Auch Diejenigen, die aus Pietät gegen das Erbe der Väter nicht gern über ein bestimmtes Maas kirchlicher Reformen hinausgehen mögen, lassen sich von den herrschenden Zeittheen bestimmen, ohne sich über deren principielle Bedeutung und Tragweite Rechenschaft zu geben. So weiß man z. B. nicht genug zu betonen, wie sehr der evangelischen Christenheit in unseren Landen Einheit noth thue, die auf dem kirchlichen Gebiete doch nur bei principieller Einigkeit möglich ist, und doch meint man andererseits, dem Verlangen der Zeit nach individueller Ungebundenheit Rechnung tragen und eine solche im Namen des Protestantismus fordern zu müssen, so daß jeder Einzelne in der Kirche glauben, bekennen und thun könne, was er wolle, und daß zu dem Ende die Kirche ihre confessionellen Schranken müsse fallen lassen. Man vergißt, daß die

Existenz der Kirche anderen Kirchen gegenüber, sowie die rechtliche Stellung der Kirche im Staat auf dem kirchlichen Bekenntniß beruht und daß auch diejenigen, welche vom Bekenntniß der Kirche abweichen, das Recht der lutherischen Kirche zu betonen pflegen, um unter der Hegide der Kirche Schutz zu finden für ihre eigenen antikirchlichen Anschauungen. —

Nach manchen mehr oder weniger directen Angriffen auf die sogenannte kirchliche Richtung machte in neuester Zeit in dieser Beziehung hier zu Lande der bekannte Aufsatz „Wo hinaus“ besonders Glück. Er rief in weiteren Kreisen eine Bewegung hervor, von der wir wünschen, daß sie ihren Fortgang haben möge, bis sich die Sache, um die es sich handelt, abgeklärt, Gesundes und Krankes, Wahres und Falsches von einander geschieden habe. — Es ist von diesem Aufsatz unter Anderem gerühmt worden, daß er „den Muth gehabt habe, auszusprechen, was in den Köpfen der Denkenden schon mehr oder minder fertig dagelegen habe“; ihm ist deshalb die Bedeutung eines „Ereignisses“ beigelegt, und er ist mit einem Enthusiasmus begrüßt worden, dessen sich die Wahrheit vor dem Forum dieser Welt nicht zu erfreuen hat. Selbst solche, die sonst schwerlich ein Wort über kirchliche Fragen verlieren, sind durch ihn von lebhaftem Interesse für (d. h. gegen) die Kirche ergriffen worden. Soll man daraus schließen dürfen, ~~daß~~ vielleicht wichtige Momente der Wahrheit in ihm enthalten sind? — Prüfen wir ernst und unparteiisch. Zuerst war es ein Ruf an die Diener der Kirche, ihre Theologie in Einklang mit dem Bedürfniß der Gegenwart zu setzen, um nicht isolirt und in ihrem amtlichen Wirken lahm gelegt zu werden. Leider hat der Aufsatz gerade in den theologischen Kreisen, für welche er zunächst bestimmt war, keinen, oder nur geringen Anklang gefunden; der bei weitem größere Theil der Geistlichkeit — nicht die sogenannten Orthodogen allein — sprach sich entschieden gegen ihn aus, und stimmte im allgemeinen den Grundgedanken der „Offenen Antwort“ bei. Ein „Laienvotum“ und eine Entgegnung auf die „offene Antwort“ haben die Geistlichkeit Livland's nicht anderen Sinnes machen können. Woher kommt das? — Sind unsere Theologen so unzugänglich für die Wahrheit, daß nur sie nicht sehen und verstehen, was die „Denkenden“ in der Gemeinde mit lebhaftem Enthusiasmus erfüllt? Der Grund ist ein anderer. Den Theologen und allen die mit den kirchlichen Reformbestrebungen der Neuzeit, ihrem Grunde und ihren Tendenzen bekannt sind, brachte das Wort nichts Neues und Ueberraschendes; sie fanden in ihm nur die Ideen wiederholt, die sonst von dem moder-

neu kirchlichen Liberalismus vorgetragen werden, von jener Richtung, die den Grund der Schrift unter ihren Füßen verloren, mit den Traditionen der Vergangenheit gebrochen hat und nun die Kirche neu bauen will nach dem momentanen Geschmack der Gegenwart: Theologen und Pastoren konnten einem Artikel nicht Beifall zollen, der dem Zeitgeiste das Wort redete, ohne ihn einer gründlichen Kritik auf Grund der Schrift zu unterwerfen, ohne Wahres und Falsches in ihm zu unterscheiden. Soll denn zum Princip der Kirchenreform in Verfassung und Cultus, in Feststellung des Dogmas und Bekenntnisses gemacht werden, was das wandelbarste ist, die ewig wechselnde Zeitmeinung? — Die Wege, die dieser Artikel der Kirche vorzeichnete, sind ja an anderen Orten bereits betreten; Heil und Segen haben sie ihr nicht gebracht.

Was in den Augen der Theologen an jenem Aufsatze als Mangel erschien gab ihm Bedeutung in allen Kreisen, theologischen und nichttheologischen, die sich nicht von der Wahrheit, die in der Schrift geoffenbart ist, bestimmen lassen. Die in vielen Kreisen herrschende Antipathie gegen die Kirche sah sich jetzt durch einen Pastor gerechtfertigt. Und nicht Wenige werden aus dem Artikel weitere Consequenzen zu ihren Gunsten gezogen haben, gegen die sich zu wehren, dem Verfasser des Artikels schwer fallen dürfte, da er der Gemeinde, wie sie eben ist, eine maßgebende Stellung eingeräumt hat. — Jedoch muß anerkannt werden, daß der Artikel Momente der Wahrheit in sich birgt. Daß es eine todte unfruchtbare Orthodogie geben könne, die mit Recht perhorrescirt wird, — daß der gesunde Fortschritt der Zeit als berechtigt anzuerkennen sei und im Christenthum selbst wurzele, — daß die zeitliche Existenzform der Kirche ebenfalls in steter organischer Entwicklung begriffen sein müsse, — daß daher die Theologie und das kirchliche Amt dem Fortschritt der Zeit auch Rechnung zu tragen haben — (freilich in stetem Festhalten an dem unwandelbaren Grunde der Schrift, die Wahrheitsmomente sowohl der Vergangenheit wie der Gegenwart während und anerkennend) — sich von der Zeit nicht isoliren dürften, vielmehr theilnehmend auf alles eingehen müssen, was dieselbe bewegt, um selbst in ihren Verirrungen noch die lebensfähigen Momente aufzusuchen und sie für das Reich Gottes zu verwerthen, — daß die Gemeinde immer mehr zur Mündigkeit und lebendigen Theilnahme an den Angelegenheiten des Reiches Gottes heranzuliegen sei, — daß sind Wahrheiten, die sich explicite oder implicite in dem Artikel finden; — wer wollte ihnen seine Anerkennung

versagen? Aber, bei aller Anerkennung der wohlgemeinten Absicht jenes Artikels sind wir doch überzeugt, daß er bei dem größeren unbefestigten und indifferenten Theil der Gemeinde nur dazu gedient hat, neue Mißverständnisse zu erzeugen, eine gefährliche Saat des Mißtrauens auszustreuen, die zarten Fäden, die die Gemeinde an das kirchliche Amt und die Kirche knüpfen, noch mehr zu lockern, und so weitere Aggressionen gegen die Kirche zu provociren, wie sie die Kirche Deutschlands sattfam aufzuweisen hat. Es müßten doch diejenigen, die Christum den Herrn als Eckstein der Kirche bekennen, überall, wo sie gegen die Kirche und ihre Diener glauben zeugen zu müssen, jedes Wort, das sie in die Oeffentlichkeit bringen, vorher auf die Wage legen, und Herz und Nieren prüfen, ob nicht Fleisch und Blut es ihnen eingegeben, und ob es denn Noth war, die etwaigen Schäden in der Kirche gleich an die große Glocke zu hängen! Wir können nicht umhin, in dieser Hinsicht dem Verfasser des „Wo hinaus“ den Vorwurf zu machen, daß er nicht mit rechter Vorsicht und Pietät gegen seine Kirche gehandelt habe. Es sind freilich zunächst nur einige „denkende“ Protestanten, die sich durch jenen Artikel in ihrem Widerwillen gegen das bestehende Kirchenthum kräftigen lassen und die in dem Wort eines Pastors und Theologen die Bestätigung ihres eigenen Urtheils freudig begrüßten; aber was hindert es, daß nicht bald Tausende von „nicht denkenden“ Protestanten sich dieses theologischen Zeugnisses bemächtigen, und ihre Mündigkeit sich attestiren lassen, um nach ihrem Gutdünken die Kirche zu reformiren? Was hindert es, daß das Wort nicht auch unter unsern Nationalen Anklang findet und von ihnen dazu benutzt wird, um zu zeigen, was für Leute die Pastoren eigentlich seien, und was es mit ihrer Arbeit auf sich habe? Hat's doch ein Pastor selbst gesagt, daß die orthodoxen Pastoren nichts nützen?!

Wenn Schreiber dieses in Veranlassung der Bewegung, die das Wort hervorgerufen hat, es sich erlaubt, obgleich schon verschiedene Stimmen über dasselbe pro und contra laut geworden sind, seine Gedanken auszusprechen, so thut er es nicht in der Meinung, damit die Sache zum Abschluß bringen zu können. Er meint aber, trotzdem ein Recht und eine Pflicht zum Reden zu haben; ein Recht, weil er nicht zu den jüngeren Brüdern im Amte gehört, also nicht — wie es denen im Laienbottum vorgeworfen ist — in seiner Jugend vor mehr als 40 Jahren an den Bristen der Orthodogie groß gezogen, sondern an den seichten Wassern des vulgärsten Ratio-

nalismus, die gegenwärtig mit einem Zusatz moderner Alkalien wieder schwachhaft zu werden anfangen, aufgewachsen ist; und weil er dem Verdachte des *in verba magistri jurare* oder des *credo quia absurdum est*, welches vorläufig noch als Signatur der jüngeren Theologen gilt, entnommen zu sein hofft; — eine Pflicht aber, weil er im Stande ist, aus der Erfahrung einer langen Reihe von Jahren, der Anklage gegenüber, die dem kirchlichen Bekenntniß gemacht wird, das Zeugniß abzulegen, daß er das Beste, was er aus der Vergangenheit für Leben und Amt, was er für die Zukunft an zuversichtlicher Hoffnung gewonnen hat, hauptsächlich dem verdankt, daß er in einer Zeit „des gewaltigen Umschwungs, wo der Mensch unwillkürlich nach dem ausschaut, was noch feststeht“, in den „hehren und altherwürdigen Bau“ der lutherischen Kirche hineingeführt ist, der mit seinem Grund: *sola fide* von Gott gesetzt ist und bleiben wird für die letzten Zeiten als der Fels, um den aller Wind der Lehre brausen wird, auf dem der Sturm sich aber sicher ertragen läßt.

Die Klage, die von dem Verfasser jenes Artikels wider den gegenwärtigen Zustand der Kirche erhoben wird, bezieht sich nicht allein auf die kirchlichen Zustände unsers Landes, sondern erstreckt sich auf die gesammte evangelische Kirche. Die separirt lutherische Kirche, die lutherischen Landeskirchen, die unirt Kirche, sie werden alle gerichtet. Es handelt sich dabei nicht um den Zustand des sittlichen oder religiösen Lebens, wie es in diesen Kirchen zur Erscheinung kommt, sondern um ihre principielle Beschaffenheit in Lehre, Verfassung und Praxis im Verhältniß zum übrigen Leben der Gegenwart. Kurz zusammengefaßt geht der Vorwurf dahin, daß überall die kirchliche Entwicklung hinter der der übrigen Lebensgebiete zurückgeblieben sei, den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr entspreche, so daß die Theologen unter all den treibenden Mächten der Gegenwart isolirt dastehen, keine Bedeutung mehr haben, nicht im Stande sind, auf irgend einem Gebiete etwas zu schaffen, was Aussicht auf Bestand hätte: sie predigen für ihre Zuhörer unverständlich, verstehen im Umgange nur schwer ihre Liebe zu gewinnen, die Sympathien der Zeit fehlen ihnen; der Orthodogismus, das Festhalten an den Symbolen, der Bürokratismus haben es dahin gebracht; alle bisher versuchten Heilmittel haben sich als erfolglos erwiesen; Heilung des Schadens ist nur davon zu erwarten, daß man dem Zuge der Zeit, der ein liberaler ist, folgt, der scholastischen Formen der Dogmatik sich entledigt, der Wissenschaft freie Hand läßt, die Verfassung der Kirche mobi-

fieirt, und den Gemeinden eine Vertretung im Kirchenregiment und auf Synoden giebt, endlich aus der zurückhaltenden Stellung zu anderen Kirchenparteien — die römisch-katholische Kirche ausgenommen — heraustritt, und etwa nach dem Muster der evangelischen Allianz eine Einigung mit ihnen sucht. In dem zweiten Artikel „Nicht jede Antwort 2c.“ ist hauptsächlich der gegen die kirchliche Richtung erhobene Vorwurf weiter ausgeführt und nichts gespart, um es als evident zu beweisen, daß es ihr an Treue und Glaubensgehorsam gegen Gottes Wort, an Nüchternheit in ihrer Exegese, an kritischem Sinn für das, was dem Bedürfnis des religiösen Lebens dienlich ist, daher auch an Erfolg ihrer Arbeit fehle, sie dagegen das Bestreben habe, Veraltetes in unwissenschaftlicher Weise zu repristiniren, und dabei eine bedenkliche Neigung zum Romanisiren an den Tag lege. Nur von dem Aufgeben dieser Richtung und dem Freigeben der Wissenschaft sei zu hoffen, daß die Theologie wieder in Einklang mit der Zeit treten und Erfolg ihrer Arbeit haben werde.

Es ist nicht die Absicht, dieser Kritik Schritt vor Schritt nachzugehen; wir erlauben uns nur einige Bemerkungen. Es geht den Bekenntnistreuen wie den Kindern auf dem Markte, die es ihren Gefellen nie recht machen können, sie mögen pfeifen oder klagen (Luc. 11, 32), halten sie nach der Weise der Väter fest an Gottes Wort, so heißt das Veraltetes repristiniren; schlagen sie freiere Wege ein, auf denen sie vielleicht irren und auf „mythologische oder theosophische“ Abwege gerathen, so wird ihnen das als Mangel an Treue und an Glaubensgehorsam gegen Gottes Wort vorgerückt. Was soll es denn mit der freien Wissenschaft, wenn wissenschaftliche Ausschreitungen als Untreue und Ungehorsam gegen Gottes Wort bezeichnet werden? Was hat das Gerede von freier Wissenschaft zu bedeuten, wenn liberal, wohl auch gottlos darf gedacht, geredet, geschrieben werden, dagegen nicht im Geiste der kirchlichen Richtung? Läßt sich die freie Wissenschaft nach irgend einer Seite eine solche Beschränkung gefallen? Man sagt: bei den wissenschaftlichen Untersuchungen in der kirchlichen Richtung „stehe das alt-hergebrachte Ziel schon im Voraus fest“. Ist das aber mehr als eine Behauptung? Warum soll die gewissenhafte und ernste wissenschaftliche Forschung auch heutiges Tages nicht auf dasselbe Resultat hinauskommen dürfen, auf das die gewissenhafte und ernste Geistesarbeit früherer Zeiten hinausgekommen ist; ist das Neue immer das Wahre, das Alte immer das Falsche? — Der kirchlichen Richtung wird der Rückschritt des religiösen Le-

bensschuld gegeben und doch wird zugleich der Fortschritt der Zeit gerühmt und gelehrt, daß die Gegenwart nicht nur in intellectueller, sondern auch in moralischer Hinsicht, alle früheren Zeiten überrage! Wo kommt bei dem Rückschritt des religiösen Lebens der Fortschritt des moralischen her? Ist etwa das religiöse Leben für das Gedeihen der Sittlichkeit entbehrlich, oder wird es vom civilisatorischen Einfluß des materiellen Aufschwungs ersetzt? Doch wir erfahren bald, daß es mit dem Rückschritt des religiösen Lebens nicht so ernst gemeint ist; es ist nur die „Gottseligkeit früherer Zeiten gefallen, die Gottseligkeit überhaupt ist unserer Zeit nicht abhanden gekommen“. Das Mysterium des innern Lebens, das Verhältniß zu Gott, das Leben in ihm hat also auch dem Strome des Fortschritts folgen müssen! — Auffallend ist aber, daß der Verfasser über die Erfolglosigkeit der Leistungen von Seiten der Männer kirchlicher Richtung zu klagen sich genöthigt sieht. Wir brauchen nur auf die verrufensten Domicile der Orthodogie, Neudettelsau und Herrmannsburg hinzuweisen, die als glänzende Lichtpunkte einer weit über ihre Gränzen hinausgehenden segensreichen Wirksamkeit für das Reich Gottes dastehen, Lichtpunkte, an denen keiner vorüber gehen kann ohne Demüthigung vor Gott und seine Lob und Preis seines Namens. — Ja noch mehr, die reichgesegnete Wirksamkeit der evangelischen Kirche zu allen Zeiten, sie gehört vorzugsweise der kirchlichen Richtung an; von hier aus sind ihre bekenntnißfesten Katechismen, ihr gesalbter, reicher Viederschlag, ihre fernigen Agenden, ihre in's Volk hineingebrungenen Predigtbücher, ihr inneres und äußeres Missions- und all ihr Liebeswerk hervorgegangen, Leistungen, die alle den Stempel und Charakter der kirchlichen Richtung und des kirchlichen Bekenntnisses an sich tragen; denn die „kirchliche Richtung“ datirt nicht von Philippi oder Rudelbach und Guerike her, sie ist der rothe Faden, der durch alle Zeiten der evangelischen Kirche hindurchgeht. Wenn sie in der Theologie verschwunden war, hat sie ihre Vertreter gehabt in der Gemeinde, hat sie fortgelebt in den Conventikeln des Pietismus, mag sich auch dort dem Gefunden manches Kranke angesetzt haben. Aller Orten hat sich der Pietismus, wo er nicht vom Liberalismus auf andere Wege geführt wurde, und wo die Kirche ihm in Liebe entgegen kam, doch der Kirche und der kirchlichen Richtung wieder zugewandt. Durch Abschaffung der Symbole und der kirchlichen Dogmen läßt sich die Bekenntnistreue des Volks nicht beseitigen, es sei denn, daß man dem evangelischen Volke seine Katechismen, Predigtbücher und Kernlieder, in denen sein kirchliches Leben Nahrung fin-

det, entreißt. Und selbst wo man Versuche der Art gemacht hat, da ist die Folge gewesen, daß nur die religiös Indifferenten in der Gemeinde dem liberalen Zuge der Zeit gefolgt sind, der übrige Theil sein kirchliches Bekenntniß durch Austritt aus der Landeskirche und Bildung eigener kirchlicher Gemeinschaften zu retten versucht hat.

Doch wenden wir uns zur Hauptsache. Der Kernpunkt des Vorwurfs besteht darin, daß die Gestaltung des kirchlichen Lebens den Anforderungen der gegenwärtigen Zeit nicht entspreche. Wenn das wahr wäre, daß die Diener der gesammten evangelischen Kirche nicht mehr verstehen ihrer Zeit das zu bieten, was ihr Noth thut, daß ihr Wort nicht mehr verstanden wird, ihre Arbeit fruchtlos ist, so wäre das das schwerste Gericht, das über sie gekommen ist. Dem Liberalismus ist das eine ausgemachte Thatsache und er weiß nicht nur gewiß, daß es an allen Orten in der Kirche so traurig steht, sondern er weiß auch, daß die alten kirchlichen Institutionen allein daran Schuld sind. Wenn's nicht so wäre, so könnte der Liberalismus ja seine empfohlenen Heilmittel nicht in Anwendung bringen. Die Sache ist indessen zu wichtig, als daß sich das so ohne Weiteres als wahr annehmen ließe. Aber wer hat den Schaden so genau untersucht? So fragen wir mit Carlblom. Wer hat das Recht, ~~in~~ summarischer Weise über den Zustand der gesammten evangelischen Kirche abzusprechen? Ist's nicht vielleicht so, daß zwei oder drei berühmte Männer, denen die alten Institutionen der Kirche nicht in ihr System paßten, in ihrer Verstimmung zuerst aussprachen es stehe so schlimm, und daß dann Andere im Respekt vor so berühmten Männern ebenfalls verstimmt wurden und nun schlechtweg behaupteten, alle echt evangelischen Christen müßten verstimmt sein über die kirchlichen Mißstände? Auf diesem Wege aber wird man kein Arzt der Kirche, geschweige denn eine Reformator. Auf diesem Wege heilt man nicht ihre Schäden, sondern schlägt ihr Wunden. Luther mag den Reformatoren unserer Tage als Muster dienen: das Recht und den Beruf gegen die Verirrung der Kirche zu zeugen, empfing er dadurch, daß er den Kampf der Gegensätze seiner Zeit in sich selbst durchkämpfte; dadurch, daß er in ernstlichem Studium in die Tiefen der heil. Schrift eingedrungen war und in ihr festen Grund unter seinen Füßen gefunden hatte. Nur wer auf dem Felsen des Wortes stehend sprechen kann. „Es steht geschrieben“, — nur der darf es wagen, den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte zu strafen und abzu thun. Und wie mußte ein Luther gewissermaßen vom Herrn gezwungen

werden zum Werk der Reformation! Wie sträubte er sich doch in demüthigster Selbstverleugnung und kindlichster Pietät, der römischen Mutter wehe zu thun! Wie zitterte und zagte er ob des Ruinors, den er angerichtet und ob des Feuers, das er in der Kirche angezündet hatte. Und doch war er der vom Herrn berufene, mit wahrhaft apostolischem Glauben ausgerüstete Mann, geschickt nicht nur zum Niederreißen, sondern auch zum Aufbau eines Neuen, aber auf keinem anderen Grunde, als dem der Propheten und Apostel, da Christus der Eckstein ist.

Ein livländischer Landpastor behält zwar auch auf seinem vorgeschobenen Posten das Recht und hat die Pflicht, der Theologie aller Zeiten nachzugehen, sie der Kritik des göttlichen Wortes zu unterwerfen und ihre Schäden zu beurtheilen; wenn er es aber unternimmt, der Kirche seiner Zeit den Spiegel vorzuhalten und ihre Schäden aufzudecken, — wenn er es unternimmt, der Kirche und Theologie die Wege vorzeichnen zu wollen, die sie einschlagen müsse, damit es besser werde: so geht er über seinen Beruf hinaus, und schreibt sich einen Einblick in den Zusammenhang der Dinge und ihren Entwicklungsgang zu, wie ihn auch alle Zeitschriften zusammen nicht zu geben im Stande sind. Er muß sich schon sehr gründlich in seiner eigenen Gemeinde umgethan haben, wenn er auch nur über sie, über ihre Sympathien oder Antipathien in Bezug auf das von ihm gepredigte Wort, über die Motive, die zu dem Einen oder zu dem Andern mitwirken, ein richtiges Urtheil gewinnen will. Geht er über diese Grenze hinaus, so wird er sehr vorsichtig sein müssen, damit er in der Beurtheilung zunächst seiner nächsten Kreise und des religiösen und kirchlichen Lebens in ihnen und der dabei mitwirkenden Ursachen nicht fehlgreife. Erlaubt er sich noch weiter zu gehen, und etwa die Geistlichkeit einer ganzen Provinz seiner Kritik zu unterstellen und ihr die Popularität, die Sympathien ihrer Gemeindeglieder und eine gesegnete Wirksamkeit abzusprechen, so hat er sich in unberechtigter Weise in das Gebiet von Behauptungen verstiegen, für die er den Beweis schuldig bleiben muß. Noch viel weniger Recht hat aber ein livländischer Pastor, den kirchlichen Abfall, wo er auf dem weiteren Gebiete der evangelischen Christenheit vorkommt, a priori der Orthodogie oder der nachtheiligen Wirksamkeit kirchlicher Institutionen zuzuschreiben und darauf hin Verbesserungsvorschläge zu machen.

Doch wir wenden uns nach Erörterung dieser subjectiven Seite, die nicht ganz unberührt bleiben durfte, zur Betrachtung der objectiven Seite der Sache.

Zunächst ist es grundfalsch, wenn unsere kirchlichen Zustände mit denen des Auslandes auf ein gleiches Niveau gestellt werden. Die Orthodogie z. B., diese *materia peccans* ist bei uns weder auf Kathedern noch auf Kanzeln, noch in der Seelsorge mit einer solchen Einseitigkeit betont worden, wie es bisweilen in manchen Kreisen dieser Richtung im deutschen Vaterlande mag geschehen sein; es kann ihr in keiner Weise vorgeworfen werden, daß sie irgend welche separatistische Bestrebungen gehabt und Bewegungen der Art in der Gemeinde hervorgerufen habe. Das Schreckbild des Orthodoxismus hat der größere Theil unserer Gemeinden, haben selbst „ihre vorzüglichen Glieder“ nur aus Zeitschriften kennen gelernt, aus denen sie erfuhren, daß sie nach Rom geführt und in's Mittelalter zurückversetzt werden sollten. So weit die Orthodogie bei uns Eingang gefunden hat will sie nichts anderes, als, auf Grund des göttlichen Wortes, der Kirche ihren bestimmten Inhalt wahren, die Gemeinde zum Bewußtsein desselben bringen, was sie an Wort und Sacrament und an den Institutionen ihrer Kirche habe. Sie will sich nicht wägen lassen von allerlei Wind der Lehre, sie will nicht liebängeln mit der Welt und ihren Gözen; sie übt Toleranz und hält Frieden mit Jedermann. Es fehlen ihr bei uns die entschiedenen Gegensätze, durch welche sie möglicher Weise in eine ~~konstante~~ ^{konstante} exklusive Richtung hineingetrieben werden könnte. Ist ja doch auch der Liberalismus bei uns noch jung und blöde und wird von so manchen conservativen Elementen gemildert. Er hat noch zu viel angeerbte und anerzogene Pietät gegen die Kirche, als daß er sich zu Aggressionen gegen sie könnte hinreißen lassen, wie sie an anderen Orten nicht selten vorgekommen sind.

Wenn aber weiter die Anklage erhoben wird, daß unsere Theologen isolirt dastehen und daß die Sympathien der Zeit ihnen fehlen, so daß sie auf dieselbe einzuwirken nicht mehr im Stande seien, so gewinnt es den Schein, als stünden auf der einen Seite die conservativen Theologen — man spricht ja geradezu von einer Theologen- und Pastorenkirche, — auf der anderen Seite die liberalen Laien mit ganz anderen kirchlichen Anschauungen und Anforderungen. Indessen ist diese Scheidung factisch nicht vorhanden. Die sogenannte Theologenkirche verschließt sich keineswegs liberalen Anschauungen und besteht keineswegs bloß aus Pastoren und Theologen; und in Kreisen in denen ein scharf ausgeprägter Liberalismus herrschend ist, findet das frische und fröhliche Bekenntniß der kirchlichen Theologie noch immer eine viel größere Anerkennung, als eine Theologie, die im Grimde

bekenntnißlos sich nach jedem Wind der Lehre richtet. Indeß wäre auch eine Theologie, gegen die der Zeitgeist all seinen Widerspruch richtet, weil er sie als eine Macht anerkennen muß, — keine verlorene, keine isolirte. Wer will es aber leugnen, daß die Kirche unseren Nationalen noch immer lieb und werth ist, eine Macht, die sie anerkennen, ein Segen, den sie für sich und ihre Kinder nicht entbehren mögen. Es ist eine Ungerechtigkeit, den Abfall vor Jahren der Orthodogie und den Mängeln unserer kirchlichen Institutionen zuzuschreiben. Jedermann weiß, daß der Abfall der Periode der Orthodogie voranging, und daß ganz andere als religiöse und kirchliche Motive ihn herbeigeführt haben. Muß es nicht vielmehr anerkannt werden, daß die Kirche und ihre Diener unter Gottes Gnade der gänzlichen Zerstörung und Verwüstung des Volks entgegengearbeitet haben? Haben nicht die separatistischen Gelüste des Volks ihre Macht und Bedeutung verloren und zum Theil ihre Heilung gefunden, erst seitdem ihnen eine kirchliche Beurtheilungs- und Behandlungsweise zu Theil geworden ist? Wodurch sollten auch die Gemeinden der Nationalen ihre Sympathien für die Kirche verloren haben? Höchstens könnte eine Antipathie gegen den Fortschritt, gegen die Bildung, gegen die Schule, das Landvolk zur Antipathie gegen die Kirche verleiten. — ~~Wiss die~~ Deutschen und namentlich die Gebildeten in den Gemeinden betriffen, so ist es Thatsache und leicht erklärlich, daß die „ernsten Christen“ unter ihnen, die Leute, die ein Herz fürs Evangelium haben, seien es conservativ oder liberal Gesinnte, sich auch stets als die eifrigsten Beförderer aller kirchlichen Interessen erweisen; und Gott Lob, solcher sind nicht wenige! Unsere lutherische Kirche hat noch Kinder, deren ganzes Herz ihr gehört; sie sind zwar auch heute noch die Stillen im Lande, deren Stimme man nicht auf den Gassen hört, deren Licht aber hell leuchtet, und die namentlich in neueren Zeiten das Reich Gottes gebaut und gepflegt haben. Unverkennbar ist jedem älteren Manne der Aufschwung, den das kirchliche Leben in den letzten Decennien genommen hat, besonders unter der Pflege treuer und kirchlich gesinnter Lehrer und ihrer Gemeindegehülfen; die Zahl der Kirchen und Schulen und der Arbeiter in beiden hat sich gemehrt, der Kirchenbesuch ist gestiegen, die Gottesdienste sind lieblicher und belebter geworden dadurch, daß die Gemeinde in lebendiger Weise an der Liturgie sich theiligt, was wieder besonders in kirchlich gesinnten Gemeinden wahrzunehmen ist. Das kirchlich erwachte Bewußtsein zeigt sich daran, daß die Gemeinden an den großen Angelegenheiten des Reiches

Gottes lebendig theilnehmen; die Bibelverbreitung ist nicht mehr Sache besonderer Bibelgesellschaften, sondern der Gemeinden, — eine kirchliche Armenpflege ist in vielen Gemeinden organisirt; ebenso ist die Heidenmission wie die Versorgung der Diaspora-Gemeinden als Gemeindepflicht erkannt und wird mit Eifer betrieben; dazu genießen die Diener der Kirche, wo sie treu des Dienstes an der Gemeinde warten und geistlich leben, eine Achtung wie kaum je zuvor. Das sind Thatfachen, die es beweisen, daß die Diener der Kirche noch nicht ohne alle Sympathien dastehen, daß ihr Wort noch verstanden wird und daß sie an den ihnen Anbefohlenen nicht bloß erfolglos herumoperiren.

Bei Allem dem bleibt es aber leider wahr, daß auch ein großer Theil in der Gemeinde der Kirche und ihren Dienern den Rücken gekehrt hat; es braucht das nicht bewiesen zu werden, da es von gegnerischer Seite selbst behauptet und aufs nachdrücklichste betont wird. Tritt diese antipathische Stimmung in der Kirche unseres Landes auch noch nicht in so aggressiver und schrillender Weise hervor, wie in der Kirche Deutschlands, so ist es doch vorauszusehen, und liegt im Wesen der Sache, daß es beim bloßen Indifferentismus nicht bleiben kann. Auch bei uns werden die Tage kommen, wo die, welche nicht für die Kirche sind, gegen sie sein werden. Die jetzt noch still grollende Feindschaft wird in offenen Angriff übergehen und wird manchen Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte anrichten. Unstreitig will das wohlgemeinte „Wo hinaus“ dem Kriege vorbeugen und fordert deshalb die Diener der Kirche auf, bei Zeiten Buße zu thun, und von ihren verkehrten Wegen abzutreten. Sie sollen ihre Parlamentäre in's Lager der Gegner schicken, um mit ihnen zu unterhandeln; die Präliminarien zum Friedensschluß sind eingeleitet, die Concessionen, die gemacht werden sollen, angegeben.

Uns aber schreckt der Widerspruch nicht, den die Kirche erfährt; uns ist die Feindschaft nicht befremdlich. Je lebendiger die Kirche, desto mehr Feinde hat sie allzeit gehabt, desto mehr ist sie verhöhnt und verspottet worden. Die Knechte, die die Gäste zum Hochzeitsmahle laden sollen, werden allzeit von ihnen zurückgewiesen. Die Kirche ist zu allen Zeiten eine *ecclesia militans*, vorzugsweise in den Zeiten ihrer lebendigsten Entwicklung. Zu der Zeit, da sie die ungetheilteste Anerkennung und Theilnahme verdient hätte, hat sie den gewaltigsten Widerspruch, Verfolgung bis aufs Blut erfahren und sich der Sympathien eines verhältnißmäßig nur sehr kleinen

Theils ihrer Zeitgenossen zu erfreuen gehabt hat. Der Vorwurf, daß wir mit unserer Predigt doch nur Wenige für Gottes Reich gewinnen, ist ein Vorwurf, der den Herrn selbst und seine treuesten Diener aller Zeiten trifft. Wer stand isolirter da als der Herr selbst? Das kleine verachtete Häuflein seiner Jünger und Freunde abgerechnet fand Er bei den Gebildeten seines Volkes, den Vorzüglichen der Gemeinde keine Sympathien, sie hatten nur das Kreuz für ihn. Mit dem was das Haupt der Kirche erlebt und erlitten ist auch den Gliedern und Dienern der Kirche gezeigt, was sie durch alle Zeiten dieses Aeon zu erwarten haben. Je mehr er selbst in der Kirche lebt, in ihr Gestalt gewinnt, von ihr bekannt wird, desto mehr ist sie der Welt eine fremde und steht mit ihrem Herrn als ein Zeichen da, dem widersprochen wird. Man führt Paulus, den größten Apostel an als belehrendes und beschämendes Beispiel für die exklusiven Leute unserer Tage, die nur noch tauben Ohren zu predigen verstehen, von ihm sollen sie es lernen, sich Sympathien zu erwerben: den Juden sei er geworden ein Jude, den Heiden ein Heide, Allen Alles. Aber man vergißt, was noch weiter von ihm berichtet wird. Die Juden stießen ihn von sich und verfolgten ihn von Stadt zu Stadt, er mußte flüchtend aufgeben; die Heiden warfen ihn in's Gefängniß und stäubten ihn, und zuletzt mußte er es mit seinem Blute bezahlen, daß er es doch nicht verstanden hatte, sich die Sympathie der Leute zu erwerben. Die Predigt von Christo, dem Getreuzigten und Auferstandenen, von Buße und Glauben war von Anfang an den Einen zum Aergerniß den Anderen zur Thorheit. Und von der Apostel Zeiten an, wo die Predigt des Evangeliums lauter und rein und mit Nachdruck verkündet worden, da hat sie zwar überall Wurzel geschlagen; aber die Massen, unter ihnen besonders häufig die Gebildeten sind ihr fern geblieben; das Reich Gottes ist nie auf Sympathien gegründet gewesen, trotz der Antipathien ist es gebaut worden. Es ist ein Kriterium der göttlichen Wahrheit, daß sie mehr Widerspruch, als Beifall findet; Widerspruch ist das Ordnungsmäßige; so ist es vom Herrn und von seinen Aposteln vorausgesagt (Luc. 6, 26. 1 Joh. 4, 6 u.). Der Widerspruch ist also nicht erst von gestern her. Nur in den Zeiten, da die Kirche dem Auge der Zeit folgte, ihre Diener das Licht einer falschen Aufklärung, statt des lebendigen Wortes Gottes zur Leuchte ihrer Füße gemacht hatten, da war es eine Zeit des Friedens, aber der Friede war Todeseschlaf, und die ihn pflegten und nicht stören mochten, erndteten statt des Dankes nur Spott und Verachtung der Leute.

Heutzutage soll es nun plötzlich anders sein, als es von Anfang an im Reiche Gottes gewesen ist. Heute ist es Schuld der Kirche, wenn die Menschen an ihr kein Wohlgefallen finden. Die Welt erscheint plötzlich als eine nach Trost suchende, nach Wahrheit und Heil ringende; aber die Kirche, eine finstere Anachoretin, versteht nicht das Verlangen der Bittenden: sie bietet ihr statt des Lebensbrodes einen Stein, muthet ihr zu, mit ihr in die Einöde zu fliehen, versteht nicht ihre Sprache, achtet nicht ihre Gewohnheiten, schätzt nicht ihre feinen Sitten, ihre Bildung; — das verletzt die Hülfesuchende, sie meint ein Recht zu haben, sich von der herzlosen, altersschwachen Kirche abzuwenden! — Darin, mit Einem Worte scheint uns der Grundirrtum des „Wo hinaus“, und seiner weiteren Ausführung zu liegen, daß der Verf. sich des nothwendigen Gegensatzes zwischen Kirche und Welt nicht bewußt geworden ist, oder ihn nicht will gelten lassen. Er geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß zwischen Christenthum und Zeitgeist keine, oder doch keine wesentliche Differenz herrsche; daß das Christenthum dem jedesmaligen Zeitgeiste ohne irgend welche Gefahr folgen und ihm nachgeben könne; daß namentlich der liberale Zug der Gegenwart auch in kirchlicher und christlicher Hinsicht ein vollkommen gesunder sei und den besten Willen habe, das Christenthum zu seinem höchsten Prinzip zu machen; daß dagegen die kirchliche Richtung, ~~und nicht~~ allein sie, sondern die ganze evangelische Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt so befangen und gebunden sei, daß sie das Christenthum nicht zu seinem Rechte kommen lasse. — Oder mit anderen Worten: er setzt voraus, daß der Gegensatz, der durch die ganze Zeit und auch durch die Kirche hindurchgeht, kein anderer sei, als der zwischen liberal und conservativ, zwischen constitutionell und absolutistisch, und daß dieser Gegensatz so sehr der des sittlich Nothwendigen und des sittlich Unberechtigten sei, daß es der Kirche als Eigensinn und Befangenheit müsse angerechnet werden, wenn sie dem liberalen Zuge der Zeit nicht unbedingt Folge leiste. Wenn es sich so verhielte, so wäre die Anklage gegen die Kirche vollkommen begründet. Aber so ist es nicht. Ein anderer ist der Geist aus Gott, wie er sich im Christenthum offenbart hat, in der Kirche waltet und von ihr gepflegt wird, und ein anderer ist der Zeitgeist, d. h. der Geist, der die Menschen einer bestimmten Zeit nach ihren natürlichen Beziehungen zur Welt und deren Erscheinungen beherrscht. Auch die Kirche als Trägerin des Geistes von oben steht in Beziehung zur Welt, und hat ihre zeitliche Existenzform, aber selbst als solche

ist sie eine andere, hat einen andern, unwandelbaren Inhalt, und ist nicht von der Welt; sie ruht auf geschichtlichen Realitäten, auf den großen Thaten Gottes, die für alle Zeiten geschehen sind, die zu allen Zeiten festgehalten werden wollen, die sich nicht durch Symbolisiren oder Spiritualisiren fortentwickeln lassen. Ihr Grund, auf dem sie sich fortbaut, ist das Wort Gottes und dasselbe mit so bestimmtem Kern und Inhalt, daß sich aus ihm kein anderer Stamm mehr ziehen läßt, als der in 1800 Jahren aufgewachsen ist, lebenskräftig genug, um immer noch neue Zweige hervorzutreiben und für alle Zeiten frisch und grün zu bleiben, aber zu fest und hart, um Heterogenes oder wilde Sproßlinge einer ähnlichen Species sich aufzupropfen lassen und deren Natur annehmen zu können; ihre Logik ist nicht beschloffen in den Kategorien des abstracten Verstandes, (quod non intelligo, non credo), sondern beruht auf göttlichem Gedanken, auf den besondern wunderbaren Wegen des Heils, die erst geglaubt und erfahren werden müssen, um verstanden zu werden, (credo, ut intelligam); ihre ethische Forderung bleibt nicht dabei stehen, daß an ihr nur äußerlich sich die Sitte regelt, die Humanität sich mehrt, sie will daß durch Buße und Glaube eine neue Creatur werde; ihr Ziel geht dahin; nicht mit anderen Mächten der Zeit eine paritätische Stellung einzunehmen; sondern eine souveräne Macht zu sein, die alle Mächte und Mächte dieser Welt sich dienstbar mache, um sie alle dem Herrn zu Füßen zu legen und sie in seinem Dienste selig zu machen. — Diese Bedeutung der wesentlichen Kirche, des Reiches Christi, das nicht von dieser Welt ist, festhalten und auf Sympathien von der Zeit, dem Zeitgeiste, hoffen, heißt das Leben bei den Todten suchen. Der Zeitgeist ist allerdings ein Geist von Gott und darin liegt seine sittliche Bedeutung und seine Berechtigung, aber er ist ein gefallener Geist, der erst gerettet, geheiligt und zu Gott zurückgebracht werden soll; er ist der Geist des natürlichen Menschen in socialer Beziehung, unter dem Einfluß der wechselnden Außenwelt auf Grund seiner naturwüchsigen Eigenthümlichkeit so oder anders bestimmt, mit seiner Bestimmtheit wieder weiter bestimmend; vom christlichen Geiste erleuchtet und und geheiligt hört er auf, Zeitgeist zu sein und wird christlicher Gemeindeg Geist; — und nur in dem Maße, als er christlicher Gemeindeg Geist wird, ist seine Entwicklung eine gesunde, bleibt sein Fortschritt auf rechter Bahn; vom christlichen Geiste los führt er auf Abwege und verkehrt das christlich Gesunde zur Carrikatur: der christliche auf der Idee der Bruderliebe ruhende Communismus z. B. wird zum Monstrum des

modernen Socialcommunismus, — der gesunde Liberalismus und Constitutionalismus geht über in Auflösung aller obrigkeitlichen Autorität u. s. w. Wesentlich ist der Zeitgeist zu allen Zeiten ein und derselbe und trägt auch heute bei all seinem liberalen Gerede in seinem tiefsten Grunde, bewußt oder unbewußt, in unerschütterlich conservativer Weise das uralte Princip der Fleischeslust, der Augenlust und des hoffärtigen Lebens in sich, nur daß er zu jeder Zeit denselben Inhalt in ein anderes Gewand hüllt, und daß dieses in unserer civilisirten Zeit aus den feinsten Stoffen gewoben ist. — Wir wollen es versuchen, ihm Concessionen zu machen, dem kirchlichen Liberalismus der Zeit ganz zu Gefallen zu sein; wir wollen die Kirche entkleiden ihrer traditionellen Gewänder, ihre scholastischen Formeln alle durchstreichen, ihren perhorrescirten Amtsbegriff *sub poena remotionis in perpetuum* ihr verbieten und Alles abthun, was dem liberalen Geiste der Zeit ein Odium ist, — wir wollen nur das beibehalten, was durch die ganze Christenheit und durch alle Jahrhunderte als specifischer Kern des Christenthums gegolten hat, was uns von Juden, Muhamedanern und Buddhisten unterscheidet, also die gegebene und unumstößliche historische Grundlage des Christenthums, die Person Christi, seine Geburt aus der Jungfrau durch den heiligen Geist, seine Gottmenschheit, seine Zeichen und Wunder, seine Sündlosigkeit, seinen Kreuzestod, seine Auferstehung am dritten Tage, seine Himmelfahrt, seine Ausgießung des heiligen Geistes, seine Wiederkunft zum Gericht über Lebendige und Todte, — dazu die einfachsten Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift, die göttliche Autorität derselben, die Persönlichkeit Gottes, die Entstehung der Welt aus dem schöpferischen Willen Gottes, die Erschaffung der Menschen nach Gottes Ebenbilde, den Sündenfall und den Verlust des göttlichen Ebenbildes, — (des Teufels wollen wir aus Convenz gar nicht gedenken) — die Erbsünde, Wiedergeburt, Buße, Glaube, Rechtfertigung, Auferstehung des Leibes, ewiges Leben und ewige Verdammniß, — — saget aufrichtig, ihr Vorzüglichsten in der Gemeindr, werdet ihr damit zufrieden sein, werden wir euch darauf näher kommen, werdet ihr uns darauf die Hand reichen und einen Bund mit uns machen wollen auf Tod und Leben? — Wenn ihr aufrichtig sein wollt, so werdet ihr sagen müssen: nein, das geht nicht, das ist wider den Geist der Zeit, wider unsern Geschmack, wider unsere Philosophie, wider unsere Naturwissenschaften, wider alle unsere Interessen, — Ihr werdet doch immer sagen: wir lassen die historische Wahrheit der Offenbarungsthatfachen dahingestellt und

begnügen wir uns mit der Idee, mit dem Substanziellen der biblischen Lehre. — Ja selbst auf dem Gebiete der ethischen Begriffe werden wir uns oft nicht verständigen können: liberale Geschworenengerichte z. B. werden als patriotische Tugenden, als Bürgerpflicht rühmen, worüber das christliche Sittengesetz das „schuldig“ ausspricht. — Da treten z. B. Schenkel und Nothe *), berühmte und vielcitirte Theologen auf, sprechen es offen aus, daß es mit dem bisherigen Christenthum, obgleich es bereits mehr denn 1800 Jahre bestanden, obgleich es große Thaten gethan, Juden- und Heidenthum niedergeworfen, eine bis auf die Wurzel verderbte Welt erneuert hat und die Väter in ihm selig entschlafen sind, doch nichts sei; daß die Lehren von der Göttlichkeit der Schrift, der Dreieinigkeit Gottes, der wahren Gottheit und Menschheit Christi, der stellvertretenden Genüguung, dem Mysterium der Sacramente nur innerhalb der Grenzen eines Privatchristenthums Geltung haben können, und erst auf ihre wahre Substanz reducirt werden müssen, um die ganze Fülle der in die menschliche Natur gelegten sittlichen Anlage je mehr und mehr auszugestalten, die gesammte Creatur zu durchdringen und zu verklären und so zu einem allgemeinen Menschheitschristenthum zu werden.¹²⁴⁶ Das ist deutlich gesprochen. Der Verfasser des „Wo hinaus“ meint (s. ob.) in seiner zweiten Abhandlung in Bezug auf diese Aeußerungen Nothes: „vielleicht gehe er weit“, findet aber doch daß er solchen Weg eingeschlagen habe nur aus dem Verlangen nach Wahrheit.

*) Es sei hier eine Bemerkung erlaubt. Nothe ist der speculativste und tiefstnigste Theologe der Gegenwart genannt; wir sind fern davon, das zu bezweifeln, obgleich das keineswegs der größte Ruhm eines Theologen ist; als „bezeichnend“ ist in den „Mittheilungen, Jahrgang 1863 S. 167 eine Stelle aus dem Vorworte zu seinem neuesten Werke „zur Dogmatik“ angeführt worden: „wie ich der Ueberzeugung bin, daß das denkende Bewußtsein der Zeitgenossen erst dann vermögen wird, sich gründlich über das Christenthum zu orientiren und mit wirklicher Freudigkeit in dasselbe wieder einzuleben, wenn es sich zu dem Gedanken des Uebernatürlichen und des Wunders von Neuem ein Herz gefaßt haben wird, — so bin ich gleicherweise auch davon durchdrungen, daß das Uebernatürliche und das Wunder im Christenthum in derjenigen Behandlung, welche unsere kirchliche Theologie ihm hat angedeihen lassen, sich zum Bewußtsein der modernen Christenheit niemals Zugang verschaffen wird u. s. w.“ Wir finden in diesen Worten des berühmten Theologen nichts Anderes enthalten, als nur das alte Princip des vulgären Rationalismus: das Christenthum ist nur wahr und annehmbar, so weit es von der menschlichen Vernunft begriffen wird. Daß das denkende Bewußtsein dabei noch immer nicht zur rechten Freudigkeit hat kommen können, ist natürlich; es kann sich dabei eben über nichts anderes freuen, als nur über sich selbst, und das ist wenig; es bleibt also noch auf's Warten angewiesen.

Nun der Ueberzeugung sind wir auch, aber beklagen müssen wir jeden, der nach 1860 Jahren aus der Offenbarung der heiligen Schrift noch nicht herausgefunden hat, was eigentlich ihre Wahrheit ist. Jeder Besonnene wird da eingestehen müssen, wenn es mit dem Christenthum so steht, daß man bis auf den heutigen Tag noch nicht hinter seine eigentliche Wahrheit hat kommen können, und daß die Kirche nach 18 Jahrhunderten zur Neubildung ihres Dogmas schreiten muß, um es etwa noch einem Decennium wieder in Frage zu stellen, — daß dann das Christenthum kein Recht mehr hat zu existiren und auf seine Wahrheit nicht weiter zu bauen ist. — Unstreitig läßt sich gegen die kirchliche Theologie mancher Widerspruch erheben, wir sind aber der Meinung, stünde das „denkende Bewußtsein der Zeit“ nur anders zur christlichen Wahrheit überhaupt, — wäre es im Stande in unbefangener Weise in das Wesen der Kirche einzudringen, so ließen sich immer Anknüpfungspunkte genug finden, um dasselbe zum Verständniß und zur gerechten Würdigung ebensowohl der Theologie, wie auch der Kirche in ihrer zeitlichen, immerhin mangelhaften Erscheinungsform zu bringen. Aber weil das „denkende Bewußtsein“ mit der christlichen Wahrheit überhaupt zerfallen ist, fühlt es die Kirche, die sichtbare Trägerin derselben, nur als Schranke; es kann ihr gegenüber nicht passiv nicht indifferent bleiben. Die Kirche, obgleich sie keine andere Macht hat, als nur die des Wortes, ist es, die die Leute zur Entscheidung drängt, entweder für oder wider. Der Widerspruch gegen das Christenthum wird immer zuerst als ein Widerspruch gegen die Kirche auftreten.

Die Kirche trägt außer ihren treuen Bekennern, die in ihr die Trägerin der christlichen Wahrheit, das irdene Gefäß der göttlichen Gnadengaben in Ehren halten, ihre schönen Gottesdienste suchen, ihre mütterliche Zucht sich wohlgefallen lassen, auch noch andere Glieder in ihrem Schoße, die das Herz von ihr abgewandt haben, und sie hat ein Recht, die Einen als Gemeinde im engeren Sinne, die Andern zur Unterscheidung mit einem andern Namen zu bezeichnen. Die „offene Antwort“ hat für die nur äußerlich zur Kirche Gehörigen den Namen Publikum gewählt. Für jeden, der nicht gerade mißverstehen wollte, konnte der Sinn dieser Unterscheidung verständlich sein, mochte man auch im Uebrigen das Zutreffende dieser Bezeichnung beanstanden. *)

*) Eine derartige Unterscheidung zwischen „Gemeinde“ und „Publikum“ ist ohne Zweifel sehr mißverständlich. „Publikum“ hat ja mit den Gegenätzen von Glauben und Unglauben nichts zu schaffen.

In den mannigfachen Entwicklungsphasen, die die Kirche durchgemacht hat, ist die Entwicklung der gläubigen Gemeinde eine andere gewesen als die des Publikums, oder der nur äußerlich und dem Namen nach zur Kirche Gehörenden.

Die Kirche hat sich losgemacht von den Fesseln des Nationalismus; die gläubige Gemeinde ist nach dem Abfall zurückgekehrt zum Worte Gottes und zum Bekenntniß der Väter; sie hat Buße gethan für ihre Sünden und für die Verläugnung des Sohnes Gottes, der auch sie sich schuldig gemacht in den Zeiten der Aufklärung. Sie bekennt wieder mit dem Apostel: „Herr wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“

Anders das „Publikum“ oder alle die, welche sich Christen nennen ohne Christum zu bekennen.

Nicht im Anschluß an die zu neuem Glaubensleben sich entwickelnde Gemeinde hat sich das religiöse Bewußtsein des Publikums aus den Banden des Nationalismus herausgearbeitet. Es ist auf dem Standpunkt des Nationalismus stehen geblieben. Fehlte es doch nicht unter den Theologen an Stimmen, die zu den Fleischtöpfen Egyptens zurückriefen, an Predigern, die als geschickte Escamoteure die alte rationalistische Waare unter neuer Firma abzusetzen verstanden? Dazu drängten sich alsbald ganz andere Fragen und Interessen in den Vordergrund; es waren die politischen, socialen, industriellen, materiellen Interessen, die Auge und Ohr, Herz und Sinne des Publikums ausschließlich in Anspruch nahmen und die Aufmerksamkeit ablenkten von den Fragen nach der Seligkeit und nach dem ewigen Leben. An sich berechtigt, haben diese Fragen und Interessen in allen denen, die nicht in Gottes Wort gewurzelt und im Glauben an den Herrn fest gegründet waren, den Sinn für das Irdische und die Hingabe an die diesseitige Welt in bedenklicher Weise gesteigert. Das Geschlecht der Gegenwart dünkt sich so hoch stehend, ist so selig und befriedigt in sich selbst, daß es fast in jeder Beziehung mit Mitleid auf seine Väter und auf alle Diejenigen, die nicht mit ihm jauchzen, hinabblickt und im Hochgefühl seiner Errungenschaften, im vollen Genuß der Diesseitigkeit wenig geneigt ist, der Predigt von der Sünde und von der Buße Gehör zu schenken, und nur wenig Lust verspürt, sich unter ein höheres Gesetz zu beugen und irgend welche menschliche oder göttliche Autorität anzuerkennen. Ist es denn nicht

wahr, daß aus den Häusern der Gebildeten das Wort Gottes und das Gebet und fast jede christliche Sitte verschwunden ist? Die einfachsten Katechismuslehren sind den Leuten fremd geworden. Die schöne Literatur ist zum großen Theil tendenziös gefärbt gegen christliche Wahrheit, voll Frivolität gegen christliche Sitte und Sittlichkeit: — das sind Thatsachen, die man nicht sollte bestreiten wollen. Und wie soll zwischen denen, die dem Herrn dienen wollen und denen, die der Welt und ihrer Lust dienen, ein Friede möglich sein. Sie müssen immer weiter auseinandergehen. Die Kluft, die beide trennt, wird in dem Maße größer als beide auf der Bahn die sie einmal eingeschlagen haben, fortschreiten und sich fortentwickeln. Ja, es kann nicht dabei bleiben, daß sie einander nur den Rücken kehren und jeder seines Weges gehe; die Irene der Kirche, die Predigt der Buße und des Evangeliums ist ein *casus belli*, ein Angriff; der gegnerische Theil ist auch schlagfertig; der Unglaube der frühern Aufklärungsperiode war naiv und gemüthlich, oder schüchtern und vorsichtig, unwissenschaftlich und systemlos, er ist jetzt organisirt und in ein System gebracht; er hält nicht mehr hinter dem Berge, hat seine Blödigkeit und Scheu abgelegt, geht aggressiv vorwärts, beansprucht eine entscheidende Stimme in der Kirche und fordert laut Concessionen; — dabei kommt hinzu, daß er die ganze liberale Presse für sich, die große Masse ~~unter~~ sich hat. Es gehört eben nicht großer Muth dazu, eine neue Religion des freien Geistes, eine neue Kirche der Zukunft zu proclamiren und die alte Religion und Kirche für antiquirt zu erklären; die Menge hört es mit Befriedigung, wenn es heißt, das die Religion reformbedürftig, der Synbolzwang, das reformatorische Bekenntniß der Kirche veraltet und die bestehende Verfassung nicht mehr zeitgemäß sei; was an die Stelle des Alten kommen soll, macht ihr keine Sorge. Die Väter haben Wind gefät, den Kindern ist Sturm aufgegangen.

Das ist die gegenwärtige Lage der Dinge, bei deren Erwägung es ernstern Gemüthern wohl bange werden mag, und die Frage: „wo hinaus?“ wohl natürlich erscheint. Alle Zeichen deuten darauf hin, daß — wenn nicht der Geist der Zeit umschlägt, oder die Kirche aus Schwäche nachgiebt, wenn nicht große Gerichte Gottes hereinbrechen — es auch auf kirchlichem Gebiete zu einem ähnlichen Kampfe kommen muß, wie auf politischem; hat er doch schon hie und da begonnen: welches wird der Ausgang dieses Kampfes für die Kirche sein? Derer, die wider uns sind, sind mehr denn derer, die für uns sind. Soll die Kirche bei Zeiten Concessionen machen?

Es ist schon ausgesprochen, wie wenig den Forderungen der Zeit mit einer Nachgiebigkeit gebient ist, die nicht das Princip selbst aufgibt, die christliche Wahrheit selbst nicht verleugnet. Darum ist jedem Unsinnen der Art mit allen Kräften Widerstand zu leisten. — Aber die Folgen? Wo hinaus? — wir haben nur eine Antwort: gerade hinaus, hinein in den Kampf, da hinaus, wohin der Herr, der persönlich in seiner Kirche lebt, sie trägt, regiert, schützt und vollendet, den Seinen den Weg gewiesen hat! — Lasset uns ablegen die Sünde, so uns immer anklebt und träge macht und lasset uns laufen durch Geduld in dem Kampf, der uns verordnet ist, und aufsehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben, erduldet er das Kreuz und achtete der Schande nicht, und ist gesessen zur Rechten auf dem Stuhl Gottes; gedenkt an den, der ein solches Widersprechen von den Sündern wider sich erduldet hat, daß ihr nicht in eurem Mutho matt werdet und ablasset.“ Hebr. 12, 1. flg. — Wer an die Vollendung der Kirche, an eine *ecclesia triumphans* glaubt, der muß es wissen, daß alle Vollendung sich nur am Gegensatz vollzieht, an der Ueberwindung desselben, im Kampfe. Den Gegensatz aufheben und Frieden haben wollen, heißt an die Vollendung nicht glauben, das Reich Gottes nur in der Diesseitigkeit erwarten. — Wie Petrus dem Herrn rieth: Herr schone dein, so rath auch heute mancher wohlmeinend zum Nachgeben, zum Frieden um jeden Preis; aber des Herrn Gedanken sind höher, edler, köstlicher als Menschengedanken; er blieb allein solirt, bis zur Gottverlassenheit, aber auf dem Wege des Gehorsams bis zum Kreuzestode ging er ein zu seiner Herrlichkeit. Damit hat er seiner Kirche auf Erden, die sein Leib ist, ihren Weg gewiesen; sein Leben hat für sie typische Bedeutung; auch sie darf sich nicht schonen, darf auf des wohlmeinenden Petrus Rath nicht hören; der Kampf und Kreuzesweg, wo sie mit ihrer Kinder Schaar isolirt dastehen, auch noch mancher der Ihrigen sie verleugnen wird, kann ihr nicht erspart werden, besonders wenn die Tage ihre Vollendung sich nahen. — Das alles ist vorhergesagt worden, auf daß, wenn es nun geschieht, sie nicht erschrecken; sie werden euch überantworten — spricht der Herr — in Trübsal und werden euch tödten und ihr müsset gehasset werden um meines Namens willen von allen Völkern; dann werden sich viele ärgern und werden sich unter einander verrathen und werden sich unter einander hassen und es werden sich viele falsche Propheten erheben und werden Viele verführen und dieweil die

Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, wird die Liebe in vielen erkalten; wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig. (Matth. 24). Das galt zunächst von den Aposteln; der heilige Geist aber, der aus dem Munde der Apostel spricht, bezeugt dasselbe von den nachfolgenden Zeiten. (2 Theff. 2; — 2. Tim. 3; — 4, 1—4; — 1 Joh. 4; — 2 Petr. u. s. w.). Die Worte sind erfüllt worden bis auf den heutigen Tag, und immer hat es sich nur gehandelt „um seinen Namen“; es ist hier nur die Wahl: entweder seinen Namen halten und leiden und endlich triumphiren, oder ihn drangeben und Frieden haben; aber einen Frieden ohne Krone.

Ob die Tage des letzten Kampfes und der endlichen Vollendung schon nahe sind, wissen wir nicht; aber Eins wissen wir: die Kirche behält ihre Rechte und gewinnt den Sieg, wenn sie in ihrer Treue beharrt bis ans Ende. In Summa: Der Herr bewahre uns vor allen eigenen Wegen und schenke uns Vertrauen zu ihm; er wird's wohl ausführen.

und 961.

ni 7111. 8111.

11111 11111.

III. Literärisches.

Dr. Richard Rothe's: „**Zur Dogmatik**“. Gotha 1863.

Von Pastor B. Carlblom in Kobbäsef.

Drei früher in den „Studien und Kritiken“ erschienene Artikel: 1. Begriff der Dogmatik, 2. Offenbarung, 3. heilige Schrift, von Neuem durchgesehen und durchgängig vermehrt, liegen uns vor. Der wichtigste von den drei Artikeln wird uns, wie auch Rothe selbst, der dritte sein. Nehmen wir diesen dritten Artikel von der heiligen Schrift besonders in Betracht, so wird sich auch Gelegenheit und Veranlassung finden auf die vorhergehenden Beziehung zu nehmen.

Schon im ersten Artikel leuchtet das Morgenroth auf zum hellen Tage, in dem die Theologen und die evangelischen Gemeinden nach dem dritten Artikel wandeln sollen. Rothe rechnet sich's zum Verdienst, daß er das in der neueren Theologie allgemein Angenommene „unumwunden und ohne Schen, mit absichtlicher Schärfung der Schneide“ ausgesprochen hat. — Der helle Tag, in den wir uns stellen sollen ist der: Die heilige Schrift ist nicht inspirirt, nicht das Wort Gottes, ist nicht reine irrthumslose Erkenntnißquelle.

Was ist denn die Bibel? Sie ist — nach Rothe — die Geschichtsurkunde über die Offenbarung (S. 300), auf dem Wege menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit entstanden (S. 215). — Die Offenbarung ist Selbstoffenbarung Gottes; Gott offenbart sich, sein Wesen, um das Gottesbewußtsein in der Menschheit zu reinigen und zu kräftigen. Diese Selbstoffenbarung Gottes vollzieht sich durch eine Reihe von Thatfachen, die in einem inneren Zusammenhange stehen und auf ein Ziel führen: die Offenbarung ist Geschichte. Dieses geschichtliche Offenbarwerden Gottes in äußeren Thatfachen heißt Manifestation. Damit aber diese äußere Manifestation verstanden werde, geht ihr zur Seite eine innere Erleuchtung: die Inspiration. Also z. B. Gott manifestirt sich Mose im feurigen Busch, und inspirirt ihn zugleich innerlich, damit er die Gotteserscheinung „richtig auffasse“.

Die heilige Schrift als Offenbarungsurkunde ist zu postuliren.

Denn die Offenbarung hat die Bestimmung, die Erlösung geschichtlich vorzubereiten und leßlich zu vollziehen, sie muß eine geschichtliche Macht werden. Das kann sie aber nur, wenn sie in die Ueberlieferung eintritt, und dieß kann sie wieder in gesicherter Weise nur, wenn die Kunde von ihr durch Schrift fixirt wird und zwar unter dem Fluß ihres Verlaufs selbst, d. i. wenn sie beurkundet wird (S. 121, 122). — Die heilige Schrift als Urkunde über die Offenbarung ist uns „Spätgeborenen“ gegeben, um uns die Offenbarungsthatsache lebendig zu vergegenwärtigen, worauf es eben ankommt (S. 125). Sie soll uns die persönliche Augen- und Ohrenzeugenschaft bei der Offenbarung vertreten (S. 304); so daß wir durch die Bibel eine unmittelbare persönliche Erfahrung von der Offenbarung machen (S. 224). Durch die heilige Schrift kommen wir mit den unmittelbaren Zeugen der Offenbarung in die wesentlich gleiche Lage (S. 302). Eben deshalb soll, wie es der evangelische Grundsatz ist, der einzelne Christ seine Kenntniß der Offenbarung unmittelbar aus der heiligen Schrift selbst schöpfen, und die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche soll ihm nur die hilfreiche Hand bieten bei diesem Geschäft (S. 302). Dem gläubigen Christen als Theologen ist die Offenbarungsthatsache nicht unmittelbar in der Bibel ^{in der Bibel} gegeben. Er muß sich die Bibel erst durch historische Kritik — eine unendlich complicirte und langwierige Arbeit und eine immer nur annäherungsweise zu vollendende — benutzbar machen (S. 309). Hat er das gethan, d. i. hat er „seine Geschichtsquellen nach ihrem Werthe, nach dem Maße und Grade ihrer Urkundlichkeit geprüft und geordnet, so besitzt er dann, sofern er die Schrift richtig auslegt, das treue Spiegelbild der Offenbarung, das er sucht und braucht (S. 305). Ein Hauptgeschäft bei dieser kritischen, theologisch-wissenschaftlichen Arbeit an der Bibel ist die sichere Scheidung des offenbarungsmäßigen und des nicht offenbarungsmäßigen Schriftinhalts. Offenbarungsmäßig und demgemäß von bindender normativer Autorität ist neben der organischen Reihe von Geschichtsthatfachen, welche die göttliche Manifestation bilden, nur die religiöse Lehre, die ursächlich direct auf Inspiration zurückzuführen ist, näher, was unmittelbare Heilverkündigung oder die Geschichtsthatfache unmittelbar begleitende Kundmachung ist (S. 296, 297). Dagegen nicht offenbarungsmäßig und nicht bindend ist neben den einfachen Geschichtserzählungen, die sich gar nicht als Offenbarung geben, neben der mosaischen Kosmogonie und Hamartigenie u. s. w. all die Lehre, die aus Inspiration nicht hergeleitet

werden kann, d. h. alles was Ergebniß der Reflexion und der in irgend einem Sinne wissenschaftlichen oder Denkarbeit ist, folglich alle Lehrentwicklung, alle eigenthümlichen Lehrvorstellungen (S. 296), — alle Lehrerörterungen (S. 330).

Wie Nothe mit seiner Urkundenlehre es meint, erläutert er des Weiteren, indem er „beispielsweise“ das N. T. eingehend betrachtet. Er sagt: „So ist beispielsweise das N. T., als Ganzes genommen, in der That die wirkliche Urkunde über die geschichtliche Thatsache, welche den Namen Jesus Christus führt. Denn es ist, wenigstens in seinen Hauptschriften — soll heißen: den Evangelien — annäherungsweise das Lichtbild, welches der historische Christus selbst unmittelbar, d. h. ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflectirt hat. Aber eine solche Photographie des Erlösers ist es doch nicht schon unmittelbar, sondern wir müssen es uns erst selbst zu einer solchen herstellen durch die historische Kritik (S. 305)“. Um uns die Offenbarungsthatfache rein aus dem N. T. zu erheben, haben wir erstlich die zur Offenbarung gehörende unmittelbare, inspirirte apostolische Verkündigung zu unterscheiden von der Lehrentwicklung der ~~W. T.~~ Diese letztere ist die menschliche Auffassung der Offenbarung bei den Aposteln, welche der Bervollkommnung fähig und bedürftig ist. Oder anders gesagt: wir sollen das Bild Christi, wie es sich unmittelbar ohne Reflexion, individuell in dem inspirirten Apostel spiegelt anschauen und sicher unterscheiden von der Vorstellung, der Lehrvorstellung, die derselbe Apostel von Christo hat (S. 307). Dann müssen wir zweitens alle einzelnen Spiegelbilder zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenschauen (S. 309). Denn jedem einzelnen Bilde, oder der Darstellung Christi durch einen einzelnen Apostel haftet Unrichtigkeit, Irrthum an. Die Probe für das Letztere liegt darin, daß jede von ihnen, sobald sie für sich ausschließende Geltung in Anspruch nehmen wollte, wie Niemand leugnen wird, hiemit geradezu eine positiv falsche geworden sein würde (S. 285). Es ist nicht möglich, daß Jesus Christus, die vollendete Gottesoffenbarung, von Einem vollkommen richtig verstanden wird. Daher ist denn auch eine Mehrzahl von Inspirirten nicht Lügen (S. 284). Der wahre Stand der Sache ist demnach der: die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlecht hin irrtumlos, aber die Gesamtverkündigung der Apostel enthält vollständig die Bedingungen eines schlecht-

hin irrthumslosen Verständnisses Christi (S. 386). Denn die heil. Schrift enthält die Mittel, um den ihren einzelnen Theilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrthum von sich abzutun, oder m. a. W., um sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren (S. 287).

Das ist in Kürze *ipsissimis verbis* Rothe's Lehre von der heil. Schrift als Urkunde über die Offenbarung.

Berweilen wir nun ein wenig:

1. bei der „Photographie Christi“ im N. T.;
2. bei der geforderten Unterscheidung zwischen Offenbarungsmäßigem und nicht Offenbarungsmäßigem;

3. bei der Perfectibilität der apostolischen Auffassung der Offenbarung.

Sehen wir zu ob das Alles consequent und haltbar durchgeführt wird!

Wir haben gehört: das N. T. soll deshalb eine wirkliche Urkunde sein, weil es ist das Lichtbild u. s. w. Ist also das N. T. nicht ein solches Lichtbild, so ist's auch keine Urkunde in Rothe's Sinne. Folgerichtig ist's dann nichts mit seinem Urkundenbegriff und auch sein Offenbarungsbegriff wird fehlerhaft sein. Hier ist die Frage: 1. ist ein solches Lichtbild überhaupt denkbar und 2. ist's möglich in dem Neutestamentlichen Schrift ein solches zu finden?

ad 1. Wie ist's möglich, daß Jemand einen religiösen Eindruck empfängt und den empfangenen Eindruck wiedergiebt ohne ihn sich durch Reflexion zu deuten? Wäre er eine vernünftige, geistige Persönlichkeit, wenn er das nicht thäte? Bei der empfänglichen Umgebung Jesu war das vollends unmöglich. Denn diese war ja schon durch die vorbereitende alttestamentliche Offenbarung zur Reflexion aufgeweckt, und nachdem Jesus erschienen, mußte sie darüber reflectiren, ob und wie in dem Erschienenen die Verheißung sich erfüllt habe. Wie denn auch der Herr Christus fortwährend durch seine Worte und Werke zur Reflexion, zum Nachdenken weckt. Ist's unmittelbar Lichtbild oder ist's Reflexion, wenn Jesu Jünger bekennen: Herr wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens, wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes! Rothe hilft uns selbst; er widerspricht sich klarlich. Denn an einer anderen Stelle, wo er sich bemüht die Bedeutung der Urkunde für uns „Spätgeborene“ darzulegen, verkündigt er: „worauf es eigentlich und wesentlich ankommt ist dieses, daß auch wir unsererseits den vollkräftigen und reinen

Eindruck von der göttlichen Offenbarung empfangen, den sie in ihrer genuinen ursprünglichen Gestalt naturgemäß auf das ungetheilte menschliche Gemüth unmittelbar hervorbringt, gleichmäßig nach seinen beiden Seiten hin, der intellectuellen und der thelematischen, und in seinen beiden Formen, der individuellen (Gefühl und Triebe) und der universellen (Verstand und Willenskraft) (S. 124). Sollte ein Lichtbild, oder wie es auch genannt wird, eine unmittelbare individuelle Anschauung (S. 307 Anm.) ohne dazwischentretende deutende Reflexion, entstehen, so müßte hienach Gott bei seiner Manifestation naturwidrig das menschliche Gemüth theilen und allein auf die individuelle Seite, das Gefühl einen Eindruck ausüben. Wird aber dagegen gleichmäßig ein vollkräftiger, reiner Eindruck auf den Verstand hervorgebracht, so wird dieser doch zu deutender (!) Reflexion der empfangenen Offenbarung aufgefordert und befähigt. Und gerade dazu geschieht doch der Eindruck auch auf den Verstand. Hat demgemäß Christus, die „vollendete Gottesoffenbarung“, bei seiner empfänglichen Umgebung unmittelbar gleichmäßig Gefühl und Verstand ergriffen, so hat diese seine Umgebung auch unmittelbar seine Erscheinung sich reflectirend gedeutet, ~~und es ist nichts~~, auch nicht einmal annäherungsweise mit dem Lichtbilde ~~der~~.

ad 2. Zugegeben einen Augenblick, daß das Unmögliche möglich sein könnte, so ist's doch unmöglich in dem N. T. eine solche Photographie Christi zu finden. Zudem Rothe in einer Anmerkung gegen erfahrene Angriffe sich verteidigt, — ich möchte zutreffender sagen sich windet und dreht, giebt er eigentlich die im Texte gelehrte Photographientheorie auf. Er kann nicht leugnen, daß Marcus und Lucas gar nicht zur empfänglichen Umgebung Jesu gehört haben; vom ersten Evangelium meint er selbst, daß Matthäus nur Mitverfasser gewesen und giebt zu, daß dieses erste Evangelium viel Reflexion euthält, hilft sich aber, indem er sagt: „Die Synoptiker stellen gar nicht ihr eigenes Gemälde von Christo hin, sondern sie überliefern nur dasjenige, welches sie in der ursprünglichen Christenheit ausgestaltet vorfanden.“ Hier tritt plötzlich an die Stelle des unmittelbaren Lichtbildes ein ausgestaltetes Gemälde, das überliefert wird. Bleibt bei dem Ausgestalten eines Gemäldes und dann bei dem Ueberliefern, das aufs Ausgestalten folgt, auch die Reflexion weg? — In Bezug auf das vierte Evangelium aber, das gerade von einem Augen- und Ohrenzeugen Jesu und dabei voll deutender Reflexion ist, meint Rothe:

Johannes hat seinem Begriff von Jesu keinen alterirenden Einfluß auf die Zeichnung seines Bildes gestattet.“ Abgesehen aber auch von dieser durchaus unhaltbaren Behauptung begegnet uns auch sonst häufig bei Rothe jener Selbstwiderspruch, der es ganz klar macht, wie es so gar nichts ist mit dem „Lichtbilde Christi im N. T.“ In der angeführten Anmerkung behauptet Rothe, daß der Erkenntnißprozeß der ersten „unmittelbaren“ Gläubigen, eben weil er ohne Reflexion vor sich ging, in charakteristischer Analogie mit der Photographirung stehe, während die bewußtvolle Reflexion in einer eben solchen mit der Portrairirung durch den Zeichner oder den Maler stehe. Aber nachher ist doch von einer „Zeichnung des Bildes“ durch den Apostel Johannes die Rede, und dieser gehörte danach von vornherein nicht zu den unmittelbaren Gläubigen, sondern hat „bewußtvoll reflectirt“. In einer anderen Anmerkung bemerkt Rothe zur Abwehr eines andern Gegners: „Geändert“ haben die Jünger freilich nichts an dem Bilde Jesu, ebenso wenig als ein Maler ändert, der bei seinem besten Willen und eifrigsten Bemühen mit seinem Portrait den Gegenstand doch nicht ganz genau erreicht (Ann. S. 286). Also einmal hat die empfängliche Umgebung Jesu sich verhalten wie ein photographischer Apparat, der ein Lichtbild aufnimmt, — mit charakteristischem Gegensatz gegen einen Portraitmaler — dann wieder war sie „gleich einem Portraitmaler“ mit „bestem Willen“ und „eifrigsten Bemühen“ „mit bewußtvoller Reflexion“. — Somit sind wir zu dem Satze gelangt: das N. T. ist in der That nicht die wirkliche Urkunde über die geschichtliche Thatfache, welche den Namen Jesus Christus führt; denn es ist nicht das Lichtbild u. s. w. Die ganze Rothe'sche Urkundenlehre ist uns in sich selber zerslossen. Das N. T. kann nicht dazu dienen, die Offenbarungsthatfache uns unmittelbar lebendig zu vergegenwärtigen, so daß wir in die wesentlich gleiche Lage mit den ersten Empfängern, den Augen- und Ohrenzeugen, kämen. Die Offenbarungsthatfache ist ohne den Dazwischentreitt der deutenden Reflexion der ersten Zeugen für uns nicht vorhanden. Entweder haben wir sie so vermittelt, oder wir haben sie gar nicht. — Darum müssen wir sagen: die „Photographie Christi im N. T.“ ist wahrlich eine unreife Frucht aprioristischer Speculation, die der wahren geschichtlichen Betrachtung widerspricht. Dieser giebt sich doch das N. T. einfach als Geschichte und Lehre Christi und als Geschichte und Lehre der Apostel.

Daß es so ist tritt recht ins Licht, wenn wir jetzt zweitens die Forderung, „sicher zu unterscheiden“ zwischen dem offenbarungsmäßigen und nicht offenbarungsmäßigen Inhalt der Schrift, analysiren. Ich soll „sicher sondern“ das Bild Christi, wie es sich spiegelt in den ersten Zeugen oder ihre unmittelbare individuelle Anschauung nebst der dieses Bild begleitenden unmittelbar aus Inspiration herzuleitenden Heilsverkündigung von der „Vorstellung“, der „Lehrvorstellung“, die die Apostel über Christum haben. Nur dann geht mir die Sonne der Offenbarung unverhüllt auf. Wer zieht mir aber die scharfe, sichere Demarcationslinie zwischen unmittelbarer inspirirter Darstellung der Apostel und ihrer bloß menschlichen, weil aus der Reflexion hervorgegangen, Lehrvorstellung, zumal ich mir die heiligen Gottesmänner bei ihrem Aufnehmen und Wiedergeben der Gottesoffenbarung nie ohne deutende Reflexion vorstellen kann? Ich behaupte kühn: diese Demarcationslinie ist nun und nimmermehr zu ziehen, und demzufolge bliebe mir meine Lebenssonne in Wolken gehüllt! Doch nein! Ist es nicht eine hohle, nichtsagende Rede: Ich soll das Bild Christi, das sich in Paulus, Johannes unmittelbar spiegelt und die unmittelbare Verkündigungs- dazu erfassen, und mich nicht kehren an die Vorstellung, die ~~er~~ von Christus hat; die kann ich im Jahre 1863 vollkommener ~~als~~ Nothe haben; Paulus, Johannes sollen nicht mehr inspirirt sein, sollen von der Inspiration verlassen sein, wenn sie reflectiren, denken, Lehrentwicklung geben; und da soll ich „sicher sondern“. Wie kann ich das? Da müßte ich ja selbst in höchstem Grade inspirirt sein und zugleich angestrengt denken, reflectiren: eine horrende *contradictio in adjecto* nach Nothe! — Muß denn nicht das unmittelbare Bild, wenn es nicht ein zergehendes Nebelbild ist, eine entsprechende Vorstellung und danach auch einen Begriff bei sich haben? Wer sagt mir, wie inhaltlich Bild oder individuelle Anschauung, Vorstellung und Begriff sich zu einander verhalten? Wer sagt mir, wie das Bild rein und voll in die höhere Stufe des Erkennens, der Vorstellung und weiter in den Begriff übergehen, nicht allein darf, sondern muß, damit das Object, hier die Offenbarungsthatfacte thatsächlich und ganz Eigenthum der Persönlichkeit nach allen ihren Seiten werde? Es ist doch nicht gleichgültig wie dieser Fortgang im Erkennen von Stufe zu Stufe bis zum reinen Begriff vor sich geht? Auf diese Frage haben die Hegelianer bisher keine Antwort gegeben, (und auch Nothe nicht), weil sie nicht inspirirt gewesen sind. Ich müßte ein inspirirter

Hegelianer sein, um das reine Bild Christi bei Paulus und Johannes unterscheiden zu können von der Lehrvorstellung, dem Begriff, den sie theologisierend neben das Bild stellen (S. 297), wodurch das Bild ja eigentlich verhüllt wird. Und was hülfte es mir auch, wenn es mir gelänge erst die paulinische offenbarungs- und inspirationsmäßige Verkündigung und dann die petrinische und dann die johanneische u. s. w. zu erschauen ohne die menschlichen Lehrvorstellungen!? Jede Darstellung für sich ist ja unrichtig, irthümlich. Ich muß mir dann noch das richtige Bild aus den vielen unrichtigen zusammenschauen. Dann erst soll ich ja die Offenbarungsthat-sache rein und voll haben! Nun, Rothe kommt uns hier wieder selbst zu Hilfe, indem er mit sich in Widerspruch tritt. Wir haben ja schon dessen gedacht, daß nach Rothe die Offenbarung und demgemäß auch die Inspiration, das Eine wesentliche Momente derselben, gleichmäßig auf Gefühl und Verstand einen vollkräftigen Eindruck hervorbringt. Es haben dem zufolge die biblischen Autoren auch bei ihrer Verstandesthätigkeit, beim Reflectiren, beim Vorstellungen- und Begriffe-Bilden unter dem Einfluß der Inspiration gestanden. Wie soll man denn also sondern können, wann ihr Verstand inspirirt gelehrt und wann ~~er~~ ^{eine} Inspiration, seine eigenen Wege gegangen?

Wo es gilt der Inspirationslehre den ~~Lobeshof~~ ^{Lobeshof} zu geben, da findet Rothe auch einmal Veranlassung, gegenüber der herkömmlichen Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen (also z. B. geographischen, topographischen) Elementen, in der Bibel sich wörtlich also vernehmen zu lassen: „Man pflegte immer allgemeiner die Inspiration nur auf die zu dem Zwecke der Offenbarung direct in Beziehung stehenden, überhaupt auf die religiösen Elemente der heiligen Schrift zu beziehen . . . Aber die Unterscheidung zwischen Inspirirtem und Nichtinspirirtem in der Bibel entbehrt jedes Salts . . . sie ist unvollziehbar. Sie könnte immer nur eine willkürliche bloß subjective sein. Wer will denn bestimmen, was in der Bibel auf die göttliche Offenbarung sich bezieht? Bezieht sich denn in ihr nicht Alles irgendwie auf dieselbe, nur das Eine directer als das Andere? Wer will die Grenze ziehen in ihr zwischen den religiösen Elementen und den nicht religiösen (S. 136)?“ Ich frage: steht diese Auseinandersetzung nicht in Widerspruch mit der Forderung, sicher zu sondern offenbarungsmäßige, aus Inspiration herzuleitende religiöse Lehre und bloß menschliche nicht inspirirte Lehrvorstellung der biblischen Schriftsteller? Wird diese Sonderung je anders

als „willkürlich“ und „subjectiv“ sein können? Die Sonderung zwischen Religiösen und Nichtreligiösen, gegen welche Rothe polemisiert, ist doch wahrlich leichter zu vollziehen, als die Sonderung zwischen inspirirtem Religiösen, und nicht inspirirtem Religiösen welche er fordert. — Es ist ein leerer Klingklang, wenn Rothe S. 307 „mit gutem Bedacht überall nur von dem Bilde Christi oder der individuellen Anschauung, als der Offenbarunsthatsache reden will und nicht von der Vorstellung, die die Apostel von ihm haben. Denn S. 303 sagt er wieder, daß „die Offenbarunsthatsache einerseits ist der übernatürliche Geschichtshergang, und andererseits die aus ihm durch Inspiration geschöpfte Anschauung und Vorstellung von Gott in seinem Verhältniß zu uns“.

Es ist darum in der That nichts mit dieser Sonderung. Entweder ist alle religiöse Lehre in der Bibel nach Inhalt und Form offenbarungsmäßig und inspirirt oder keine. Wäre Letzteres der Fall, so könnte begreiflich von einer Offenbarung nicht mehr die Rede sein.

Nun noch drittens die Rothe'sche Perfectibilität der heiligen Schrift! Sollte die klarer, greifbarer sein? Rothe sagt: „Ich glaube im Ernste an eine wirklich^{er} fruchtbringende Entwicklung der durch die göttliche Offenbarung in ~~der~~ Welt gepflanzten Wahrheit, eben kraft dieser Offenbarung selbst. Auch die apostolische Auffassung der Offenbarung und insbesondere des Erlösers, wie sie uns im N. T. urkundlich vorliegt, ist also einer Vervollkommenung fähig und mithin auch bedürftig und zwar einer unaufhaltsam bis zum Ende unserer irdischen Tage fortschreitenden (S. 339 ff.). Diese Vervollkommenung haben wir näher zu verstehn als eine Vervollkommenung der theoretischen Auffassung der Offenbarung in dem wissenschaftlichen Verständniß und der praktischen in dem christlich frommen Leben (S. 119, 120). Denn völliger Erkenntniß, theoretische, intellektuelle Vervollkommenung ist bedingt durch eine entsprechende praktische oder thelematische Vervollkommenung (S. 253). Wenn wir daher uns sollen sagen, daß „wir den Herrn Jesus, wenn wir an ihn glauben, vollkommener verstehn können als die Zwölfe (S. 260), so heißt das doch, daß wir auch im christlich frommen Leben weiter sein können als die Apostel. Demgemäß haben wir denn auch Folgendes zu verstehn. „Die Erfahrung von 18 Jahrhunderten hat ausgewiesen, daß die Christenheit an diesem ersten apostolischen Geisteswerke sich nicht hat genügen lassen können für das Bedürfniß ihres Glaubens und zwar je gläubiger sie war, desto weniger. Dieser Thatsache, d. h. der

ganzen Geschichte der Dogmen und der Dogmatik gegenüber, was wollen da alle dogmatischen Theorien von der Inspiration der Bibel (S. 342)! — Dagegen ist aber auch wiederholt zu lesen, daß in der Bibel das religiöse Leben „in einzigartiger Reinheit, Kräftigkeit, Fülle und Schönheit sich findet, so daß das spätere religiöse Leben als ein erst abgeleitetes, durch geschichtliche Vermittelungen getrübt, entstelltes, ohnmächtiges, kümmerliches sich durch jenes auf einzigartige Weise gefördert findet, gereinigt, genährt, gekräftigt und entfaltet“ (S. 150). „Durch den Eindruck von der einzigartigen Vollkommenheit des religiösen Lebens in der Bibel werden wir“, heiße's, „veranlaßt der Bibel normatives Ansehen zu geben“ (S. 239). — Wie soll sich das mit der Perfectibilität des Christenthums reimen? Wenn wir als Gläubige auf der Höhe einer fruchtbringenden Entwicklung von 18 Jahrhunderten stehen und theoretisch und practisch vollkommener sind, als die Apostel: wie sollen wir denn wieder in der Bibel einzigartige Vollkommenheit des religiösen Lebens finden? Ich denke, wir sehen die Apostel tief unten am Berge und schmeicheln uns, den Römerbrief und das Johannesevangelium durch unsere vollkommeneren Vorstellungen und Begriffe zu corrigiren und zu normiren. — Also entweder ist's nichts mit der Perfectibilität oder es ist nichts mit der einzigartigen Vollkommenheit des religiösen Lebens in der Bibel und mit dem normativen Ansehen derselben. Dem evangelischen Christen kann die Entscheidung nicht schwer fallen. Er weiß total gar nichts davon, daß aus der Dogmengeschichte soll zu ersehen sein, wie die Christenheit durch 18 Jahrhunderte hindurch sich nicht hat begnügen lassen können an dem ersten apostolischen Geisteswerk, je gläubiger sie war; er sieht im Gegentheil in der Dogmengeschichte, wie die Christenheit sich müht, der apostolischen Auffassung als der vollkommensten sich je mehr und mehr zu nähern. Und eben darum hat ihm die Bibel normatives Ansehen.

Indem wir beflissen gewesen sind, Rothe's Lehre von der heil. Schrift uns zu vergegenwärtigen, sind wir auf Gedanken gestoßen, die nicht mit einander zu harmoniren scheinen. Wir sind aber berechtigt das Neue, welches Rothe gegenüber dem Alten mit „absichtlicher Schärfung der Schneide“ gebracht, also seine Urkundenlehre, seine Unterscheidung offenbarungsmäßiger und nichtoffenbarungsmäßiger Lehre in der heiligen Schrift, seine „Perfectibilität des Christenthums“ als das anzusehen, was er durch-

setzen und in das Leben der Kirche eingeführt sehen will. Was hat nun der evangelische Christ, der nicht Theologe ist, nach dieser neuen Theorie an seiner Bibel? Worauf sieht er sich gestellt, wenn er seines Glaubens an Christum gewiß sein will? Das ist jetzt die Frage. Sein oder Nichtsein? Alle Theologie ist doch für's Leben. Ich denke, die Antwort ist klar. Der evangelische Christ sieht sich nicht auf die Bibel gestellt. Die Offenbarungsthatfache, das „Bild Christi“ liegt ja nicht unmittelbar vor, sondern verhüllt durch die vielen einzelnen nicht irrthumslosen Darstellungen, „Lehrvorstellungen, die sich unter einander widersprechen“ (S. 295). Die wissenschaftliche Arbeit der historischen Kritik kann der Christ weder thun noch würdigen. Andererseits kann aber der evangelische Christ, wenn er es ernst meint mit seinem Seelenheil, sich nicht genügen lassen an einem „Bilde Christi“ — wenn auch ein solches für ihn existirte, er begehrt zu der individuellen Anschauung auch eine universelle Vorstellung und weiter einen Begriff, und natürlich begehrt er die adäquateste Vorstellung um seines Glaubens recht gewiß zu sein. Rothe lehrt selbst: „je kräftiger das religiöse Erkennen auf seiner ersten Stufe, d. i. in der individuellen Form ist, desto weniger kann es bei ~~Wissen~~ stehen bleiben, desto entschiedener vollzieht es sich auch als religiöses ~~Wissen~~ und setzt auch ein religiöses Wissen ab. Aber in diesem Streben geht ~~das~~ religiöse Erkennen immer weiter, genügt sich nicht an der bloßen Vorstellung, strebt nach dem reinen Gedanken, wie Rothe anführt (S. 5 ff.). So allein tritt also der Religiöse, der Fromme erst recht und ganz in den Besitz seines Object's. Waren nicht Jesu Jünger durch den Herrn selbst zu einem universellen, verstandesmäßigen Erkennen hindurchgedrungen, als sie ihm bezeugten: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes? — Nun aber vermag der evangelische Christ doch nicht die „unter einander sich widersprechenden Lehrvorstellungen der heiligen Schrift“ „die Lehrirrhümer“ die „bedeutsamen und erheblichen Differenzen zumal in der reflectirten religiösen Lehre“ (S. 278, 327). sich zurechtzustellen; es fehlt ihm die Wissenschaft dazu. Und er soll auch nicht in Schrift die adäquateste Vorstellung suchen, nach der er unwiderstehlich strebt; es soll ihm vielmehr, wie Rothe nöthig findet, von den Theologen, den Wissenden, gesagt werden, wie es mit der Bibel in Folge der neueren historisch-kritischen Forschungen steht. Er soll die bisher vollkommenste Vorstellung und den vollkommensten Begriff nicht in der heiligen Schrift, sondern in der reifen Frucht einer achtzehnhundertjäh-

rigen Entwicklung über die apostolische Auffassung hinaus, suchen — bei der Perfectibilitätstheologie des neunzehnten Jahrhunderts. Auf den Glauben an diese sieht der evangelische Christ sich gestellt, wenn er des Glaubens an seinen Heiland gewiß werden will. Kann und soll er auch nicht die Offenbarungsthatfache haben vermittelt durch die Vorstellungen und Gedanken der heiligen Schrift, so kann er sie doch haben durch Vermittelung der Perfectibilitätstheologie. Es ist dieser zufolge „nichts mit dem evangelischen Grundsatz, daß der einzelne Christ seine Kenntniß der Offenbarung unmittelbar aus der heiligen Schrift selbst schöpfen soll“ (S. 308). Wenigstens steht das fest, daß der einzelne Christ nichts an der Bibel hat, weder Förderung der intellectuellen, noch der practischen, thelemetischen Seite seines Wesens, was er nicht völliger hätte bei der Perfectibilitätstheologie, die eine Frucht von 18 Jahrhunderten ist. Vielleicht aber findet er mehr Halt bei dem alten Rom als bei den neuen Inspirirten und ihrer 18-hundertjährigen Tradition? Um eine Probe zu machen, theilte ich einem evangelischen Gemeindegliede mit, was Rothe über die Bibel lehrt und den Gemeinden mittheilen will. Wie ich nicht erwartet hatte, war die: da muß ja Herr Rothe eine ~~neue~~ ^{neue} Bibel machen, wozu noch die alte, sie ist ja ganz unnütz.

So meint's Herr Dr. Rothe natürlich nicht. Im Widerspruch mit der ganzen eben betrachteten Gedankenreihe, wird im ersten Artikel bei Behandlung des evangelischen Schriftprinzips der Glaube an Christum in directe, unmittelbare Abhängigkeit von der heiligen Schrift, und darin grade das Specifische der evangelisch-christlichen Frömmigkeit gesetzt. Es heißt da: „Wird Alles auf den Glauben an Christum gestellt, so muß dieser Christus für denjenigen, der an ihn glauben soll, als wahre und schlechthin sichere Objectivität gegeben sein; und kommt Alles auf den eignen selbstständigen und eben deshalb wahrhaft individuell persönlichen Glauben des Einzelnen an diesen Christus an, so muß diese Objectivierung Christi für jeden, der an ihn glauben soll, in der Art gegeben sein, daß er seine Entscheidung in Ansehung derselben schlechthin selbstständig treffen kann, unabhängig von irgend einem menschlichen Interpreten oder sonstigen Vermittler, den er dabei nöthig hätte. Diese authentische und in sich selbst klare, durch sich selbst allein verständliche Urkunde, in der für

Jeden Christus schlechthin objectivirt ist, ist nun dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche zufolge eben die heilige Schrift, die Luther sehr bezeichnend die *vox Christi* nennt. Nur unter der Voraussetzung ihrer durch nichts außer ihr bedingten oder beschränkten Autorität als wahrer Objectivität Christi für uns kann mithin der sündige Mensch denjenigen Act vollziehen, vermöge dessen er die religiöse Grunderfahrung macht, durch welche seine christliche Frömmigkeit den specifischen Character erhält, den die evangelische Kirche fordert, — so wie er auch nur mittelst des Verkehrs mit ihr den persönlichen Verkehr mit Christo pflegen kann, durch den alle Heilsentwickelungen nothwendig vermittelt sind (S. 24).

Dürfte nun wohl irgend etwas klarer sein, als die Alternative: Entweder ist's nichts mit der wahren klaren, sicheren Objectivirung Christi in der heiligen Schrift und demzufolge auch nichts mit der specifisch evangelischen Frömmigkeit oder es ist nichts mit der Rotheschen Urkundenlehre und nichts mit jeglicher Perfectibilitätslehre, der weiland Ammonschen so gut, wie der Rotheschen.

— 1891 —

So muß man ~~unter~~ durch unter einander in Widerspruch stehende Gedankenreihen durcharbeiten, bis es zum Schluß heller Tag wird. Ich will nur noch einer staunenswerthen Antinomie gedenken, die sich wiederholt. Rothe drängt mit Schärfung seiner Schneide zum Aufgeben der These, die Bibel sei inspirirt, und sagt unter Anderem: „Die Inspiration gehört mir zur Offenbarung, da habe ich sie schon verwendet, so daß sie mir für den *actus scribendi* der biblischen Autoren gar nicht mehr zur Verfügung bleibt“ (S. 272). Andererseits ist ihm die Bibel als Urkunde über die Offenbarung „ein integrierender Bestandtheil dieser selbst“ (S. 273). Eignet nun der Offenbarung die Inspiration als wesentliches Moment, so muß sie doch auch, wenn anders $2 \times 2 = 4$ ist, der Bibel als integrierendem Bestandtheil der Offenbarung eignen. Ist diese „Schneide“ wirklich „scharf“? Herr Dr. Rothe wird sich doch wohl nicht wundern dürfen, wenn nicht allein die Theologie, sondern auch Hans und Grete sich gar nicht daran lehren, daß er die Inspiration vor dem *actus scribendi* der biblischen Autoren bereits verwendet hat. Die Inspiration soll ein momentanes „Aufblitzen“ sein, das vergeht, wenn der Inspirirte anfängt zu denken und zu schreiben. Aber mancher Blitz zündet doch,

so das ein Feuer hinterher brennt, und das alte Haus wegbrennt. So meinen Hans und Grethe und wünschen dem Herrn Dr. von Herzen, daß es bei ihm „aufblizen“ möchte. — Rothe sagt bei Gelegenheit: „ein *mixtum compositum* aus positiven und speculativen Elementen ist das allerschwächliche und ungenießbarste“. Wir haben in dem Buch ein solches *mixtum compositum* aus Schleiermacher, Nationalismus, Speculation und evangelisch-christlichem Gemeindeglauben. Und wenn es mir mit dem Rothe'schen Buche so geht, wie ihm mit der Bibel, daß ich auf Irthümer und unter einander sich widersprechende Lehrvorstellungen stoße und es mir nicht gelingt ein einheitliches Gesamtbild zusammenzuschauen, so kann ich mich nur damit trösten, daß es dem großen Manne an einer empfänglicheren Umgebung nicht fehlen wird, die ohne den Dazwischentritt einer deutenden Reflexion sein Lichtbild tiefbeglückt im Busen trägt.

Alle Verwirrung in Rothe's Lehre über die Bibel scheint mir aus seinem einseitigen, ja irrigen Offenbarungsbegriff hervorgegangen zu sein. Dieser Irthum aber ist der: daß die Offenbarung, in die Geschichte eintretend, als Geschichte verlaufend, nicht zugleich sein soll ursprünglich und unmittelbar Mittheilung religiöser Lehre (S. 333). Haben die Alten, wie Rothe ihnen vorwirft, das ~~Christenthum~~ ^{Christenthum} volle in der heiligen Schrift überschätzt, so hat er es unterschätzt. ~~Es~~ ^{Es} ~~ist~~ ^{ist} ~~es~~ ^{es} ~~nicht~~ ^{nicht} ~~vollständig~~ ^{vollständig} grund-sätzlich mit der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre. Dieses Brechen mit der kirchlichen Vergangenheit straft sich, wie wir vor Augen haben. Und es rechtfertigt sich die Weisheit der Theologie, die, grundsätzlich, fortschreitend nicht bricht mit der kirchlichen Vergangenheit. Darum, aufrichtig dankbar dafür, daß die neuere Theologie uns weist, Offenbarung und heilige Schrift sachlich und begrifflich unterscheiden und die Offenbarung als Geschichte betrachten, dürfen wir es uns doch nicht nehmen lassen, daß die Offenbarung auch ist ursprünglich Mittheilung religiöser Lehre, religiöser Vorstellungen und Gedanken. Sie muß das sein, damit die Offenbarungsthatsache uns wirklich präsent sei und von uns verstanden werde. Die Inspirationslehre wird fortleben trotz des Rothe'schen Todesstoßes, freilich nicht anders, als so, wie sie allein leben darf: verjüngt durch das heilsame Feuer der Kritik. Dank auch Rothen für seine Kritik! Können wir noch nicht absehen, wohinaus es wissenschaftlich gehen wird mit der Inspirationslehre, so ist doch das Gerathenste die *docta ignorantia*, die sich weder verblenden noch verblüffen läßt. In dieser wird's uns auch

gelingen die unerschütterlichen Stamina der Lehre festzuhalten: die heilige Schrift ist inspirirt; ist das Wort Gottes; ist lautere, irthumslose Erkennnißquelle; enthält göttliche Lehre: Gesetz und Evangelium.

2. A. Ruge: „Aus früherer Zeit“. 1862.

Von R. von Raumer.

Ich ward aufmerksam darauf gemacht, daß A. Ruge in seiner Selbstbiographie erzähle, wie er als hallischer Student öfter in mein Haus gekommen. Er erwähne meiner und der Meinigen freundlichst, wiewohl er nicht verschweige, daß seine und meine Ansichten diametral entgegengesetzt gewesen. — Nach der Universitätszeit sah ich Ruge lange nicht, erfuhr auch nicht, ob er seine religiösen Ansichten geändert; ich hörte nur, daß er sich der Philologie gewidmet. Endlich besuchte er mich 1838, erzählte daß er eine Zeitschrift herausgeben wolle und forderte mich auf, an derselben Theil zu nehmen. Da ich mit anderen schriftstellerischen Arbeiten völlig beschäftigt war, so lehnte ich sein Anerbieten bestimmt ab, und ging eben deshalb nicht näher auf die Tendenz der Zeitschrift ein. Hiermit war aber die Sache nicht abgethan. Ein Brief des R. an Ruge schrieb, von welchem ich das Concept unter meinen Papieren fand, schließt sich an das Erzählte an. Ich nehme um so weniger Anstand jenen Brief drucken zu lassen, als ich später gehört, daß Ruge ihn ganz freundlich aufgenommen habe. Er lautet:

„Sie forderten mich auf, Beiträge zu den hallischen Jahrbüchern zu liefern. Ich mußte Ihren Antrag ablehnen, da ich zu sehr mit andern Arbeiten überhäuft bin. Wahrscheinlich geschah es durch ein Mißverständniß, daß Sie mich dennoch unter den Mitarbeitern aufführten. Ich protestirte nicht dagegen, weil ich meinte: es sei mir dadurch keine Verbindlichkeit aufgelegt. Doch muß ich jetzt aus einem andern Grunde protestiren. Sie wissen, was ich vom Christenthum denke; ich habe meine Ansichten, besser meinen Glauben, nie verläugnet und wiederholt öffentlich ausgesprochen. Nun tritt Ihr Blatt entschieden gegen den christlichen Glauben auf. Wie kann ich länger in den Reihen Ihrer Mitarbeiter stehen? Entweder müßte der personenkundige Leser denken, Sie hätten durch einen Fehlgriß einen Feind in Ihre Schaar aufgenommen, weil Sie meine wahre Gesinnung nicht kannten, oder ich sei dem untren geworden, welchem ich so viele Jahre

als meinem Herrn und Meister treu zu dienen strebte. Gott bewahre mich vor solcher Untreue.

Sie werden die Legende von dem Heiligen kennen, welcher nicht dem ersten besten starken sondern einzig dem stärksten Herren dienen wollte. Schon hatte er sich beim Teufel verdingen, verließ ihn aber, als dieser sich fürchtete vor dem Kreuz vorbeizugehen, und trat in die Dienste des Gekreuzigten vor welchem sich der Teufel fürchten mußte.

Ich habe auch manchem Starken gebient bis ich denselben Stärksten fand; fürchte auch nicht, daß Ihre Mitarbeiter diesen überwältigen werden. Es ist *partis inégale* sagt Claudius, und ich rathe Ihnen aus alter Freundschaft den ungleichen Kampf gegen den aufzugeben, vor dessen Kreuz der Teufel sich scheute, und der sich seit 1800 Jahren als Ueberwinder der Welt bewährt hat und den nicht Sie zu richten haben, der aber Sie einst richten wird.“

R. v. Hammer.

1862

1862

1862