Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Achter Band.

Jahrgang 1866.

Acc. 1554/3

Dorpat.
Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.

1866.

ESTICA

3927

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I.

Seite.

Katholisch und Evangelisch. Von Prof. M. v. Engelhardt. 1—69

Welche Bedeutung hat die Beichthandlung vor dem heiligen Abendmahle? Erwiderung auf eine Abhandlung über dieselbe Frage im 4. Hefte des vorigen Bandes dieser Zeitschrift. Von Pastor Eberhard zu Goldenbeck. . . . . 69—90

II.

Ein Wiedertäufer auf Oesel. (Schluß). . . . . 90—96

Ein Brief des Diaconus Gutsleff aus Reval an den Missionar Pressier in Trankebar. (Aus dem vorigen Jahrhundert). Mitgetheilt von Missionar W. Germann. . 96—102

Die Revalsche Stadt Prediger-Synode im Jahre 1865. . 102—118

Zur Leidensgeschichte der lutherischen Slovaken. Von Lic. th. J. N. Borbis.. . . . . 118—142

III.

Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie von Rud. Friedrich Grau. Stuttgart, 1864. S. 244. Von B. Kählbrandt, cand. theol. . . . . 143—154

Biblischer Commentar über den Propheten Jesaias von Franz Delitzsch, Dr. und Prof. der Theologie. Mit Beiträgen von Prof. Dr. Fleischer und Consul Dr. Wetzstein. Leipzig, 1866. 668 S. Angezeigt von Prof. Dr. Volck. . . . . 154—167

Zweites Heft.

I.

Seite.

Das Gruppensystem in der Apocalypse. Versuch einer Widerlegung desselben von C. Haug, Pfarrer in Erbstetten, in Württemberg. . . . . 170—251

Katholisch und Evangelisch. (Schluß). Von Prof. v. Engelhardt. . . . . 251—290

II.

Die lutherische Kirche in Amerika im Jahre 1866. . . . . 291—306

III.

C. A. G. v. Zezschwitz: Zur Apologie des Christenthums nach Geschichte und Lehre. Leipzig, 1865. X. und 414 S. Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Oettingen. 306—313

Drittes Heft.

I.

Versuch einer chronologischen Zusammenstellung der evangelischen Berichte. Von Pastor Grüner in Dünaburg. . 315—342

Die gottmenschliche Person Jesu Christi. Von E. Kählbrandt, Pastor adj. zu Neupebalg. . . . . 342—383

Luthers Lehre von der Beichte. Von Pastor Hansen in Winterhausen. . . . . 383—407

II.

Rudolf v. Raumer: die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen. Angezeigt von Prof. Dr. Volck. . . . . 407—411

Biblischer Commentar über die Bücher Mose's von Carl Friedrich Keil, Dr. und Prof. der Theologie. Erster Band: Genesis u. Exodus. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig, 1866. 587 S. Angez. von Prof. Dr. Volck. 411—424

Seite.

Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des alten Testaments ausgewählt und mit erläuternden Anmerkungen und einem vollständig erklärenden Wortregister versehen von Dr. Georg Benedikt Winer. In genauem Anschluß an des Verfassers zweite Auflage der Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus nach des Verf. Tod neu bearbeitet von Dr. Julius Fürst. Leipzig, 1864. 83 S. Angez. v. Prof. Dr. Volck. 424—426

Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1866 mit Beiträgen von Ahlfeldt, Arndt, Christoffel, ꝛc. herausgegeben von L. Piper. 17. Jahrgang. Berlin, Wiegandt und Grieben. Angezeigt von Prof. Engelhardt. . . . . 426—430

III.

Die Ehstländische Prediger-Synode v. J. 1866. (15.—21. Juni). Von Pastor Nerling. . . . . 430—443

Die 32. Livländische Provincialsynode, gehalten zu Walk vom 16.—22. August 1866 . . . . . 443—484

Viertes Heft.

I.

Die wissenschaftliche Stellung und Aufgabe der kirchlichen Theologie in unsrer Zeit. Vorlesung, gehalten beim Antritt seines akademischen Lehramts an der Dorpater Universität. Von Prof. Dr. Th. Harnack. . . . . 485—500

Ueber Beichte und Abendmahl. Von A. H. Haller, Pastor zu Keinis auf Dagö. . . . . 500—538

Gutachten der Dorpater theol. Facultät über die von der deutschen evang.-luther. Synode von Iowa in Nord-Amerika ihr vorgelegten Fragen, den kirchlichen Lehrconsensus betreffend. . . . . 539—571

II.

Ernst Rietschel. Von Andreas Oppermann. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1863. Angez. von H. N. Hansen. 571—581

Seite.

Dr. Rud. Hofmann (in Leipzig): Lehre von dem Gewissen. Leipzig, 1866. VIII. und 286 S. in 8. Angezeigt von Prof. A. v. Oettingen. . . . . 582—595

Gesammeltes aus der Zerstreuung. Eine Anzahl früher in verschiedenen kirchlichen Zeitschriften bereits erschienener vermischter theologischer Aufsätze und Recensionen von † Dr. Rudolf Stier, zuletzt Superintendent und Oberpfarrer zu St. Andreä in Eisleben. Nach einer von dem seligen Verfasser selbst noch getroffenen Auswahl auf's Neue herausgegeben von seinem Sohne Friedrich Stier, Pastor. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn. (M. Bruhn). 1865. S. 251. Angezeigt von Pastor H. N. Hansen. . . . . 596—597

Zeit und Ewigkeit. Eine Betrachtung aus dem Gebiete religiöser Spekulation. Von Dr. Friedrich Fabri, Missions-Inspektor. Bremen u. Elberfeld, 1865. S. 102. 598—599

Drei Vorträge gehalten von Dr Karl Friedrich August Kahnis, d. z. Rector der Universität Leipzig.
1. Ueber den innigen Zusammenhang der theologischen Wissenschaften mit den übrigen Universitätswissenschaften.
2. Abälard und Heloise.
3. Kunst und Kirche. Leipzig, Dörffling und Franke 1865. S. 56. . . . . 600—601

III.

Aus dem Pfarrarchive zu St. Marien in Dorpat. . . . 601—632

Friedrich Rückert, geboren am 16. Mai 1788 in Schweinfurt, gestorben am 31. Januar 1866 in Neuseß bei Koburg und am 3. Februar daselbst beerdigt. Ein Gedenkblatt. Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen. 632—644

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Achter Band.

Jahrgang 1866.

I. Heft.

Acc. 28944.

Dorpat.

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

1866.

Auf Anordnung der theologischen Facultät zu drucken.
Dorpat den 23. März 1866.
Decan Prof. Dr. Kurtz.

I.

Katholisch und Evangelisch.

Von

Prof. **M. v. Engelhardt.**

Es thut Noth, daß der evangelische Christ heutzutage über den großen Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben der Kluft nicht vergesse, die den Protestantismus vom Katholicismus trennt. Wird der Christ durch die Strömung der Zeit vorzugsweise nach Einer Richtung hin in Kämpfe und Streitigkeiten verwickelt, so verlieren unwillkührlich und unmerklich diejenigen Lehren des Christenthums, welche dem Hauptgegner gegenüber weniger in Betracht kommen, für das Bewußtsein des Christen an Gewicht, und es führt z. B. eine einseitig apologetische Richtung zu einer Unterschätzung derjenigen Differenzen, welche die christlichen Confessionen von einander scheiden. Steht man Gegnern gegenüber, die das Christenthum überhaupt angreifen, so erscheint schon derjenige als Freund und Bundesgenosse im Kampf, der den Glauben an die Offenbarung Gottes in Christo bekennt; wie er sein Bekenntniß in den Einzelnheiten und ob er es so oder anders formulirt, darnach wird nicht gefragt. Ja es wird den Christen aller Confessionen zugemuthet, Angesichts des gemeinsamen Gegners, ihres Haders untereinander zu vergessen und zu Allianzen und Conföderationen auf Grundlage dessen zusammentreten was sie alle gleicherweise bekennen. Droht da nicht Gefahr, des Besonderen zu vergessen und die Unter-

scheidungslehren gering zu achten? Und wenn das geschieht, dann tritt zu Tage, wie sehr man vergessen hat, daß eine Confessionskirche nur dann noch und so lange nur ein Recht hat zu bestehen, als sie sich dessen bewußt ist, in ihren Unterscheidungslehren nichts Geringeres als das Christenthum selbst zu wahren und es gegen Entstellungen zu sichern, die, ob sie auch im Namen des Christenthums geltend gemacht werden, doch dasselbe in seinen Fundamenten untergraben. Es wäre unzweifelhaft das Aufhören einer kräftigen Polemik im Sinne des mit christlichem Ernst und in christlicher Liebe geführten Kampfes der einen Confession gegen die andere, oder der einen christlichen Glaubensweise gegen andere, ein Zeichen der schwindenden Lebensfähigkeit einer Sonderkirche. Lebt eine Kirche und steht sie in voller Kraft, so darf ihre apologetische Thätigkeit nie und nimmer die Stimme der Polemik ersticken; beides muß neben einander hergehen und einander ergänzen.

Ueberall aber, wo die durch die Sache selbst gebotene Ordnung eingehalten und die Einseitigkeit eines blinden Eifers vermieden wird, kann der Erfolg nach allen Seiten nur ein günstiger sein. Nicht nur bringt die Polemik die fundamentale Bedeutung der Unterscheidungslehren wieder zum Bewußtsein, sondern sie sichert auch der apologetischen Thätigkeit der Kirche, weit entfernt sie zu gefährden, größere Erfolge. Es ist z. B. im Kampfe mit redlichen Gegnern des Christenthums und der Offenbarung, oder auch solchen gegenüber, die einer sogenannten freieren Auffassung des Christenthums huldigen, von der höchsten Bedeutung, daß der Vertheidiger des christlichen Glaubens überhaupt oder der einer bestimmten dogmatischen und kirchlichen Fassung desselben, klar und deutlich bekunde, wie weit er von dem katholischen Wesen und von allem Hierarchischen entfernt sei, und daß er derartiges ebenso entschieden verwerfe, wie er es mit der antichristlichen Weltweisheit thun müsse. Und dann — um bei diesem Beispiel stehen zu bleiben — verspricht nicht die gegen die römische Lehre gerichtete Polemik, in welcher doch vor allen Dingen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben zur Erörterung kommt

mit all' ihren Voraussetzungen und Consequenzen, größeren Erfolg in Ueberwindung eines oder des andern Gegners des Christenthums oder des orthodoxen Lutherthums, als alle Auseinandersetzungen über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung im Allgemeinen oder über das Wunder als solches? Die Welt ist niemals gewonnen worden durch den Nachweis, daß Gott sei oder daß er Wunder thun und sich offenbaren könne. Die Predigt von der Sünde und die Verkündigung der Gnade Gottes hat schließlich doch allein die Umwandlung bewirkt und die Herzen erobert. Und strahlt die Herrlichkeit des evangelischen Glaubens und der evangelischen Freiheit nicht besonders hell, wenn sie im Gegensatz zum katholischen Wesen dem Auge einer Welt enthüllt wird, die der Schätze vergessen hat, welche ihre Väter ihr in heißem Kampfe wiedererobert haben? — Und weiter: entledigen wir uns nicht durch eine zum Zwecke der Polemik angestellte Untersuchung über die principiellen Grundlagen des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus unabsichtlich und wie von selbst all' der falschen Freunde, die sich Protestanten nennen und es doch so wenig und noch weniger sind, als der Papst zu Rom?

In diesem Sinne sei es gestattet, wieder einmal des Gegensatzes zu gedenken, der zwischen uns Lutheranern und allem katholischen Wesen besteht [1]). — Der Entstellung des Katholicismus zu polemischen Zwecken wird heutzutage Niemand so leicht einen protestantischen Theologen beschuldigen. Die Leidenschaft des Kampfes ist längst einer ruhigen und sachlichen Erwägung gewichen, und hört man auch noch hin und her einzelne Stimmen, welche die Entstehung und das

1) Es dürfte nicht überflüssig sein, dessen zu erwähnen, daß in Folgendem der Hauptsache nach der Inhalt einiger Vorträge reproducirt ist, die vor einem gemischten Publicum im Winter 1866 gehalten wurden. Eine wörtliche Wiedergabe ist weder möglich gewesen, noch ist sie beabsichtigt. Verkürzungen und weitere Ausführungen sind, wo es zweckmäßig erschien, angebracht worden.

Wachsthum des Katholicismus auf Priesterschlauheit und pfäffischen Betrug zurückführen, und von dem Mittelalter nichts zu sagen wissen, als daß es eine lange Nacht gewesen sei, erhellt lediglich durch das lodernde Feuer der Scheiterhaufen; und ist Vielen „katholisch" so viel wie bornirt und jesuitisch: so hat doch die protestantische Wissenschaft andere Bahnen eingeschlagen und sich den Ruhm wahrhaft historischer Betrachtungs- und Beurtheilungsweise in dem Grade erworben, daß selbst katholische Gelehrte nicht umhin können, die Objectivität der Darstellung des Katholicismus und die Tiefe der Auffassung seiner Geschichte Seitens der protestantischen Historiker anzuerkennen. — Hat sich aber etwa der Protestantismus etwas vergeben, wenn er dem Gegner, dem Todfeinde gerecht wurde? Sicherlich nicht. Die erfolgreichste Waffe im Kampf — denn dieser hat nicht aufgehört und soll nie aufhören — ist überall die unparteiische Würdigung des Gegners, und, wo es den Streit gilt zwischen Geistesmächten, gerechte Kritik. Wer nicht mehr an Aeußerlichkeiten haftet, wer nicht mehr am Zufälligen hängen bleibt, geleitet sei es von verletztem Gefühl oder von falsch angebrachter sittlicher Entrüstung; wer vielmehr in die Tiefe dringt und den innersten Motiven, den leitenden Grundgedanken nachforscht; wer von den Fehlern und Gebrechen der handelnden Personen hindurchdringt zu den Fehlern und Gebrechen der Sache und der Idee der jene dienen, aber auch diese wiederum in ihrer Entstehung zu begreifen, in ihrer relativen Berechtigung und Nothwendigkeit aufzufassen versteht: nur der kann darauf rechnen den Gegner völlig zu schlagen und seiner Herrschaft sich völlig zu entwinden. Zu solch' gerechter Würdigung und siegreichen Bekämpfung kommen wir nie, wenn wir vorzugsweise die Schändlichkeiten und die verächtlichen Thaten in's Auge fassen, die im Namen jeder Sache begangen werden, sondern nur dann, wenn wir in erster Stelle das Großartige, das Imponirende, das einem gewaltigen Irrthume nie fehlt, ins Auge fassen und das Gute, was er geleistet hat, würdigen, um unsere Kritik gerade an dieser Seite als stichhaltig erproben. Damit hängt es denn weiter zusammen, daß wir als Repräsentanten einer

uns feindlich gegenüber stehenden Geistesrichtung immer die edelsten und tiefsten, die weisesten und gemäßigsten Vertreter als die anzusehen haben, mit denen wir uns auseinandersetzen. Nur was sie sagen, ist maßgebend; die Extravaganzen, gegen welche auch sie vielleicht kämpfen, kommen nur so weit in Betracht, als sie in ihrem inneren Zusammenhange mit den Grundsätzen, als nothwendige Folge der auch in den Besten lebenden Motive dargethan sind. — So wird denn der Katholicismus nur dort in seinem Wesen erkannt und in seiner Bedeutung gewürdigt, wo man denselben in seinen *christlichen* Motiven auffaßt und wo man begriffen hat, warum und in wie fern seine Vertreter und Anhänger ihn als die natürliche und nothwendige Consequenz des Christenthums ansehen, so daß ihrer Meinung nach das Christenthum selbst mit der katholischen Auffassung desselben steht und fällt.

In diesem Sinne fragen wir nach dem Principe des Katholicismus, nach denjenigen Grundgedanken des Systems, in denen sich der Zusammenhang des Christlichen und Katholischen nach Meinung der Katholiken am evidentesten ausspricht, und aus denen das gesammte Lehrsystem mit eben solcher Nothwendigkeit folgt wie das Bestreben des Katholicismus, der Welt diejenige Gestalt aufzuprägen, die sie in der sogenannten mittelalterlichen Zeit gehabt hat.

Wenn es, antwortet der Katholik, mit dem christlichen Glauben an den Rathschluß Gottes, die Welt durch das Wunder seiner Selbstoffenbarung aus Irrthum und Sünde zur Wahrheit und zum Heil zu führen, ernst gemeint ist, so muß jeder Christ behaupten und glauben, daß Gott innerhalb der Menschheit sich einzelne Personen zu Trägern seines Geistes, zu Organen seiner Wirksamkeit, zu Verkündern seiner Wahrheit und zu Vermittlern seiner Kräfte und Gaben erwählen und ausrüsten könne und sich erwählt und ausgerüstet habe. Nur unter der Voraussetzung, daß es solche Personen auf Erden gibt, könnten die Menschen, denen die Offenbarung gilt, genau und sicher wissen, was Gottes Gedanken und was sein Wille sei. Nur so könne die göttlich offenbarte Wahrheit auf Erden zu einer Autorität werden,

die über der Willkühr des deutelnden Verstandes und des Eigenwillens erhaben dem Heilsbegierigen einen festen Halt gebe und dem Widerwilligen einen unbeugsamen Widerstand entgegensetze. Nur dann sei es denkbar, daß Gottes Gaben und Kräfte in wirksamer Weise ausgetheilt und gespendet würden, wenn es verwaltende Personen gebe, denen von Gott unmittelbar Macht und Recht dazu ertheilt sei. — In der That habe es nun auch zu allen Zeiten innerhalb des Gebiets der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung derartige Träger der Offenbarung, lebendige Autoritäten und persönliche Heilsvermittler in der Welt gegeben. Die Patriarchen, Moses und Aaron, die Hohenpriester, die Propheten im alten Bunde; Jesus, in welchem die Offenbarung in so fern ihre absolute Höhe erreichte, als in ihm Gott selbst als Mensch in die sinnlich wahrnehmbare Welt eintrat und dadurch persönlich zu einer dem irdischen Menschen faßbaren Autorität und Heilsquelle wurde. Nach der Himmelfahrt Christi seien zu Trägern der von ihm verkündeten Wahrheit und zu Vermittlern des von ihm erworbenen Heils die Apostel bestellt und zur Ausrichtung ihres Amts ausgerüstet worden mit Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit. Solle nun mit dem Tode der Apostel die Reihe der lebendigen Träger der Offenbarung, der persönlichen Autoritäten und Heilsvermittler plötzlich abbrechen? Solle, nach Meinung der Protestanten, hier plötzlich an die Stelle der lebendigen Personen ein Buch, die Bibel treten, das, wenn auch noch so wahr, heilig und gut, doch immer nur ein Buch sei? — Wie wenig ein Buch zur Erhaltung der Wahrheit Gottes in der Welt und zu ihrer Durchsetzung genüge, gehe unzweifelhaft hervor aus der Vieldeutigkeit desselben. Was sei das für eine Offenbarung, die in ein Buch auslaufend so wenig offenbar sei, daß jeder sie deute wie er wolle? Was sei die Bibel für eine Autorität, wenn sie dem Heilsbegierigen keine unzweifelhafte Antwort gebe und den Gegner nicht zu widerlegen im Stande sei? Wie könne endlich ein Buch das Heil dem Einzelnen zueignen und mittheilen? Sei es doch nicht einmal im Stande, auf alle in Betracht kommenden Fragen zu antworten und die Anwendung der in ihm enthaltenen allgemeinen Wahrheiten auf die einzelne Person zu reguliren. Weil die protestantische Kirche ein Buch zum Träger der Offenbarung in der Welt gemacht habe, so gehe sie in zahllose Parteien auseinander, und im letzten Grunde habe jeder Protestant sein eigenes Christenthum und darum gar keins. So weit komme man, wenn man die Reihe der lebendigen und persönlichen Träger und Vermittler der Offenbarung mit den Aposteln abbrechen lasse. Thue man das, so läugne man eigentlich die Wirklichkeit einer Heilsoffenbarung und mache den Geist jedes einzelnen Menschen zum Organ der Offenbarung und zur höchsten Autorität. Der Protestant huldige einem Subjektivismus, der seine Vollendung finde in dem Rationalismus, welcher offen und ehrlich die Nothwendigkeit einer Offenbarung in Abrede stelle und im Grunde auf Naturalismus beruhe, der auch von der Möglichkeit derselben nichts wissen wolle. Der orthodoxe Protestantismus sei ein unglückseliger Uebergangsstandpunkt, ein Wollen und Nicht-Können, ein Ja und Nein zugleich sagen. Es gebe nur zwei religiöse Standpunkte: den rationellen und den christlichen oder katholischen. Letzterer aber bestehe darin, daß man glaube, Gott könne sich offenbaren und darum das thun und bewirken, was zur Verwirklichung und Vollendung der Offenbarung nothwendig und unentbehrlich sei. Der Katholik glaube, daß Gott die Reihe der Offenbarungsträger nicht habe mit den Aposteln abbrechen lassen; vielmehr habe er in den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen der Kirche, lebendige und persönliche Wahrheits- und Heils-Vermittler der Menschheit bestellt. Diese habe er mit den erforderlichen Gaben ausgerüstet und ihnen die Vollmacht ertheilt, durch das Sakrament der Ordination andere Menschen in gleicher Weise zur Führung des Amtes zu befähigen und so fort und fort die Existenz der Offenbarung in der Welt sicher zu stellen. Diese Männer legen kraft des Geistes Gottes, der natürlich in allen Offenbarungsstadien derselbe ist, die Schriften der Propheten und Apostel allein richtig aus; sie antworten auf jede Frage, die in Betreff ihres vieldeutigen Inhalts auftaucht, sie beantworten aber auch die Fragen und Zweifel, welche in dem Worte der Schrift überhaupt nicht be-

rührt sind; sie sind die lebendige Autorität, die Alles entscheidet, was für die concreten Verhältnisse der Kirche und des Einzellebens erforderlich ist; sie gebieten in göttlicher Vollmacht was der Christ glauben und wie er leben soll; sie theilen den Würdigen die durch Christus erworbenen Gnadengaben mit, sie vergeben die Sünde und sie behalten sie; sie spenden die Sakramente und ohne Vermittelung dieser Personen wird Niemand der göttlichen Gnade theilhaftig. Aber nicht so roh meinen es die Katholiken, daß ohne Weiteres jeder einzelne Bischof diese Stellung beanspruchen dürfe und auf seinen Kopf handeln könne als ein Stellvertreter der Apostel oder eigentlich Christi und Gottes selbst. Gemeint ist der Bischof wie er sein soll. Dieser aber ist ist nicht etwa ein Ideal, das in der Luft schwebt. Wäre das der Fall, so wäre es wiederum aus mit der Offenbarung und sie verliefe sich in den Sand. Nein, der wahre Bischof muß da sein und er ist da in jedem wirklichen Bischof sofern er eingegliedert ist der Gesammtheit aller Bischöfe, welche der Willkühr des Einzelnen im Interesse des Ganzen hemmend und normirend entgegentreten. Diese Gesammtheit bethätigt sich nur in den seltensten Fällen so, daß sie wirklich zusammentritt, beräth und abstimmt. Für gewöhnlich regelt sie das Thun des Einzelnen durch die von ihr erlassenen Gesetze und wacht über deren Beobachtung durch die dazu bestellten Organe der Gesammtheit. Im Interesse der Erhaltung und Durchsetzung seiner Offenbarung hat nämlich Gott oder Christus der Gesammtheit der Bischöfe eine solche Ordnung und Verfassung eingestiftet, daß durch sie die Einheit des Geistes zu allen Zeiten und unter allen Umständen erhalten bleibt. Die Unterordnung aller Bischöfe, Priester und Gläubigen unter ein Haupt, den Bischof und Papst zu Rom, dient diesem Zwecke. Dem irdischen Stellvertreter Christi sind alle Bischöfe Gehorsam schuldig, während er kraft göttlicher Erleuchtung im Geiste des Ganzen über alle Fragen entscheidet und wo es noth thut handelnd und regelnd, züchtigend und strafend eingreift. So ist durch eine bestimmte Zahl ordnungsmäßig miteinander verbundener und unter ein Oberhaupt gestellter Personen der Bestand und die Wirksamkeit der Offenbarung Gottes auf Erden sicher gestellt, und das Heilswerk Christi dem Irrthum wie der Willkühr der sündigen Welt entrückt. Die Kirche, im Sinne jener Gemeinschaft von Priestern unter dem Oberhaupte zu Rom, ist so zu sagen, die Fortsetzung Christi auf Erden, die Stätte der Gegenwart Gottes und sein Organ. Sie ist ebenso sichtbar und hörbar, erreichbar und faßbar ebenso verständlich und lebendig wie Christus selbst es war und wie die Propheten vor ihm und die Apostel nach ihm es waren; ja ebenso sichtbar und faßbar wie irgend ein weltlicher Staat oder ein irdisches Reich.

In diesem Sinne das Wesen der christlichen Offenbarung auffassen, das heißt ein Katholik sein. — Nur wer das Verfucherische dieser Gedanken und das vom Standpunkte des Christenthums scheinbar Unwiderlegliche derselben gefühlt hat, nur der hat den Lebensnerv des Katholicismus entdeckt und ein Verständniß gewonnen für die Macht, die er noch immer auf die Gemüther ausübt, und für die großartige Rolle, die er in der Weltgeschichte gespielt hat. — Wer sich in das Netz dieser Ideenverbindung hat fangen lassen, der wird sich mit allen übrigen Lehren und Institutionen des Katholicismus bald befreunden und wird über alle Anstöße hinwegkommen können, die dem flüchtigsten Beobachter und dem oberflächlichsten Kenner der katholischen Kirche ohne Weiteres in die Augen fallen. Auch der Katholik weiß ja um die Lasterhaftigkeit vieler Päpste und leugnet nicht die zeitweilig große sittliche und geistige Versunkenheit des Clerus; aber diese Thatsachen und Uebelstände vermögen nicht einen Glauben zu erschüttern, der zusammenfällt mit dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums überhaupt und an die Existenz einer wirklichen Offenbarung Gottes insbesondere.

Wenn wir nun auch ohne Weiteres und mit der jedem Protestanten innewohnenden Antipathie gegen alles Hierarchische, das Irrthümliche dieser katholischen Grundgedanken durchfühlen und den nothwendigen Zusammenhang des Christlichen mit dem Römisch-Katholischen in Abrede stellen: so entbindet das uns doch nicht der Pflicht des Nachweises, worin der Fehler dieser Deduction liegt. Eine im-

mer wieder erneuerte Untersuchung dieses Punkts ist um so mehr gefordert, als auch unter sogenannten Protestanten nicht Wenige sich finden, die da behaupten, nur die katholische Auffassung des Christenthums sei in sich consequent und zu derselben müsse schließlich jeder gelangen, der wider alle Vernunft an der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung festhalte. In schroffster Weise hat das noch neuerdings Strauß ausgesprochen, wenn er sagt „wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen." Wie wichtig ist es, solchen Reden gegenüber in schlagender Weise den Beweis zu führen, daß die katholische Priesterkirche so wenig durch das Wesen des Christenthums gefordert ist, daß sie vielmehr auf einer völlig verkehrten Auffassung desselben beruht und zur Zerstörung alles dessen führt, was von Gott durch die Heilsoffenbarung beabsichtigt ist.

Treten wir ein in die Kritik des Katholicismus, so haben wir uns zuerst zu vergegenwärtigen, welches die Consequenzen des Grundgedankens sind, daß der Begriff der Offenbarung mit Nothwendigkeit die Existenz einer Priesterschaft im oben entwickelten Sinne fordere. Sind uns erst die Consequenzen und in ihnen das System des Katholicismus gegenständlich geworden, dann werden sich die Anhaltspunkte für die Kritik von selbst ergeben. Wir werden diese sodann in Luther personificirt zu Worte kommen lassen und zu gleicher Zeit in den reformatorischen Ideen diejenige Auffassung des Christenthums nachweisen, welche allen Anforderungen gerecht wird, die im Interesse der Vollständigkeit der Heilsoffenbarung und ihrer Sicherstellung gegen menschliche Willkühr gemacht werden können.

Daß eine Kirche, wie die römisch-katholische, die in ihrer Priesterschaft den Hort der Wahrheit und den Vermittler göttlicher Gnadenschätze und Heilskräfte an die Welt zu besitzen behauptet, das Dasein solcher priesterlicher Personen und alle Ordnungen, die ihre Amtsthätigkeit regeln, unmittelbar auf Gott oder auf Stiftungen Christi zurückführt, versteht sich von selbst. Und wenn auch die Urkunden aus den Zeiten der Urkirche von Anordnungen Christi in diesem

Sinne nichts berichten, so vervollständigt die Kirche von sich aus die Nachrichten. Es muß so sein und darum ist es so. — Wie es nur Einen Christus giebt, so kann es auch nur Eine christliche Kirche geben und diese ist nirgends sonst als dort, wo die Priesterschaft ist, welche von Christo eingesetzt sein Werk auf Erden fortführt und vollendet. Diese Eine ist in so fern, als sich in ihrer Priesterschaft der Apostolat der Urkirche, das Priesterthum der Anfangskirche fortsetzt, die apostolische. So fern sie weiter den Anspruch erhebt, die ganze Menschheit zu umfassen und Christenthum nur innerhalb ihrer selbst anzuerkennen, so daß Christenthum und römische Kirche sich immer decken, behauptet sie die allgemeine, die katholische zu sein. Da sie ferner allein die Bedingungen der Wahrheitserkenntniß besitzt und da ihr die Verwaltung der Heilsgüter anvertraut ist, so ist sie die alleinseligmachende. Es können zwar unzweifelhaft Menschen, die außerhalb dieser Kirche stehen d. h. die alleinige Autorität ihrer Priesterschaft nicht anerkennen, die heil. Schrift lesen und an den in derselben verkündigten Christus glauben, aber dieser Glaube kann nie der wahre und in sich vollkommene sein; denn nur die Priesterschaft legt die Schrift richtig aus. Aber gesetzt auch, es wäre im einzelnen Fall der rechte Glaube möglich: was wäre damit gewonnen? Der Glaube kann doch nicht selig machen! So wenig ich dadurch satt werde, daß ich glaube Brod sei Brod, oder da sei Brod welches satt mache, sondern nur dadurch daß ich es bekomme und esse, so wenig kann mich der Glaube an Christus und die Gewißheit selig machen, daß Christus der Heiland der Welt sei. Es muß mir die Möglichkeit geboten werden, die Gnadenschätze, die er mir erworben hat, wirklich zu empfangen und der göttlichen Kräfte, die den Menschen umwandeln, wirklich theilhaft zu werden. So werde ich doch schließlich an diejenigen gewiesen, welche sie spenden und dem Einzelnen zueignen. Das sind die Priester der römischen Kirche. Diesen ist nicht nur im Wort der Offenbarung das Mittel an die Hand gegeben, die Menschheit aufmerksam zu machen auf die Möglichkeit einer Erlösung und auf das Vorhandensein der Gnade Gottes, sondern sie besitzen in den sieben

Sakramenten, die ihrer Verwaltung anvertraut sind, sieben Träger von göttlichen Gnadenkräften, die auf jeden, der das Sakrament empfängt, eine besondere und eigenthümlich geartete Kraft überströmen lassen. Nur in der Hand des Priesters und durch seine Weihe werden gewisse irdische Substanzen zu Trägern göttlicher Kräfte, zu Canälen, durch welche die Gnadengaben Christi in den übergehen, der nicht geradezu das Eindringen derselben in sein Inneres mit Bewußtsein und Willen hindert. — Hat der Priester allein das Recht der Verwaltung und die Fähigkeit, das Sakrament zu dem zu machen, was es sein soll, so hat er auch die Art und Weise zu bestimmen, in der es empfangen werden soll. Er stellt die Reihenfolge unter den Sakramenten fest und er entscheidet darüber, wer es und unter welchen Bedingungen Jemand es bekommen darf. Und da Niemand selig werden kann, der nicht durch die Gnadenkräfte Gottes in Stand gesetzt ist, ein neuer Mensch und gerecht zu werden; der göttlichen Kräfte aber Niemand theilhaft wird ohne sie wirklich zu empfangen durch das Sakrament aus der Hand der Priester: so haben diese offenbar die Schlüssel des Himmelreichs. In diesem Sinne übergab Christus dem Apostel Petrus und allen ihm untergebenen Aposteln und somit auch ihren Nachfolgern die Schlüssel des Himmelreichs. Ohne die Priester soll Niemand hinein kommen; sie schließen auf und schließen zu. — Es giebt deshalb nichts Unseligeres als das Schisma, die Trennung von der Kirche und die Lossagung von den Priestern. Keine Häresie und keine Sünde ist so verderblich als dieser Frevel. Für alles Andere ist Vergebung eben durch die Priesterschaft möglich, für das Schisma ist sie unmöglich. Verdammniß trifft den unwiderruflich, der sich von dem Felsen trennt, auf den Christus seine Kirche gegründet hat: von dem Apostolat unter dem Primat des Petrus, von dem Episkopat unter der Leitung und Regierung des römischen Bischofs.

Versetzen wir uns auf den Standpunkt des Katholiken, so begreifen wir, daß er für die Priesterschaft zweierlei in Anspruch nimmt. Erstens vollkommene Freiheit und Unabhängigkeit in der Erfüllung

der Pflichten ihres Berufs, namentlich des unbedingten Gehorsams gegen ihr geistliches Oberhaupt, und zweitens das Recht der Herrschaft in der Kirche, so daß ihr gegenüber jeder katholische Laie zu unbedingtem Gehorsam in allen geistlichen d. h. religiösen und sittlichen Angelegenheiten verpflichtet ist. Es faßt sich das zusammen in die Forderung: die Hierarchie der christlichen Kirche muß frei sein, um ungehindert herrschen zu können. Wenn sie herrscht, herrscht der, dem alle Herrschaft gebührt: Christus. Unter seiner Herrschaft leben ist für die Welt Seligkeit; sein Joch ist sanft und seine Last ist leicht. Er übt seine Herrschaft nicht in seinem Interesse, sondern zu Nutz und Frommen derer, die ihm gehorchen; und wie Er, so auch seine Diener. Ihnen zu gehorchen ist wahre Freiheit, und trägt reichen Lohn.

So befremdlich, ja widerwärtig das protestantischen Ohren klingt, so sehr muß doch daran festgehalten werden, daß die Hierarchie Freiheit und das Recht zu herrschen beansprucht nicht aus Herrschsucht, sondern im Interesse der christlichen Offenbarung und lediglich in der guten Meinung, Christi Werk auf Erden sicher zu stellen gegen alle Willkühr und sündhafte Einmischung der Menschen.

Für die weitere Gestaltung des Katholicismus kommt wesentlich in Betracht, ob der Kirche zur Durchsetzung ihrer Ansprüche lediglich das Wort der Ueberredung zu Gebote steht oder ob sie auch über andere Mittel zu verfügen hat. Sie selbst wird sich nie aus freien Stücken an dem ersten genügen lassen. Sie wird an diejenigen ihrer Glieder, welche kraft ihrer Stellung Macht haben über andere Personen, die Forderung richten müssen, daß sie als treue Diener der Kirche ihre Macht in den Dienst der Hierarchie stellen. Sie muß es ihnen zur Pflicht machen, die ihnen untergebenen Personen zum Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu bewegen. Ob es ihr gelingt, die Machthaber, seien es Eltern und Herren oder obrigkeitliche Gewalten aller Art, Fürsten, Könige, Kaiser zu Organen ihrer Herrschaft zu machen, ist freilich eine andere Frage. Das hängt von den verschiedensten Umständen ab und namentlich davon, ob sich die Ge-

walthaber von der Statthaftigkeit und Zweckmäßigkeit solchen Zwanges überzeugen lassen, und weiter davon, ob es den Gehorchenden und Untergebenen faktisch möglich oder rechtlich zugestanden ist, sich diesem Zwange zu entziehen.

Fassen wir zunächst die Gestaltung der Dinge ins Auge, die überall dort eintritt, wo die katholische Kirche die weltlichen Autoritäten von der Pflicht überzeugt, mit ihrer Macht der Kirche Anerkennung und Gehorsam zu verschaffen bei denen, über die sie zu befehlen haben, und wo diese wiederum nicht im Stande sind, Widerstand zu leisten. — In allen solchen Fällen fordert die Kirche, daß der Machthaber innerhalb seiner Sphäre das freie Walten der Priesterschaft in keinem Stücke beschränke, dagegen nach allen Seiten fördere. Die Landesobrigkeit hat dafür Sorge zu tragen, daß die Priesterschaft frei und ungehindert ihre Pflicht thun und ihre geistliche Herrschaft ausüben könne. Sie hat jeden Unterthan, der sich widersetzt und der Autorität der Kirche sich nicht gehorsam fügt, zu bestrafen und zwar nicht als einen, der ein Verbrechen gegen die Kirche begangen, sondern als einen, der gegen das Staatsgesetz gesündigt hat, sofern dieses den Gehorsam gegen Gottes Gebote und somit auch den gegen die Anordnungen der Kirche fordert. Die Kirche dürstet nie nach Blut, lautet der bekannte Satz; sie übergiebt nur den, der ihr ungehorsam ist, dem weltlichen Arm, daß er den Verbrecher bestrafe nach seinem Gesetz und mit den ihm zustehenden Strafmitteln. — Zu gleicher Zeit hat die Landesobrigkeit sich jeder Einmischung in die Angelegenheiten der Priesterschaft zu enthalten; sie hat die priesterlichen Personen, ob sie gleich Staatsangehörige sind, nicht als Unterthanen zu betrachten, denen gegenüber sie dasselbe Recht hat, wie allen andern Unterthanen gegenüber. Völlige Unabhängigkeit hat sie ihnen zu gewähren und ihnen den freien Verkehr mit dem zu gestatten, der ihr eigentliches Oberhaupt ist, mit dem Papst zu Rom. — Die priesterlichen Personen sind aber nicht denkbar ohne irdisches Besitzthum, und die Forderung der Unabhängigkeit bezieht sich ebenso auf ihre amtliche Thätigkeit, wie auf die Stellung, die sie mit ihrem

Besitz im Staate einnehmen. Sie können von Staatswegen nicht gezwungen werden zu bestimmten, sonst mit einem Besitz verbundenen Leistungen. Auch hat der Staat nichts zu sagen bei der Einsetzung und Absetzung der priesterlichen Personen, mögen sie auch durch Einsetzung ins Amt noch so einflußreiche Glieder des Staats-Ganzen werden. — Selbst die Verbrechen der Priester gegen das bürgerliche Gesetz sind nicht von den gewöhnlichen Gerichten zu untersuchen und zu bestrafen. Der geistliche Staat hat auch seine besonderen geistlichen Gerichtshöfe.

So bildet die Priesterschaft einen Staat im Staate und zwar einen, der unter Umständen, wenn der geistliche Besitz zu großem Umfange anwächst, mächtiger sein kann, als der Fürst, dem sie unterthan ist und als die übrigen Theile des politischen Körpers, dem sie angehört. Ja dieses Verhältniß ist im Grunde das normale. Denn nur so ist die Priesterschaft der Gefahr entnommen, der Gewalt weichen und dem Willen des Fürsten oder der weltlichen Stände wider die eigene Ueberzeugung folgen zu müssen. Nur wenn die Geistlichkeit ausgerüstet ist mit großem Grund-Besitz und der damit verbundenen politischen Machtstellung kann sie nie in die Lage kommen, sich an Thaten betheiligen zu müssen, welche in Widerspruch stehen mit den weltumfassenden und alle menschlichen Verhältnisse ordnenden Plänen dessen, dem sie allein dienen und gehorchen soll, des Papstes zu Rom. Denn daß dieser als Stellvertreter Christi auf Erden womöglich über die ganze Erde und zunächst innerhalb der gesammten Christenheit herrsche, darauf kommt es vor allen Dingen an. Und wie jeder einzelne Staat der Priesterschaft in seiner Mitte die Möglichkeit gewähren muß, frei dazustehn und ungehindert zu herrschen, so muß wiederum die Gesammtheit aller christlichen Staaten dafür Sorge tragen, daß das Oberhaupt der gesammten Kirche frei dastehe in der Welt, Niemandes Unterthan sei und seinen Willen durchzusetzen vermöge in allen Staaten. Im Interesse des Reichs Gottes haben deßhalb die Päpste darauf hinzuarbeiten, sich die Stellung souveräner Fürsten und einen dieser Stellung entsprechenden

Ländercomplex zu sichern. In demselben Interesse haben sie für die Freiheit und Selbständigkeit ihrer Organe in den Einzelstaaten, der Bischöfe, zu wirken, und die Eifersucht der christlichen Machthaber untereinander, und namentlich die Feindschaft der Fürsten gegen den Kaiser zu benutzen, um die Macht der Kirche in den einzelnen Staaten auszudehnen und zu befestigen. Wo es ihnen gelingt einen Fürsten durch seine Geistlichkeit oder durch die andern Fürsten zu unterdrücken und ihn zu Zugeständnissen zu bewegen, die der Kirche in seinen Landen Vortheil bringen, da haben die Päpste sofort darauf hinzuarbeiten, daß ihr Eingriff in die politischen Angelegenheiten als ein Recht für die Zukunft anerkannt werde. Steht ihnen zur Durchsetzung ihres Willens in den Einzelstaaten keine günstige politische Combination zu Gebote, so müssen sie zu einem andern Mittel greifen. Sie müssen die Unterthanen gegen den Fürsten zu Hülfe rufen; denn der Fürst hat das Recht, die Unterthanen zum Gehorsam zu zwingen und die Steuern derselben für seine Zwecke in Anspruch zu nehmen, in dem Augenblick verscherzt, wo er dem Papste nicht mehr gehorcht oder der Geistlichkeit seines Landes nicht mehr diejenige Stellung einräumt, die ihr gebührt. Nur als einem Diener Gottes ist das Volk dem Fürsten Gehorsam schuldig; widerstrebt er also dem Willen Gottes oder seines Hohenpriesters, so muß das Volk Gott d. h. dem Papste mehr gehorchen als dem Menschen d. h. dem Fürsten. In diesem Zusammenhange ist die Lehre von der Volkssouveränität und das Recht des Tyrannenmordes von römischen Theologen vertheidigt worden. — Schlägt aber endlich weder das Mittel der politischen Intrigue und der Aufhetzung von Staat gegen Staat an, noch auch das Mittel der Revolution oder der Entbindung der Unterthanen vom Eide der Treue, dann steht zwar dem Papste noch zu Gebote das Mittel des Interdicts, oder der Sistirung aller priesterlichen Thätigkeit innerhalb eines bestimmten Gebietes, und weiter das Mittel des Bannes der schuldigen Personen; aber da diese geistlichen Strafen nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen sind, weil, im Falle auch sie wirkungslos bleiben, die Strafgewalt der Kirche in Frage gestellt

ist, so hat der Papst zuvor zu einem anderen Mittel zu greifen. Er muß sich in Besitz dessen setzen, was unter Umständen mächtiger ist, als das Schwert, in Besitz großer Geldmassen. Mit Geld muß er die Herzen mächtiger und einflußreicher Personen in den widerstrebenden Staaten zu lenken oder politisch vielversprechende Bündnisse einzuleiten suchen. Die Geldgier der Päpste ist ebensowenig wie das Trachten nach irdischem Besitz oder nach politischer Selbständigkeit etwas Weltliches. Es ist nicht niedrige Habsucht. Es ist nur eine der Formen, in denen das Trachten nach Weltherrschaft auftritt. In Zeiten, da man die Welt nur beherrschen kann mit Geld, muß der Stellvertreter Christi auf Erden geldgierig sein; es sieht häßlich aus, aber es ist zur Erhaltung des Reichs Gottes und zur Erlösung der Menschheit nothwendig, es hängt auf's innigste zusammen mit den katholischen Principien, die das Dasein einer Hierarchie fordern.

Denken wir uns dieses Ideal der christlichen Hierarchie auch nur annähernd verwirklicht, so sehen wir eine Theokratie vor uns, welche die gesammte Christenheit, die ganze christliche Staaten- und Völker-Familie umfaßt und in der trotz des Widerstreits der irdischen Interessen, ja eben durch denselben Ein heiliger Wille, der des Stellvertreters Christi, durch geistliche und weltliche Werkzeuge mit einer an Gottes Weisheit streifenden Diplomatie regiert. Hier ist das Reich Gottes auf Erden verwirklicht und in seiner Existenz und Wirksamkeit sicher gestellt. Alle Lebensbethätigung der Menschheit innerhalb dieser Theokratie wird durch Gesetze normirt, die Gott geoffenbart hat und über deren Durchführung Rom wacht, und deren Uebertretung es durch die weltlichen Gewalten bestrafen läßt. Das Größte und das Kleinste, die weltumfassenden Pläne eines Kaisers und die armseligen Gedanken eines Grüblers, die Streitigkeiten der Fürsten und der Ehezwist des Tagelöhners werden mit gleicher Sorgfalt vor dem Forum des Hohenpriesters geprüft. Ueberall hin reicht — wie sein Wissen, so auch seine Macht. Wo nur irgend etwas sich regt — sei es auch nur ein Gedanke — was die Fundamente dieses Wunderbau's zu erschüttern und die Machtstellung der Kirche zu gefährden

droht, da ist die Kirche sofort bei der Hand mit Mahnungen, Drohungen, geistlichen Strafen. Und wo sie bannt, da ächtet der Staat und tilgt den Verbrecher aus der Zahl der Lebendigen. Wird er nicht durch den Arm weltlicher Obrigkeit erreicht, entrinnt er dem Feuertode oder dem Kerker, so muß er, vogelfrei, gewärtig sein, daß in der weiten Christenheit kein Haus sich ihm öffnet, Feuer und Salz ihm versagt wird und er in Jammer und Elend verkommt. Ein Entrinnen aus den tausendfachen Armen der Kirche ist nicht möglich; wer sich nicht fügt, muß leiden. Ja noch mehr. Damit das Unkraut der Irrlehre, des Schisma's, des Ungehorsams nicht heimlich wuchere, steht der Kirche zu Gebote die Inquisition und die Ohrenbeichte. Selbst das Heiligthum des Herzens soll dem Priester offen stehen und es soll ihm möglich gemacht werden hineinzuschauen in die Werkstatt der Gedanken und der Empfindungen, damit die Priesterschaft Alles wisse, Alles beobachte, die Sünde und den Abfall im Keime ersticke und auch die Herzen und Sinne lenken und regieren könne. Eltern sollen die Kinder, Kinder die Eltern verrathen, wenn es die Ehre der Kirche und den Bestand des Gottesreiches auf Erden gilt.

Staunen ergreift uns immer auf's Neue, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese Theokratie nicht etwa das phantastische Hirngespinnst eines fanatischen Hierarchen, daß sie in ihren Grundzügen und äußersten Spitzen Wirklichkeit gewesen ist. Immer wieder drängt sich die Frage auf: wie war es möglich, daß die europäische Menschheit durch Jahrhunderte hindurch sich trotz gewaltiger Kräfte des Widerstandes, die in ihr vorhanden waren, in solche Fesseln schmieden ließ? Wie war es denkbar, daß der große Menschenfischer zu Rom mit seinem Netze Alle umspannte, auch die welche nichts wissen wollten von christlichem Glauben und von dem Geiste, der die Gliedschaft am Reiche Gottes bedingt? Die Antwort in ausreichender Weise zu geben, ist die große Aufgabe der Kirchengeschichte. Hier haben wir nur zu constatiren, daß es sinnlos ist zu behaupten, Priester hätten das ersonnen und Pfaffen hätten den tollen Einfall gehabt, die Welt

sich unterthan zu machen, und es sei ihnen gelungen mit List und Betrug, mit Frevel und Gewaltthat. Haben sie es gethan und ist es ihnen gelungen, so war das, was sie befähigte und leitete ein Gedanke und eine Idee, die sich ihrer bemächtigt hatte und ebenso derer, die sich zu Werkzeugen ihres Willens und zu Förderern ihrer Plane hergaben. Mochte es auch eine falsche Idee, ein gewaltiger Irrthum sein; es ist undenkbar, daß innerhalb der Christenheit ein Irrthum die Menschheit durch Jahrhunderte fesselte und die Gestaltungen des Lebens bedingte, wenn nicht eine große Wahrheit demselben zu Grunde lag. Das Räthsel des Mittelalters löst sich, wenn man im Auge behält, daß allen Bestrebungen der Hierarchie und allem Entgegenkommen Seitens der Welt zu Grunde lag die katholische Idee der Priester-Kirche und daß die Kraft dieser Idee das Christenthum selbst war. So weit der Katholicismus christlich war, so weit hat er segensreich gewirkt und Lebensfähiges ins Dasein gerufen; so weit er das Christenthum entstellte, hat er die Welt in's Elend gestürzt und ein Werk zu Stande gebracht, das bei äußerem Glanz im innersten Kern morsch und faul war. — In jedem Falle ist auch hier der Beweis geführt, daß nichts mächtiger ist auf Erden als der Gedanke und die Ideen, wie sie im Glauben der Menschheit zur Herrschaft gelangen. Oder wollte man in Abrede stellen, daß der Katholicismus Großes geleistet und Dauerndes ins Dasein gerufen hat? Ein Blick auf Europa kann die Zweifler überführen. Die katholische Kirche hat unzweifelhaft den Grund gelegt zu einer Civilisation und Cultur, ohne die wir die Welt nicht mehr zu denken vermögen. Sie hat in verhältnißmäßig kurzer Zeit heidnische und barbarische Völker dem Gesetz der Christenheit unterthan gemacht; sie hat staatliche und bürgerliche Ordnungen geschaffen und den Verkehr der Nationen untereinander geregelt. Sie hat das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit Aller gewirkt und den Grund gelegt zu einer neuen und eigenthümlichen Entwickelung im Anschluß an die Errungenschaften der vorchristlichen und christlichen Cultur der alten Welt. Sie hat die Sitten gemildert, viele Grundwahrheiten und Hauptthatsachen des Christen-

thums zu einem Gemeingut der Menschheit gemacht, den Glauben an den dreieinigen Gott, den Gott der Offenbarung und des Heils in Christo als Saamenkorn für die Zukunft in die Herzen gesenkt; sie hat Kunst und Wissenschaft innerhalb der neuen Völker ins Dasein gerufen und zu hoher Vollendung gebracht; sie hat eine Fülle von christlichen Lebensordnungen begründet, und sie hat vor allen Dingen mit allen Irrthümern vielfach wahres und echtes Christenthum in die verborgenen Tiefen empfänglicher Herzen gepflanzt und wahrhafte Buße und gesunden Glauben ermöglicht. Sie hat in der Schule ihrer strengen Gesetzes-Zucht eine große Zahl von Männern erzogen, die fest und unbeugsam, felsenfeste Charaktere, groß in Verleugnung der Welt und ihrer Lust, gewaltige Vorbilder christlichen Wandels und lebendige Zeugen der wiedergebärenden Macht des Christenthums geworden sind. Sie hat ihre Boten ausgesandt in die Heidenländer und wo das Wort nicht siegte, den Kreuzzug gepredigt und unter der Fahne des Kreuzes die Ordnungen der christlichen Welt mit dem Schwerte durchgesetzt. Sie hat dem Andrang der Moslims ein Ziel gesetzt und Europa gerettet vor der Herrschaft des Halbmonds. Sie hat mit einem Worte die Gotteswahrheit, daß das Himmelreich auf Erden erschienen sei und daß Christus der Herr der Welt sei, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, ins Sinnliche und Handgreifliche übersetzt und sie dadurch einem rohen und wilden Geschlecht begreiflich und zugänglich gemacht. Sie hat die alleinige Autorität des Wortes Gottes und den alleinseligmachenden Christus verwandelt in die alleinige Autorität der Priesterschaft und in die sichtbare alleinseligmachende Kirche und so der Welt die Möglichkeit eröffnet, in das Reich Gottes einzutreten, nicht durch Buße und Glauben, sondern zu Fuß und zu Roß. Sie hat die Hölle und den Himmel auf die Erde versetzt: die Ketzer verbrannt, die Frommen heilig gesprochen; und so durch Strafe und Lohn eine Welt des Widerstandes zerbrochen und aus den Trümmern einen Tempel errichtet, der in den Himmel ragte. — Wenn aber der Sieg der Priesterkirche über die Welt eine Knechtschaft ohne Gleichen gebracht hat und zwar die

entsetzlichste unter allen Arten der Sclaverei, die religiöse; wenn der Gedanke geknebelt und die Gewissen in Ketten gelegt waren; wenn von der Priesterkirche untrennbar waren Inquisition und Zwang der Ohrenbeichte, Coelibats-Zwang und Zwang des Mönchsgelübdes, Scheiterhaufen und Ketzerverfolgung, Verkümmerung der Wissenschaft, und Ersterben der freien Forschung und der Kritik; wenn innerhalb ihrer Sphäre nichts zu spüren war von Volksbildung und gesundem Jugend-Unterricht; wenn unter ihrem Schutze Aberglaube und christlicher Götzendienst in den Massen wucherte und von ihr geflissentlich genährt oder nie mit Ernst bekämpft ward: dann ist ja unwiderleglich klar, daß die Priesterkirche eine Verzerrung der christlichen Kirche war. Zu einer irdischen Theokratie war das Reich Gottes herabgewürdigt und das Evangelium aufs Neue in ein Gesetz verwandelt, das da tödtet und nicht lebendig macht. Darum mußte, als die Zeit erfüllt und der katholische Irrthum ausgereift war, der Bau so weit er menschlich war zusammenbrechen, und Raum geschafft werden für das freie Walten des echten und rechten Evangeliums. Dieser Sieg über die römisch-katholische Kirche zur Wiederherstellung der christlichen Kirche war möglich, nur wenn man die Wurzel ausgrub und fortschaffte, aus welcher das ganze System aufgesproßt war. Die Wurzel war der Glaube an die Nothwendigkeit einer Hierarchie, der Irrwahn, daß eine Offenbarung ohne den hierarchischen Träger und Verwalter derselben unmöglich sei. So lange diese Idee, bewußt oder unbewußt die Menschen beherrschte, so lange war dem Katholicismus innerhalb der Christenheit die Herrschaft gesichert. Dieser Idee sich entledigen konnte die Christenheit nimmermehr in Kraft des Widerwillens gegen Priesterherrschaft, nicht kraft des Ueberdrusses am Joch der Knechtschaft, nicht kraft des Hasses gegen die geistlichen Tyrannen. Aus einer andern Quelle mußte die Kraft zum Siege gegen falsches Kirchenthum geschöpft werden: aus der Quelle des Christenthums selbst Es mußte der Welt zum Bewußtsein kommen, daß die Heilsoffenbarung jener Priesterkirche nicht bedarf, daß sie vielmehr durch dieselbe in ihrem Kern und Wesen geschädigt und zerstört wird. Diese

Erkenntniß allein konnte das Werk der Befreiung einleiten. Sie aber konnte in voller Klarheit nur gewonnen werden im Wege geistlicher Erfahrung, nur so, daß ein katholischer Christ dessen inne wurde, die Priesterkirche als solche vermöge das wahre Christenthum, wahren Glauben und Heiligkeit des Lebens nicht zu wirken, ja sie wolle dasselbe nicht einmal in ihrer Mitte zu dulden, und sei entschlossen, echtes Christenthum als — gefährliche Häresie zu verdammen. Mit anderen Worten: nicht das, was der Katholicismus in der Consequenz seines Princips auf politischem und socialem Gebiete geleistet, sei es Gutes, sei es Böses, ist maßgebend für die Beurtheilung desselben. Es muß, soll das Urtheil gerecht ausfallen, in erster Stelle erwogen werden, was er in religiöser und sittlicher Beziehung leistet oder nicht leistet. In religiösen Motiven wurzelt er selbst, auf religiösem Gebiet hat er sich zu bewähren. Auf diesem allein kann er mit Erfolg angegriffen und wenn es Noth thut, überwunden werden. Die Möglichkeit, daß derselbe Katholicismus, welcher auf politischem und socialem Gebiet und in der Sphäre des geistigen Lebens so viel Unheil angerichtet hat, sich auf dem Gebiete des religiösen und sittlichen Lebens als Wahrheit erweise, ist um so weniger ausgeschlossen, als es immerhin denkbar ist, daß er dort nur deshalb unerträglich wurde, weil ihm der Arm des Staats, die Hülfe der weltlichen Gewalt und ein großer irdischer Besitz zu Gebote stand, und noch dazu das Alles ihm allein und ausschließlich im ganzen Abendlande. Vielleicht daß dort, wo dieser Bund mit der Weltmacht gelöst wird, wo die Priesterkirche als Freikirche auf sich selbst gestellt und auf rein geistliche Mittel der Herrschaft angewiesen ist, die Wahrheit ihres Princip's sich in lediglich segensreichen Wirkungen offenbart, die in religiöser und sittlicher Beziehung durch sie der Menschheit zu Theil werden.

Wir können deshalb nicht umhin, die wesentlichsten Consequenzen ins Auge zu fassen, welche das katholische Dogma von der Kirche für Glauben und Leben und für Erreichung der religiösen und sittlichen Ziele der Christenheit überall nach sich zieht, mag die Kirche

mit weltlichen Mächten verbunden oder als Freikirche auf sich selbst angewiesen sein.

Wir erinnern uns, daß eine Priesterschaft als Organ des in der Welt sich offenbarenden Gottes, als alleiniger Träger göttlicher Wahrheit und alleiniger Spender göttlicher Kräfte, gefordert wurde im Interesse der Vollständigkeit und Genugsamkeit der Offenbarung, zur Erzielung vollkommner Gewißheit über die Mittel und Wege zur Seligkeit, und zur Ermöglichung wirklichen über alle subjectiven Täuschungen erhabenen Besitzes der Kräfte und Gaben, welche gerecht und heilig machen und den Menschen in Stand setzen, sich die Seligkeit zu erwerben.

Gesetzt, es wäre so, wie die römische Kirche behauptete, und es hätte Gott eine derartige Priesterschaft in's Dasein gerufen, so ist klar und unleugbar, daß die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche immer nur denkbar ist als eine solche, die zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem diese Offenbarung anerkennenden Menschen sich vollzieht, innerhalb der katholischen Kirche in anderer Weise zu Stande kommt, als überall sonst. Ein persönliches Verhältniß zu Gott ist nach katholischer Auffassung nur möglich durch ein entsprechendes Verhältniß zu den priesterlichen Personen, in denen Gott redend und handelnd gegenwärtig ist auf Erden. Das Verhältniß zu Gott und die Gemeinschaft mit ihm ist auf Erden nach katholischer Lehre immer und überall durch die priesterlichen Personen vermittelt. Zwischen Gott und Mensch handelt es sich aber überall um nichts Anderes, als um Entsündigung des Menschen und Wiedergewinnung der Gerechtigkeit vor Gott, um Versöhnung und um Wiederherstellung der gegenseitigen Liebes-Gemeinschaft. Nach katholischer Lehre muß dieser Proceß, den wir als den der Rechtfertigung des Sünders vor Gott bezeichnen, als ein solcher gedacht werden, der zwischen dem Sünder und einer von Gott verordneten Priesterschaft als seinem irdischen Stellvertreter verläuft. Wie ernst es die Kirche in dieser Beziehung meint, ergiebt sich aus der Art und Weise, in der sie den Verlauf des Processes schildert. — Alle Eigenthümlichkeiten der

katholischen Rechtfertigungslehre, alle Voraussetzungen und Consequenzen derselben stehen im engsten Zusammenhange mit der Lehre, daß die Priesterschaft das Organ der Wirksamkeit Gottes zum Heil der Welt sei.

Sind nämlich die Priester als Werkzeuge der Offenbarung und der Heilswirksamkeit Gottes auch der Sünde und ihren hemmenden Einflüssen entnommen, so sind sie doch nicht den Schranken der Endlichkeit und Creatürlichkeit entrückt. Vielmehr besteht darin gerade das gnadenreiche Thun Gottes, daß er sich in diese Schranken hineinbegiebt, um so mit Menschen durch Menschen und in menschlicher Weise handeln zu können und für Menschen verständlich und zugänglich zu werden. So muß auch der Proceß der Rechtfertigung dadurch eine eigenthümliche Gestalt gewinnen, daß Gott in demselben seinerseits nur innerhalb der Schranken irdischer Persönlichkeiten, innerhalb der Grenzen ihres Wissens und ihres Könnens, ihres Urtheils und ihres Verständnisses wirkt. Nicht so als ob er selbst mit seinen übernatürlichen Kräften ausgeschlossen wäre, aber doch immer so, daß sein göttliches und wunderbares Thun immer nur durch irgend welches menschliche und natürliche Thun sich vollzieht, und nie ohne ein solches.

In zweierlei Weise üben die Priester ihre Wirksamkeit: einmal mit dem Worte, welches die von Gott ihnen geoffenbarte Wahrheit verkündet, und dann durch gewisse gottgeordnete Handlungen, die unter Anwendung irdischer Substanzen und sichtbarer Medien entweder an dem Menschen oder für denselben vollzogen werden. Wie die Mittel, so die Wirkung. Priesterliches Wort kann etwas wirken nur so fern es die im Hörer vorhandenen Kräfte anregt und nur in so weit, als schon wirksame Kräfte vorhanden sind; denn es giebt selbst nichts und theilt nichts mit. Das Maaß seiner Wirksamkeit hängt ab einerseits von seinem eigenen Wahrheitsgehalt und andererseits von dem Maaß menschlicher Empfänglichkeit. Es wirkt ein auf die Erkenntniß und den Willen, aber nur indem es in Bewegung setzt was noch von Wollen und Können des Guten im natürlichen

Menschen sich vorfindet. Anders ist es mit den sacramentalen Handlungen. Diese werden an dem Menschen vollzogen, er verhält sich bei denselben passiv oder nur in so fern activ, als er den Vollzug begehrt, sich gegen denselben nicht sträubt und das Dargereichte willig empfängt. In ihnen vollzieht sich eine wirkliche Mittheilung und Eingießung göttlicher Gaben und Kräfte, die vom Menschen Besitz ergreifen ohne sein Zuthun. — Es läßt sich das auch so ausdrücken: das Wort der Priester erregt Aufmerksamkeit und Nachdenken und der Mensch gewinnt die Ueberzeugung, daß das Wort wahr sei. Das ist der Glaube. Er ist eine That des Menschen, von ihm gethan mit seinen natürlichen Kräften auf Anregung des Wortes Gottes. Der Glaube hat nicht was er glaubt; er ist an und für sich weder gerecht machend noch selig machend; man kann ihn haben und dabei in Todsünden leben und verdammt werden. Dennoch ist er unumgänglich nöthig als Voraussetzung für alles Andere. Denn aus ihm geht hervor eine zwar immer noch natürliche, aber doch tiefere Erkenntniß des eigenen Sündenelends und die Hoffnung auf Errettung aus demselben; aus ihm keimt auf die Liebe zu dem Gott, der Vergebung und Hülfe in Aussicht stellt, und es regt sich das Verlangen, aus der Hand der Priester die Gnadenkräfte Gottes zu empfangen. Die genannten Regungen, Stimmungen, Ueberzeugungen und Willensbewegungen sind Thaten des natürlichen Menschen; denn sie sind vorhanden vor dem Empfang göttlicher Kräfte, lediglich durch Anregung des Worts. An sich bedeutungslos haben diese menschlich-natürlichen Leistungen Werth nur in so fern als sie den Empfang der gerecht- und selig-machenden Kräfte möglich machen. Sie müssen da sein und begründen auch als freie Thaten des Menschen ein gewisses Verdienst, aber auf dieses Verdienst hin kann Niemand selig werden; der Mensch kann nur darauf hin von den Priestern den wirklichen Empfang der Gotteskräfte beanspruchen. Hat der Priester sich von dem Vorhandensein des Glaubens, vom Ernst der Buße und der Sehnsucht nach dem Heil überzeugt (es handelt sich hier um den erwachsenen Menschen), sieht er sich zu der

Anerkennung genöthigt, daß der Mensch den Empfang göttlicher Kräfte verdient, so schreitet er zur ersten Mittheilung derselben unter Anwendung der Taufe. Ist sie vollzogen, so erklärt der Priester, nun habe der Mensch wieder diejenige Heiligkeit, welche er brauche, um die Aufgaben des Menschen Gott gegenüber zu lösen, nun könne er Gott lieben und seine Gebote erfüllen und noch mehr thun, als das göttliche Gesetz ausdrücklich verlange; nunmehr müsse er aber auch heilig wandeln und in guten Werke sich des Lohns der ewigen Seligkeit würdig machen. Der früheren Sünden gedenke Gott in Berücksichtigung des Verdienstes Christi nicht mehr, wenn nur der Mensch in Zukunft nicht mehr sündige, sondern in Kraft des durch die Taufe Empfangenen und unter weiterer Benutzung der in andern ihm zu Gebote stehenden Sakramenten zuströmenden Gottes-Kräfte sich sündenfrei erhalte. Es sind gemeint die Sakramente der Firmelung und des Abendmahls, welche dem Menschen ertheilt werden wenn er sich sündenfrei und schuldlos erhalten hat. — Nun beginnt der Getaufte den Weg des Gesetzes zu wandeln, um die Gerechtigkeit zu erwerben, die vor Gott gilt.

So lehrt die Kirche über Glaube und Buße, über Wort und Sakrament, über die Vorbereitung zur Rechtfertigung und über die Anfänge derselben, und so muß sie lehren, wenn sie ihren Voraussetzungen treu bleibt, daß Gott nur durch Priester oder irdische Mittelspersonen mit dem Sünder handeln will. Da Gott nur in dem Maaße an dem Menschen wirksam sein will, als der Priester an ihm wirksam ist: so muß gelehrt werden, daß das Wort Gottes oder das priesterliche Wort nur die natürlichen Kräfte anregt, nicht übernatürliche Gaben mittheilt, und daß lediglich das Sakrament, die priesterliche Handlung, am Menschen vollzogen göttliche Kräfte heiligen Geistes einströmen läßt und einen umwandelnden Einfluß ausübt. Denn könnte das Wort Gottes schon Geist und Leben wirken, so wäre ja eine Vereinigung von Gott und Mensch möglich ohne den Priester, in so fern das Wort auch ohne priesterliche Vermittlung an den Menschen herantreten und auf ihn eine Wirkung ausüben

kann. Daher muß die Kirche behaupten, daß dasjenige was das Wort wirkt, der Glaube und die Reue, etwas rein Natürliches ist, das an und für sich gar keinen Werth hat und außer Stande ist, gerecht und selig zu machen. Der Glaube an Gottes Gnade und an das Wort der Vergebung oder die Erkenntniß, daß Gott in Christo gegenwärtig sei und in ihm die Welt mit sich selber versöhnt und ihre Schuld getilgt habe, kann nur als Bedingung der Rechtfertigung, aber weder als rechtfertigend, noch als Organ des Empfanges der Gnade angesehen werden. Sonst wäre es für die Welt völlig ausreichend, daß Gottes Wort lauter und rein verkündet würde von Solchen, die durch den Glauben an dasselbe gerecht geworden sind. Was bewegt denn aber die Kirche an der priesterlichen Vermittelung der Gnade festzuhalten? Etwa bloß priesterliche Herrschsucht? Keineswegs; vielmehr die Ueberzeugung, daß Gott seine gerechtmachende Thätigkeit an ein Thun der Priester gebunden habe, damit Niemand auf den Gedanken komme, er könne sich selbst gerecht machen; und damit weiter Niemand in quälende Ungewißheit gerathe darüber, ob Gott ihm die Sünden vergeben und ihm den heiligen Geist mitgetheilt habe oder nicht. Steht einmal fest, daß nur der Priester die Gottes-Gnade und heiligen Geist mittheilen kann, nun so weiß Jedermann in untrüglicher Weise, ob er diese Gaben bekommen hat oder nicht, und er weiß ebenso gewiß, daß nicht er selbst, sondern ein Anderer, Gott durch den Priester, sie ihm gegeben hat. — Fragen wir aber nach einem Beweise für die Wahrheit der Behauptung, daß Gott den heiligmachenden Geist durch sein Wort nicht spende, sondern nur vermittelst des von einem Priester gereichten Sakraments gerecht mache: so weist uns die römische Kirche hin auf dreierlei. Erstens darauf, daß, wenn das Wort und der Glaube ans Wort gerecht machen könne, nicht abzusehen sei, wozu überhaupt noch das Sakrament, die das Sakrament spendende Kirche und der Empfang des Sacraments nöthig sei; zweitens darauf, daß der Glaube überall den Empfang des Sakraments begehre und damit seine eigene Unvollkommenheit bekunde; drittens darauf, daß der Mensch glauben und doch

dabei gottlos leben könne, ja überall und immer ohne Sakramentsempfang trotz seines Glaubens ohne Gewißheit der Vergebung dahingehe und durch seinen Wandel bekunde, daß er die Kräfte des Lebens nicht besitze. So bestätige die Erfahrung die Wahrheit des Satzes, daß nur das Sakrament oder Gott durch das Sakrament und durch die priesterlichen Personen Gerechtigkeit im Sinne wirklicher Sündenvergebung und Ausrüstung mit Heiligungskräften verleihe.

Sehen wir ab von der Stichhaltigkeit dieser Beweise und nehmen wir die Kirche beim Wort. Ihrer Meinung nach bietet das durch den Priester gespendete Sakrament die Güter, welche Gott in seinem Wort nicht giebt sondern nur verheißt, und der Sakramentsempfang vermittelt dem Menschen den wirklichen Besitz der Kräfte, die er durch den Glauben nur als vorhanden weiß, nicht aber sich anzueignen vermag. Ist es in Wirklichkeit so? Was giebt denn die Taufe? Sie tilgt die Schuld; sie tilgt die Sünde; sie macht den Menschen gerecht und heilig und setzt ihn in Stand, sündlos zu wandeln und das Gesetz zu erfüllen. Zugegeben; aber woran soll der Mensch erkennen, daß die Schuld vergeben und die Sünde aus seinem Wesen völlig getilgt und er heilig sei? Aus der Wahrnehmung des nach der Taufe eingetretenen Thatbestandes, antwortet die Kirche: ebensowohl aus der Thatsache des guten Gewissens, wie aus der faktisch vorhandenen Lust und Kraft zu allen guten Werken. Aber wenn ich nun auch nach der Taufe noch in meinem Herzen die böse Lust und Neigung zur Sünde spüre und mein Gewissen auf Grund des Gesetzes und des Wortes Gottes in der Schrift mir diese Lust als Schuld vorhält und mir meine Heiligkeit und Fähigkeit der Gesetzeserfüllung zweifelhaft macht: was dann? Die Kirche antwortet: Die böse Lust und die Neigung zur Sünde ist in dem Getauften nicht Sünde, wenn er nicht in dieselbe einwilligt, sondern sie bekämpft; ihr Dasein hindert nicht die vollkommene Gesetzeserfüllung. — Gesetzt, ich nehme diese Erklärung an und beruhige mich bei derselben und messe meine Gerechtigkeit nicht nach dem Maaßstabe des Gotteswortes in der Schrift, sondern nach der priesterlichen Erklärung und Deutung

desselben: so gewinne ich doch jedenfalls die Ruhe meines Gewissens nur in Kraft des Glaubens an das Wort der Kirche. Die Taufe übt an mir die Wirkung, welche sie nach katholischer Lehre üben soll, nur so fern ich Glauben habe an das die Taufe begleitende Wort der Kirche; oder sofern die Taufe selbst solchen Glauben an das Wort der Priester wirkt. Auf den Glauben kommt also doch wieder Alles an und zwar auf einen Glauben, der nicht ein bloßes Wissen ist, sondern ein Ueberzeugtsein, ein völliges Vertrauen auf das Wort der Kirche als auf ein untrügliches Wort Gottes. Wenn aber das Wort der Kirche Gottes Wort ist, so kann es nicht in Widerspruch stehen mit dem auch von der Kirche anerkannten Worte Gottes in der Schrift noch mit dem Gewissen. Und fange ich einmal an zu prüfen, so tritt trotz aller Versicherungen der Priester das Wort der Schrift, welches in meinem Gewissen einen Wiederhall findet, in den Vordergrund gegenüber dem Worte der Kirche, gegen welches mein Gewissen schon Protest erhob. Meine in der bösen Lust zu Tage tretende Sündhaftigkeit wird mir gewisser, als die Versicherungen der Kirche; die Heiligkeit meines Wandels wird mir zweifelhaft, und von der Fähigkeit völliger Gesetzeserfüllung spüre ich nichts mehr. Eine vor Gott geltende Gerechtigkeit ist somit in mir auch nach der Taufe nicht da, und im Zusammenhange damit wird mir selbst die Vergebung der früheren Sünden ungewiß.

So finde ich denn jedenfalls von dem veränderten Thatbestande, der durch die Taufe gewirkt und nach derselben vorhanden sein soll, nichts vor, es sei denn, ich zwänge mich, den Versicherungen der Kirche zu glauben, daß es so sei wie sie sagt: Heiligkeit sei, was sie als heilig anerkenne und Sünde sei nicht, was sie nicht als solche ansähe. Solch' ein Zwang gilt freilich dem Gewissen, welches die Versicherungen der Priester Lügen straft und von dem Worte der Priester auf das Wort des Gesetzes hinweist. Das Gewissen muß also beschwichtigt werden, damit der Grund-Gedanke des ganzen Katholicismus, daß die Heilsoffenbarung Gottes sich lediglich in der Stiftung der Priester-Kirche verwirklicht, Wahrheit bleibe.

Indeß auch unter Voraussetzung der Wahrheit dieses katholischen Dogma's bleibt es dabei, daß die Priesterschaft dem Sünder nichts mitzutheilen vermag und namentlich nichts Anderes als was sie durch ihr Wort und durch ihre Lehre, so fern diese Glauben finden, wirkt. In der Beschaffenheit des Menschen ändert sich durch das an ihm vollzogene priesterliche Thun trotz aller Versicherungen gar nichts. Fühlte er vor der Taufe die Lust und Macht der Sünde und hielt sein Gewissen ihm das als Schuld vor, so fühlt er das Dasein der Sünde auch nach der Taufe und die Schuld lastet auf seinem Gewissen nach wie vor. Es ist Alles beim Alten geblieben, nur Eins hat sich geändert: das Urtheil der Kirche über den Sünder ist ein anderes geworden. Von dem Augenblick an, wo er sich der Wirksamkeit der Priester unterstellt hat, indem er die Taufe an sich vollziehen ließ, sieht die Kirche ihn trotz aller begangenen Sünden und trotz der noch vorhandenen Sünde nicht mehr als einen Sünder an, sondern als einen, der in völliger adamitischer Unschuld sein Leben von neuem anfängt. Was er von dem Augenblick des Eintritts in die Kirche und in der Gemeinschaft mit den Priestern und in Gehorsam gegen ihre Anordnungen zu leisten beginnt, das soll — mag der Mensch auch in seiner inneren Beschaffenheit und in seiner Leistungsfähigkeit derselbe bleiben, der er war — von Seiten der Priesterschaft anders beurtheilt werden, als früher. Es soll an sein Thun nicht mehr der Maaßstab des göttlichen Gesetzes gelegt sondern Alles darnach bemessen werden, ob es in Gehorsam gegen die Priester geschieht und ihrem Urtheil genügt. So wird es ihm möglich sein, gerecht zu leben und, wenn er sein ganzes Leben gerecht geblieben ist, auch für heilig erklärt zu werden. So wenig ist durch das priesterliche Thun in der Taufe dem Menschen wirkliche Gerechtigkeit und Heiligkeit mitgetheilt worden, daß er vielmehr von dem Augenblick der Taufe an erst Alles selbst zu thun hat, um sich die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erwerben. Nur daß all' sein Thun vor der Taufe nicht gerechtmachend war, nach der Taufe aber diese Kraft besitzt. Das geschieht, obgleich das Thun des

Menschen vor und nach der Taufe seiner inneren Beschaffenheit nach total dasselbe ist und nur der Form nach sich nach der Taufe anders gestaltet, nämlich als Gehorsam gegen die Gebote der Kirche, während es vor derselben bei dem Gläubigen lediglich in Form des Gehorsams gegen das Gesetz Gottes sich verwirklichte, wie dasselbe als geschriebenes dem Gewissen als Norm und Regel sich aufdrängt. Was dem Thun des Menschen vor der Taufe und zu der Zeit, da er nur erst im Glauben stand, die Kraft gerecht zu machen raubte, die Unvollkommenheit desselben in Rücksicht der innersten Gesinnung und der immer noch vorhandenen Lust und Neigung zum Bösen, das haftet dem Thun des Getauften und den Werken, die er im Gehorsam gegen die Priester und als Glied der Kirche thut, genau ebenso an; aber diese Unvollkommenheit kommt bei dem, der in die katholische Kirche eingetreten ist, nicht weiter in Betracht; er gilt trotz aller Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit für vollkommen gerecht, wenn er im Gehorsam der Kirche bis an sein Ende verharrt. Auf sein eigenes Thun ist er nach wie vor gestellt; durch seine Werke, durch sich selbst, mit seinen eigenen Kräften und Leistungen hat er sich die Seligkeit zu erwerben; nur daß ihm kraft der Zugehörigkeit zur Kirche ein Erfolg gesichert ist, den er mit all' denselben Werken und Leistungen außerhalb dieser Kirche nimmermehr zu erreichen vermöchte. So theilt die Kirche Gerechtigkeit mit und thut es doch eigentlich nicht; so macht die Kirche selig und doch macht im Grunde innerhalb der Kirche der einzelne Mensch sich selbst selig.

Wir begreifen diese wunderlichen Vorstellungen nur, wenn wir uns immer wieder vergegenwärtigen, in welchem Zusammenhange die katholische Kirche sich bewogen fühlt, an denselben festzuhalten. — Auch nach römisch-katholischer Lehre erlöst Gott die Menschen durch Christus. Es fragt sich nur, wie das geschieht? Nicht so, sagt der Katholik, daß Gott den Sünder für gerecht erklärt und der Sünder dieser Erklärung glaubt, sondern so, daß er ihn wirklich gerecht macht und dann, wenn er gerecht ist, für einen Gerechten erklärt; denn Gott kann doch nicht erklären, daß ein Mensch etwas sei, was er

nicht ist. Gerecht ist aber Niemand, der nicht aus freien Stücken gute, vor Gottes Gericht geltende Thaten thut und zwar sein ganzes Leben hindurch. Wenn Gott also einen Menschen erlösen soll, so muß er ihn in Stand setzen, sich durch gute Thaten, die er selbst mit freiem Willen thut, den Anspruch auf Gerechterklärung zu erwerben und die ewige Seligkeit zu verdienen. Wie thut Gott das? Kann er etwa die Fähigkeit zu vollkommnen Thaten und die Kraft der guten Werke wie eine Substanz dem Menschen einflößen? Die römische Kirche spricht allerdings fort und fort von der „eingegossenen" Gerechtigkeit; aber das Unmögliche kann sie nicht dadurch möglich machen, daß sie es behauptet. Und in allen weiteren Ausführungen zeigt die Kirche, daß sie mit dieser „eingegossenen Gerechtigkeit" gar nichts anzufangen weiß; die eingegossene Gerechtigkeit ist keine: denn sie leistet nichts, wenn nicht der Mensch selbst Hand anlegt um seine Gerechtigkeit zu schaffen. Aber worin besteht dann die erlösende Thätigkeit Gottes? Einzig und allein darin, daß er die Kirche mit der Priesterschaft ins Dasein gerufen und um Christi willen den Rathschluß gefaßt hat, auf sein eigenes Richter- und Straf-Amt zu verzichten, um dasselbe der von ihm bestellten und mit seinem Geiste erfüllten und allen sündigen Einflüssen im amtlichen Thun entnommenen Priesterschaft abzutreten. Das ist die große That seiner Gnade, welche Christus ermöglicht hat. Fortan ist allen Menschen die Möglichkeit geboten, heilig zu leben und sich durch Erfüllung des Gesetzes die Seligkeit zu erwerben. Es kommt nur darauf an, daß dem Menschen die Gnade oder die Gerechtigkeit „eingegossen" werde, d. h. daß er durch die Priester in die katholische Kirche aufgenommen und dadurch der Wohlthat theilhaft werde, nicht mehr von Gott, sondern von Menschen gerichtet zu werden, und nicht mehr Gott, sondern den Priestern gehorchen zu müssen. In dem Augenblick, wo der Mensch durch die Annahme der Taufe aus der Hand des Priesters bekennt, daß er ohne Hülfe der Kirche sich nicht vor Gott gerecht machen, vielmehr nur vor dem Gott der Gnade oder, was dasselbe ist, vor dem Forum der Priester bestehen könne: in dem Augenblick ist

ihm die Gnade eingegossen d. h. er ist in ein neues Verhältniß gesetzt und mit seinen auf Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit abzielenden Werken einem menschlichen Richter unterstellt, der ihm sofort zum Lohn für die Anerkennung dieser göttlichen Wohlthat die bisherigen Sünden vergiebt und ihm die Aussicht eröffnet, im Wege des Gehorsams das Wohlgefallen seiner Richter erwerben zu können. Nun kann er für gerecht gelten, wo er es auch nach göttlichem Maßstab ebenso wenig ist, wie zuvor; denn die menschlichen Richter urtheilen nicht nach den verborgenen Gedanken und Lüsten, sondern nur nach offenbaren Thaten und Worten. Nur auf diese kommt es also an, und in diesen kann ein Mensch vor menschlichen Augen sich als gerecht erweisen; er kann das Gesetz Gottes in dem Sinne erfüllen, daß der Priester keine Uebertretung zu sehen vermag. Die eigenen Werke des Menschen zur Erwerbung der Seligkeit sind durch die Gnade, der er theilhaft geworden ist, oder durch das neue Verhältniß in das er getreten ist, keineswegs ausgeschlossen. Vielmehr besteht darin die ganze Bedeutung seines Eintritts in die katholische Priester-Kirche, daß ihm jetzt die Möglichkeit geboten ist, sich auf dem Wege die Seligkeit zu verdienen, auf dem sie überhaupt nur erworben werden kann, auf dem Wege der guten Werke. Die Kirche vermöchte ebenso wenig wie Gott, einen Sünder für gerecht zu erklären der nicht wirklich gerecht ist; sie aber kann, und das ist die große Gnade Gottes, einem Sünder die Möglichkeit eröffnen, als Glied der Kirche durch sein eigenes Thun wirklich gerecht zu werden, und zwar ohne daß sein Thun und sein Leben dem Wesen nach anders wird, als es im Stadium des Glaubens und vor der Taufe war. Nur die Bedingung stellt die Kirche, daß der Begnadigte sich in seinem Thun fortan von der Kirche leiten und controlliren lassen in unbedingtem Gehorsam.

Nun sind uns die katholischen Redewendungen klar, wenn die Kirche sagt: der Glaube theile nichts mit, die Taufe aber theile wohl die Gnade mit; und wenn sie weiter lehrt: der Mensch werde in der Taufe der Gnadenkräfte theilhaft nicht durch den Glauben

sondern durch den Empfang des Sakraments (opus operatum). Sie versetzt nämlich thatsächlich den Menschen aus dem Verhältniß zu Gott unmittelbar, welches ihm zur Verdammniß gereicht, in das Verhältniß zu den Priestern oder zu menschlichen Richtern, vor denen er mit seinem Sein und Thun trotz aller Unvollkommenheiten zu bestehen vermag. Oder auch: sie versetzt den Menschen in das Verhältniß zu dem gnädigen Gott, der nur in den Priestern zu finden ist. Dieses neue Verhältniß ist die Voraussetzung aller Rechtfertigung und der Anfang derselben, weil in demselben allein für einen unvollkommenen Menschen vollkommene Werke möglich sind, in so fern er nicht mehr nach der inneren Beschaffenheit seines Herzens sondern nach der äußeren seiner Thaten und nach dem Gehorsam gegen die Kirche beurtheilt und gerichtet werden soll.

Wirklich mitgetheilt ist also, darauf kommen wir zurück, durch die Taufe und durch die Priesterschaft gar nichts. Der Mensch ist geblieben wie er war; er kann so viel und so wenig als zuvor; und gewonnen hat er überhaupt nur etwas, wenn er glaubt, sei es auch irrthümlich, Gott beurtheile ihn jetzt anders und er selbst brauche sich auch nicht mehr nach dem Urtheil seines Gewissens und nach seiner eigenen Auffassung des heiligen Gesetzes zu beurtheilen.

Das ist der Anfang der Rechtfertigung vor Gott, wenn man sie auffaßt als einen Proceß, der zwischen dem sündigen Menschen und den Priestern als Stellvertretern Gottes verläuft. Diese Rechtfertigung ist eben, mit einem Worte, keine. Ja, so weit sie scheinbar eine ist, ist sie es, trotz aller Behauptungen der Kirche, immer nur für den, der an das Grunddogma von der Kirche glaubt. Dieser Glaube macht den Menschen zwar nicht selig, aber er bringt das Gewissen zum Schweigen und macht den Sünder zufrieden mit sich selbst sobald er nur eifrig ist im Gehorsam gegen die Kirche. Dieser Glaube erzeugt den Wahn, daß der Mensch sich selbst gerecht machen könne, wofern er in der katholischen Kirche ist; dieser Glaube drängt zu dem Thun, durch welches der Mensch die Seligkeit verdienen zu können meint. Dieser Glaube erzeugt die corrupte Vorstellung von

der Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung und die wunderliche Ueberzeugung, daß ein Mensch mehr thun könne, als das Gesetz Gottes verlangt, daß überverdienstliche Werke möglich seien.

Nennt man die Dinge nackt und dürr bei ihrem eigentlichen Namen, so reducirt sich die Rechtfertigung des Menschen durch Gott nach katholischer Lehre schließlich darauf, daß Gott um Christi Willen den Weg geöffnet hat, mit einer äußerlichen Gesetzeserfüllung unter Controlle von menschlichen Gesetzeswächtern vor Gott gerecht werden und für eine solche äußerliche Gerechtigkeit den Lohn der Seligkeit in Anspruch nehmen zu können. Die Gnade Gottes in Christo besteht darin, daß Gott nicht mehr nach der Gesinnung und nach der sittlichen Grundlage der guten Werke, nach der völligen Liebe urtheilt, sondern sich mit dem äußeren Werk begnügt. Die Priesterschaft dient nur dazu, diese Gnadenbotschaft zu verkünden und die äußeren Werke ihrer Gläubigen einigermaßen zu controlliren, und durch Aufsicht und Strafen aller Art einer zu großen Laxheit vorzubeugen. Die Kirche ist nichts als eine menschliche Erziehungsanstalt, welche den ihr Untergebenen eine gewisse äußere Religiosität, sittliche Rechtbeschaffenheit und bürgerliche Tugendhaftigkeit zur Pflicht macht, und ihnen für ihre Leistungen den Lohn des Himmels verspricht. Wäre das nicht der Sinn der katholischen Lehre, die Kirche könnte nicht beharren bei der flachen Vorstellung, daß ein Mensch das Gesetz Gottes erfüllen und mehr thun könne, als das Gesetz verlangt. Die Nichtachtung der Gesinnung des Herzens, die darin handgreiflich zu Tage tritt, ist aber so wenig eine zufällige Verirrung, daß vielmehr auf diese Verflachung und Veräußerlichung des Begriffs menschlicher Heiligkeit Alles hinausläuft. Daher auch der Eifer, mit dem die Kirche diese Vorstellungen in ihren Gliedern zu befestigen sucht. Denn was ist es Anderes, als Befestigung dieser Flachheit des sittlichen Urtheils, wenn die Kirche ihren Gläubigen einredet, daß Ein christliches Werk heiliger sei als das andere, daß eine Leistung je außerordentlicher desto verdienstlicher sei vor Gott, daß eine That zu Gunsten der Kirche gethan mehr werth sei als eine andere im Dienste

des bürgerlichen Berufs. Durch die Unermüdlichkeit, mit der sie diese Lehren vorträgt und sich auf dieses Werk-Treiben beschränkt, bringt sie es dahin, daß endlich der Mensch sich selbst nach seinen Werken beurtheilt und die Zufriedenheit des priesterlichen Tribunals zum Maaßstab seines Gewissens macht. Der Trost seiner Seele ist schließlich die Gewißheit, daß Gott in seiner Gnade ebenso flach und äußerlich urtheilt, wie eine menschliche Priesterschaft und wie ein abgestumpftes Gewissen. So zieht eine große Behaglichkeit in das geplagte Herz des Sünders ein und er klammert sich mit Liebe und Eifer an eine Kirche, die ihm den Weg zur Seligkeit so freundlich ebnet.

In der That, der Protestant könnte in Versuchung kommen, auszurufen: ach wäre es doch so, wie die römische Kirche lehrt! Wie bequem wäre doch der Christenstand, wenn man es in demselben wirklich nur mit Menschen zu thun hätte und nicht mit Gott! Wie so gerne wollte ich für diese Wohlthat eifrig sein im Gehorsam gegen die Priester; denn wie könnte ich entgelten die Wohlthat, die sie mit ihrer milden und oberflächlichen Beurtheilung meiner Thaten mir erweisen? Welche Sclaverei und Tyrannerei wäre zu hart, wenn sie mir einträgt die Zufriedenheit meiner irdischen Götter und die Selbstzufriedenheit, die mit dem gerechtsprechenden Urtheil meiner Richter auf mich überströmt? Wozu Gedankenfreiheit und Gewissensfreiheit, wenn sie meinen Glauben an dieses süße Evangelium untergraben? Wie dankenswerth ist es, daß die Kirche sich der Hülfe des Staats zu bemächtigen sucht, um den, der thörigt genug ist, sie verlassen zu wollen, mit Gewalt an der Ausführung dieses Schrittes zu hindern. Der Gezwungene wird es ihr einst noch danken, daß sie ihn mit weltlichen Strafen schreckte, und thut er es nicht, so thun es vielleicht seine Kinder; denn wo ist sonst auf Erden Gerechtigkeit und Frieden des Gewissens und Erwerbung ewigen Lohnes möglich, als nur dort, wo man im Namen Gottes auf die Beurtheilung der religiösen und sittlichen Gesinnung verzichtet und nur nach der bürgerlichen und kirchlichen Tugend fragt, nach jenem Etwas, was jeder Mensch mit einigem guten Willen zu leisten vermag!

Wenn wir auf diese Weise erkannt haben, was so viele Millionen an die römische Kirche fesselt und warum viele eifrig nach Gerechtigkeit strebende Menschen und ebenso viele oberflächliche Weltkinder ihr mit Eifer zugethan sind: so müssen wir, um den protestantischen Gegensatz und die reformatorische Bestreitung und Ueberwindung des Katholicismus würdigen zu können, den Rechtfertigungsproceß, wie er nach römisch-katholischer Vorstellung noch weiter verläuft, uns vergegenwärtigen.

Bleibt der Mensch nach der Taufe im Stande der Heiligkeit und Gesetzeserfüllung, dann reicht ihm die Kirche, wie bemerkt, die Sakramente der Firmelung und des Abendmahls. Diese Sakramente dienen nicht zur Vergebung von wirklichen Sünden; sondern sie mehren nur die Kräfte der Heiligung. Da aber von einer Mittheilung solcher Kräfte auf einem anderen Wege, als dem der Stärkung des Glaubens in Wirklichkeit nicht die Rede sein kann; da der Glaube als Organ für den Empfang der Sakraments-Gnade ausdrücklich von der Kirche in Abrede gestellt und die Wirkung des Sakraments auf den Glauben als etwas durchaus Sekundäres angesehen wird: so müssen wir behaupten, daß Firmelung und Abendmahl nach römischer Lehre im Grunde nichts oder nur in so fern etwas wirken, als der Mensch durch Empfang der Sakramente ein gutes und Gott wohlgefälliges und die Kirche ehrendes Werk thut. Das Eingeständniß der Wirkungslosigkeit des Sakraments in Rücksicht auf wirkliche Mittheilung von Gerechtigkeit erblicken wir darin, daß die Kirche schon vorhandene Heiligkeit des Menschen als Bedingung des Empfanges fordert, daß sie die sündenvergebende Wirkung in Abrede stellt und daß sie schließlich ausdrücklich erklärt, zur Seligkeit sei weder das eine noch das andere Sakrament nothwendig. Es bleibt somit nichts übrig, was in Wirklichkeit die Gerechtigkeit des Menschen mehrt, als das gute Werk, das er durch Empfang des Sakraments thut; und dieses kann er im Nothfall auch durch ein anderes ersetzen.

Hier zeigt sich wieder in der auffallendsten Weise, wohin das Princip der katholischen Kirche und die Lehre von einer Gnadenwirk-

samkeit Gottes, die sich ausschließlich durch priesterliche Personen vollziehn soll, führt. Trotz der ausdrücklichen Stiftungsworte Jesu Christi, er gebe seinen Leib zur Vergebung der Sünden, stellt die Kirche die sündenvergebende Wirkung des Sakraments in Abrede. Warum? Weil sie ja sonst eingestehen müßte, daß in den Gliedern der Kirche, welche nach Meinung der Priester das Gesetz Gottes vollständig erfüllen und mehr thun, als das Gesetz verlangt, doch noch wirkliche verdammliche Sünde ist, die der Vergebung bedarf. Damit wäre ja unwiderleglich erwiesen, daß die menschliche Heiligkeit nicht nur nicht im Stande ist, die Sünde zu tilgen, sondern auch niemals in der Vollständigkeit sich verfindet, daß sie Anspruch auf Geltung vor Gott, auf Verdienst und auf Lohn erheben könnte. Lehrte also die Kirche, daß das Sakrament des Altars Vergebung wirklich verdammlicher Sünden wirke, so müßte sie der Priesterschaft die Kraft absprechen, die sie ihr zuspricht, und müßte die Fähigkeit des Menschen, innerhalb der Kirche sich gerecht zu erhalten, in Abrede stellen. Oder soll sie zu dem Auskunftsmittel greifen, das Sakrament des Altars nur dem zu reichen, der nach der Taufe in Todsünden gefallen ist? Das würde eine Beschränkung der Sakramentsspendung involviren, die augenscheinlich und handgreiflich der Stiftung Christi zuwiderliefe. Und sie träte zugleich die Kirche durch Reichung des Sakraments an wirkliche Sünder mit sich selbst in Widerspruch, sofern sie die Vergebung wirklicher Sünden nothwendigerweise der Priesterschaft vorbehalten muß und sie nur unter gewissen Bedingungen durch die Priester spenden lassen kann. Das Nähere in dieser Hinsicht wird die Betrachtung des Sakraments der Buße uns klar machen; hier sei nur der Ausflucht gedacht, welche die Kirche ergreift, um mit den Stiftungsworten des Herrn einigermaßen in Einklang zu bleiben. Das Abendmahl soll denn doch einige Sünden tilgen, nämlich nicht die wirklich verdammlichen sondern die sogenannten läßlichen, d. h. die, welche aus Unwissenheit oder Uebereilung oder auch wider Willen begangen worden sind und die den Stand der Gerechtigkeit nicht aufheben. Wie wenig Gewicht die Kirche selbst auf diese Sünden

und ihre Vergebung legt, geht zur Genüge hervor aus der Bezeichnung dieser Sünden als der „läßlichen" d. h. als solcher, die in keinem Falle von Gott mit dem ewigen Tode, sondern nur mit vorübergehenden Züchtigungen heimgesucht werden.

Die offenbare Herabsetzung des Sakraments in der genannten Beziehung beunruhigt die Kirche nicht, weil sie ja gerade diesem Sakrament nach einer andern Seite hin um so größere Bedeutung zuschreibt. Sie lehrt ja, daß der Priester durch die Weihe der Elemente die Verwandlung derselben in den gekreuzigten und auferstandenen Christus vollzieht und dadurch den, der das Opfer ist für alle Sünden der Welt und der Grund aller Gnade Gottes, persönlich gegenwärtig macht in der Gemeinde. Sie behauptet, das sei die größte Wohlthat, die Christus der Kirche mit diesem Sakrament erwiesen habe, daß er sich in demselben durch die Priester als Opfer für die Sünden der Welt Gott darbringen lasse.

Fragen wir zuvörderst nach dem Zusammenhange, in dem diese Lehre vom Meßopfer mit den bekannten Grundanschauungen des Katholicismus steht, so wird uns Alles klar, sobald wir den Erfolg und den Nutzen des Meßopfers ins Auge fassen. Einmal soll durch dasselbe allen Katholiken die Möglichkeit wirklichen Gottesdienstes, wirklicher Anbetung Christi gewährt sein; dann aber kommt die Darbringung Christi als des Opfers für alle Sünden allen katholischen Gläubigen zu Gute, insbesondere denen, die für sich oder für die Andere die Messe lesen lassen, und deren Anliegen in das Opfergebet aufgenommen werden. Der geopferte Christus versöhnt sie mit Gott und macht den Vater ihnen im Allgemeinen und in Rücksicht auf ihre specielle Bitten geneigt.

Wollten wir aus diesen Aussagen folgern, daß hier denn doch ein unmittelbares, vom Priester und der Kirche unabhängiges Verhältniß zwischen dem Gläubigen und Christo zu Stande komme und zwar zum Zwecke unmittelbar göttlicher Sündenvergebung, so würden wir uns irren. Nicht nur ist die Darbringung des vollgültigen Opfers allein durch den Priester möglich, sondern es kommt auch die

Gnade Gottes, welche der geopferte Christus erwirkt, dem Gläubigen zu Gute nur in so fern er in der katholischen Kirche ist, die durch Priester verwalteten Mittel der Gnade benutzt, und die Bedingungen erfüllt, an welche jeder Empfang der Gnade geknüpft ist, vor Allem die Bedingung eines heiligen Wandels im Gehorsam der Gebote Gottes und der Kirche.

Was ist also der eigentliche Nutzen des Meßopfers? Kein anderer als daß es, ebenso wie die Zugehörigkeit zur Kirche es schon that, die Vollbringung guter und verdienstlicher Werke ermöglicht. Zunächst ermöglicht es Anbetung Christi, dann aber erneuert und befestigt es das Verhältniß Gottes zur Kirche und das Gnadenverhältniß, in dem Gott durch Vermittlung der Kirche zu jedem einzelnen Gliede derselben steht. Wer Messe lesen läßt, der bringt es durch den Priester dahin, daß Gott ihn nicht ansieht als den, der er wirklich ist, sondern um des Opfers Christi willen als das, was er in der Kirche und vor dem Richterstuhl der Priester gilt. Da aber der katholische Christ schon als solcher an der Gnade priesterlicher Beurtheilung Theil hat, so gewährt ihm die Aufopferung Christi nur in so fern eine Mehrung der Gnade, als er dieselbe durch den Priester vornehmen läßt. Indem er nämlich auf diese Weise sein Grundverhältniß zu Gott und der Kirche erneuert und ein Gott wohlgefälliges Werk vollbringt, steigert er die Verdienstlichkeit seines Lebens in ganz besonderem Maaße.

Trotz aller Ueberschwänglichkeiten der katholischen Lehre vom Abendmahl bleibt es auch hier dabei, daß die Kirche nichts thut, als daß sie dem einzelnen Christen Möglichkeiten eröffnet, sich durch sein eigenes Thun in der Kirche die Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben. Der Empfang des Abendmahls wirkt Mehrung der Gerechtigkeit nur in so fern der Gläubige durch das Empfangen ein gutes Werk thut; das Meßopfer wirkt Mehrung der Gnade nur in so fern der Gläubige, der es darbringen läßt, sein Verhältniß zu dem Gott der in der Kirche offenbar ist, erneuert, und so ein Werk thut, daß ihn gerechter und deshalb der Gnade gewisser macht, und endlich in so fern als

der Gläubige durch die Wandelung der Elemente Gelegenheit bekommt, durch das gute Werk der Anbetung und des Gottesdienstes seine Gerechtigkeit zu mehren.

Wie ganz und gar die Rechtfertigung nach katholischer Lehre nur als Werk des Menschen aufgefaßt wird, bei welchem die Gnade Gottes nur in so fern mitwirkt, als Gott es der Kirche und den Priestern überlassen hat, den Werken des Menschen die Richtung anzuweisen und die Genugsamkeit derselben zu beurtheilen, das tritt nirgends so deutlich zu Tage, wie in dem, was die Kirche von der Buße für die nach der Taufe begangenen wirklichen Sünden lehrt.

Wenn nämlich der Mensch nach der Taufe aus dem Stande der Gerechtigkeit und der Gesetzeserfüllung fällt, indem er durch Einwilligung in die böse Lust seines Herzens eine Todsünde begeht, d. h. eine Sünde, die auch der Priester als solche anerkennt, so ist er der Verdammniß schuldig. Woher soll Tilgung der Schuld und Wiederausrüstung mit Kräften der Heiligkeit kommen? Von Gott unmittelbar kann der Mensch weder das Eine noch das Andere empfangen; Gott ist nur im Priester als der gnädige offenbar und wirksam; also nur durch die Priester und durch eine sakramentale Handlung die sie an dem Gefallenen vollziehe, ist Wiederherstellung der Gerechtigkeit möglich. Die irdischen Richter muß der Sünder in Stand setzen, ihn, den sie als einen Gerechten nicht mehr ansehen können, wieder aus voller Ueberzeugung als Gerechten gelten zu lassen. Wie ist das möglich? Man braucht bloß das Problem, auf dessen Lösung es hier ankommt, scharf ins Auge zu fassen, um den ganzen Hergang in allen seinen Momenten zu begreifen. Für's erste muß der Schuldige den Priestern aussprechen, daß er die Sünde als Sünde erkenne und bereue. Wenn das geschehen ist — und die Reue braucht nicht einmal in völliger Stärke vorhanden zu sein (so lehrt die Kirche) so beginnt wie in jedem menschlichen Gericht die förmliche Untersuchung. Der Sünder muß genau die Umstände erzählen, unter denen er die Sünde begangen, und die Beweggründe angeben, die ihn leiteten. Das ist die Ohrenbeichte, in welcher der geistliche Rich

ter fragt und der Verbrecher antworten muß ohne jeglichen Rückhalt. So wird die Größe und Schwere der Sünde und Schuld genau festgestellt. Darauf dictirt der Richter nach dem kirchlichen Strafcodex und unter Berücksichtigung mildernder und erschwerender Umstände die Strafe, bestehend in einer Reihe schwererer oder leichter zu vollbringender Leistungen, und erklärt ihm, daß die Priesterschaft ihn, sofern er diese Leistungen zur Satisfaktion oder Genugthuung pünktlich erfüllen wolle und erfüllen werde, wieder als einen völlig Gerechten gelten lassen wolle, so daß er den Weg der guten Werke fortsetzen und die Summe seiner Verdienste in früherer Weise mehren könne. Damit ist der Sünder faktisch wieder ein vollberechtigtes Glied der Kirche und somit der Gnade Gottes oder der Vergebung und einer nachsichtigen Beurtheilung seiner Werke theilhaft geworden. Nur hängt sein Gerechtsein nun nicht mehr bloß von der Erfüllung des Gesetzes Gottes, sondern auch von der Vollführung jener genugthuenden Leistungen oder von dem pünktlichen Abbüßen der ihm auferlegten Strafen ab. Das gehört jetzt mit zu den guten Werken durch die er sich die Seligkeit zu verdienen hat.

Entkleiden wir wieder den ganzen Vorgang der täuschenden Hüllen, so bleibt nichts übrig als die einfache Lehre, daß der Mensch, welcher eine Sünde begangen hat, die auch vor menschlichen Augen oder vor dem Richterstuhl einer Priesterschaft Sünde ist, sich seine Gerechtigkeit selbst wieder erwerben muß durch das Ertragen von Strafen und durch Ableisten von Büßungen, zu denen er abgesehen von der Sünde nicht verpflichtet wäre. Das ist ja auch in anderen Fällen und bei bürgerlichen Vergehen der einzige Weg um sich in den Augen der Menschen von einer Schuld zu reinigen. Ungeschehen machen kann man das Geschehene nicht, also muß man irgendwie Genugthuung leisten. So auch hier. Der Mensch thut Alles, die Kirche thut nichts, als daß sie dem Menschen die Form der Genugthuung vorschreibt. Das, was die Kirche Absolution, Lossprechung von der Schuld nennt, ist nur die Erklärung, daß sie sich durch die Leistungen des Menschen genöthigt sehe, die Sünde als ungeschehen

zu betrachten. Wenn die Kirche das so ausdrückt: in der Absolution sei dem Menschen aus Gnaden die Schuld erlassen und er sei um Christi willen von den ewigen Strafen der Verdammniß losgesprochen, nur müsse er noch zur Zucht und Besserung die zeitlichen Strafen der Sünde tragen, so klingt das ganz evangelisch. Aber gemeint ist nur, daß der Mensch durch das gute Werk der Reue, durch das gute Werk offenen Eingeständnisses in der Ohrenbeichte und durch das gute Werk der Uebernahme von Strafleistungen Alles gethan hat, was man überhaupt selbst thun kann, um vor Menschen eine Sünde gut zu machen. Somit kann die Priesterschaft nicht umhin zu declariren, daß Alles in Ordnung sei; und diese Declaration nennt sie Vergebung der Schuld und Erlassen der ewigen Strafen. Vor letzteren hat sich der Mensch aber im Grunde selbst befreit in so fern er durch seine Leistungen die Priesterschaft nöthigt, ihn wieder als vollberechtigtes Glied der Kirche und damit als einen solchen Menschen gelten zu lassen, der nicht nach seiner wirklichen Beschaffenheit beurtheilt und deshalb verdammt wird, sondern der darnach beurtheilt wird, ob er vor den Augen der Priester sich in guten Thaten bewährt.

Wie eng das Institut der Ohrenbeichte mit den katholischen Grundgedanken zusammenhängt leuchtet ein. Es kann Vergebung oder Gerechtsprechung durch Menschen ohne Ohrenbeichte nimmer Statt finden. Die Ohrenbeichte hilft einigermaßen dem Mangel an Allwissenheit ab und erhebt die menschlichen Richter ein wenig auf die Stufe von Herzenskündigern. — Ja wir werden es begreiflich finden, daß eine Kirche, die da weiß, ihr Urtheil über die Menschen werde einst den Maßstab abgeben für das freisprechende oder verdammende Urtheil Gottes, es jedem Gläubigen zur Pflicht macht, jährlich wenigstens einmal zu beichten. Nur so kann sie den Lebenswandel der Menschen controlliren und aus voller Ueberzeugung gerecht sprechen oder, wo es noth thut, zu gerechtmachenden Büßungen zwingen. Selbstverständlich muß sie Verheimlichung irgend einer Sünde in der Beichte für eine verdammliche Sünde erklären.

So widerwärtig dieser Zwang, so beängstigend der Gedanke, man könne in irgend einer Weise etwas verheimlichen und vergessen, so grauenerregend die Verpflichtung, die Sünde und alle persönlichen Beziehungen die zur Sünde Anlaß gegeben haben, vor menschlichen Richtern zu enthüllen; so furchtbar die Macht, die dadurch den Priestern über die Gewissen eingeräumt wird: dennoch wird sich der gläubige Katholik, wenn er nicht mit dem ganzen System des Katholicismus brechen will, dem fügen müssen. Ja er wird es gerne thun, wenn ihm versichert wird, daß er durch die Selbstquälerei, die damit verbunden ist, ein Werk thut, das in Verbindung mit den satisfaktorischen Leistungen jede Todsünde sühnt. Für den Preis, sich selbst durch Werke gerecht machen zu können, ist keine Qual zu groß.

So schreitet denn der Mensch innerhalb der Kirche fort von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit der ewigen Seligkeit entgegen. Nichts hält seinen Gang auf. Er erfüllt das Gesetz; er thut mehr als das Gesetz verlangt. Uebertritt er es dazwischen einmal, so macht er die Sünde wieder gut durch Werke besonderer Art, durch Ohrenbeichte, durch zahlreiche Gebete, durch außerordentliche Opfer für die Kirche oder für die Armen. Er erwirbt sich fort und fort die Zufriedenheit der Priester, und diese Zufriedenheit sichert ihm das Gelingen seiner Arbeit.

Das klingt schön und lockend. Aber lassen wir uns nicht täuschen. Kann, fragen wir, ein Mensch, der getauft ist, der die Firmelung und das Abendmahl empfangen hat und im Sakrament der Buße der Vergebung einzelner Sünden und des Erlasses der ewigen Strafen theilhaft geworden ist, und an dem die Priester nichts auszusetzen haben, ruhig sterben? Oder, da der Tod mich jeden Augenblick ereilen kann, darf ich als frommer Katholik in jedem Augenblick dessen gewiß sein, daß ich falls ich sterbe der ewigen Seligkeit theilhaft werde? Oder, da Seligkeit nur dem durch Gottes Gnade gerecht Gemachten zu Theil wird, darf ich in jedem Augenblicke des Besitzes der Gnade Gottes gewiß sein? — Hier in der Antwort auf diese Frage, muß sich denn doch herausstellen, ob die Kirche den Heilsbesitz dem Christen sicher stellt, ob sie gerecht und selig macht, und ob sie in Wirklichkeit dem Einzelnen die Möglichkeit eröffnet, sich selbst selig machen und sich den Lohn der ewigen Seligkeit erwerben zu können. — Wie lautet die Antwort der Kirche? Es darf Niemand, sagt die Kirche, auch nicht der wirklich Gerechtfertigte dessen zweifellos gewiß sein, er sei ein Gerechtfertigter. Zweifellos gewiß kann ihm nur sein, daß Gott barmherzig ist, daß Christus der Versöhner der Welt ist, daß die Sakramente Gnade mittheilen; aber ob er persönlich bereits der Gnade Gottes theilhaft geworden sei, dessen kann er nie völlig gewiß sein. Das sind die Worte des heiligen Concils von Trident VI, 9.

Wie? Zerstört denn nicht die Kirche mit diesen Worten den ganzen Bau, den sie aufgeführt hat? Legt sie nicht sich selbst ins Angesicht Zeugniß davon ab, daß der Weg zum Heilsbesitz und zur Heilsgewißheit, den sie weist, nicht zum Ziele führt? Bekennt sie nicht damit, daß sie keinen Menschen die Gnade Gottes mitzutheilen vermag und daß kein Mensch sich selbst gerecht machen und den Lohn der Seligkeit erwerben kann? Was nützt mir die Kirche, was mein Thun und Leisten in der Kirche, wenn ich immer nur bei der Gewißheit stehen bleiben soll, die ich schon vor dem Eintritt in die Kirche im Glauben hatte, daß Gott überhaupt ein gnädiger Gott und Christus der Erlöser der Welt sei? Ich bin ja in die Kirche eingetreten, nur um mir die Gnade Gottes mittheilen und mich durch das Sakrament in Besitz dessen setzen zu lassen, was Christus für Alle erworben hat. Was war es denn, daß die Kirche mir fort und fort versicherte, sie theile die Güter mit und eigne die Kräfte zu, welche der Glaube nur als vorhandene erkannt habe, nicht aber sich anzueignen vermöge? Nun, da ich am Ende meines Weges bin, da ich fast alle Sakramente empfangen habe, soll ich doch nur davon überzeugt sein dürfen, daß es überhaupt eine Gnade Gottes giebt und daß diese in der Kirche niedergelegt und zu finden sei; aber ich soll immer noch nicht dessen gewiß sein dürfen, daß Gott mir gnädig sei? Und was hat es denn für einen Sinn, daß man mir sagt, ich

sei vor Gott gerecht, wenn ich vor dem Richterstuhl der Priester gerecht erfunden sei: und nun, da ich die Absolution empfangen und gerecht gesprochen bin, soll ich doch wieder zweifeln, ob ich gerechtfertigt sei vor Gott?

In der That hier enthüllt sich der wahre und eigentliche Sinn der Kirchenlehre; hier zeigt sich, daß die Priesterschaft nicht leistet, was sie allein leisten zu können beansprucht; hier tritt zu Tage, daß die Kirche nichts mittheilt und dem Menschen nichts zu geben vermag, was er nicht schon zuvor im Glauben hatte; daß Menschen, mögen sie auch Priester heißen oder Apostel oder Propheten, weder selbst im Stande sind andere Menschen zu rechtfertigen noch auch die Möglichkeit zu bieten vermögen, daß der Mensch sich selbst gerecht mache. Hier zeigt sich vor allen Dingen, und das ist die Hauptsache, daß der Sünder durch seine Werke Gnade zu erwerben und sich selbst zu rechtfertigen nicht vermag, unternehme er es auch mit Hülfe aller Kirchen, Heiligen, Priester, Bischöfe und Päpste. Wenn der Glaube an das Dasein der Gnade Gottes und an das gerechtmachende Verdienst Christi ihn nicht dieser Gnade theilhaft macht und ihn nicht rechtfertigt, so wird er weder auf Erden noch im Himmel jemals zu der Gewißheit kommen, daß er gerechtfertigt sei vor Gott. Und ohne diese Gewißheit der Gnade Gottes, als einer ihm geltenden, ist er nicht gerechtfertigt, wenn auch die ganze Welt voll wäre von Gnade und wenn auch Gott und alle Priester ihm versicherten, er sei ein Gerechtfertigter.

Ja wohl, sagt die Kirche, eben weil es so ist, daß Niemand seiner Rechtfertigung vor Gott gewiß sein kann, es sei denn Gott selbst sage es ihm: so behaupte ich durch den Mund meiner Priester, daß kein Mensch dessen gewiß sein dürfe, er sei der Gnade Gottes theilhaft geworden sei, bevor er derselben wirklich theilhaft geworden ist im göttlichen Gericht. Bis dahin muß er zweifeln und dieser Zweifel so wie die mit demselben verbundene Unruhe wird ihm zu einer heilsamen Triebfeder werden, in guten Werken und im Gebrauche der Sakramente, kurz in dem nicht nachzulassen, worauf hin er einmal gerecht gesprochen werden soll.

In dieser Antwort liegt entweder ein Eingeständniß, daß die Rechtfertigung des Sünders vor Gott doch durch nichts Anderes zu Stande kommt, als durch eine Erklärung Gottes, er wolle dem Sünder um Christi willen gnädig sein, und durch den Glauben des Sünders an dieses Gottes-Wort; oder es ist in derselben eine Ansicht vom Wesen der Gerechtigkeit vor Gott ausgesprochen, gegen die Vernunft und Gewissen, Gottes Gesetz und Gottes Evangelium in gleicher Weise feierlich protestiren.

Im ersteren Falle würde in jener Antwort der Kirche eine Zustimmung zu der protestantischen Lehre zu sehen sein. Die Differenz, daß der Katholik die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Gottes Gnadenwort in den Himmel verlegt, der Protestant dieselbe schon auf Erden sich vollziehen läßt, würde sich sehr bald zu Gunsten des Protestantismus lösen lassen; und die göttliche Heilsanstalt der Kirche würde sich aus dem hierarchischen Institut in eine Gemeinde der Gläubigen verwandeln, in welcher Gottes Wort von der Gnade verkündet und durch die Sakramente den Einzelnen zur Erzeugung oder Befestigung des Glaubens zugeeignet wird. Der Katholicismus würde aufhören. —

Da die katholische Kirche aber die evangelische Lehre ausdrücklich verdammt, so wissen wir genau, wie wir ihre Lehre von der Rechtfertigung nicht aufzufassen haben und wie wir sie auffassen müssen. Sie verbietet die Gewißheit des Glaubens an die Gnade Gottes deshalb, weil sie von einer Gnade Gottes im eigentlichen Sinne überhaupt nichts weiß. Was sie Gnade nennt ist nichts, als die durch Christi Verdienst ermöglichte Nachsicht, kraft welcher Gott es über sich gewonnen hat, die natürliche menschliche Sittlichkeit und Tugend als sündentilgendes, verdienstliches, gerechtmachendes und ewigen Lohn beanspruchendes Thun anzuerkennen. Daß Gott diese nachsichtige und oberflächliche Beurtheilung der Menschen auf die zur katholischen Kirche Gehörigen beschränkt, hat seinen guten Grund. Das sichtbare

menschliche Institut soll eine Macht über die Menschen sein und mit Gesetzen, Forderungen und Strafen das menschliche Thun regeln und leiten und jeden darüber gewiß machen, was er zu thun und zu lassen habe. Gäbe es soll ein Institut nicht, so würden die Menschen es mit ihren sittlichen Leistungen nicht genau genug nehmen. Sie hätten dann keinen andern Wächter und Regulator als ihr Gewissen und das Wort Gottes. Das Gewissen ist aber fügsam und das Wort Gottes hat keine Strafgewalt und kann darum keine Autorität ausüben. — So hat der Mensch denn nichts Anderes zu thun, als sich in dieses Institut aufnehmen zu lassen, in demselben tugendhaft zu leben und im Falle eines sittlichen Vergehens dasselbe wieder gut zu machen. Darin besteht sein Christenthum. Der Gnade Gottes kann er natürlich so lange nicht gewiß sein, so lange er nicht dessen gewiß ist, daß er genug gethan hat. Denn Gott kann doch nur dem gnädig sein, der genug gethan hat; er kann nur den für gerecht erklären, der wirklich gerecht ist. Das hebt nicht die Gnade auf; denn die Gnade besteht nicht darin, daß Gott einem Sünder die Schuld vergiebt und ihn für gerecht erklärt, sondern darin, daß Gott es nicht genau nimmt mit der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen Thaten. Um so mehr muß Gott ein bestimmtes Maaß von sittlichen Handlungen fordern. Dieses Maaß bestimmt sich erstens nach der Länge des Lebens, also kann kein Lebender sich für gerechtfertigt halten. Zweitens ist es nur dann voll, wenn für alle wirklichen Sünden die ein Getaufter begeht die entsprechenden Leistungen völlig abgemacht sind, und das dürfte kaum bei irgend einem Menschen in irgend einem Augenblick seines Lebens der Fall sein. Drittens hat jeder Mensch noch allerlei läßliche Sünden begangen, welche er zwar nicht zu beichten braucht, aber doch durch allerlei überschüssige Verdienste gut machen muß. So kann der Mensch nie wissen, ob er schon genug gethan hat.

Was geschieht nun aber, wenn der Mensch mitten in dieser heilsamen und zu rastloser Thätigkeit treibenden Unruhe über seine Rechtfertigung stirbt? In den allerseltensten Fällen, antwortet die Kirche und nur wenn noch ganz außerordentliche Mittel in Anwendung gebracht sind, kommt er in den Himmel. Das geschieht nur, wenn er wirklich gerechtfertigt war, als er starb. Es sind das die Wenigsten. Kommt er denn in die Hölle? Durchaus nicht. Kein einziger wirklich frommer Katholik, den die Kirche absolvirt und dem sie die ewigen Strafen erlassen und das Sterbesacrament, welches läßliche Sünden tilgt, gereicht hat, kommt in die Hölle. Schließlich ist jedem Katholiken der Himmel gewiß. Aber dahinein kommt er erst, wenn er gerechtfertigt ist. Und hat er hier auf Erden keine Zeit gehabt oder die Gelegenheit versäumt, das Maaß seiner Gerechtigkeit zu vollenden und alle nach der Taufe begangenen Sünden abzubüßen, so muß er nach dem Tode büßen, um völlig gerecht zu werden. Die Möglichkeit dazu ist geboten im Fegefeuer, einem Orte der Qual, der sich dadurch von der Hölle unterscheidet, daß die Pein desselben immer nur eine bestimmte Zeit dauert. Mag man ein Jahr oder tausend Jahre im Fegfeuer leiden, immer geht man schließlich aus demselben als Gerechter in die Seligkeit ein; denn in dasselbe kommt nur, wer Vergebung der Tod-Sünden empfangen hat.

Es ist begreiflich, daß dieser Trost, die Qual werde einmal ein Ende haben, wenig beruhigt. — Es muß im Interesse der Kirche liegen, ihren Gläubigen, denen sie zur Seligkeit verhelfen will, Mittel und Wege zu eröffnen, durch welche sie dem trostlosen Zwischenzustande entgehen können. Ein anderes Mittel als das der Werke und Leistungen giebt es nach katholischer Vorstellung nicht; dieses wird daher auch hier empfohlen, aber wieder unter dem Schein einer Gnadenerweisung. Da der Kirche das Recht zusteht, für wirkliche Sünden die entsprechenden Genugthuungen und Büßungen zu diktiren, so hat sie auch Macht, die eine Form der Genugthuung in eine andere umzuwandeln. Ja sie kann für außerordentliche, so zu sagen concentrirte Leistungen bereits verhängte Kirchenstrafen aufheben und Strafen, die für künftige Sünden etwa noch verhängt werden könnten, im voraus völlig erlassen. Ein solcher Ablaß, der als Ablaß der Kirchenstrafen natürlich nur unter Voraussetzung der Reue und Beichte betreffender Sünden ertheilt wird, gilt für mehr oder weniger Jahre des irdischen Lebens,

oder auch für die im Fegfeuer abzubüßende Pein. Er ist seinem Wesen nach eine Compensation der einen Summe von Leistungen durch eine Summe anderer, wie z. B. der Fegefeuer-Strafe durch eine beträchtliche Geldzahlung zum Nutzen der Kirche oder durch Theilnahme an einem Kreuzzuge. Obgleich also schon von einem eigentlichen Erlaß nicht die Rede ist, so ist die Kirche doch so ängstlich besorgt um Aufrechterhaltung ihrer mechanischen Vorstellung vom Wesen der Gerechtigkeit als einer Summe von Werken, daß sie auch hier den möglicherweise eintretenden Ausfall an Genugthuungen zu decken sucht. Da sie nämlich nicht mit Bestimmtheit voraus weiß, wieviele und wie große Todsünden ein Mensch noch begehen könnte, so wäre es denkbar, daß alle außerordentlichen Werke, wie Geldzahlungen und Wallfahrten und dergl. nicht ausreichten, um die für die Todsünden zu diktirenden Strafen zu decken. Sie ertheilt deshalb den Ablaß aus dem Schatz an überflüssigen guten Werken, die in ihrer Mitte und zu ihren Gunsten vollbracht worden sind. Christus, die Jungfrau Maria, die Heiligen alle haben ja weit mehr gethan, als sie zu thun brauchten; denn Ehelosigkeit, Mönchsleben, Martyrium und dergl. sind ja nicht gefordert. Diese Werke gehören der Kirche und sie rechnet sie denen zu, die vielleicht durch den Ablaß, den sie erhalten, etwas zu wenig thun und leiden. Gott muß sich mit einer geringeren Zahl von Leistungen und zwar im Falle der Todsünden mit dem guten Werk der Reue und Beichte zufrieden geben, da er ja von anderer Seite mehr bekommen hat, als er fordern durfte.

Sollte aber dennoch Jemand sterben, ohne den nöthigen Ablaß erhalten zu haben, oder gar in einer Todsünde, bevor er dieselbe bereut oder gebeichtet hat: so giebt es doch noch Mittel ihn aus dem Fegefeuer zu erlösen. Seine Angehörigen und Freunde können durch Werke, die sie für ihn thun, ersetzen, was ihm fehlte. Unter diesen ist keins so wirksam als daß sie für ihn Messe lesen lassen und nöthigenfalls die erforderliche Bezahlung für den Meßpriester entrichten.

So wäre denn Alles gethan, um den katholischen Christen ruhig sterben zu lassen. Dennoch soll auch ein mit allen Sicherheitsmitteln Ausgerüsteter nicht der Gnade Gottes gewiß sein und sich nicht für einen Gerechtfertigten halten dürfen. Es kann ihm ja doch vielleicht noch dies oder das fehlen und je gewissenhafter er sein Leben überschaut, desto weniger zuversichtlich wird er sagen können, er sei auch nach dem oberflächlichen Maaßstabe der sogenannten Gnade gemessen fertig und vollkommen und könne vor Gottes Gericht bestehen. Diese Unsicherheit ist schließlich das letzte gute Werk, das er vollbringt; sie ist das Werk der Demuth, und dieses findet sich gewöhnlich bei all' den wahrhaft Gerechten, welche die Kirche nach dem Tode heilig spricht; bei all' denen, welche nicht bloß sündlos gelebt und alle ihre Schuld getilgt, sondern auch soviel Verdienste erworben haben, daß sie außer dem Lohn des ewigen Lebens auch eine hervorragende und einflußreiche Stellung bei Gott genießen. — Ungewißheit über die Gnade Gottes ist also jedenfalls das Ende des langen und mühsamen Processes der Rechtfertigung, wenn er zwischen dem Sünder und priesterlichen Trägern der Gnade verläuft. So trostlos läuft er aus, und je heiliger der Mensch, desto unseliger ist er in jedem Stadium der Rechtfertigung bis ans Ende; desto mehr erfüllt Angst vor dem göttlichen Gericht seine Seele. Je ehrlicher er sich selbst und seine Leistungen nach ihrem wahren Wesen beurtheilt, desto nichtiger erscheint ihm Alles was er gethan hat und desto wirkungsloser Alles, was die Kirche ihm an „Gnade" mitgetheilt haben will. Desto bedeutungsloser ist ihm das oberflächliche Urtheil der Priester, die ihm die Versicherung gaben, er habe das Gesetz erfüllt; desto weniger beruhigt ihn die Erklärung, er habe seine Todsünden ausreichend gebüßt; desto widersinniger ist ihm der Gedanke, daß er die Fegfeuerqual sich abgekauft habe. Es fällt Alles zu Boden, was er gethan hat und was die Kirche als Gnade pries; nichts bleibt als die Gewißheit seiner Sünde und Schuld und des gerechten Gerichts Gottes. Was da dienen sollte zur Sicherstellung der Heilswahrheit in der Welt und zur Ermöglichung wirklichen Heilsbesitzes, die gnadenspendende Priesterschaft, das gerade bedingt eine Form der Rechtfertigung, die es unmöglich macht, daß ein Sünder jemals der Gnade Gottes gewiß

werde. Es ist sogar eine vergebliche Hoffnung, welche die Kirche den geängsteten Gemüthern eröffnet, sie würden auf dem von der Kirche vorgezeichneten Wege mit unbedingter Sicherheit einmal selig werden, wenn auch viel Zeit drüber hingehen könne. Nein, auf diesem Wege wird ein Mensch niemals selig, niemals der Gnade Gottes und der Gerechtigkeit vor Gott gewiß. Denn wenn Gott schließlich erklärt, jetzt wolle er den Menschen als gerecht anerkennen, so wird der Mensch doch nur dann gerecht oder seiner Rechtfertigung gewiß, wenn er dem Worte Gottes glaubt. Und dem Worte Gottes zu glauben wird er nur vermögen, wenn es ihm gewiß geworden ist, daß Gott ohne alle Rücksicht auf das Verdienst menschlicher Werke aus reiner Gnade den bußfertigen Sünder als sein Kind wieder annimmt. So legt die katholische Kirche sogar selbst durch ihre Lehre von der Unsicherheit des Gnadenstandes vor dem Tode das Geständniß ab, daß der Mensch nicht durch Priester sondern nur durch Gottes Wort darüber gewiß gemacht werden könne, er sei ein Kind der Gnade; sie bekennt damit zugleich, daß die Seligkeit des Sünders auf keinem anderen Wege zu Stande komme, als im Glauben und zwar in einem Glauben, den nur Gott durch sein Wort zu wirken vermag; aber dennoch ist der Inhalt dieses seligmachenden und den Proceß der Rechtfertigung vollendenden Gottes-Worts nach römischer Vorstellung ein anderer als nach evangelischer. Gott wird nicht sagen: dir sind deine Sünden vergeben, dein Glaube hat dir geholfen, sondern er wird sagen: du hast in Kraft der Gnade d. h. als Glied der Kirche so viel gethan und so viel erlitten als nöthig war; nun bist du völlig gerecht, empfange deinen Lohn.

Wird von diesem Ausspruche Gottes der Eintritt in die Seligkeit und die Gewißheit abhängig gemacht, daß man der Gnade theilhaft geworden sei, so muß an der Möglichkeit seiner Rechtfertigung verzweifeln, wer nicht in pharisäischer Selbstzufriedenheit die eigenen Leistungen beurtheilt oder nicht durchdrungen ist von der jesuitischen Ueberzeugung, die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und das anerkennende Zeugniß der Priesterschaft breite einen schützenden Schleier

über alle Unvollkommenheit und Sünde, die dem menschlichen Thun überall und immer anhaften.

Wenn dennoch innerhalb der römischen Kirche so wenige an der Möglichkeit, auf dem von der Kirche vorgezeichneten Wege das Ziel zu erlangen, verzweifelt sind; wenn die Kirche ein Jahrtausend und länger alle Christen zu ihren Anhängern zählte und noch immer Verehrer und Anhänger findet: so erklärt sich das leicht aus Folgendem. Einmal hat sich das System erst sehr allmälig ausgebildet und erst im Gegensatz zum Protestantismus bekenntnißmäßig abgeschlossen. Es sind lange Jahre hindurch die Grundwahrheiten des Christenthums in glücklicher Inconsequenz und unberührt von dem Einfluß der katholischen Irrthümer neben der Kirchenlehre hergegangen. An jene haben sich Tausende gehalten und sind errettet worden. Ferner wurde und wird der Katholicismus von Unzähligen in mehr oder weniger evangelischem Sinn verinnerlicht und umgedeutet und das Recht solcher Umdeutung wird selbst dort in Anspruch genommen, wo der Gesammtzusammenhang der Lehre dieselbe unmöglich macht und wo die anerkannten Autoritäten Protest erheben. Wer so umdeutet ist nicht Katholik und wird gerecht und selig in der Priester-Kirche aber ohne dieselbe. Weiter aber erklärt sich der Beifall, den der Katholicismus gefunden hat und noch findet aus der Thatsache, daß das natürliche religiös-sittliche Denken und Streben der Menschheit sich mit dem Katholicismus aufs Beste verträgt. Pharisäismus oder die Umwandlung der Religion in Moral, Pharisäismus im Sinne einer mehr oder weniger oberflächlichen Beurtheilung der eigenen sittlichen Leistungen und im Sinne jener Selbstzufriedenheit, welche ohne energisches Schmerzgefühl über die Sündhaftigkeit der letzten Motive des Handelns sich im Allgemeinen mit dem Streben und der guten Absicht begnügt und dem „lieben Gott“ die gleiche Flachheit des sittlichen Urtheils zumuthet, ist die Richtung, der bei Weitem der größte Theil aller sogenannten rechtschaffenen Menschen huldigt. Diesem Pharisäismus kommt der Katholicismus auf das bereitwilligste entgegen und legalisirt ihn. Er drückt ja dem natürlichen sittlichen Streben, mag

es tief und ernst oder flach und äußerlich sein, ohne Weiteres den Stempel der Gottgefälligkeit und verdienstlichen Heiligkeit auf, sobald es nur innerhalb der katholischen Kirche sich vollzieht und die Formen des Gehorsams gegen die kirchlichen Vorschriften annimmt. Um den Preis dieser Anerkennung und Legalisirung der sittlichen Leistungen läßt sich auch eine religiös indifferente Masse in ein scheinbar schweres hierarchisches Joch spannen und zu gewissen religiösen Verrichtungen nöthigen; denn schließlich gewöhnt man sich an dergleichen geistliche Uebungen und sie haben, ohne innere Betheiligung vollzogen, wenig Belästigendes mehr. Es findet sogar ein etwa noch vorhandener Rest religiösen Bedürfnisses in ihnen seine Befriedigung. — Hier liegt der Schlüssel zur Erklärung des Beifalls, den der Katholicismus bei den Massen und bei vielen findet, die dem Christenthum gänzlich fern stehen. Hier übt er seine verderblichste Wirkung aus. — Der Jesuitismus endlich in grober oder oft sehr verfeinerter Gestalt und im Sinne jener Denk- und Handlungsweise, welche sich leiten läßt von der Ueberzeugung, daß die Thaten des Menschen ihren sündhaften Charakter dadurch verlieren, daß sie im Gehorsam gegen die Kirche und zu Ehren derselben geschehen, wird von der Kirche besonders hochgeschätzt; und die Anpreisung und Empfehlung dieser jesuitischen Moral dient der Kirche als Mittel, all' die Seelen zu gewinnen und die Herzen sich zuzuwenden, die in die katholische Kirche eingetreten sind lediglich um Ruhe und Gewißheit zu finden, die sie überall sonst vergeblich suchten. Durch die jesuitische Moral im obigen Sinne fesselt sie auch diejenigen an sich, die im Dienste der weltlichen Interessen des irdischen Priester-Staats das geeignetste Feld für eine großartige Thätigkeit und die höchste Befriedigung natürlichen Ehrgeizes und stark entwickelter Herrschsucht suchen und finden. Für systematische Wühlerei, für diplomatisches Spiel und weltliche Ränke, mit denen der jesuitisch Gesinnte die Machtstellung der Kirche in gefährdeten Positionen zu befestigen sucht, sieht er sich anerkannt als ein Heiliger, dem selbst notorischer Frevel zur Zierde gereicht.

Berücksichtigt man, daß die katholische Kirche aus den soeben

entwickelten Gründen zu allen Zeiten auf großen Anhang rechnen konnte; daß ihr außerdem die Macht der Welt zu Gebote stand, um jeden Widerspruch gegen ihre Lehre und jeden Widerstand gegen ihre Befehle zu brechen; daß es ihr kraft ihres Princips möglich war, in Sachen des Glaubens und Gewissens Zwang zu üben und rohe Gewalt in Anwendung zu bringen, weil sie in erster Stelle nur Anerkennung ihrer Autorität und äußeren Gehorsam forderte; erwägt man die ungeheuren Vortheile einer Jahrhunderte lang dauernden Alleinherrschaft und die Bedeutung der Thatsache, daß die Nationen des westlichen Europa's das Christenthum nur in der Form des hierarchischen Katholicismus kennen gelernt hatten und daß der Gedanke einer völligen Lossagung von Rom und von aller Hierarchie überhaupt als grundstürzende Ketzerei und als Wahnsinn galt; daß alle Institutionen in Staat und Kirche die Hierarchie zur Voraussetzung hatten, das alle politischen und socialen, alle sittlichen und religiösen Begriffe verflochten waren mit katholischen Vorstellungen: so erscheint das Werk einer durchgreifenden, die Hierarchie stürzenden und das Papstthum aus dem Mittel thuenden Reformation, die sich nicht auf die natürlichen Gelüste der Opposition stützte und nicht fleischliche Mittel des Widerstandes in Anspruch nahm, auch nicht die Befreiung der Welt von den Fesseln der Kirche, sondern nur die Herstellung des Christenthums und die Befreiung der Kirche von der Priesterschaft und ihrem verderblichen Einfluß auf ihre Fahne schrieb, als ein Wunder der göttlichen Weltregierung; und die Frage fordert Antwort, wo der Archimedespunkt zu finden war, von dem aus diese Welt des Irrthums aus den Angeln gehoben und das Werk der Befreiung der christlichen Kirche in Angriff genommen werden konnte.

In der That nur von Einem Punkte aus konnte das Werk der Reformation begonnen und durchgeführt werden. Fürsten und weltliche Machthaber konnten die Uebergriffe der Kirche in das weltliche Gebiet lästig empfinden und zeitweilig zurückdrängen, den wesentlichsten und tiefgreifendsten Forderungen, die eine Kirche, wie die katho-

lische, an sie stellte, durften sie sich nicht entziehen, so lange sie das System unangetastet ließen. Und das System konnten sie nicht reformiren. Was aus dem Glauben, sei es auch aus einem irrthümlichen aufgesproßt ist, das wird das weltliche Gesetz und die rohe Gewalt nie und nimmer weder bessern noch zertrümmern. — Ernste Bischöfe und große Kirchenlehrer konnten mit Schmerz erfüllt werden über das tiefe sittliche Verderben, das unter der Aegide Roms alles gesunde Leben der Kirche völlig zu ersticken drohte; aber reformiren konnten sie auch nicht. Die Macht des Papstes, meinten sie, müsse beschränkt, die der Concile erweitert werden: dann sei Allen geholfen. Die Concile haben getagt, die Päpste wurden abgesetzt und das Verderben blieb das alte. Sie konnten nicht reformiren, denn sie huldigten nach wie vor dem System und waren selbst gefangen in dem Grundirrthum des Katholicismus. Sie flickten einen neuen Lappen auf ein altes Kleid und der Riß ward nur ärger. — Einzelne Männer traten hervor, voll Ingrimm über die Tyrannei der Päpste, über die Heuchelei des Klerus, über den Pharisäismus der Massen. Sie erkannten im Allgemeinen wohl, wo der Schaden liege: nicht an den Päpsten, nicht an dem Klerus, nicht an den Massen, sondern am System, am Katholicismus; sie begriffen, daß Katholicismus in seinem innersten Wesen und seinem letzten Principe Verunstaltung des Christenthums sei. Aber sie konnten nicht reformiren, so wenig als die Stillen im Lande, die sich unter dem Schutte der kirchlichen Lehren die Brocken evangelischer Wahrheit herauslasen und in äußerer Anbequemung an die Kirche den eigenen Hunger stillten und auch Anderen gaben, die nach Gerechtigkeit dürsteten. Sie haben vorgearbeitet dem großen Werk der Befreiung, aber vollführen konnten sie es nicht. Sie sind als Märtyrer gefallen, Rom hat sie verfolgt und verbrannt, aber aus ihrer Asche ist nicht sofort hervorgestiegen die erneuerte Kirche. Warum nicht? Weil jede große Sache langsam reift und jede Wahrheit nur durch Märtyrer siegt; weil die Menge der Gedrückten und um ihre heiligsten Interessen Betrogenen immer nur durch das Martyrium kühner Vorkämpfer aus dem

Schlafe gerüttelt und zum Bewußtsein ihres Elends gebracht und an die Größe der verlorenen Güter und an die Möglichkeit erinnert wird, wieder erringen zu können, was für ewig verloren schien. Vor Allem aber sind jene Vorläufer der Reformation nicht durchgedrungen, weil sie zwar den Irrthum Roms und die Wurzel desselben zum Theil richtig erkannten, aber selbst noch nicht in der vollen Wahrheit standen. Ihr Eifer führte sie vielfach irre und ihr Widerwille trieb sie dazu, vor Allem die Lehren des Christenthums einseitig zu betonen, die den radikalsten Gegensatz bildeten gegen Rom und die schnellste Abhülfe versprachen. In so ungeheuren Kämpfen, wie in dem des Christenthums gegen den Katholicismus, wo von dem Ausgange das Heil der Welt abhängt, da siegt die Wahrheit erst, wenn sie voll und ganz und rein und ungetrübt zu Worte kommt. Tritt sie so auf den Plan, dann muß ihr freilich Alles dienen: halbe Freunde, falsche Freunde, verkappte und offene Feinde. Alles muß ihr den Weg bahnen, alle Wasser der Opposition müssen das Bett graben helfen, in das sich der Strom des Lebens ergießt, an dessen Ufer die Völker in Frieden wohnen und aus dessen klaren Fluthen sie nach langem Durste trinken und die ermattete Seele erquicken sollen. Alles muß der Wahrheit dienen, aber ihr allein gebührt die Ehre der Entscheidung im Kampf, der Ruhm des herrlichen Sieges.

Zum Durchbruch kommen und zum Sieg gelangen konnte die volle Wahrheit des Christenthums im Gegensatz zum Katholismus und innerhalb einer ausschließlich katholischen Christenheit nur in einem Katholiken, der als treuer Sohn seiner Kirche und fest überzeugt von der Wahrheit des katholischen Princips die Kirche beim Wort nahm und von ihr forderte, daß sie dem, der ihr mit ganzer Seele und mit allen Kräften anhange, den Frieden des Gewissens mit Gott und Gerechtigkeit vor Gott, kurz das gewähre, was sie allein gewähren zu können feierlichst versicherte. Nur in einem solchen Katholiken, der sichs in keinem Punkte gestattete, von dem Wege abzuweichen, den ihm die Kirche zur Erreichung des Zieles vorzeichnete, und der zugleich mit Abscheu den Gedanken von sich wies, daß

eine Kirche, welche göttliche Autorität beanspruchte, die äußerliche Gerechtigkeit des natürlichen Menschen und die Scheinheiligkeit kirchlichen Gehorsams und mönchischer Leistungen als wahrhaft verdienstlich vor Gott gelten lasse. Kurz nur der Katholik konnte die Kirche reformiren, in welchem das ernsteste und gewissenhafteste Trachten nach wahrhafter und wirklicher Heiligkeit dem Glauben an die priesterliche Autorität und dem unbedingten Gehorsam gegen die Lehren und Gebote der Kirche die Waage hielt. An solcher Persönlichkeit mußte sich die Wahrheit des Katholicismus erproben. In ihr kam er zu seiner vollen Verwirklichung; in ihr entfaltete sich sein religiöses Princip; in ihr offenbarte sich sein ganzes Wesen, in ihr brach er zusammen und erwies sich, indem er seinen treuesten Anhänger zur Verzweiflung an seinem Seelenheil trieb, als unfähig zu leisten, was er leisten wollte, und somit als Verzerrung der Gottesoffenbarung, welche nicht die Verdammniß, sondern die Seligkeit zu wirken bestimmt ist. Mit Einem Worte: nur der vollkommenste Katholik, der alle Principien und Lehren, alle Gedanken und Tendenzen, alle Gebote und Vorschriften des Katholicismus, sein Gutes und sein Böses, seine Wahrheit und seinen Irrthum mit gleicher Energie erfaßte, glaubte und zu verwirklichen suchte, nur der konnte das Wesen des katholischen Irrthums in seinen tiefsten Tiefen erfassen. Nur der konnte die Kirche reformiren. Und auch er konnte das nur, wenn er in der festen Ueberzeugung, die katholische Kirche könne als die wahre christliche nicht den Irrthum sondern nur das wahre Christenthum wollen, frei und unumwunden den Irrthum als Irrthum stempelte, die erkannte Wahrheit als Lehre der wahren katholischen Kirche verkündete, und dabei die Erfahrung machte, daß die sichtbare katholische Kirche das seligmachende Evangelium verdammte und den in Verzweiflung treibenden oder Pharisäismus erzeugenden Irrthum als den wahren alleinseligmachenden Katholicismus proclamirte. Damit war die Sache entschieden. Es war offenbar geworden, daß Katholicismus und wahres Christenthum sich nicht deckten, daß Gott die Wahrheit und das Heil nicht in der römischen Kirche niedergelegt habe. Damit war erwiesen, daß das Princip des Katholicismus, die Lehre von der Priesterkirche als der alleinigen Autorität und der alleinigen Spenderin der Gnade ein furchtbarer Irrthum und vor Allem daran schuld sei, daß aus dem Christenthum der Katholicismus, aus dem seligmachenden Evangelium ein tödtendes Gesetz, aus der Kirche Jesu Christi ein irdischer Priesterstaat geworden war. Das katholische Princip, unmerklich in der Christenheit Raum gewinnend, lange Zeit in bester Meinung und ohne wesentlichen Schaden gehegt und gepflegt, dann zur Ehre Gottes und zur Sicherung seiner Offenbarung trotz verderblicher Consequenzen festgehalten, hatte sich endlich selbst gerichtet. Es gab fortan eine Christenheit und eine christliche Kirche in der Welt und sie war nicht da, wo Rom war und seine Priester, sondern in der Gemeinschaft der Gläubigen, die Rom verfluchte und die selbst gegen Rom protestirte.

Daß die protestantische Kirche, die Kirche der Reformation, die urchristliche und apostolische war, daß in ihr Gerechtigkeit und Heiligkeit, Wahrheit und Gnade, kurz Alles zu finden war, was Rom nicht zu bieten und keine Priesterkirche mitzutheilen vermag; daß sie Alles aufzuweisen vermochte, was den Bestand und die Wirksamkeit der Offenbarung auf Erden sicher stellte: das zeigt sich zur Genüge, sobald man den Entwickelungsgang des Mannes überschaut, durch den der Geist Gottes sie ins Dasein rief, und sobald man in die Tiefen des Herzens blickt, in dem sich der Scheidungsproceß zwischen Christenthum und Katholicismus vollzog.

Die Thatsachen aus Luthers Leben, auf die wir uns beziehen, sind genugsam bekannt. Nur so weit berühren wir sie, als nothwendig ist, die Principien der reformatorischen Bewegung zur Anschauung zu bringen. Nicht Luthers Leben wollen wir zeichnen, noch den Gang der Reformation zur Darstellung bringen. Lediglich das Wesen evangelischen Christenthums im Gegensatz zum katholischen suchen wir zu erfassen und die Eigenart des lutherischen Protestantismus wollen wir uns vergegenwärtigen. Den Beweis haben wir zu führen, daß der christliche Glaube im Sinne der evangelisch-luthe-

rischen Kirche in sich fest und so wohlgegründet dastehe, daß er der Stützen nicht bedarf, die Rom für den Bestand des Christenthums in der Welt in Vorschlag bringt und durch welche es das Christenthum selbst verdeckt und erstickt. Ohne Weiteres wird sichs dann erweisen, daß es nichtiges Gerede ist, wenn man behauptet, der Papst sei der einzig consequente Christ, jeder Protestant ein verkappter Rationalist und der Rationalist — dieser Proteus, der in tausend Farben schillert — der wahre Protestant. — Was wir sagen wollen, ist schon oft gesagt, was wir erweisen wollen, oft erwiesen worden. Dennoch wagen wir die Wiederholung und hoffen auf neuen Gewinn aus der Erwägung altbekannter Wahrheit.

Um rascher zum Ziel zu kommen, beginnen wir mit einer Abschweifung, mit einer historischen Parallele, die sich aufdrängt sobald man die Entwickelung des Mannes ins Auge faßt, in dem das Christenthum als Protestantismus zum Durchbruch kam und den Sieg gewann über den Katholicismus. Es ist nicht zufällig, daß Luther in seinen Anfängen wie in den Höhepunkten seiner Entwickelung vorzugsweise vom Apostel Paulus lernt und in ihm den Führer aus dem Labyrinth des Katholicismus findet. Es ist nicht zufällig, daß die Gedanken des Galaterbriefs und des Römerbriefs unauflöslich verwebt sind in Alles, was Luther gelehrt und geschrieben hat. Es hat seine guten Gründe, daß die lutherische Kirche ihr Schiboleth aus den Schriften dieses Apostels schöpft und die Grundgedanken paulinischer Lehre in einer Weise betont und verwerthet, wie es kaum jemals früher geschehen ist seit den Tagen, da Paulus seine weltüberwindende Thätigkeit entfaltete. Paulus war wie Luther hineingeboren und hineinerzogen in ein Gottesreich, das Priester und Schriftgelehrte nach ihres Herzens Gedanken ausgebaut und umgestaltet hatten in der Meinung, sie thäten Gott einen Dienst damit. Priesterherrschaft und Gesetzesknechtschaft, pharisäisches Jagen nach Verdienst und Lohn, jesuitisches Beschönigen der Sünde, wenn sie im Dienste der Priesterschaft und zu Ehren des sichtbaren Gottesreichs vollbracht war, fand sich so gut in dem alttestamentlichen Israel zu

Zeiten des Apostels, wie in dem neutestamentlichen zu Zeiten des Reformators. Hier wie dort war das Gottesreich auf Erden hinabgezogen ins Fleisch und zu einer äußerlichen Gesetzesgestalt herabgewürdigt. Hier wie dort galt es als höchstes Gut, der äußeren Gemeinschaft anzugehören und durch Erfüllung des Gesetzes wie durch außerordentliche Leistungen sich das Anrecht auf messianische Herrlichkeit und Seligkeit zu erwerben. — Paulus war Jude mit Leib und Seele, Pharisäer aus innigster Ueberzeugung. Auf dem von den Pharisäern gelernten und von Priestern vorgezeichneten Wege wollte er um jeden Preis Gerechtigkeit erwerben und die Sünde überwinden und ertödten. Das Gesetz trachtete er zu erfüllen und glaubte festiglich seine Gerechtigkeit mehren und vollenden zu können, indem er Werk auf Werk häufte. Niemals hatte er sich genug gethan, neuen Aufgaben ging er mit neuem Eifer entgegen. Der Ehre Gottes und der Ehre des erwählten Volkes war sein Leben geweiht: so allein war ihm der Lohn gewiß, wenn einst der Verheißene erschien, der die Heiligen in sein Reich sammelte. Der, den die Priester des heiligen Volks und der hohe Rath zu Jerusalem verurtheilt hatten, den der Hohepriester der weltlichen Macht zur Kreuzigung übergeben, Jesus von Nazareth war ihm als von den Obersten des Volks Verworfener, als Feind des Gesetzes, ein Greuel; in seinem Tode sah er den Beweis, daß Gott sich zu seinem Volke bekannt und den falschen Messias furchtbar gestraft hatte. Die Anhänger des Gekreuzigten, die sich des Frevels schuldig machten, ihn den Gestorbenen als den König von Israel und sich als die wahren Israeliten zu rühmen, dagegen die gesetzlich geordneten Priester als Mörder des Messias zu schelten und dem Israel nach dem Fleisch die Verwerfung anzudrohen, haßte er tödtlich. Sie zu verfolgen erschien ihm ein heiliges Werk und ohne Bedenken schritt er zur Vollführung desselben mit größerem Eifer und rücksichtsloserem Ernst als irgend ein anderer. Stephanus starb vor seinen Augen, Männer und Frauen schleppte er in den Kerker; er eilte nach Damaskus. — Da umstrahlte ihn das Licht auf dem Wege und er sah den Auferstandenen, Jesum von Nazareth

den Gekreuzigten in der Glorie des Himmels, angethan mit der Herrlichkeit Gottes. Siehe er lebte und war nicht todt und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs hatte sich zu ihm bekannt. So war er denn doch der, als den er sich bekannt vor dem Hohenpriester: der Sohn Gottes des Hochgelobten, der König von Israel. Ihn, die Hoffnung Israels, den Knecht Gottes, seinen Herrn und Heiland, ihn hatte er verfolgt; ihn, den seine Seele suchte, hatte er gehaßt; ihn den König und Priester des Bundesvolkes hatte er mit den Priestern und dem Hohenpriester als Gotteslästerer ans Kreuz geschlagen. „Ich bin Jesus, den du verfolgst." Dieses Wort machte ihm Alles gewiß und vernichtete ihn gänzlich. Es folgten die Tage der Blindheit, des Jammers, der tiefsten Seelennoth; er aß nicht und trank nicht.

Versetzen wir uns in die Seele des Apostels und verfolgen wir die Gedanken, welche sich ihm aufdrängten. Wir sind im Stande, es zu thun; denn sein ganzes Leben von diesem Augenblicke an, seine Lehre, seine Schriften, sie sind der große Commentar zu dem Umschwunge, den er zu Damaskus erlebte. — Wie war es dahin gekommen? Das war die Frage, die vor Allem seine Seele bewegte. Wie war er, der mit ganzer Seele nach Gerechtigkeit getrachtet hatte, in solche Ungerechtigkeit gerathen und zu einem Sünder geworden, verdammlicher, denn irgend ein anderer? Wie war es gekommen, daß er es im Trachten nach der Ehre Gottes, im Gehorsam gegen die gottverordneten Priester zu einer Heiligkeit gebracht hatte, welche den Sohn Gottes mit Füßen trat und die wahren Israeliten bis zum Tode verfolgte, zu einer Gerechtigkeit, welche nichts war, als Feindschaft wider Gott? Je gewisser er geworden war in seinen Ansprüchen auf den Lohn der messianischen Herrlichkeit, desto mehr hatte er sich der Hölle genähert und des Gerichts schuldig gemacht. Woher das Alles?

Das Gesetz Gottes und die Verheißungen Gottes — sie konnten nicht Schuld sein an solcher Verirrung. Das Gesetz ist heilig, recht und gut. Er hatte es verschuldet, daß das Gesetz, welches alle Sünden, auch die kleinste, richtet, ihm die Gottesfeindschaft seines

Herzens, die Beweggründe seines Hasses gegen den Messias, die Ursachen seiner Mordlust, kurz die Ungerechtigkeit seiner Gerechtigkeit, die Sündhaftigkeit seiner vermeintlichen Heiligkeit nicht offenbart hatte. Er hatte sich gegen die richtende Stimme des Gesetzes, welches Vollkommenheit fordert, verschlossen und dasselbe herabgewürdigt zu einer Anweisung für äußerliche Leistungen und zu einem Mittel, gerecht zu werden durch eigene Werke. Er hatte sein Gewissen beruhigt und sich selbst belogen mit dem frevelhaften Gedanken eines selbstgerechten Herzens, daß Gott den, der zum auserwählten Volke gehöre, nicht beurtheile nach der sündhaften Lust des natürlichen Menschen, sondern nach der Treue gegen den Buchstaben des Gesetzes und nach dem Gehorsam gegen die Obersten des Volks und gegen die priesterlichen Wächter seiner Gebote. So war es ihm gelungen, ein Gerechter zu werden in den Augen der Priester und in seinen eigenen Augen, während er vor Gott nichts war, als ein Empörer gegen das Gesetz und ein von Hochmuth verblendeter Heuchler. — Jetzt, da er die Früchte seines Wandels vor sich sah, jetzt mußte er sich und dem allwissenden Gott die Lüge eingestehen, der er sich schuldig gemacht. Jetzt mußte er bekennen, daß ungebrochener Hochmuth und fleischlicher Stolz auf seine Gliedschaft am Volke der Erwählung ihn getrieben hatte zum Selbstbetruge und zur Heuchelei vor Gott und dann weiter in alle Sünden, deren er sich schuldig gemacht, und in die Verblendung über sich selbst. Jetzt mußte er eingestehen, daß er nicht ein einziges Gebot gehalten habe und daß seine Gerechtigkeit sei wie ein unfläthiges Kleid. Er erkannte, daß er verdammt sei und gab sich schuldig des Gerichts und der Verdammniß. Jetzt zum ersten Male, das fühlte er, das sagte ihm sein Gewissen, ließ er die Forderungen des Gesetzes ungehemmt und in ihrem ganzen Umfange und ihrem tiefsten Wesen auf sich wirken. So tödtete ihn das Gesetz. Nur der erfüllt das Gesetz, das ward ihm auf diese Weise gewiß, der sich von demselben verdammen läßt. Wer nur immer den Weg des Gesetzes wahrhaft und mit ganzem Ernste wandelt, der muß, je buchstäblicher er die Gebote Gottes zu erfüllen trachtet, je

mehr er Alles thut, was er irgend noch zu thun vermag, je weniger er sich schont und sich die Aufgaben durch Abschwächung der göttlichen Forderungen erleichtert, desto schneller und sicherer zu der Erkenntniß durchdringen, daß er das Größte und Schwerste im Gesetz nicht thut und zwar deshalb nicht, weil er es nicht wahrhaft will und nicht zu wollen vermag, sofern die Wurzel des Willens, die Lust des Herzens ihn nach einer Gottes Willen entgegengesetzten Seite treibt. So ist denn wirkliche und aufrichtige Anerkenung der im Gesetz ausgesprochenen göttlichen Forderungen nie anders möglich als verbunden mit Selbstverurtheilung. Ist das der Fall, so ist dieses Resultat das von Gott gewollte: das Gesetz soll tödten und jeden Menschen zum Sünder machen, ihn dazu bringen, daß er sich des Fluchs schuldig weiß und eben damit desselben in vollstem Maaße theilhaft wird.

Wenn Paulus in jenen Tagen seiner leiblichen Blindheit zu solcher Erkenntniß des göttlichen Gesetzes und seiner eigenen Verdammniß durchdrang, so wurde ihm eben damit auch klar und gewiß, daß auf dem Wege des Gesetzes für ihn unbedingt Gerechtigkeit nicht mehr zu erlangen war. Er hatte es übertreten und sich der Strafe schuldig gemacht und er werde es, das wußte er, in alle Zukunft nicht vollkommen erfüllen. Wenn Gerechtigkeit überhaupt für ihn noch möglich sein sollte, so konnte sie nur erreichbar sein, wenn Gott selbst sein Gesetz, diesen furchtbaren Maaßstab wahrer Gerechtigkeit aus dem Mittel that, so daß das vergangene Leben des Apostels, seine gegenwärtige Beschaffenheit und sein zukünftiges Thun nicht mehr nach diesem Gesetz und überhaupt nach keinem Maaßstab der Heiligkeit und Gerechtigkeit beurtheilt wurde. Es konnte von Gerechtigkeit für ihn nur die Rede sein, wenn Gott ihn den Sünder und den Verruchten schlechtweg für einen Gerechten und Heiligen erklärte und als solchen vor seinem Gericht gelten ließ. War das nicht möglich, so war Gerechtigkeit für ihn nicht möglich. Aber wie sollte das möglich sein, daß Gott den Maaßstab des Gesetzes aufhob, da doch das Gesetz nichts Anderes war als sein eigener Wille

und der Ausdruck seines unabänderlichen Wesens? Sollte Gott etwa sich selbst aus dem Mittel thun, damit dann Sünder für Gerechte gelten könnten?

Welches die Lösung dieses Räthsels auch immer sein mochte, der Apostel ahnte doch mitten in dem Elende, in welches der heilige, mit dem Gesetz ihm gegenübertretenden Gott ihn gestürzt hatte, daß es eine Lösung desselben geben müsse. Denn wozu sonst gab es überhaupt Verheißungen Gottes, welche den Gerechten galten? Wozu sonst war das Reich des Messias in Aussicht gestellt, in das doch nur Heilige eintreten durften? Oder gab es etwa Menschen, die das Gesetz vollkommen erfüllten und galt die Verheißung nur ihnen? Nein, vor diesem Gesetz war keiner gerecht, auch nicht Einer; Alle waren des Todes schuldig. Wenn es denn doch einen Weg gab, das Unmögliche möglich zu machen, sollte er ihm verschlossen sein? — Und siehe! mitten im Ringen nach Klarheit, mitten im Kampf gegen die Verzweiflung über die Eine Gewißheit, daß er ein Sünder und des Todes schuldig sei, trat in den Vordergrund seines Bewußtseins eine andere Gewißheit: daß der Messias, den er verfolgte, der König von Israel, den er gelästert, ihm erschienen war und ihm Stillstand geboten hatte auf dem Wege der Werke, der zur Verdammniß führte. Hatte er auch alle Gerechtigkeit zur Sünde gemacht, so hatte er ihm doch den Wahn der Heiligkeit genommen und ihn zur wahren Erkenntniß des Gesetzes geführt. Warum hatte er das gethan? Ihn zu verderben etwa? Wollte er das, dann hätte er ihn fortsündigen lassen bis zu gänzlicher Verblendung und Verstockung. Er hatte sich ihm offenbart, ihn zu erretten; er hatte ihn getödtet, um ihn lebendig zu machen: das war gewiß. Aber noch mehr: hatte der auferstandene Christus, der Sohn Gottes, strahlend in göttlicher Heiligkeit und Herrlichkeit, ihn den Sünder aufgesucht, da er noch ein Feind Gottes in selbstgemachter Gerechtigkeit wandelte, so mußte ja seine Sünde bereits getilgt, seine Schuld aufgehoben, also auch das Gesetz aus dem Mittel gethan sein. Das Wunder, auf welches Alles ankam, wenn Rettung für den Sünder möglich sein sollte, mußte bereits geschehen

sein; es war geschehen. Ohne Zuthun des Apostels, ohne daß er es verdient, hatte Gott seinen Zorn gegen den Sünder gewandelt in Liebe zu dem Verlornen, sein verdammendes Gericht in den Rathschluß, den Verdammten zu erlösen. In dem auferstandenen Christus war der Gott des Gesetzes ihm ja entgegengetreten als Gott, der Sünde vergiebt um seiner selbst willen, aus freier Gnade. Der Gott der Gnade hatte ihm die Tiefen des Gesetzes enthüllt, damit er die eigene Gerechtigkeit verdamme und damit er erkenne, daß nichts ihn gerecht machen könne als Vergebung, und daß Vergebung haben für den Sünder ebensoviel gelte, als vor Gott gerecht sein. Der Apostel vernahm den Sinn des göttlichen Thuns. Es war ihm klar, daß Vergebung keine ist, wenn sie nicht umsonst gegeben wird; und daß der Vergebung theilhaftig wird Niemand, der sie nicht als Vergebung, d. h. als Geschenk nimmt; also nur der, welcher glaubt, daß ihm vergeben sei und fort und fort vergeben werde. Wer Vergebung glaubt, der hat sie. Es glaubt aber Niemand an Vergebung, der nicht alle Sünde als Schuld, alle eigene Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit verdammt und der nicht durch Gott selbst gewiß geworden ist, daß Gott vergebe. Vergebung ist das Ende des Gesetzes; denn das Gesetz in der Hand des Gottes der vergiebt, ist nicht da, damit Gott nach Maaßgabe der Erfüllung desselben gerecht erkläre oder verdamme, sondern damit er durch dasselbe alle Menschen ihrer Ungerechtigkeit überführe und dessen gewiß mache, daß sie nur durch Vergebung der Verdammniß entgehen können. — Es enthüllte sich dem Apostel, daß Christus und sein Tod der Grund aller Vergebung und der Gerechtigkeit durch Vergebung sei. In dem Gekreuzigten und Auferstandenen, in ihm dem Gerechten, dem Sohne Gottes hatte Gott selbst in wunderbarer Selbstentäußerung die Sünde der Welt gesühnt und sich aus dem Gott des Gesetzes in den Gott der Vergebung gewandelt, das Unmögliche möglich gemacht. Fortan ist gerecht, wer im Glauben an den vergebenden Gott, im Glauben an Gott in Christo Vergebung hat. Unter der Vergebung stehen heißt gerecht sein. Eine andere Gerechtigkeit ist nicht möglich.

So war Paulus eingedrungen in das Geheimniß der Erlösung. Daß auch ihm die Gnade der Vergebung galt, daß dieser Rathschluß auch auf ihn trotz seiner besonderen Sünde seine Anwendung fand, dessen ward er gewiß durch die Taufe, welche an ihm persönlich auf Gottes Befehl zur Vergebung der Sünde vollzogen wurde. In so fern sie seine Gewißheit zur Vollendung brachte, wirkte sie erst den vollen Glauben an seine Kindschaft; und indem sie das that, hat sie erst ihn wiedergeboren, d. h. aus einem verlorenen Kinde Gottes „wieder" zum Kinde Gottes gemacht.

Der Wiedergeborene begann ein neues Leben: ein Leben im Glauben an Vergebung und in der Gewißheit, daß Gott nichts fordere als Selbstverurtheilung; ein Leben der Liebe zu dem vergebenden Gott und einer Liebe, die aus freiem Triebe und mit innerster Lust das Aeußerste thut in Erfüllung des Gesetzes, und die was sie gethan hat, als Ungerechtigkeit verdammt, weil sie dem heiligen Vater und seinem allwissenden Geiste, dem eigenen Drange, und der Begier sich Gott ganz hinzugeben, nie genug thun kann; ein Leben der Hoffnung, weil dem Kinde, das durch Vergebung des Vaters Kindesrecht genießt, das Erbe nicht als Lohn sondern aus Gnaden zugesprochen wird und dem es darum über allen Zweifel erhaben fest steht.

Fortan verkündete der Apostel das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo und die frohe Botschaft, daß der Sünder gerecht werde vor Gott durch den Glauben an Vergebung ohne des Gesetzes Werke. Fortan predigte er Juden und Heiden, daß Jedermann ohne Unterschied der Gnade bedürfe und der Gnade durch Glauben theilhaft werde. Allein durch Christus und durch den Glauben an ihn werde Jude wie Heide ein Glied am Leibe Christi, einverleibt der heiligen christlichen Kirche, dem wahren Israel, und theilhaft aller Gnadengüter hier zeitlich und dort ewiglich. Glauben aber und Buße in der unauflöslichen Zusammengehörigkeit untereinander und mit der Liebe und der Hoffnung und der Geduld wirke der Geist Gottes und Christi durch Mosen und alle Propheten, durch den Mund der Apostel und der erwählten Zeugen der Auferstehung

Christi, durch die lautere Predigt in der Gemeinde; durch das Sakrament der heiligen Taufe und des Leibes und Blutes Christi des Gekreuzigten.

Die Juden haben den Apostel der freien Gnade von sich gestoßen; die Heiden haben seiner Bußpredigt sich gebeugt und die Botschaft von der Gerechtigkeit durch Vergebung im Glauben aufgenommen. Wo nur immer ein Sünder nach Gerechtigkeit begehrte und von der Sündhaftigkeit eigener Gerechtigkeit durchdrungen war, da hat er in demselben Maaße die Herrlichkeit des pauliniſchen Evangeliums von der freien Gnade verstanden und die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke gepriesen. Des Apostels vergaß nur, wer in irgend welcher Weise wieder die Bahn der Eigengerechtigkeit, der Gesetzesverflachung, des Pharisäerthums, des Werkdienstes betrat; und gar bald begehrte ein solcher dann wieder in einer oder der andern Form die unvermeidlichen Stützen menschlicher Gerechtigkeit: das gerechtmachende Priesterthum und die heiligmachende Theokratie. Nur durch Abweichung vom Paulinismus ist die Entstehung des Katholicismus zu begreifen; diese Abweichung aber ist keine andere als die vom göttlichen Gesetz und vom göttlichen Evangelium; denn Paulinismus ist das lautere Christenthum, das Christenthum Christi, wenn der Ausdruck erlaubt ist, und das Christenthum aller Apostel und Propheten des alten und neuen Bundes.

Der beste Beweis für die Wahrheit dieser Behauptungen liegt in der Verwandtschaft des Entwickelungsganges, den der Reformator der in Katholicismus versunkenen christlichen Kirche durchgemacht hat mit dem, durch welchen der Apostel Paulus von den Fesseln des in Judaismus verkommenen Judenthums sich losrang zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. In dieser Uebereinstimmung liegt zugleich einer der stärksten Beweise für die Berechtigung der Reformation und eine große Gewähr der ewigen Dauer und des unvergänglichen Werthes ihrer Errungenschaften. Freilich, hat es dem Apostel nicht gefehlt an Feinden, die, ob auch Christen, im Namen des Chri-

stenthums ihn bekämpften, — pharisäisch gesinnte Judenchristen; und hat es ihm nicht gefehlt an falschen Freunden, die sich Christen nannten und sein Evangelium zur Freiheit des Fleisches und zu widergöttlicher Weisheit mißbrauchten: so wird es dem Reformator nicht zur Schmach gereichen, daß alle pharisäischen Christen ihn verfluchten und verfolgten und daß sie ihn als einen Feind des Gesetzes und des erwählten Gottesvolks schmähen bis auf diesen Tag; noch auch, daß an seine Fersen sich geheftet haben große Schaaren von falschen Freunden, die das Evangelium vom alleinseligmachenden Glauben verkehren in die frohe Botschaft des Fleisches, daß das Gesetz abgethan und alle Autorität im Himmel und auf Erden vernichtet und ein göttlicher Freibrief ausgestellt sei für alle Weisheit des eigenen Kopfes und alle Thorheit des eigenen Herzens.

Treten wir dem Reformator näher; schauen wir hinein in seine Kämpfe und in seine Siege. Bei aller Verwandschaft mit Paulus ist doch Vieles im Leben Luthers anders und eigenthümlich. War er doch Christ und Paulus ein Jude; war Paulus doch berufen zum Apostel und Luther nur zum Reformator; hatte doch ein jeder seine besondere Individualität und seine besonderen Schicksale, vom Unterschied der Zeiten gar nicht zu reden. — (Schluß folgt).

Welche Bedeutung hat die Beichthandlung vor dem heiligen Abendmahle?

Erwiderung auf eine Abhandlung über dieselbe Frage im 4. Hefte des vorigen Bandes dieser Zeitschrift.

Von

Pastor **Eberhard** zu Goldenbeck.

Es ist wahrlich nicht leidige Oppositionssucht, die mich bewegt, der ebenerwähnten Abhandlung die nachstehende Erwiderung entgegenzustellen. Am wenigsten möchte ich mit dem Verfasser jenes Artikels streiten, den

ich als Bruder im Herrn innigst liebe und ehre, und mit dem sonst mich in allen Stücken so völlig eins zu wissen mir die größte Freude ist. Wenn ich gleichwohl in Betreff des von ihm behandelten Gegenstandes ihm widersprechen muß, so geschieht es, weil eben das „magis amica veritas“ auch hier sein Recht behält, weil die Sache selbst mir am Herzen liegt, und die Beichthandlung vor dem Abendmal mir nicht bloß lieb und theuer geworden ist, sondern mir auch vollkommen richtig und zweckmäßig erscheint, weshalb ich sie, nachdem sie einmal vorhanden, durchaus nicht missen und lassen möchte. Wie ich daher dem theuren Amtsbruder schon bei dem mündlichen Vortrage seiner Arbeit auf der Synode entgegentrat, so drängt es mich, nachdem er dieselbe veröffentlicht, nun auch öffentlich ihm zu opponiren, und glaube ich damit ganz im Sinne des lieben Bruders zu handeln, der ja selbst eine weitere Besprechung und möglicher Weise Widerlegung seiner Ansicht wünscht. Ich habe geredet, weil ich nicht schweigen konnte. Ich habe in meinem Gewissen mich gedrungen gefühlt, wenn auch als schwacher Kämpe vertheidigend für meine theure Mutter, die lutherische Kirche, aufzutreten, und den zwar sehr wohlgemeinten, aber, wie mir scheint, unbegründeten Vorwurf des Irrthums und der Inconsequenz nach Kräften von ihr abzuwehren.

Ehe ich nun auf die Sache näher eingehe, muß ich bekennen, daß die gegen die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl geäußerten Bedenken mir von vorn herein schon aus zwei Gründen bedenklich sind. Erstlich scheinen sie ihre Entstehung nicht der Kirche sondern der Studirstube zu verdanken, d. h. sie sind nicht aus wirklich gemachten Amtserfahrungen über practisch schlimme Folgen, die die bestehende Einrichtung nach sich gezogen, oder über geäußerte Gewissensscrupel hervorgegangen, sondern durch eigne Reflexion über die Bedeutung dieser Einrichtung erzeugt worden. Wäre ersteres der Fall gewesen, so hätte der Verfasser diese Erfahrungen gewiß namhaft gemacht. Das geschieht aber nicht, sondern die von ihm erwähnten Gewissensscrupel und practischen Nachtheile erscheinen nur als aus der Sache nothwendig resultirende Consequenz. Läge jedoch

diese Consequenz wirklich so nahe, wie der Verfasser meint, so müßte sie ja auch wirklich im Laufe der Zeit vielfach practisch sich geltend gemacht haben; denn wie er selbst richtig sagte, es läßt sich nicht denken, daß alle unsere Gemeindeglieder so harmlos resp. gedankenlos zum Sacramente gehen, daß die Verbindung von Beichte und Abendmahl, wenn sie wirklich so verkehrt wäre, nicht schon öfters sollte zweifelnde oder schiefe Gedanken in ihnen hervorgerufen haben und diese zur Aeußerung gekommen sein. Da nun aber weder der Verfasser in seiner langjährigen Amtspraxis auf dergleichen Uebelstände oder Gewissensscrupel gestoßen ist, die aus der bestehenden Einrichtung erzeugt wären, solche auch anderweitig nicht bekannt geworden sind, so erscheint hiedurch schon die Richtigkeit der ganzen Schlußfolgerung sehr verdächtig. Das zweite Bedenken, das der Ansicht des lieben Bruders entgegensteht, ist dieses, daß seit der Zeit der Reformation bisher keinem Theologen die Unrichtigkeit und Unzweckmäßigkeit des kirchlichen Gebrauchs zum Bewußtsein gekommen ist. Die Reformatoren besaßen wahrhaftig ein feines Gefühl für Alles, was irgendwie mit der Irrlehre des Papstthums zusammenhing und dem sola fide widersprach — ein Luther kann nicht scharf genug dagegen eifern. Wenn nun doch, wie S. 524 offenbar es darstellt, in der Verbindung der Beichte mit dem Abendmal noch ein Rest des papistischen Sauerteiges in unserer Kirche vorhanden ist, wie sollte das dennoch diesen Männern entgangen sein? Und erwidert man etwa, die unserer Kirche hier vorgeworfene Inconsequenz könne nur durch scharfes Denken und Reflectiren erkannt werden, so wissen wir, daß Männer wie Luther, Melanchton und die späteren Theologen: Chemnitz, Gerhard, Quenstedt, Hollaz, gewiß scharfe und consequente Denker waren, die sich trefflich auf Definitionen, Destinctionen und Syllogismen verstanden: sollten sie wirklich diese Inconsequenz, diesen Verstoß gegen die Logik nicht entdeckt haben, wenn er vorhanden war, sollte er über drei Jahrhunderte unserer Kirche und allen ihren Lehrern verborgen geblieben und erst unserer Zeit es vor-

behalten sein ihn aufzudecken und darzulegen? Die Möglichkeit läßt sich freilich nicht leugnen, aber wahrscheinlich ist es doch wohl nicht.

Gehen wir nun aber auf den Gegenstand selbst näher ein, so ist freilich so viel gleich zuzugestehen und wird auch gern zugestanden, daß die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahle nicht in der Schrift geboten, und daher durchaus nicht absolut nothwendig ist, daß vielmehr auch ohne vorhergegangenen Beichtakt recht wohl eine gesegnete Abendmahlsfeier gedacht werden kann, wie solche ja in der ersten Zeit der christlichen Kirche lange bestanden hat. Wenn aber daraus, daß unsere Kirche das Institut der Beichthandlung vor dem Abendmahl, obgleich es nicht in der Schrift geboten, doch beibehalten hat, derselben (S. 523) den Vorwurf der Inconsequenz und der Verletzung ihres formalen Princips gemacht wird, so ist solcher Vorwurf wirklich nicht zu begreifen. Haben denn jemals die Reformatoren, hat je unsere Lutherische Kirche das formale Princip dahin verstanden, daß nur solche Gebräuche und Ordnungen in der Kirche beizubehalten seien, die die Schrift ausdrücklich angeordnet und geboten hat? Dann müßte sie ja auch die Confirmation, die kirchliche Trauung, das kirchliche Begräbniß, den größten Theil der Liturgie, die kirchlichen Feste und so viele andere kirchliche Gebräuche und Ordnungen verwerfen, weil die Schrift solches alles nirgends speciell geboten hat; sie müßte überhaupt die ganze historische Entwickelung der Kirche verleugnen und zur Urgestalt des Cultus in der apostolischen Zeit zurückkehren. Das wäre wahrlich mehr als ultrareformirter Puritanismus. Denn auch die Reformirten, obgleich sie im Princip die Tradition verwerfen, haben doch obige Ordnungen und Gebräuche meistens beibehalten. Die Lutherische Kirche aber hat stets die relative Berechtigung der Tradition anerkannt, sie statuirt eine Entwickelung wie der Lehre so auch des Cultus und der Verfassung, und hat daher von den kirchlichen Gebräuchen und Ordnungen welche sie vorfand, fast alle diejenigen beibehalten, welche nicht ausdrücklich der Schriftlehre widersprechen, wie auch die Augsburgische Confession im 15. Artikel bekennt: von Kirchenordnungen, von Menschen gemacht, lehret man diejenigen halten, so ohne Sünde mögen gehalten werden, und zum Frieden und guter Ordnung in der Kirche dienen [1]). Wenn man nun diese Stellung unserer Kirche zur Schrift und Tradition kennt, wie kann man dann mit Hörschelmann der Kirche daraus, daß sie die Beichte vor dem Abendmahl als heilsame Ordnung, obgleich nicht in der Schrift geboten, beibehalten hat, den Vorwurf machen, daß sie von ihrem formalen Principe abgewichen sei? Dieser Vorwurf kann doch nur dann sie treffen, wenn die bestehende Ordnung der Schriftlehre widerspräche. Dies ist aber durchaus nicht der Fall, wie nun im Folgenden dargethan werden soll.

Schon bei der mündlichen Besprechung dieses Gegenstandes auf der Synode hatte ich auf ein Analogon des in Rede stehenden kirchlichen Usus hingewiesen, wie es sich bereits bei der ersten Einsetzung des Abendmahls findet, nämlich auf die Fußwaschung, die dort dem Abendmahl vorhergeht. Darauf erwidert nun H. zuerst, es sei nicht erwiesen, daß die Fußwaschung bei Gelegenheit des letzten Passahmahles Statt gefunden habe, indem Bengel z. B. das bestreite und die Fußwaschung Tags zuvor bei einer Abendmahlzeit in Bethanien geschehen sein lasse. Allein diese Ansicht Bengels widerspricht doch zu sehr der Darstellung des Johannes. Die Identität des von Johannes 13, 2 angeführten Mahles mit dem Passahmahle kann exegetisch dargethan werden. Wenn man aufmerksam und unbefangen die Relation des Johannes C. 13—17 zumal in Zusammenstellung mit den Synoptiker liest, gewinnt man den sichern Eindruck, daß hier nur Vorgänge und Reden des letzten Abends berichtet sein können. Johannes, der überhaupt in seinem Evangelio streng chronologisch erzählt, dem die Ereignisse, die er in Gemeinschaft mit dem Herrn erlebt hat, so fest im Gedächtniß stehen, daß er oft Tag und Stunde genau angiebt, wann sie geschehen — leitet mit dem ersten Verse des 13. Capitels und namentlich mit den Worten: „er liebte

1) Vgl. auch Apol. Conf. (ed. Hase): Caeterum traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa libenter servamus.

die Seinen bis ans Ende", offenbar die Endgeschichte des Herrn ein, wie sie mit dem letzten Mahle und den dort gepflogenen Reden beginnt, und mit seinem Tode und seiner Auferstehung schließt; er reiht unmittelbar an die Fußwaschung die Vorherverkündigung von dem Verrathe des Judas und von der Verleugnung des Petrus, welche Reden die Synoptiker bei Gelegenheit des Passahmahles berichten; er erzählt, wie Jesus — also doch gewiß noch beim Mahle, und zwar bei dem V. 3 erwähnten Mahle — den Bissen eintauchte und dem Judas gab, um ihn als den Verräther zu kennzeichnen, wie Er ihn selbst zur Beschleunigung seines schwarzen Vorhabens auffordert und dieser sofort hinausging, offenbar um die That der Nacht, den Verrath, zu vollbringen. Dieses alles kann doch unmöglich anders als beim letzten Passahmahle geschehen sein, zumal da es undenkbar ist, daß Judas nach diesem von Johannes erwähnten Vorgange wieder in den Kreis der Jünger zurückgekehrt sei, Judas aber nach den Synoptikern beim Passahmale anwesend war. Dazu kommt noch, daß das von Lucas bei Gelegenheit des Rangstreites angeführte Wort des Herrn: ich bin unter euch wie ein Diener [1]) augenscheinlich auf die eben vollzogene oder zu vollziehende Handlung des Fußwaschens hindeutet. Wenn nun Johannes der Einsetzung des Abendmahles gar nicht gedenkt, so erklärt sich das außer manchen andern Gründen wohl am einfachsten daraus, daß diese schon von allen drei Synoptikern erzählt war, während er die Fußwaschung als von jenen übergangen ergänzend berichtet, und zwar, um hieran die verschiedenen letzten Reden des Herrn anzuknüpfen. Wir müssen also freilich, um ein richtiges Gesammtbild von den Vorgängen des letzten Abends zu erhalten, den Johannes mit den Synoptikern combiniren. Da giebt uns denn der oben erwähnte, von Lucas [2]) erzählte Rangstreit das

1) Namentlich im Zusammenhange mit dem unmittelbar vorhergehenden: denn welcher ist der Größte, der zu Tische sitzet oder der da dienet?

2) Wenn Lucas den Rangstreit nach der Einsetzung des Abendmahls erwähnt, so ist das offenbar chronologisch nicht genau, da nach der Voraussetzung des Verraths und nach der Einsetzung des Abendmahls ein solcher Rangstreit ganz undenkbar wäre. Lucas stellt vielmehr hier, wie auch sonst öfters, der Zeit nach auseinanderliegende Vorfälle und Reden wahrscheinlich aus dem sachlichen Grunde zusammen, um den Contrast der hingebenden Liebe Jesu (in der Einsetzung des Abendmahls) und der noch so sehr mangelnden Treue der Jünger (Verrath des Judas, Hochmuth der Jünger, Verleugnung des Petrus) hervorzuheben. (V. 21—38).

beste Licht über die Veranlassung und Bedeutung der so auffallenden Handlung des Fußwaschens. Am einfachsten und natürlichsten scheint hienach der Hergang der Sache dieser gewesen zu sein. Als sie sich zum Passahmahle setzten, erhoben die Jünger, vielleicht weil jeder auf den Platz in der Nähe Jesu Anspruch machte, den Streit, wer der größte unter ihnen sei. Der hierin zu Tage tretende Ehrgeiz und Hochmuth betrübt das liebende Herz des Herrn. Sie, die durch Sein Wort, das sie im Glauben aufgenommen (Joh. 15, 3), aus der Welt ausgesondert und als Genossen Seines Reiches gereinigt worden waren, hatten sich durch diesen Ausbruch des Weltsinns aufs neue verunreinigt, und zugleich war dadurch das Band der Liebe unter einander gelockert. In dieser Sünde und zugleich in dieser falschen Herzensstellung und Stimmung konnte Jesu rettende Liebe sie unmöglich lassen; wie Er sie daher (nach Lucas) schon mit Worten auf das für die Glieder Seines Reichs so Ungehörige solchen Hochmuths aufmerksam gemacht hat, so benutzt Er eine, durch den Beginn der Mahlzeit nahe gelegte Handlung, um sie über ihre Sünde eben so sehr zu beschämen, als auch zugleich Seiner vergebenden und reinigenden Liebe zu versichern. Da nach jüdischer Sitte die Füße der Tischgenossen vor der Malzeit gewaschen wurden, dieses Geschäft aber den Dienern oder in Ermangelung eines Dieners dem Jüngsten in der Gesellschaft zukam, vollzieht nun der Herr selbst dieses Geschäft. Durch diesen Act der tiefsten Selbsterniedrigung will Er in ihnen das Gefühl der Beugung und Buße über ihren so eben offenbarten Hochmuthssinn erwecken, zugleich aber ihnen ein sinnbildliches Unterpfand dafür geben, daß Er in Seiner Gnade und Liebe ihre Ver-

sündigung ihnen vergebe und von derselben sie reinige. Daß die Fußwaschung nicht bloß Sinnbild, sondern auch Unterpfand Seiner vergebenden und reinigenden Liebe ist, erhellt aus der dem Petrus gegebenen Erklärung und Deutung dieser Handlung, und namentlich aus dem Worte: „werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil mit mir" — womit er ausspricht, daß Petrus ohne diese, Seine Vergebung und Reinigung ihm verbürgende Handlung der Gemeinschaft mit Ihm und somit des ewigen Heils verlustig gehe. Nachdem also der Herr durch diese Handlung den Mißklang, der durch jene Hochmuthsäußerung in ihrer Gemeinschaft mit Ihm und unter einander entstanden, entfernt und sie durch die nachfolgende Ermahnung angewiesen hatte, in Nachahmung Seines Beispiels auch einander die Füße zu waschen, d. h. in demüthiger Liebe die täglich vorkommenden Versündigungen auch einander zu vergeben, gibt Er dann später in der Einsetzung des Abendmahls ihnen ein neues vollkräftiges Siegel der durch Ihn erlangten vollen Begnadigung und Sündenvergebung, und führt sie in Seine allerinnigste Lebensgemeinschaft ein. — Nach dem hier dargelegten Gedankengange, der sich einfach und natürlich aus der vergleichenden Betrachtung der biblischen Berichte ergiebt, glaube ich wohl mit Recht in der Fußwaschung ein biblisches Analogon für die dem Abendmahl vorhergehende Beichthandlung zu finden, indem auch dort (in der Fußwaschung) sowohl (thatsächlich) Mahnung zur Buße als auch Zusicherung der Sündenvergebung noch vor dem Abendmahl Statt findet, und die Fußwaschung somit zugleich als Vorbereitung wie auf die rechte Feier des Passahmahles so auch des Abendmahles erscheint [1]). Daß aber der

1) Aehnlich, wenn auch nicht genau so faßt die Sache Kurtz in seiner „heiligen Geschichte" (9. Aufl. S. 256). Er sagt, daß die Fußwaschung vor der Passahmahlzeit der Sündenvergebung vor dem Genusse des Abendmahls entspreche, freilich so, daß was dort symbolisch dargestellt sei, hier real gegeben werde. Die Fußwaschung scheint mir aber nicht bloß Symbol, sondern auch Wahrzeichen und Angeld der Reinigung — Reinerklärung — zu sein. Denn in dem Worte: „wenn ich dich nicht wasche, hast du kein Theil mit mir" liegt doch zugleich ausgesprochen: so gewiß ich dich wasche hast du Theil mit mir. So meint es wohl mit Recht Luthardt (Evang. Joh.). Deshalb steht die Fußwaschung wohl nicht bloß in Beziehung zum Passahmahl sondern auch zur erstmaligen Feier des Abendmahls, wie denn auch Kurtz selbst kurz vorher sagt, daß die Jünger durch die (in der Fußwaschung symbolisirte) Reinigung zum Mahle der Gemeinschaft bereitet werden mußten.

Herr durch die Fußwaschung den bestehenden kirchlichen Usus direct sanctionirt, bestätigt oder gar angeordnet habe -- das habe ich nicht, wie H. zu meinen scheint, behauptet, obschon in der Gleichheit der dort und hier obwaltenden Idee allerdings eine indirecte Legitimation der kirchlichen Ordnung enthalten ist.

Indeß will ich gern zugeben, daß dieses biblische Beispiel wohl denjenigen, welche mit dem herrschenden kirchlichen Gebrauche einverstanden sind, eine weitere Stütze für die Rechtmäßigkeit desselben darbietet, nicht aber für die Gegner desselben einen zwingenden Ueberzeugungsgrund, indem bei dem Schweigen der Schrift über die Beziehung der Fußwaschung zur Feier des heiliges Mahles hier immer noch eine andere Erklärung und Auslegung möglich ist. Aus diesem Grunde übergehe ich auch die von einem andern Amtsbruder bei der mündlichen Besprechung angeführte Schriftanalogie, nämlich das Gleichniß vom Hochzeitmahle, wo die Darreichung des hochzeitlichen Kleides dem hochzeitlichen Mahle selbst vorhergeht, wie die Absolution dem Abendmahle. Obgleich mir persönlich dieser Vergleich wohl treffend erscheint, so ist doch auch hier, zumal da es ein Gleichniß ist, das der Herr nicht selbst ausgelegt hat, die Möglichkeit verschiedener Deutung vorhanden. Namentlich wird das hochzeitliche Kleid so häufig und auch von H. in seiner Entgegnung nicht als die geschenkte Gerechtigkeit Christi sondern als der subjective Habitus der Buße und des Glaubens erklärt, und daß dieses die nothwendige Bedingung einer gesegneten Abendmahlsfeier ist, behauptet ja auch H. aufs entschiedenste.

Fassen wir daher lieber die der Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl zu Grunde liegende Idee selbst näher ins Auge, um

hieran darzuthun, daß sie keineswegeſ der Schriftlehre widerſpricht, ſondern eben ſo ſchrift- wie ſachgemäß iſt, wobei wir ſtets auf die von H. dagegen erhobenen Bedenken Rückſicht nehmen.

H. ſtellt zuerſt das ſchon als einen bedenklichen Uebelſtand hin, daß in der dem Abendmahle vorhergehenden Beichte ein Sündenbekenntniß, ſei es nun ein ausdrückliches Ausſprechen der einzelnen Sünden oder doch überhaupt der Sündenſchuld, wie in der Privatbeichte, ſei es die Aneignung des von Beichtiger vorgeſprochenen Bekenntniſſes durch das bekräftigende Ja, wie in der allgemeinen Beichte, gefordert werde, das Bekenntniß alſo kein freiwilliges ſei, ſondern wie auf ein Gebot hin geſchehe, während doch aller Segen der Beichte eben auf ihrer Freiwilligkeit beruhe. Er geſteht zwar ſelbſt, auf dieſes Bedenken kein Gewicht zu legen, allein ganz ohne Bedeutung wird es ihm doch nicht erſcheinen; denn etwas ganz Ueberflüſſiges und Unnöthiges wird er ja nicht haben ſagen wollen. Dieſes Bedenken erſcheint mir aber ein durchaus unberechtigtes, und zwar nicht bloß aus dem von H. ſelbſt dagegen angeführten Grunde, daß die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahlsgenuſſe jedem bekannt, und alſo jedem anheimgeſtellt wird, zu Beichte und Abendmahl zu erſcheinen oder nicht; — denn dagegen ließe ſich immer noch etwa der Einwand erheben, daß mancher wohl nach dem Abendmahl verlangen könnte, der doch nicht gewillt wäre zur Beichte zu kommen, und nur um des erſteren willen ſich gegen ſeinen Willen auch zur letzteren verſtehen müſſe. Vielmehr iſt darauf zu erwidern, daß ja doch das Sündenbekenntniß durchaus keine fremdartige, außerhalb der Sache liegende und nur nach menſchlicher Willkühr feſtgeſetzte Zuthat zur Abendmahlsfeier iſt, ſondern aus dem innerſten Weſen einer rechten und geſegneten Abendmahlsfeier mit Nothwendigkeit hervorgeht. Denn wer irgendwie das Sacrament zum Heil und Segen ſeiner Seele begehrt, von dem iſt unbedingt vorauszuſetzen, daß er ſich auch gern und willig als Sünder und Schuldigen vor Gott bekennt, und ſolches auch vor ſeinem Seelſorger ausſpricht; eine andere Geſinnung iſt gar nicht denkbar, ſo daß ihm durchaus nichts fremdartiges, widerwilliges zugemuthet wird, ſondern nur das, was ſeinem innerſten Herzensbedürfniß entſpricht. An ſolche aber, die ſich das heilige Mahl zum Segen begehren, kann doch nur bei der Ordnung ſeiner kirchlichen Feier gedacht werden, unmöglich aber an ſolche, die es ſich zum Gerichte nehmen wollen. Von auferlegtem Zwang hiebei könnte nur dann die Rede ſein, wenn durchaus eine ſpecielle Herzählung aller einzelnen bewußten Sünden verlangt und ohne dieſelbe keine Abſolution ertheilt wird, wie in der Römiſchen Kirche geſchieht [1]), wo dann freilich die Beichte zum Gerichtsakt wird. Dieſer Mißbrauch der Beichte hat aber in unſerer Evangeliſch-Lutheriſchen Kirche nie Statt gehabt; Luther eifert aufs ſtärkſte gegen ſolche zwangsmäßige Ohrenbeichte, und auch in der — leider ſo ſehr abhanden gekommenen — Privatbeichte wird keineswegeſ auf ſpecielles Bekenntniß der einzelnen Sünden gedrungen, ſondern ebenſowohl auf das einfache Bekenntniß der Sünde und Schuld vor Gott abſolvirt.

Doch das eigentliche Hauptbedenken geht vornehmlich gegen die in der Beichte ertheilte Abſolution oder Sündenvergebung: dieſe ſei einestheils nicht nothwendig ſondern überflüſſig [2]), da dieſelbe Sündenvergebung ja auch im Abendmahl ſchon ertheilt werde, anderntheils ſogar nachtheilig, indem die vorhergehende Abſolution den vollen Segen des Abendmahls auf mancherlei Weiſe beeinträchtigen könne. Ich hatte auf der Synode dagegen angeführt, daß wenn obiger Vorwurf die Abſolution mit Recht treffe, er auch gegen die

1) Uebrigens fordert auch die Römiſche Kirche nur das Bekenntniß aller einzelnen (von ihr genau definirten) Todſünden. Conc. Trid. sess. 14. poenit. cap. 5: Colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia .... in confessione recenseri.

2) Wenn H. als ſein erſtes Bedenken ausſpricht, daß die Beichthandlung vor dem Abendmahl „nicht nothwendig“ ſei, ſo hat dieſer Ausdruck nach dem Context offenbar die Bedeutung von zwecklos und daher unnütz und überflüſſig. Denn ſonſt kann ein Gebrauch zwar nicht nothwendig (wie wir das von dem betreffenden kirchlichen Uſus bereits zugegeben haben), und doch zweckmäßig und daher gut und heilſam ſein. Dieſe Zweckmäßigkeit ſtellt aber H. entſchieden in Abrede.

der Abendmahlsfeier vorhergehende Predigt erhoben werden könne, in der uns ja gleichfalls Vergebung der Sünden geboten werde. Denn die Absolution ist nichts anderes als eine specialisirte oder individualisirte Predigt d. h. Verkündigung und Anbietung der Gnade, die entweder, wie in der allgemeinen Beichte, den Communicanten speciell, oder, wie in der Privatbeichte jedem einzelnen individuell zugeeignet wird. So sagt auch Luther: „Vergebung der Sünde predigen heißt nichts anderes, denn absolviren oder lossprechen von Sünden.“ „Solch Wort, so sonst in der Predigt des Evangeliums allenthalben öffentlich und insgemein jedermann verkündigt wird, dasselbe wird in der Absolution einem oder mehreren, die es begehren, insonderheit gesagt. Wie denn Christus geordnet, daß solche Predigt der Vergebung der Sünden allenthalben und allezeit nicht allein insgemein über den ganzen Haufen, sondern auch einzelne Personen, wo solche Leute sind, die es bedürfen, gehen und schallen soll.“ (Lutherbibliothek VI, S. 195.) Darauf erwidert nun Bruder H., daß sein Bedenken nicht gegen die Absolution als selbständigen Act gerichtet sei, sondern gegen die Zugehörigkeit derselben zur Abendmahlsfeier, als integrirenden Theils derselben, zur Vorbereitung und Zurüstung zu derselben. Allein bei jeder normalen Feier des Abendmahls ist dieses ein integrirender Theil des Gesammtgottesdienstes und zwar gleichsam das Allerheiligste desselben, die höchste und innigste Heilsspendung, auf welche die Predigt wie der ganze übrige Cultus als auf seinen Höhepunkt vorbereitet und hinzielt, wie denn in der ersten Zeit der Kirche das Abendmahl — nachdem es von den Agapen geschieden war — nicht bloß, wie auch jetzt noch öfters den Schlußstein jedes Gottesdienstes bildete, sondern auch von allen im Gottesdienste anwesenden Gemeindegliedern gefeiert wurde. Nach der normalen Idee des Cultus hängt also die Predigt eben so organisch mit dem Abendmahl zusammen wie die Absolution. Man könnte demnach doch wohl mit demselben Rechte fragen: wozu nun diese gehäufte und wiederholte Heilsanbietung in demselben Gottesdienste? Ist solches nicht überflüssig, wird dadurch nicht der Eindruck verwischt und der Segen beeinträchtigt? Mir scheinen jedoch solche Fragen und Bedenken — der theure Bruder vergebe mir den Ausdruck — aus abstracter Verstandesreflexion hervorgegangen, die nicht auf das concrete Bedürfniß des menschlichen Geistes und Herzens Rücksicht nimmt, sondern die Sache in falsch objectiver d. h. abstracter Weise anschaut. Bei solcher abstracten Reflexion könnte man auch vielleicht noch manches Andere überflüssig und bedenklich finden. Man könnte z. B. sagen: wozu hat der Herr überhaupt zweierlei Art der Heilsspendung in Wort und Sacrament angeordnet, müßte nicht die eine Weise genügen? Wenn wirklich das volle Heil in Christo im Worte uns schon dargereicht wird, wozu bedarf es dann noch des Sacraments? Ist aber das Sacrament die kräftigere, vollere und wirksamere Mittheilung, wozu dann noch die schwächere und geringere im Worte? Oder, um ein anderes Beispiel aus der Schrift anzuführen: wenn der Herr dem Abraham, nachdem er ihm bereits die große Segensverheißung mehrmals gegeben (1 Mos. 12, 2. 3. 17, 5. 18, 18), diese Verheißung nachher (1 Mos. 22, 10 – 18) noch mit einem Eidschwur bekräftigt, so könnte dagegen auch eingewendet werden: ist Gottes Wort nicht an sich schon das Höchste und Gewisseste, was wir haben, wozu bedarf es da noch des Eidschwurs, um uns noch gewisser zu machen? Ist er nicht gerade geeignet, den Glauben zu schwächen, als ob die durch das bloße Wort gegebene Verheißung nicht sicher und zuverlässig genug wäre?

Auf solche Fragen und Bedenken, und namentlich auf den Einwand gegen das Unnöthige einer wiederholten und mannigfaltigen Gnadenversicherung möchte ich zunächst mit Hinweisung auf das Wort Pauli an die Philipper (3, 1.) antworten: „daß ich euch immer einerlei schreibe verdrießt mich nicht, und macht euch desto gewisser.“ Ja, eben die Rücksicht auf das Bedürfniß unseres armen, so leicht wankenden und schwankenden menschlichen Herzens, seines Heils immer gewisser, immer fester und sicherer, und immer tiefer im Glauben gegründet zu werden, diese Rücksicht ist es, die den Herrn bewogen, die dem Abraham gegebene Verheißung noch durch einen

Eid zu bekräftigen, und uns die Gnade in doppelter Form, im Wort und Sacrament zu bieten; diese Rücksicht ist es, die auch die Kirche bewegt, in demselben Gottesdienste in gehäuftem Maaße durch Predigt, Absolution und Abendmahl uns die göttliche Gnade zu spenden und zuzueignen. Es ist große pädagogische Weisheit, die sich hierin kund giebt. Wie macht es doch ein verständiger Pädagog, wenn er einem Knaben, der von schwacher und schwerfälliger geistiger Capacität ist, eine Wahrheit beibringen, zum geistigen Eigenthum machen will? Er wird nicht müde werden, ihm dieselbe Sache zu wiederholten Malen vorzuhalten und zu erklären, aber nicht immer auf dieselbe Weise, sondern in der mannigfachsten Art und Form, indem er sie von allen Seiten beleuchtet und klar zu machen sucht, sie durch die verschiedensten Argumente zu stützen sich bemüht, und zwar meist so, daß er die stärksten Argumente bis zuletzt aufspart, um so die Wahrheit dem Geiste des Knaben recht faßlich, eingehend und behältlich zu machen. Nun, wenn wir auch noch so treffliche geistige Capacität haben, so laboriren wir als Adamskinder doch alle mehr oder minder an schwacher und schwerfälliger Glaubenscapacität, und das Wort des Herrn zu den Emmausjüngern: „o ihr Thoren und träges Herzens, zu glauben allem dem, das die Propheten geredet haben" — werden wir wohl alle in gewissem Grade getrost auf uns beziehen können. Dieser unserer Herzensthorheit und Trägheit zum Glauben kommt nun die Kirche als gute Pädagogin zu Hülfe, indem sie uns das höchste und herrlichste Gnadengut, Vergebung der Sünden und in ihr Leben und Seligkeit wiederholt und in mannigfacher Weise in Predigt, Absolution und Sacrament vorhält und darbietet, um so unsern Glauben zu wecken, und wo er vorhanden, zu mehren und zu kräftigen [1]), und zugleich das köstliche Gnadengut durch die gehäufte und verstärkte Darbietung so zu sagen keilförmig (venia verbo!) unserem Herzen einzutreiben und immer mehr wurzelhaft zu machen, daß es uns desto mehr zum sicheren und bleibenden Besitze werde. Denn wie unser Glaube des Wachsthums und der Steigerung fähig ist (es geht ja immer aus Glauben in Glauben), so ist in solchem wachsendem Glauben auch der Besitz der göttlichen Gnade immer größerer Steigerung fähig, sie soll immer voller und ganzer, immer lebendiger und mächtiger in ihrer seligmachenden Gotteskraft unser Herz erfassen und durchdringen [1]), dazu wird sie uns im Worte der Absolution dargeboten, und dann noch im Sacramente des Altars bekräftigt und versiegelt. Wenn Bruder H. dagegen, daß das Abendmahl eine Bekräftigung und Versiegelung der in der Beichthandlung zugesagten Absolution sein soll, einwendet: die Würde und Kraft des heiligen Abendmahls werde dadurch zu sehr abgeschwächt und zu gering angeschlagen, so verstehe ich diesen Einwand wieder nicht. Es wird ja deshalb das Abendmahl doch nicht, wie H. zu meinen scheint, zu einem bloßen Anhängsel der Beichthandlung herabgewürdigt, sondern wie der Herr uns in dem Worte der Absolution durch den Mund Seines Dieners Seiner vergebenden, seligmachenden Gnade versichert, so reicht Er uns nun im Sacramente, in Seinem heiligen Leibe und Blute das ewig gültige Siegel, Pfand und Bürgschaft

1) Um ein ganz einfaches Gleichniß aus dem gewöhnlichen Leben zu brauchen, so ist es doch gewiß ein Unterschied, ob ich ein kostbares Gefäß mit schwacher, zitternder Hand halte, wo ich es leicht fallen lasse, oder mit kräftiger sicherer Hand. Nun, die wiederholte Heilsanbietung in Wort und Sacrament soll eben zugleich dazu dienen, unsere Glaubenshand zu stärken, daß wir das Gnadengut desto fester und inniger erfassen, und desto sicherer bewahren. Vgl. Augsb. Conf. Artikel 5. Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben, dadurch Er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann Er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket. Art. 13: Von den Sacramenten wird gelehrt, daß die Sacramente eingesetzt sind, darum daß es Zeichen und Zeugnisse sind des göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken.

1) Um wieder bildlich zu sprechen: je weiter das Gefäß des Herzens im Glauben für die Gnade aufgethan ist, desto reichlicher kann sie sich in dasselbe ergießen. An sich ist ja die Gnade stets eine und dieselbe; aber ihre Kraft und Wirkung an dem menschlichen Herzen äußert sich um so intensiver und durchdringender, je mehr dieses im Glauben dafür empfänglich ist.

eben dieser Seiner vergebenden, seligmachenden Gnade dar [1]), damit unser so leicht wankender Glaube durch diese beiden göttlich kräftigen Stützen gehalten und getragen werde, und — wie der Hebräerbrief (6, 18) in Betreff der dem Abraham durch Eidschwur bekräftigten Verheißung sagt — wir durch zwei Stücke, die nicht wanken, einen starken Trost haben, die wir Zuflucht haben und halten an der angebotenen Hoffnung. Es gilt daher in gewissem Sinne auch hier — wenn es gestattet ist das Göttliche menschlich zu deuten — das, freilich in anderer Beziehung gesprochene, Wort des Predigers (4, 12): Einer mag überwältiget werden, aber zwei mögen widerstehen; denn eine dreifältige Schnur reißt nicht leicht entzwei.

Bisher haben wir die Verbindung der Beichte und des Abendmahls nur von Seiten der Gleichartigkeit beider Handlungen betrachtet, sofern beide das Gnadengut der Sündenvergebung darbieten. Indeß decken sich beide Acte auch ihrem Inhalte nach keineswegs. Die Absolution in der Beichte erklärt die Erlassung der Sündenschuld und die Lossprechung von dem durch die Schuld auf dem Sünder lastenden Bann des göttlichen Zorns und der Scheidung von Gott; das Abendmahl spendet uns den Leib und das Blut Christi, führt uns so in die allerengste und innigste persönlichste Gemeinschaft mit Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen und durch Ihn

2) Luther: „Gott pfleget neben dem Wort auch eine äußerliche Geberde oder Zeichen zu thun, gleich als man ein Siegel an einen Brief hänget, den Glauben zu stärken.... So sind im N. Testamente neben dem Evangelio die Taufe und Sacrament als äußerliche Zeichen eingesetzt." „Christus hat in diesem Sacrament ein kräftiges, alleredelstes Siegel an und in die Worte gehängt, das ist sein eigenwahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brod und Wein." „Man soll das Zeichen und die Verheißung an einander binden und nicht von einander reißen. Denn die Verheißung steht allewege so da, daß Sigill und Brief sollen beisammen sein; denn das Sigill oder Petschaft, so auf den Brief gedrückt ist, bestätiget, bekräftiget und versichert die Verheißung. Wort und Zeichen sind bei einander; hast du den Brief, so laß ihn auch versiegeln." Lutherbibl. VI. S. 99, 10. (Ich möchte jeden Amtsbruder, der die Lutherbibliothek noch nicht besitzt, bitten, sie sich doch ja anzuschaffen. Er hat daran einen reichen Schatz für sich und für sein Predigtamt).

den Mittler in die innigste Gemeinschaft mit dem heiligen dreieinigen Gott ein, füllt uns mit den Gnaden- und Lebenskräften Christi zur Nährung und Stärkung unseres geistlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Absolution hebt demnach mehr die negative Seite der göttlichen Gnade, die Befreiung von dem, was die Gemeinschaft mit dem Herrn hindert, das Abendmahl mehr die positive Seite, die Mittheilung des ganzen vollen Gnadenheils hervor. Natürlich schließt die eine Seite die andere nicht aus sondern ein, jede hat die andere an sich: in der Lossprechung von der Sündenschuld liegt nothwendig auf die Vergewisserung der Gnadengemeinschaft, und die Versiegelung der Gnadengemeinschaft kann gar nicht gedacht werden ohne Befreiung von der Schuld und dem göttlichen Zorn. Es sind ja auch beide Seiten der göttlichen Gnade in beiden Acten enthalten, und kann daher nur von einem Mehr, von einem stärkeren Hervortreten der negativen Seite in der Absolution und der positiven im Abendmahl die Rede sein, so daß hier das a potiori fit denominatio gilt. So aber dienen eben beide Handlungen einander zur Ergänzung, und zwar in der Weise, daß die Absolution die Vorbereitung auf das Abendmahl bildet und dieses jene zur Voraussetzung hat. Beide Acte entsprechen mithin den beiden subjectiven Bedingungen für die Aufnahme der Gnade: der Buße und dem Glauben, welche gleichfalls die negative und positive Seite derselben Heilsempfänglichkeit darstellen: jene tritt in der Buße hervor als Abkehr des Herzens von der Sünde, diese im Glauben als Hinkehr des Herzens zu Gott und Seiner Gnade, so daß wieder beide einander zur Ergänzung dienen. Auch hier aber hat das eine Moment das andere an sich, und kann daher das eine ohne das andere nicht gedacht werden. Es ist keine wahre Abkehr des Herzens vom Bösen möglich, ohne daß das Herz zum Herrn und Seiner Gnade sich hinwende, und es ist keine wahre Hinkehr zum Herrn, kein Ergreifen und Aufnehmen Seiner Gnade möglich, ohne daß das Herz im innersten Grunde von der Sünde sich lossage und wegwende. Auch hier ist der Glaube das Weitere, Umfassendere, Höhere. Wie nun H. daraus, daß das

Abendmahl, obgleich mehr als die Absolution, so doch auch das gewährt, was diese uns bietet, die Folgerung zieht, daß es keiner Beichthandlung vor dem Abendmahl bedürfe, so könnte man mit demselben scheinbaren Rechte sagen: der Glaube als das Ergreifen der göttlichen Gnade enthält schon die Abkehr von der Sünde als dem Ungöttlichen in sich — wozu bedarf es da noch dessen, daß man die Buße neben dem Glauben besonders erwähnt? Und gewiß, auch hier ist dazu eine absolute Nothwendigkeit vorhanden. Bei kurzer, prägnanter Darstellung der subjectiven Heilsbedingung wird in der Schrift oft genug nur der Glaube als das Eine Nothwendige hingestellt. Wer an den Sohn Gottes glaubt, sagt die Schrift, der hat das ewige Leben; und dem Kerkermeister zu Philippi ruft Paulus zu: glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du selig! Wenn aber dennoch bei genauer Auseinandersetzung des Heilsweges die Buße neben dem Glauben genannt wird, so geschieht dies aus Rücksicht auf die Artung und das Bedürfniß des menschlichen Herzens, das so leicht über die Nothwendigkeit des Schuldgefühls und Sündenhasses hinwegsieht, und so gern der Selbsttäuschung sich hingiebt, als könne man die göttliche Gnade in Christo wirklich suchen und ergreifen, ohne mit der Sünde, dieser Feindschaft wider Gott, völlig gebrochen und im innersten Herzensgrunde von ihr sich losgesagt zu haben. Deshalb wird das negative Moment, das bereits im Glauben enthalten ist, noch als besonderes Stück Heilsbedingung, gewissermaßen als Vorstufe des Glaubens dargestellt, damit es dem Sünder desto klarer und lebendiger zum Bewußtsein komme: nur in der Lösung des Herzens von der Sünde ist die Aufnahme der göttlichen Gnade möglich. Der subjectiven Herzensstellung der Buße entspricht nun von Seiten Gottes die Lossprechung von dem Fluche und Banne der Sünde, der als solcher nothwendig den Sünder trifft, und diese Lossprechung hat vorzugsweise in der Beichte und Absolution ihren Ausdruck [1]), wie

1) Weshalb die Beichthandlung von Melanchton in der Apologie sogar das Bußsacrament genannt wird: absolutio est sacramentum poenitentiae (pag. 200, ed. Hase).

dort Nathan den David auf dessen Bekenntniß: ich habe gesündigt wider den Herrn — mit den Worten absolvirte: so hat auch der Herr deine Sünde weggenommen, du wirst nicht sterben. Der subjectiven Herzensstellung des Glaubens entspricht die Aufnahme in die volle Gnadengemeinschaft Gottes, wie sie vorzüglich in dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi sich darstellt. Das negative Moment der Gnadenspendung, die Erlassung der Sündenschuld und Strafe, welches ja gleichfalls in dem Abendmahl enthalten ist, wird in der Absolution noch besonders, gleichsam als Vorstufe der vollen Gnadenversiegelung hingestellt — und zwar gleichfalls, wie mir scheint, in richtiger Würdigung der Bedürftigkeit des menschlichen Herzens, damit der zum Tische des Herrn Nahende über das „zur Vergebung der Sünden" nicht hinwegschlüpfe und nur die durch das Sacrament gewährte Gemeinschaft des Herrn ins Auge fassen, sondern zugleich recht nachdrücklich festgehalten werde bei dem lebendigen Bewußtsein von der Fluchwürdigkeit seiner Sünde und der furchtbaren Schuld vor Gott, die sie involvirt, und die ihm nur auf dem Grunde wahrer Herzensbuße mittelst göttlichen Gnadenactes und Willenserklärung abgenommen wird [1]). Wenn Bruder H. hiebei unserer Kirche vorwirft, daß dieselbe, indem sie dem Abendmahlsgenusse die Beichthandlung vorhergehen lasse, wieder in den schon von Luther gerügten Fehler der Römischen Kirche zurückfalle, das Sacrament nur den vollkommen Reinen und Heiligen zu reichen, so erscheint

1) Dahin möchte wohl auch das sonst nicht recht verständliche Wort Luther's zielen: „Gleichwie Johannes vor Christo hergeht, also das Evangelium vor dem Nachtmahl; — das Evangelium zerschlägt und demüthigt, das Nachtmahl gibt den Gedemüthigten Gnade." Lutherbibl. VI, 232. Treffend erscheint mir jedenfalls der Vergleich Johannis als Vorläufers Christi mit der Beichte (in der ja auch das „Evangelium" zum Ausdruck kommt) im Verhältniß zum Abendmahl. Johannis Predigt und Taufe mahnte zur Buße und gewährte Vergebung der Sünden (Marc. 1, 4. Luc. 3, 3); das volle Heil aber schenkte erst der nachfolgende Christus, indem Er die Glaubenden in Seine Gemeinschaft aufnahm. In ähnlicher Weise geht die Beichthandlung, die auch auf Buße dringt und Sündenvergebung gewährt, dem Sacramente vorher, das uns Christo einleibt.

uns dieser Vorwurf durchaus unbegründet und ungerecht. Der Römischen Kirche könnte man gewissermaßen diesen Vorwurf machen, da sie als nothwendiges Hauptstück der Buße neben der contritio cordis und confessio oris die satisfactio operis fordert, in welcher durch besondere Büßungen, Kasteiungen, überflüssige Werke und dergl. der Mensch für seine Sünde genugthun, von ihr sich reinigen und so gewissermaßen Gnade sich verdienen müsse. Hier liegt allerdings das Irrthümliche und Seelengefährliche darin, daß der Mensch veranlaßt wird, auf sein eigenes Wesen, Werk und Thun zu blicken, statt allein auf Gottes Gnade zu bauen. Von dieser Römischen Satisfactionstheorie und Selbstreinigung ist aber doch die in der Beichte enthaltene Absolution der Evangelischen Kirche toto coelo verschieden. Hier ist ja von keinerlei eigener Abbüßung der Sünden, von keinerlei Genugthuung für dieselben, von keiner selbstgeschaffenen Reinheit und Heiligkeit die Rede, sondern der in sich selbst unreine schuld- und fluchbeladene Sünder wird nur auf dem Grunde seines bußfertigen Glaubens vermöge göttlicher Gnade um des Verdienstes Christi willen von der ihm anhaftenden Schuld und der wohlverdienten Strafe freigesprochen. Dieses ist ja der Römischen Lehre und Praxis völlig entgegengesetzt; gerade durch die Beichte und Absolution wird es dem Abendmahlsgaste recht scharf und tief ins Herz und Gewissen gedrückt, daß er in sich selbst keinerlei Verdienst, Würdigkeit oder Heiligkeit besitze, sondern ganz und gar schuldvoll und unrein, und daher allein auf die freie erbarmende Gnade Gottes in Christo hingewiesen ist, wie sie ihm in der Absolution dargeboten und in dem Abendmahl noch kräftiger versiegelt und in ihrer ganzen Fülle zum Genusse geschenkt wird. Es ist also dieselbe Gnade Gottes, die den Sünder in der Absolution von der Schuld lossspricht, und die sich ihm im Sacramente in ihrer ganzen Fülle zu genießen giebt. Freilich ist die Absolution, sofern sie auf dem Grunde des ausgesprochenen Sündenbekenntnisses ertheilt wird, gewissermaßen zugleich die Thür zum Sacrament, eine Erklärung der Würdigkeit und Tauglichkeit zum Empfang der vollen Segnungen des heiligen Gna-

denmahles, und gewährt so den angefochtenen zagenden Gemüthern reichen Trost und Halt ihres Glaubens, und giebt ihnen Muth und Freudigkeit zum Sacramente, diesem mysterium tremendum zu nahen. Es versteht sich ja aber doch von selbst, daß die Absolution nur Bedeutung und Gültigkeit hat unter Voraussetzung der Wahrheit und Aufrichtigkeit des abgelegten Sündenbekenntnisses und also des darin ausgesprochenen bußfertigen Glaubens; weshalb denn auch gar nicht zu begreifen ist, wie nach H's Meinung (S. 525) der Absolvirte denken könne: nun sei er würdig und wohlgeschickt und bedürfe also der Buße nicht mehr — da er ja doch nur als Bußfertiger und Gläubiger absolvirt wird, und sofern er sich von der Buße und vom Glauben wendet, das Gnadenwort des Herrn an sich zu nichte macht [1]).

Aus unserer ganzen Betrachtung über die Bedeutung der Beichthandlung vor dem Abendmahl hat sich uns somit nichts ergeben, wodurch die Verbindung dieser beiden Acte irgend wie der Schriftlehre oder der Glaubensanalogie widerspräche, vielmehr glauben wir dargethan zu haben, daß der bestehende kirchliche G.brauch, obgleich

1) Auch der andere dort von H. gesetzte Fall, der hier nun beiläufig besprochen werden kann, daß der Absolvirte denkt: ich habe ja schon die Vergebung der Sünden empfangen, wozu soll ich denn noch das Abendmahl genießen? — erscheint mir ziemlich gesucht und unnatürlich, wenn wir die concrete Stimmung eines bußfertigen und gläubigen Abendmahlsgastes ins Auge fassen. In solcher Stimmung ist man wahrlich nicht zu dergleichen verkehrten und unnützen Grübeleien aufgelegt, sondern freut und tröstet sich einfach und kindlich wie der empfangenen Absolution so der weiteren Gnadenversiegelung und vollen Heilsspendung im Sacramente. So habe ich es wenigstens an mir selbst erfahren, und ich glaube, daß hier wohl der Schluß von sich auf andere gilt. — Die schwachen und verzagten Gewissen aber, deren H. dort gedenkt, haben, wie schon gesagt, eben an der Absolution, die ihnen ja im Namen und an Statt Gottes ertheilt wird, einen kräftigen Halt ihres Glaubens, und wenn ihnen der nicht genügt, in dem Abendmahle ein neues noch kräftigeres Siegel und Pfand dafür, daß der Herr ihnen ihre Sünde vergibt und Seine Gnade schenkt, so daß sie vollends keine Entschuldigung haben, wenn sie doch nicht glauben, sondern zweifeln.

nicht in der Schrift geboten und daher nicht nothwendig, doch auch weder unnütz noch viel weniger nachtheilig ist, sondern vielfach als heilsam und segensreich sich erweiset, indem dadurch einerseits das Bewußtsein der Sündenschuld und Gnadebedürftigkeit geweckt und genährt, andererseits der Glaube kräftig gestärkt und die Gewißheit der empfangenen Gnade um so tiefer und nachhaltiger in den Gemüthern befestigt und begründet wird. Wir möchten daher dem theuren Bruder, der die Beichthandlung vor dem Abendmahle abgeschafft wissen möchte, so wie jedem, der etwa seiner Meinung beipflichtet, warnend zurufen: verdirb es nicht; denn es ist ein Segen darin!

II.

Ein Wiedertäufer auf Oesel.

(Schluß).

Das war in der That eine sonderbare Sprache für einen „wirklich" Wiedergeborenen! Wie tief mußten die lutherischen Pastoren in Schwans Meinung stehen, daß er einen derselben für fähig hielt, um schnöden Gewinnes willen die Wahrheit zu verleugnen! Und doch hatte er selbst eingeräumt, es sei Pflicht der Prediger, gegen den Baptismus aufzutreten, falls sie sich von der Wahrheit desselben nicht zu überzeugen vermöchten.

Von einer Zergliederung und Widerlegung des Schwanschen Pamphlets muß hier natürlich Abstand genommen werden. Dergleichen Schmähschriften richten sich selbst und schaden Niemand mehr als ihren Verfassern.

Nun, der Sonntag war da und mit ihm der Wiedertäufer. Er stand mitten auf der Emporkirche der Kanzel gegenüber, aufmerksam der Predigt folgend. Letztere wandte sich auf Grund von Matth. 7, 15—23 ausschließlich gegen die Lehren des falschen Propheten, der der Gemeinde gerade so gefährlich zu werden drohte; doch ging sie

weniger darauf aus, die wiedertäuferische Irrlehre in extenso zu entwickeln, als vielmehr die praktischen Consequenzen des Baptismus und die kirchenzerstörende Tendenz desselben zu enthüllen. Es kam ja zunächst darauf an, die Leute mit den eigentlichen Absichten des Wiedertäufers bekannt zu machen. Erst in später nach Anleitung des trefflichen Euler'schen Handbuches angestellten Katechesen über die Kindertaufe, das Abendmahl ꝛc. und daran sich schließenden Vorträgen wurden die dogmatischen Differenzpunkte in eingehenderer Weise (namentlich auch in Form eines zwischen einem Lutheraner und einem Baptisten geführten Dialoges) dem Verständniß der Gemeinde vermittelt.

Schwan war über diese unzeitige Veröffentlichung seiner Lehren und Absichten sehr entrüstet. „Der Pastor von Mustel," schreibt er in einem officiellen Brief, „nahm sich auf der Kanzel aus wie ein Schwein am Habersack; Luther's Worte an Eck."

Sein Zorn wurde aber bald von mehr als einer Seite her erregt. Der Mustel'sche Herr Kirchenvorsteher war von Anfang an der ganzen Bewegung mit dankenswerthem Interesse gefolgt. Jetzt erließ er an sämmtliche Rottmeister (Bauer-Kirchenvormünder) die Weisung: Wenn es noch ein Mal vorkäme, daß Herr Schwan in einem Bethause zum Vortrag zugelassen werde, so werde er (der Kirchenvorsteher) sämmtliche Bethäuser schließen und erst nach Abzug des Baptisten wieder öffnen lassen.

Zu gleicher Zeit rückte auch das Ordnungsgericht auf Requisition des Consistoriums dem Wiedertäufer auf den Leib. Schwan kam gerade von einem Vortrage aus dem Wöhma'schen Bethause, als ihm der Landbote das Schreiben gedachter Behörde überreichte, in welchem ihm unter Androhung der gesetzlichen Strafen das Halten öffentlicher Vorträge aufs Strengste untersagt wurde.

Nun entsandte der allezeit schlagfertige Schwan aus seinem Stübchen zwei neue Geschosse wider das lutherische Babel. Ein Schreiben nämlich an den Herrn Kirchenvorsteher, das andere an den

geistlichen Assessor des Oeselschen Consistoriums, welcher das auch Schwan mitgetheilte Consistorialreskript unterzeichnet hatte.

Im ersteren erklärt Schwan unter abermaliger Berufung auf das hinsichtlich der Baptisten erlassene Allerhöchste Toleranzedikt, er werde fortan jeden Sonntag von 10—12 Uhr Vormittags in seiner Stube (zu der man beiläufig durch eine Riegentenne gelangt, die bis 200 Personen fassen dürfte) bei Lesung und Erklärung des göttlichen Wortes zu finden sein und Niemandem, der daran Theil nehmen wolle, den Zutritt wehren. Er sei der kirchlichen Kerkerluft entronnen und in der glücklichen Lage, die Allerhöchste Majestät im Geist und in der Wahrheit anbeten zu dürfen, während die armen lutherischen Gemeinden von ihren „Kanzel-, Altar- und Besprengungsgötzen" mißleitet, im „Götzendienste" verharren müßten. Diesen hier nur kurz angedeuteten Invectiven gegen die Kirche schloß sich eine mit zahlreichen Bibelstellen belegte Auseinandersetzung der Hauptlehren des Baptismus an, worin indeß der Kirchenvorsteher nur einen schlecht verdeckten Bekehrungsversuch zu entdecken vermochte.

Das zweite, an den geistlichen Assessor Consistorii gerichtete Schreiben, welchem auch das oben angeführte Urtheil über die Controverspredigt des Referenten entnommen ist, war eigentlich auf das Consistorium selbst gemünzt, wie Schwan auch selbst im Eingange sagt, er habe nur wegen Unbekanntschaft mit der gesetzlichen Form nicht direct an das Consistorium geschrieben. Daraus erklärt sich's auch, weßhalb Schwan hier den Beweis zu führen sucht, daß das Oeselsche evangel.-luther. Consistorium weder ein evangelisches noch ein lutherisches sei. Ein evangelisches nicht, weil es durch Polizei und Ordnungsgericht sein Regiment führe, und ein lutherisches nicht, weil es von der Lehre wie vom Geiste Luther's abgewichen sei. Nach dieser Einleitung weist Schwan wieder auf den Rechtsboden der Baptisten und weiter in den schon bekannten Ausdrücken auf die namenlosen Schäden der lutherischen Kirche und ihrer mit Blindheit geschlagenen Diener hin, entblödet sich dabei auch nicht, dem Adressaten in gehässigster Weise persönlich zu nahe zu treten. Man sieht,

Schwans Briefe sind sämmtlich nach einer Schablone abgefaßt. Neu war bei diesem Schreiben nur die Einleitung und die Nachschrift, die um ihrer Naivität willen der Erwähnung werth ist. „Soeben" — heißt es in ihr — „kam der Herr Pastor wieder zu mir, kampflustig wie ein junger Kampfhahn. Ich weiß nicht, was ihn berechtigt, ruhige Geschäftsleute in ihrem Geschäfte zu stören."

Sollte denn Herr Schwan es wirklich nicht begreifen können, daß die Pastoren „ruhige Geschäftsleute" seines Schlages beunruhigen müssen?

Damals hatte indeß Referent Herrn Schwan nur besucht, um ihn von der beabsichtigten Veröffentlichung des bereits im vorigen Jahrgang der Dorpater Zeitschrift abgedruckten Briefes zu benachrichtigen und dabei zu erfragen, wie lange sein Aufenthalt in Mustel noch dauern würde. „Nicht allzulange mehr", lautete die Antwort. Und in der That zog Schwan, seine Arbeiten unvollendet lassend, bald darauf in ein anderes Kirchspiel, um etliche Wochen später nach Arensburg zu ziehen.

Mittlerweile war die Schwansche Sache vom Consistorium an den livländischen Herrn Gouverneur gebracht und hatte Letzterer das Ordnungsgericht beauftragt, den Widertäufer zur Rechenschaft zu ziehen.

Das geschah denn auch und zwar, wohl auf Verwendung des von Schwan insultirten Assessors des „weder evangelischen noch lutherischen" Consistoriums, in mildester Form. Herrn Schwan wurde schließlich nur das Versprechen abgenommen, in Zukunft weder öffentliche noch private Versammlungen zu halten, wobei ihm ja natürlich unbenommen blieb, seiner Ueberzeugung leben und diese Jedem gegenüber vertreten zu dürfen. Letzteres zu verwehren ist hier ja überhaupt nie Jemandem eingefallen und hat sich Schwan nur durch seine Uebergriffe Verfolgungen zugezogen. Seit er das dem Ordnungsgerichte gegebene Versprechen gehalten hat, ist er weder von geistlichen noch weltlichen Behörden, weder von Kirchenvorstehern noch Pastoren „beunruhigt" worden, sondern Ende November oder Anfang December

vorigen Jahres in Frieden von Oesel abgereist, um im Frühling dieses Jahres — wie wir hoffen als ein wirklich „ruhiger Geschäftsmann" — zurückzukehren.

Und die Früchte seines Zuges wider Sodom und Gomorrha? Nun, Proselyten hat Herr Schwan nicht gemacht. Das Volk ist zwar, wie er sagte, „baptistisch angehaucht worden", hat aber diesen Hauch erstaunlich rasch abgestreift und durchaus keine Lust bezeugt, den alten Glauben abzuschwören. Zur Thränentaufe hat der Baptist durch seine leidenschaftlichen Vorträge Viele gebracht, zu der eigentlich angestrebten Wiedertaufe aber Niemand.

Eine Frucht wird Herr Schwan indeß hoffentlich aus dem Kampfe heimgetragen haben: die Erfahrung nämlich, daß auch eine bessere Sache als die seine es war, durch Schmähschriften und Verbalinjurien, durch absichtliches (und wohl auch wider besseres Wissen laufendes) Verzerren und Entstellen der Zustände im feindlichen Lager, nur verlieren kann.

Möge also Herr Schwan dergleichen rostige und ihn selbst verwundende Waffen getrost an den Nagel hängen, — weder die amerikanische noch englische noch deutsche Presse dürfte gesonnen sein, dieselben zu besingen.

Am Schönsten wäre es freilich, wenn Schwan uns im kommenden Frühjahr nicht Krieg, sondern Frieden brächte. Der Herr, der die Herzen lenkt wie Wasserbäche, wolle auch sein irrendes Herz zum rechten Frieden bringen und zum alten Zion, das bei allen Gebrechen doch die reine Braut des Herrn ist und bleiben wird.

Die Früchte aber, welche die baptistische Bewegung der lutherischen Kirche Oesels gebracht hat, sind nicht blos möglicherweise, sondern zum Theil wenigstens in Wirklichkeit segensreich. Ein Sturm kann wohl erschrecken und zerstören, aber er reinigt auch allemal die Luft, er zeigt uns die faulen und schwachen Parthieen unseres Hauses und nöthigt uns, das Zerstörte solider wiederherzustellen. Zerstört hat nun der Sturm, von dem hier die Rede ist, Gottlob Nichts! Aber Wachsamkeit und Nüchternheit hat er denen ins Herz geblasen, die berufen

sind, mit Schwert und Kelle an Zions Mauern zu bauen. Referent hat das wenigstens an sich erfahren und ist auf eine für ihn unvergeßliche Weise ins Wachen und Beten, in die heilige Schrift und den Bekenntnißschatz der Kirche getrieben worden. Auch hat ihm der Sturm eine früher nicht beachtete Blöße bemerklich gemacht, die nämlich, daß er bisher die Lehre von den Sakramenten und von der Kirche in der Confirmandenstube wie auf der Kanzel zu stiefmütterlich behandelt hatte.

Und als der Sturm gegen die Gemeinde selbst fuhr, — wie blies er da durch einen früher wohl gekannten und weggewünschten aber nie getilgten Riß! Wie gerieth das von kirchlicher Zucht und geistlichem Gehorsam emancipirte Herrnhut in Schwanken! Gewiß ist es nur der Treue und Wachsamkeit der geistlichen und weltlichen Behörden zuzuschreiben, daß Schwan da um eine reiche Ernte gebracht wurde. Aber auf die Gefahr des durch Herrnhuts Diaspowerk in so vielen Kirchspielen Oesels hervorgerufenen, unheilvollen Zwiespalts hat Schwan, ohne es zu wollen, uns ernstlich aufmerksam gemacht. Daß nur die Warnung nicht unbeachtet bliebe! Es könnten sonst leicht folgenschwerere Unruhen und Wirren über unsere Gemeinden hereinbrechen.

Es ist in der ersten Hälfte dieses Artikels dem Oeselschen Herrn Diakonus der Brüdergemeinde der Vorwurf gemacht worden, daß er während der dreimonatlichen, baptistischen Wühlerei nicht seinen Fuß in das Mustelsche Kirchspiel gesetzt habe, um die vom Schwindel erfaßten herrnhutischen Nationalen zur Besinnung zu bringen.

Referent hatte diesen ganzen Passus lange vor dem Drucke dem Herrn Diakonus mitgetheilt und sich womöglich eine Berichtigung oder Widerlegung erbeten. In einem vom 9. October vorigen Jahres datirten Briefe beschränkt sich der Herr Diakonus indeß auf die Mittheilung [1]), daß seine Reise nach Riga durch eine längere

1) mit dem Bemerken: er sei ja bereits öffentlich angegriffen worden, ehe man eine etwaige Antwort abzuwarten geruht habe. — Das wird

(doch nicht 3 Monate währende?) Diakonenconferenz veranlaßt sei, er überdies bei seiner schwachen Gesundheit die mehr als 20 Bethäuser Oesels (im vorliegenden Fall handelte es sich ja zunächst nur um die 3 Mustelsche Bethäuser, in welchen Schwan aufgetreten war) nicht nach Wunsch bedienen könne. Bis auf wenige gereizte Worte war des Herrn Diakonus Schreiben in wahrhaft brüderlichem Tone gehalten und sieht sich Schreiber dieses im Hinblick auf seinen, von Härte nicht freizusprechenden Angriff, genöthigt, für die leidenschaftliche Fassung desselben hiemit bei dem Herrn Diakonus Abbitte zu thun; kann aber andrerseits die Beschuldigung selbst nicht zurücknehmen, da sie ihm durch die oben angeführten Gründe nicht widerlegt zu sein scheint.

Th. Hesse.

Ein Brief

des Diaconus Gütsleff aus Reval an den Missionar Pressier in Trankebar.

(Aus dem vorigen Jahrhundert).

Mitgetheilt von Missionar **W. Germann.**

Nun komm der Heiden Heiland!

Hochwohlehrwürdiger,

In Christo hertzlich geliebter Freund,

Da Ew. Hochwohlehrwürden nebst dero lieben und getreuen Mitarbeitern am Werck des Evangelii in denen gedruckten Malabari-

einfach durch die Thatsache widerlegt, daß jener Angriff erst im letzten Hefte der Dorpt. Zeitschrift von 1865 erschien. Der Herr Diakonus hat die Einsendung des Manuskriptes an die Redaktion mit der Veröffentlichung desselben identificirt. — Es ist ferner nach Nr. 16 der Rigaschen Zeitung die Angabe, Herr Schwan sei ehemals Herrnhuter gewesen (wie Referent sie aus Schwans Munde vernommen zu haben sich erinnert), dahin zu berichtigen, daß Schwan allerdings der Sohn eines herrnhutischen Vorbeters und auch Besucher des Bethauses, nicht aber selbst Mitglied der herrnhutischen Betgemeinschaft gewesen sei.

schen Nachrichten, welche bis dato über Tische mir vorlesen lasse, uns manche erfreuliche Nachricht von der geoffenbarten Gnade Gottes unter denen Heiden mitgetheilet: so lassen sie sämmtlich geliebteste Brüder sichs gefallen, daß ich von einem Ende der Erden gegen Norden Ihnen an dem andern Ende gegen Süden freundlich und brüderlich zurufe:

Fahre fort! Zion! Fahre fort!

Fährt der liebe Gott fort zu segnen, so fahren sie im Namen des Herrn Jesu fort göttlichen Segen zu samlen und reichlich wieder auszutheilen. Der erste und beste Segen des Evangelii ist und bleibet wohl die lebendige und alleinseeligmachende Erkenntniß unsers lieben HErrn Jesu Christi, der als unser einiger Mittler unsere Sünde weggetragen, göttlichen Zorn versöhnet, Frieden gestiftet und denen, die an seinen Namen gläuben, das Privilegium erworben, daß sie als Erlösete von der Hand ihrer Feinde ohne Furcht mit freudigem Gewissen ihm dienen können ihr Leben lang in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig ist. Dieß lasse der liebe himmlische Vater Ihnen gegen Mittag und uns gegen Mitternacht Alten und Jungen mehr und mehr in dieser letzten Zeit in der Kraft des heiligen Geistes kund werden, damit an diesen beyden und anderen Enden der Erden von dem Geist des Glaubens gestimmete Lob- und Danklieder im Geist und in der Wahrheit reichlich erschallen und mit dem Lobe Israelis im obern Jerusalem vor dem Heiligthum Gottes sich vereinigen möge, damit dem ewigen, frommen, allein seeligen, lobens- und liebenswürdigen Gott Preiß, Ehre, Dank und Herrlichkeit wie im Himmel also auch auf Erden freywilliglich und im heiligen Schmuck gebracht werden möge.

Mit denen liebwertheſten Freunden und Mitarbeitern am Werck des HErrn dort in Indien zu conversiren und dieselben kennen zu lernen, habe wohl nie Gelegenheit gehabt, außer daß ich mich erinnere, da ich anno 1721 und 1722 in Halle war, Ew. Hochwohlehrwürden gesehen und gekannt zu haben. Dem sey wie ihm wolle, darinnen ist nichts versäumet. Denn die beste und fürnehmste Bekannt-

schaft ist in Christo unserm Oberhaupt, der alles in allem erfüllet, gestiftet, und das Band des Friedens erstrecket sich von Liefland bis in Malabarien zur Einigkeit im Geist, daß an diesen und allen Orten die Kinder dieses Geistes sagen können: Ein HErr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und in euch allen.

In diesem unsern Esthland hat der liebe Gott seit der letzten großen Contagion anno 1710 auch ein neues zu schaffen angefangen. Dieß Land ist vor etwa 600 Jahren dem groben Heidenthum ergeben gewesen, nachhero aber bei 400 Jahre unter dem finstern Joch des Pabstthums gehalten und endlich seit 200 Jahr des Lichts des Evangelii gewürdigt worden. Aber auch in diesen Jahren sind die Dünste des zeitlichen Wohllebens so häufig Himmel an gestiegen, daß anstatt des Wachsthums des Reichs Christi der gerechte Gott öfters mit Krieg, Pestilentz und dergleichen Land verheerenden Plagen abwechseln müssen, dadurch auch die äußerlichen Umstände des Kirchen-Wesens so aufgehalten und gehindert worden, daß man erst seit etwa 90 Jahren in dieser Esthnischen Sprache und zwar doch sehr corrupte hat angefangen Bücher drucken zu lassen. Von der Zeit an hat die Cultur der Sprache ihren Anfang genommen, ist aber doch ziemlich trübe und dunkel geblieben bis Ao. 1710. Da aber dieß Land unter die Bothmäßigkeit des großen Kaysers von Rußland Petri I. zu der Zeit gekommen, so hat dasselbe an statt voriger vielen Pressuren eine große Gewissens-Freiheit bis hieher beständig zu genießen gehabt und da durch die letztere Contagion die meisten Prediger verstorben, so ist das Land nachhero meistens mit solchen Predigern besetzet, die theils Gott hertzlich fürchten, theils dem Guten zugethan und theils demselben nicht zuwider sind. Der liebe Gott fänget auch nun mehr und mehr an die sämmtlichen Glieder des Ministerii zu erwecken, [illegible]erlich seit der Zeit, als der liebe Gott den Hr. Ober-Pastor Mickwitz und Hr. Past. Vieroth mit in dieß Ministerium gezogen, wie die geliebten Freunde einige Spuren davon finden werden in denen sogenannten Sammlungen zum Bau des Reiches Gottes, welche Büchlein Zweifelsohne aus Teutschland Ihnen werden zugesandt seyn. In dieser Stadt Reval ist ein eigen Ministerium, weil sie ihre eigene Jurisdiction und einen eignen Superintendenten hat. Die Haupt-Kirchen sind: für die Teutsche Evangelisch-Lutherische Gemeinde eine, die heil. Geist-Kirche, bey welcher ich als Diaconus stehe, ist für das Gesinde dieser Stadt und übrigen Arbeits-Leute, welche wie im Lande in der Esthnischen Sprache unterrichtet werden. Sonsten ist noch eine Schwedische und eine Finnische Gemeinde, auch 2 kleinere Kirchen für die Russische Nation. Im gantzen Lande aber sind etwa 40 Kirchspiele, deren Prediger das Land-Ministerium ausmachen, unter ihnen sind 8 Praepositi und auf dem Duhm hier bey der Stadt ist die Ritterschafts-Kirche, bey welcher der Hr. Ober-Past. Mickwitz und H. Past. Vieroth stehen, die mit zum Land-Ministerio gerechnet werden. Diese beyde Freunde hat mir der Herr geschenket, daß wir als vor ihm in einem Bande der Liebe zusammen halten, und weil ich in derselben Landsprache hier in der Stadt predige, so nehme ich auch an den Büchern theil, welche in dieser Sprache verfertiget werden. Diese Sprache ist nun, seit dem das Land de novo mit Predigern besetzet wurde, von vielen mit viel größerem Ernst cultivirt worden. Zu dieser Zeit ist das Neue Testament revidirt und de novo übersetzet, auch ein neues Gesangbuch, zum Theil aus dem Hallischen colligiret, eine neue Catechismus-Erklärung verfertiget, auch das Neue Testament revidiret und zum andern mal gedruckt, wie auch eine Ordnung des Heils, wodurch eine solche Begierde unter der armen Esthnischen Nation nach Gottes Wort entstanden, daß innerhalb diesen 20 Jahren mehr Bücher vertheilt worden als in allen vorhergehendeu saeculis geschehen seyn mag. Dazu kommt, daß nunmehro auch durch göttliche Fügung die Version des alten Testaments verfertiget wird, worinnen man auch beynahe zum Ende kommen. Die Esthnische Nation an sich ist eine slavische Nation und leibeigen. Sie gehen in groben wollenen Kleidern. Des Sommers, wenn es warm ist, arbeiten sie auch meistens nur im Hembden. Ihre Haupt-Speise ist grob Brodt, eingesaltzene

Fische und geronnene Milch, leben in schlechten Häusern von Holtz und mit Stroh bedeckt. Ihre Haus-Thüre ist ihr Fenster und Schornstein, denn sie heitzen und kochen in der Stuben und der Rauch geht zur Thür hinaus und der Tag fällt zur Thür hinein. Wenn das Korn etwas theuer wird, so vermengen sie ihr Brodt mit Spreu. Sie thun ihre Frohndienste dem Adel dieses Landes. Und das will dem Evangelio Christi noch eine große Hinderniß sein, daß sie fast über die Maße zur Arbeit angestrenget werden und wenig Zeit zum Unterricht aus Gottes Wort behalten. Sonsten hat man hie und da Seelen unter ihnen angetroffen, die recht hertzlich sind, und man hoffet, daß der Herr sich noch einen Saamen hier samlen werde, weilen der liebe Gott mit manchen schönen Präparatoriis und Pädagogicis so wohl hat gelingen lassen. Weilen auch zum ersten mal eine rechte Esthnische Grammatic, deren Edition mir überlassen worden, herausgekommen, die in Halle gedruckt und in dieser Woche erst von Lübeck per mare angekommen ist und noch im Schiffe lieget: so hat Hr. Insp. Grischov in Halle gebeten 1 Exemplar Ew. Hochwohlehrwürden mit nach Malabarien zu senden, aus deren Vorrede man ein mehreres ersehen wird. Ich wünschte, daß sie wohlbehalten ankommen mag. Auch habe 2 Ducaten in Gold hiebey legen wollen, mit Bitte 2 von den getauften Malabarischen Kindern entweder durchs Loß oder nach Gutbefinden zu erwehlen und einem jeglichen 1 Ducaten nebst hertzlichem Gruß von mir entweder in natura oder in Büchern oder in andern Gaben, wie es Ihnen gut deucht zu gute kommen zu lassen, damit sie sehen, daß derselbe Jesus, der ihnen dort verkündiget wird, auch hier als der eintzige wahre Heiland erkannt wird, um dessen Nahmens willen man auch die getauften und gläubigen Malabarischen Kinder hertzlich liebet und ihnen allerley Segen von Gott an Seel und Leib hertzlich gönnet und wünschet. Daran können sie merken, daß sie den einigen wahren, allein seeligmachenden, catholischen Glauben haben, der die Hertzen aller Gläubigen in der gantzen Welt zu einem Geist in Gott verbindet, daß sie Jesum Christum als ihr eintziges Haupt erkennen und bekennen und unter einander als Brüder und Glieder sich hertzlich lieben. Ich verlange nichts von ihnen, als daß sie hertzlich für mich beten und mich lieb haben, bis wir einmal bey dem Herrn Jesu zusammen kommen, da werden wir uns einander recht kennen lernen. Doch wolten sie mir eine kleine geistliche Gabe mittheilen und ein jeglicher ein Sprüchlein teutsch und malabarisch auf ein Oles (Palmblatt) mit ihres Namens Unterschrift und die Jahreszahl geschrieben mir zusenden, sollte es mir hertzlich lieb seyn und wolte mirs ein Denkmal meiner schuldigen Fürbitte für sie und ihre gantze Nation sein lassen, sonderlich daß der ewige Heiland Jesus die dort angerichteten Anstalten segnen und vermehren wolte, daß viel 1000 noch von ihnen dem Herrn mögen zugeführet werden. Denen übrigen Herren Collegen und Mitarbeitern am Wort des Herrn bitte meinen freundlichen Gruß in dem Herrn Jesu zu vermelden, der sey ihr Licht und ihres Lebens Kraft, daß ein jeglicher nach seinem Talent dort mit vielem Wucher für das Reich Christi arbeiten und zu seiner Zeit mit einer guten Beute in die Ruhe des Herrn eingehen möge. Der liebe Herr Walther, dessen lautern Sinn in Christo der Hr. Ober-Pastor Mickwitz gekannt und uns erzählt und dessen erweckliche Briefe mich manchmal ermuntert, werde fernerhin stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke. Er wird im verwichenen Jahr zweifelsohne von dem Hr. Pastor Mickwitz einen Brief, wie auch einen hieselbst collegirten Segen von etwa 300 Thalern für die dortige Mission erhalten haben. Gott lasse auch die geringsten Gaben zum erwünschten Ziel daselbst gelangen. Nun, geliebte Brüder, allerseits seyd der ewigen Gnade Gottes in Christo Jesu auf ewig anbefohlen und wachset durch den Saamen des Evangelii in viel 1000 mal 1000. Insbesondere verharre

Ew. Hochwohlehrwürden

Eberhard Gutsleff.

P. S. beygehende Esthnische Grammatica kan nach Belieben in dortige Bibliothec aufgehoben werden, wozu nach beylege ein ge-

druckt Kupfer, so vorm Esthnischen Neuen Test. stehet und einen Abriß von dem Kupfer vor hiesigem Esthnischen Kirchen-Buch, in welchem die Ehstnische Bauren-Kleidung zu sehen ist.

Die Revalsche Stadt-Prediger-Synode im Jahre 1865.

Die Synode begann in diesem Jahre am 14. November, Dom. XXIV p. trin. — Zur Eröffnung derselben versammelten sich die Synodalen, Nachmittags 4 Uhr in der St. Nicolai-Kirche. Nachdem das Lied Nr. 337 (Ein' feste Burg) gesungen, hielt Herr Pastor diac. Neumann die Synodalpredigt über Apost. Gesch. 4, 24–31.

Am Montag, den 15. November, 10 Uhr Vormittag versammelten sich die Synodalen in der Wohnung des Herr Superintendenten zur

Ersten Sitzung.

Anwesend waren: der Präses der Synode, Superintendent und Oberpastor zu St. Olai, Dr. Girgensohn; Consistorial-Assessor und Oberpastor zu St. Nicolai Ripke; Pastor diac. Huhn und Pastor diac. Neumann; erster Pastor an der Kirche zum heiligen Geiste Luther; Pastor an der schwedischen St. Michaelis-Kirche Mozelli, und zweiter Pastor an der Kirche zum heiligen Geiste W. Frese.

Als Gäste waren anwesend: Se. Hochwürden, der Herr General-Superintendent W. Schultz; Herr Pastor Luther zu St. Jürgens; Pastor emerit. Wehrmann und Pastor vic. F. Luther.

Der Präses eröffnete die erste Sitzung der Synode mit Verlesung von Psalm 51, 3—21 und einer kurzen Ansprache an die Synodalen, an welche sich ein Gebet schloß. In der Ansprache legte er den Amtsbrüdern an's Herz, daß ein bußfertiges Herz bei uns

vor allen Dingen nöthig sei, damit wir von unsern Besprechungen Segen haben könnten. Hier hätten wir es insbesondere mit unsern amtlichen Sünden zu thun; und diese finde er zu unserer Zeit besonders darin, daß wir wol viel klagten und redeten über Schäden in unserm kirchlichen Leben und in der kirchlichen Ordnung, aber zu wenig ernstlich und kräftig dran gingen, sie zu bessern, — und daß wir auch nicht die Kenntnisse, die zum Bessern nöthig seien, namentlich der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes ernstlich genug uns aneigneten und daher auch nicht gehörig darüber im Klaren seien, was an Stelle des Mangelhaften in unsern kirchlichen Verhältnissen gesetzt werden müsse.

Darauf hielt Pastor Huhn einen Vortrag über die 23. Synodalfrage: „Wie haben wir das „Niedergefahren zur Hölle" dogmatisch richtig darzustellen und richtig zu verwerthen, sowohl beim Confirmandenunterricht, als bei den kirchlichen Katechisationen?"

Das Leben des Menschen verlaufe in 4 Zuständen; zwei Zwischenzuständen: der im Mutterleibe und der nach dem Tode und zwei vollen: der im Leibesleben hienieden und der nach der Auferstehung. In allen diesen Zuständen habe Christus als wahrer Erlöser sich befinden müssen, also auch in dem Zwischenzustande der menschlichen Seele nach dem Tode. Dieser Zustand sei an sich, abgesehen von Christo, ein Zustand der Gebundenheit, aus der keine Seele von sich selber herauskönne. Christus trete wirklich, nachdem sein Tod erfolgt, in diesen Zwischenzustand, doch nicht als Gebundener, sondern freiwillig, lebendig, als Herr und Herrscher. Die Höllenfahrt gehöre daher wesentlich zum Stande der Erhöhung. — Als Herr werde Christus zuerst vor den Todten declarirt, und dann vor den Lebendigen (Röm. 14, 9). Die Hauptsache sei nun, daß Christus durch seinen Hingang in den Hades dies Gefängniß den Menschenseelen aufschließe, die Schlüssel der Hölle und des Todes dem bisherigen Gewalthaber nehme, den Zustand der Gebundenheit aufhebe und den Ausgang zum ewigen Leben bahne. Daraus folge, daß die in Christo

Lebenden und in Ihm Entschlafenen nach dem Tode nicht in den Zustand der Gebundenheit, wie er für die, die ohne Christum sterben, noch stattfinde, kommen. Es müsse also das Paradies sammt allen himmlischen Bleibstätten unterschieden werden von dem Zwischenzustand des Hades, in welchem die sich befinden, die nicht dem Herrn gelebt und gestorben. Zweck, Nutzen, Wichtigkeit, Trost und Heil der Höllenfahrt Christi werde dann erst recht erkannt, wenn der Zustand der Menschenseele nach dem Tode ohne Christum recht in's Licht gesetzt wird. So habe die Materie einen hohen practischen Werth; auch für die Anregung zum Verständniß der großen und gewaltigen Realitäten des Schriftwortes diene die rechte Behandlung dieser Materie besonders.

Schließlich beantragte Proponent: ob nicht in die Synodalmaterie zu jeder zu haltenden Synode ein Lehrstück aus dem Katechismus hineinfließen könne, und solches dann auch von einem Synodalen schriftlich oder mündlich behandelt werden möge.

Der Präses der Synode behandelte darauf in einem Vortrage des 17. Synodalthema: „Muß sich heutzutage mit dem Zeugniß der kirchlichen Predigt nicht eine apologetische Begründung verbinden? Woher hat diese Begründung ihren Stoff zu nehmen, und wie hat sie ihn zu dem angegebenen Zweck zu verarbeiten?

Proponent wies zuerst darauf hin, daß das in Rede stehende Thema eigentlich aus zwei Fragen bestehe. Erst nach Beantwortung der ersten lasse sich entscheiden, ob und in wieweit die zweite zu berücksichtigen sei. Da sei es nun vor allen Dingen schwierig festzustellen, was eigentlich unter Apologetik zu verstehen sei, um so schwieriger, da in der theologischen Wissenschaft selbst darüber keine rechte Klarheit zu finden sei und bei den älteren und neueren Apologeten in Praxi die Apologie hinter der Polemik fast in den Hintergrund trete. Eine apologetische Begründung könne auch nur so stattfinden, daß die Angriffe auf die christliche Wahrheit berücksichtigt, sodann widerlegt und in ihrer Nichtigkeit dargestellt würden. — Daher scheine

sich ihm die Frage, um die es sich hier handele, folgendermaßen zu stellen: „Darf der Prediger auf der Kanzel gegen unkirchliche und antichristliche Zeitrichtungen polemisiren?“ Sähen wir zunächst auf den Herrn selbst, so trügen seine Reden an das Volk vorzugsweise den Charakter einfachen Zeugnisses. Auf apologetische Begründung lasse Er sich eigentlich nur da ein, wo er in persönliche Berührung mit den Feinden komme. Daraus resultire für uns: auf der Kanzel sollen wir nicht streiten, sondern zeugen. Die Bekämpfung der Irrthümer bleibe der speciellen Seelsorge oder dem Privatgespräche vorbehalten. Dasselbe ließe sich auch von den Reden der Apostel sagen. In den Briefen finde sich freilich mehr das, was man apologetische Begründung nennen könne. Sie wehrten aber doch nur falsche Richtungen des Glaubens ab. Vorherrschend sei auch bei ihnen der Charakter des Zeugnisses, und Hauptzweck aufzubauen. Aus der Praxis des Herrn und der Apostel ergebe sich also nicht die Nothwendigkeit der apologetischen Begründung in der kirchlichen Predigt. Es frage sich aber, ob für unsere Zeit, wo der Unglaube immer weiter in das Volk eindringe, nicht dennoch eine Vertheidigung gegen Angriffe bisweilen rathsam und nützlich sei. Proponent findet die Apologie auf der Kanzel immer bedenklich, wenn sie in etwas Weiterem besteht als in dem Nachweise, daß die christliche Wahrheit alle Bedürfnisse des menschlichen sündigen Herzens vollkommen befriedige. Nur für besondere Verhältnisse also in eigentlichen Casualpredigten scheine ihm der Charakter der apologetischen Begründung zulässig; im Allgemeinen aber müsse er sie bestreiten, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Die apologetische Begründung ist menschliche Zuthat zu der göttlichen Wahrheit.
2) Die apologetische Begründung ist in den meisten Fällen Widerlegung eines Gegners, der gar nicht zugegen ist.
3) Die rechte apologetische Begründung, sofern sie auf der Kanzel gestattet, ist ein eignes Charisma. Gewöhnlich kann man sich

nur an die gröberen Angriffe halten, und muß die feineren, viel gefährlicheren übergehen.

4) Die auf die Kanzel gebrachte Apologetik, namentlich wenn sie in Polemik übergeht, macht eine große Menge der Hörer erst mit Angriffen bekannt, von denen sie vorher nicht wußten, oder wenigstens gar nicht bedenklich berührt waren.

Proponent verwahrt sich schließlich dagegen, als ob seine Meinung die sei, daß die christliche Apologetik die feindlichen Angriffe ganz unberücksichtigt zu lassen habe. Er habe nur darlegen wollen, daß die Widerlegung solcher Angriffe, die aus dem Kreise der Wissenschaft unternommen würden, nicht in die Volkspredigt gehöre; sie müsse sich vielmehr anderwärts an die Gebildeten, die eigentlich doch allein der Gefahr dieser Angriffe ausgesetzt seien, wenden. Das richtige Gefühl habe denn auch dazu gebracht, daß besondere apologetische Vorträge außerhalb der Kirche in besonderen Vereinen, wie in Berlin, Leipzig, Zürich und Hamburg gehalten werden. Ob sie an unsrem Orte nicht auch ein Bedürfniß, ja dringend nöthig seien, das sei die Frage, zu deren Besprechung er die Amtsbrüder durch seinen Vortrag habe veranlassen wollen.

Die Besprechung darüber ergab, daß die Synodalen darin übereinstimmten, daß die Vertheidigung gegen direkte Angriffe auf das Christenthum nicht sowol auf die Kanzel hingehöre, als vielmehr in besonderen Vorträgen in sonst passendem Locale geführt werden müsse; wie auch das Halten von Vorträgen aus dem Gebiete der christlichen Wahrheit überhaupt, außer der Kirche, von den Synodalen für zweckmäßig gehalten wurde. —

In Bezug auf den vorigjährigen Synodalbeschluß, die in der Kirche und und in Privat-Missionskreisen für Israel jährlich gesammelten Geldbeiträge zum Bau des Reiches Gottes unter den Israeliten zu verwenden, — sowie in Betracht dessen, daß die Erlaubniß zu einer jährlichen kirchlichen Collecte für diesen Zweck am Dom. X post. trin. durch das Consistorium bereits erfolgt sei, machte der Herr General-Superintendent Schultz der Revalschen Stadt-Prediger-

synode den Vorschlag, die an dem genannten Sonntage zu diesem Zweck eingehenden Liebesgaben zum Unterhalt des kürzlich hieselbst getauften Juden Leopold Adler zu verwenden; derselbe befinde sich jetzt seiner ferneren Ausbildung wegen in Dorpat, und scheine die für den beregten Zweck passende Persönlichkeit.

Die Synode beschloß auf den Vorschlag des Herrn General-Superintendenten einzugehen, und wurde der Präses erbeten, die bezüglichen Liebesgaben jährlich zu empfangen und wem gehörig zu übermitteln.

Zweite Sitzung.

Im Anschluß an den am Tage zuvor gehaltenen Vortrag des Herrn Superintendenten über das 17. Synodalthema, behandelte Pastor Neumann dieselbe Materie in einem Vortrage. Er ging von dem der Predigt eignenden Begriff eines „Zeugnisses", und der kirchlichen Predigt als eines Zeugnisses von der Gnade Gottes in Christo aus, beleuchtete dann das Gesetz, dem alles Göttliche sich unterstellt hat, sofern es in die Bedingungen der Geschichte eingegangen ist, und folgerte daraus die Nothwendigkeit, daß die kirchliche Predigt das Eine und selbige Evangelium gegenüber der Mannigfaltigkeit von Formen des jedesmaligen Lebens und der Gestalt des Zeitgeschichtlichen zur Darstellung und Aneignung zu bringen habe. Weit entfernt, daß die Predigt keinen apologetischen Charakter an sich zu tragen hätte, sei vielmehr jede Predigt, welche ihre Idee und Aufgabe nicht verleugne, apologetisch, und müsse sich „mit dem Zeugnisse der christlichen Predigt eine apologetische Begründung" stets verbinden, — verbinden, weil die Predigt nicht in Apologetik oder Polemik aufzugehen habe. — Den Stoff der apologetischen Predigt bilde das Christenthum. Dieses sei dem Theologen und Geistlichen ein System, d. h. ein aus göttlichen Gedanken und Thaten geschlossener Kreis, in welchem wie bei einem lebendigen Leibe, in jedem Stücke der Lehre das Ganze pulsirt, und doch das Ganze nur einmal vorhanden ist, ein Kosmos von Ideen der Widergeburt, geglaubt und besessen im Geiste der Wahrheit und der Liebe, nicht

in der bloßen Form äußerer Correctheit. Für ihren apologetischen Zweck habe die Predigt diesen Stoff heutzutage in der Weise zu verarbeiten, daß nach allen Seiten hin der Nachweis geliefert wird, wie die göttliche Offenbarung — die Wahrheit, das Natur- und Culturleben nach seiner vom Evangelium abgewendeten Seite Unwahrheit und Lüge sei.

Wenn man diesen Satz auf das individuelle Seelenleben anwende, so laute er: Der Christ ist die Wahrheit des Menschen. Dies sei negativ durch Aufweisung der Nichtigkeit aller blos natürlichen Bestrebungen, positiv durch Hinweisung auf die ewige Bestimmung des Menschen darzuthun. Gegenüber dem Gesammtleben der Gegenwart laute jener Satz: Nur durch das Christenthum wird die besondere Nationalität zur Volksthümlichkeit im idealen Sinne des Wortes verklärt, d. h. wahrhaft hergestellt und gewahrt. Hingewiesen wurde in allgemeinen Zügen auf das Culturziel, welches die göttliche Vorsehung den Völkern in ihrem priesterlichen und königlichen Beruf geschichtlich gestellt habe. Schließlich bemerkte Proponent, daß er mit dem Gesagten zwar die Berechtigung der Predigt der Gegenwart, apologetisch zu sein, habe nachweisen wollen, dabei aber dem am Tage zuvor besprochenen Plan, auch Vorträge apologetischer Art in einem sonst geeigneten Locale der Stadt zu halten, seine Zustimmung nicht versagen könne.

Darauf behandelte Oberpastor Ripke die 2. Synodalfrage: „Was für Anforderungen haben wir in homiletischer Beziehung an eine sogenannte „Ansprache" im liturgischen Gottesdienste zu stellen?"

Im Gegensatz zu der bei den Gemeinden herrschenden Anschauung, als ob zum Begriff des evangelischen Gottesdienstes nichts weiter gehöre, als das Singen eines Liedes und das Anhören einer Predigt, und als sei die Predigt ein vollkommen ausreichendes Erbauungsmittel im Gottesdienste, hob Proponent die Bedeutung der liturgischen Gottesdienste hervor, in welchen das im menschlichen Herzen und darum auch in der Kirche vorhandene Bedürfniß

der Anbetung, des Lobens und Dankens Befriedigung finde. — Die sogenannte Ansprache in diesen liturgischen Gottesdiensten sei nicht durchaus nothwendig und könne da am ehesten wegfallen, wo die Gemeinden sich einer wöchentlichen Sonnabendsvesper erfreuten. Wo aber diese Gottesdienste, wie bei uns, nur ausnahmsweise am Weihnachts-, am Sylvester- und Charfreitagabende vorkämen, hielt es Proponent für zweckmäßig, die der liturgischen Feier eingereihte Ansprache beizubehalten.

Was ihren Inhalt und ihre Form anlangt, so meinte er, daß eine solche Ansprache im Allgemeinen keines der Requisite entbehren könne, welche die homiletische Wissenschaft von einer guten Predigt fordert. Im Besondern aber verlangte er für die liturgische Ansprache rücksichtlich ihres Inhalts, daß sie

1) denselben mitten aus der Fülle der Heilsthatsache schöpfe, die der Festtag predigt, an dessen Vorabend oder an welchem selbst der Vesper-Gottesdienst gehalten wird. Sie dürfe sich nicht in Nebengedanken bewegen, die an sich zwar ganz gut sein könnten, aber wenn man sie hier ausspinnen wollte, einen im Verhältniß zur ganzen Gestaltung des liturgischen Gottesdienstes verfehlten Eindruck hervorbringen müßte.
2) forderte er, daß die liturgische Ansprache nicht einen im engern Sinne des Wortes strafenden Inhalt habe. Hier müsse die Subjectivität des Pastors entschieden zurücktreten und der anbetenden Vertiefung in die Heilsthaten Gottes Raum geben. Daß Proponent die Application des gepredigten Wortes auf die Zuhörer nicht ausgeschlossen haben wollte, verstehe sich von selbst.

In Betreff der Form wollte er

1) die Anwendung und das Hervorhebende aller Zuthaten homiletischer Kunst (Exordium, Transitus, Thema, Partition, Abhandlung, Epilog) von der Ansprache verbannt wissen.
2) müsse die Ansprache kurz und bündig sein.
3) sei eine schwunghafte Sprache zu wünschen, nicht ein phraseologisches Blumengewinde, sondern jener Schmelz der Rede,

der sich da zu offenbaren pflege, wo der Geist Gottes das Herz treibt und die Lippen salbt.

Was die Stelung der Ansprache im liturgischen Gottesdienste anlangt, so meinte Proponent, daß sie sich am füglichsten der letzten Lection aus dem göttlichen Worte anreihe. — Schließlich sprach er den Wunsch nach Vermehrung der liturgischen Gottesdienste aus, zunächst nach Einführung der Fest-Vespern, wodurch den altkirchlichen Sonnabends-Vespern in leichtester Weise Bahn gemacht werde.

Nachdem längere Zeit über diesen Gegenstand die Meinungsverschiedenheiten ausgetauscht worden, erklärten in Widerspruch zu dem Proponenten der Präses und Pastor Huhn, sich stützend auf mehrfache hierauf bezügliche Meinungsäußerungen von Gemeindegliedern, die Ansprache im liturgischen Gottesdienste, sei, wenn auch nicht unbedingt nothwendig an sich, so doch ein Act von zu großem praktischen Werthe, als daß dieselbe unter Umständen wegbleiben könnte.

Dritte Sitzung.

Pastor Huhn hielt einen Vortrag über die 9. und 21. Synodalfrage: die 9. lautet: „Ist es dem Sinn und Charakter der sonntäglichen Liturgie gemäß wenn man dabei Formulare braucht, die bei der Uebung des Schlüsselamtes gebraucht werden? und die 21.: Soll sich der Prediger an die in der Agende vorgeschriebene Absolutionsformel auch dann für gebunden halten, wenn eine mündliche Privatbeichte der bezüglichen Persönlichkeit vorhergegangen ist?

In der 21. Frage sei nicht bemerkt, ob bei der Beichte unmittelbar vor dem Abendmahl, oder abgetrennt vom Abendmahl bei der Privatbeichte. Im ersten Fall, doch nur wenn die bezügliche Person allein und nicht zusammen mit solchen, bei denen keine specielle Beichte vorangegangen, das Abendmahl empfängt, brauche der Prediger sich nicht für gebunden an die vorgeschriebene Absolutionsformel zu halten. Denn diese setze nicht die Privat- oder eigentliche Beichte voraus, sondern gehöre nur zur allgemeinen Sakramentsvorbereitung; bei der eigentlichen Beichte genüge sie durchaus nicht. Communicire die Person, die unmittelbar vor dem Abendmahl speciell gebeichtet, mit solchen zusammen, die dies nicht gethan, so sei bei dem vorgeschriebenen Formular zu bleiben, oder aber das Bedürfniß der speciell beichtenden Person nach specieller voller Absolution gleich bei der speciellen Beichte zu befriedigen mit einer der Sache genügenden Absolutionsformel. Es gehöre zum Charakter der Privatbeichte, daß sie auch abgetrennt vom Abendmahl als etwas für sich bestehendes gehalten werden könne, und es gereiche derselben zum Schaden, wenn bei der Vorbereitung zum Abendmahl, wo kein specielles Sündenbekenntniß stattfinde, allerhand Formen oder Formeln angewandt werden, die richtig gefaßt, nur in die Privatbeichte gehören. Man habe sich zu hüten, Formen der speciellen Schlüsselgewalt zu brauchen, wo die nothwendigen wesentlichen Bedingungen dazu fehlten.

Die Absolutionsformel nach dem allgemeinen Sündenbekenntniß könne nicht von der Beschaffenheit sein, wie bei der Privatbeichte. Zwar sei die Agende in dieser Beziehung sehr dürftig, aber es frage sich doch, ob sie z. B. darin nicht Recht habe, worin sie gerade am meisten angegriffen worden, nämlich bei der Absolution nach dem allgemeinen Sündenbekenntniß keine Formel aus der speciellen Schlüsselgewalt angewendet zu haben.

Zum Schlusse wurde von dem Proponenten beantragt, die in Rede stehende Materie einer Besprechung und Berathung zu unterziehen, die eine Einigung in den Principien und in der Praxis herbeiführen möge.

Nach einer längeren Diskussion über den von Pastor Huhn gestellten Antrag stellte sich heraus, daß in Beziehung auf die in der sonntäglichen Liturgie vorkommende Absolutionsformel ein Theil der Synodalen mit dem Modus in der Agende übereinstimmte, Andere sprachen sich, in der Praxis an die Agende gebunden, im Princip

gegen die optativische Fassung der Absolutionsformel aus und fanden es dem Bekenntniß der Kirche und der Idee des ganzen evangelischen Gottesdienstes entsprechend, nach dem voraufgegangenen Confiteor der Gemeinde die Absolution in einen bestimmteren Ausdruck zu kleiden und statt: der allmächtige, ewige Gott vergebe uns u. s. w. zu sprechen: der allmächtige, ewige Gott vergiebt uns, oder hat uns vergeben u. s. w. — Auch konnten sie die allgemeine Beichte nicht blos oder vorwiegend als Vorbereitung auf die Feier des heiligen Abendmahls fassen, und meinten in der mit Handauflegung gesprochenen Absolution über die einzelnen Confitenten nicht eine Praxis zu erkennen, die der Privatbeichte entgegenarbeite, sondern die sie vielmehr fördere. Im Zusammenhang damit wollten sie daran festgehalten haben, daß der richtige Ort für die Beichte und die Ertheilung der Absolution nicht die Kanzel, sondern der Altar sei.

Darauf behandelte Pastor prim. Luther die 22. Synodalfrage: „Das Gleichniß vom ungerechten Haushalter [Luc. 16, 1—9] exegetisch behandelt."

Nachdem Proponent im Eingange hervorgehoben, daß es für die Erklärung dieser Parabel von Wichtigkeit sei, die Zuhörer, an welche sie vom Herrn gerichtet sei, in's Auge zu fassen, und diese seien vorzugsweise [Cap. 16, 1] die Jünger desselben im weiteren Sinne, unter denen sich reiche Zöllner befanden, welche der Herr zur Bethätigung ihres Glaubens durch Liebeswerke ermuntern wollte, aber auch geizige Pharisäer [V. 14] — so versuchte er folgende schwierige Stellen der Parabel zu erklären:

1) Der ἄνθρωπός τις πλούσιος sei nicht der gewöhnlichen Fassung gemäß Gott der Herr, sondern aus sachlichen wie sprachlichen Gründen der Gott dieser Welt; dieser Ansicht seien auch Harms, Olshausen und Schultheß. — Im 9. Verse seien:
2) Die Armen, welche sich die Reichen zu Freunden zu machen hätten, — wie Lazarus im gleichen Capitel, in der Schrift meistens, hier entschieden synonym zu fassen mit den Frommen, Gläubigen.

3) Bei ἐκλίπητε habe man nicht wie Dr. Luther gethan, τοῦ ἄρτου sondern τοῦ βίου zu suppliren, der nachfolgenden Worte wegen; daher nicht: „wenn ihr darbet" — sondern „wenn ihr sterbet" — zu übersetzen.
4) Die der analogia fidei scheinbar ganz widersprechende Idee, daß Menschen andere in den Himmel aufnehmen [ἵνα δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς] ließe sich so erklären, daß die Gläubigen, welche nach Apoc. 1, 6 mit Christo als dem Könige und Priester in der obern Gemeinde herrschen, die Braut des Herrn d. h. diejenigen Gläubigen, welche ihnen auf Erden Gutes erwiesen, mit Freuden in den Himmel geleiten, vielmehr daselbst empfangen (δέξωνται).
5) Daß die gegen die Lehre von der sola fide scheinbar streitende Ansicht, als ob die den Armen erwiesenen Wohlthaten den Reichen die Seligkeit erwürben, dadurch ihre Rechtfertigung erhalte, daß der Herr Jesus, was seinen geringsten Brüdern Gutes erwiesen wird, als sich erwiesen ansehe, und daß diese den Armen erwiesene Liebe im tiefsten Grunde ja nur Ausfluß des rechtfertigenden Glaubens an den Herrn sei."

Vierte Sitzung.

Pastor Huhn beantwortete sodann in einem Vortrage die 11te Synodalfrage: Entspricht die gegenwärtige Gestaltung unserer kirchlichen Armenpflege ihrem Zweck, nämlich eine „kirchliche" Armenpflege zu sein?

Proponent faßte den Begriff „kirchlich" hinsichtlich der Armenpflege dergestalt, daß von der Gemeinde die Sache ausgehen, auf die Gemeinde sich erstrecken und von der Gemeinde selbst besorgt werden müsse. Das leitende Princip für jede christliche Gemeinthätigkeit, also auch für die Armenpflege sei Eph. 4, 15. 16 ausgesprochen, daß der Leib wachse zu seiner selbst Besserung. Alle Gemeinthätigkeit müsse innerlich die Gemeinde fördern. Erfahrungsmäßig habe nur solche kirchliche Armenpflege lebendigen und gesegneten Bestand.

Wo kirchliches Leben erwacht, da sei auch das Bedürfniß vorhanden, die gliedliche Zusammengehörigkeit der Gemeinde in concreto darzustellen. Könnte dies Bedürfniß nach Gemeinbildung und Gemeingestaltung befriedigt werden, hätten wir organisirte Gemeinden, so würde sich auch die kirchliche Armenpflege von selbst machen. Dieser Mangel möge bei der Armenpflege aber nicht hindern, die in den Gemeinden vorhandenen und willig sich darbietenden Kräfte, namentlich die weiblichen, zu sammeln und zu brauchen. Dem eben angegebenen Sinn einer kirchlichen Armenpflege entspreche die gegenwärtige Gestaltung derselben insofern nicht, als die Gemeinden selbst zu wenig activ daran betheiligt wären, und darum die innere Förderung davon nicht hätten, die Sache selbst aber auch den rechten lebendigen Bestand und Fortgang so nicht haben könne. An der Möglichkeit der mehr activen Theilnahme der Gemeinden sei nicht zu zweifeln. Die Sache müsse sich aber so gestalten, daß jede Gemeinde zunächst mit dem Pastor an der Spitze sich selbst besorge. Der Pastor sei auch das geeignetste Organ für die Vermittelung der weiblichen Kräfte. Der Ueberschuß an Mitteln und Kräften Einer Gemeinde könnte einer andern zu Gute kommen, so daß die Gemeinsamkeit der Gemeinden in dieser Sache dennoch festgehalten werden könnte.

Als desideranda in Beziehung auf die Armenpflege stellte sich heraus:

1) Gründliche Armenpflege jeder einzelnen Gemeinde zunächst unter ihren Armen.
2) Active Betheiligung von soviel als möglich Kräften aus jeder Gemeinde.
3) Möglichst gering die Anzahl der Armen, die einem Individuum zur Besorgung übertragen werde.
4) Dadurch der geistliche Nutzen für die Gemeinden selbst.

Im Verlauf der Diskussion, die sich in Folge über diesen Gegenstand entspann, konnte sich Präses zunächst nicht damit einverstanden erklären, daß die gegenwärtige Armenpflege an unserem Orte nicht kirchlich genannt werden könne, weil dieselbe für alle evangelisch-lutherischen Kirchenglieder gemeinschaftlich sei; es existirten hier am Orte noch gar keine geschlossenen kirchlichen Gemeinden, mithin könne eine Gestaltung der Armenpflege, wie sie von dem Proponenten dargestellt und im Princip von den Synodalen zugestanden wurde, zunächst eben nur als etwas zu Erstrebendes hingestellt werden. Die gegenwärtige Praxis sei der Boden, aus welchem sich jene zu erstrebende Gestaltung der kirchlichen Armenpflege herausarbeiten müsse.

Fünfte Sitzung.

Pastor Huhn gab in Bezug auf den von ihm gehaltenen Vortrag über das 9te Synodalthema: „Ist es dem Sinn und Charakter der sonntäglichen Liturgie gemäß, wenn man dabei Formulare braucht, die bei der Uebung des Schlüsselamtes gebraucht werden?“ — und die sich daran knüpfende Diskussion (vergl Sitzung III, Punkt 2) nachträglich noch folgende Erklärung:

Es sei wohl zu beachten, daß die Agende Sündenbekenntniß und was darauf folgt, Zuspruch der Vergebung in der sonntäglichen Liturgie so stellt, daß sowol in das Sündenbekenntniß, als in den darauf folgenden Zuspruch der Liturg sich miteinschließt durch das „uns“ („lasset uns“ — „Gott vergebe uns“ —). Es könne also da von Uebung des Schlüsselamtes gar nicht die Rede sein, sondern die Agende habe nur im Sinn: Bekenntniß oder Herausschütten der Sünder als solcher vor Gott — und dann das, was man sonst in Liturgien „Trostspruch“ nennt. Und weil die Agende dies offenbar im Sinn hat, so sei der Ausdruck „vergebe uns“ u. s. w. passend, und es würde wunderlich erscheinen, wenn eine Formel, die nur bei Ausübung der Schlüsselgewalt, beim Aussprechen der directen Absolution richtig gebraucht werden kann und soll, wo der Prediger eben als im Schlüsselamt den Seelen gegenüberstehend nicht „uns“, sondern „Euch“ sagen muß — hier zur Anwendung käme, wo der Prediger mit der Gemeinde zusammen in das „uns“ geschlossen ist. Derselbe nach Trost und Zuspruch mit der Gemeinde verlangende Prediger könne dann, wenn er die Formel „der Herr hat uns ver-

geben" — oder „vergiebt uns" — dieselbe doch nur in dem Sinne brauchen, wie im 2ten Glaubensartikel: „Er hat mich verlornen und verdammten Menschen erlöset u. s. w. — also den Allen erworbenen Trost der Sündenvergebung aussprechen. Soll's mehr sein, soll's etwas aus dem Schlüsselamt sein, soll die Vergebung der Gemeinde zur Stunde in dem Sinn zugesprochen werden, wie es in der Privatbeichte geschieht, so könne es nicht mehr heißen „der Herr hat uns", — sondern „der Herr hat euch vergeben."

Aus dem in der Agende stehenden liturgischen Trostspruch müßte also eine aus dem Schlüsselamt genommene Absolutionsformel gemacht werden. Und da frage es sich nun eben, ob in der Liturgie dies richtiger wäre, — oder aber, ob die Agende in ihrem Verfahren Recht hat. Es wäre gut, wenn der dissensus in dieser Beziehung aufhörte und ein consensus herbeigeführt würde.

Nachdem im Betreff des dritten Themas: Ein Missionsgebetbuch, geordnet nach dem Kirchenjahr, eine gefühlte, aber noch nicht gefüllte Lücke in der ascetischen Literatur — das Bedürfniß nach einem solchen Buche von den Synodalen anerkannt worden, wurde vom Oberpastor Ripke der Synode die Mittheilung gemacht, daß er in baldiger Zukunft diesem Bedürfniß abzuhelfen hoffe, sofern das von ihm zusammengestellte Material zu einem Missionsbuche fast vollendet vorhanden sei und seiner Zeit erscheinen würde.

Bei dieser Gelegenheit wurde auch über die Missionsthätigkeit unserer Stadt Mittheilung gemacht:

1) Wie in jedem Jahre, so ist auch in diesem Jahre 1865 eine Kiste mit Handarbeiten aus dem großen Frauenmissionskreis nach Lübeck an den dortigen Missionsverein zur Aussendung in die Heidenmissionswelt abgefertigt worden.
2) Die Totalsumme der in diesem Jahre durch die Prediger empfangenen Missionsbeiträge beträgt 1801 Rbl. S. und sind dieselben gesandt worden nach Bremen, Basel, Berlin, Finnland, Hermannsburg, Leipzig und Seminar Wartburg in Nord-Amerika.

3) Die für die Judenmission eingegangenen Beiträge sind zum Theil an Pastor Faltin nach Kischinew gesandt, theils zum Unterhalt von Proselyten an unserem Orte verwandt worden.

In Bezug auf die 4te Synodalfrage, deren Berechtigung anerkannt wurde: „Wodurch könnten wir Prediger eine allgemeinere Betheiligung an den Zwecken der Unterstützungskasse in unsern Gemeinden zu Stande bringen?" — wurde vorgeschlagen, daß etwa ab und zu eine Predigt oder eine andere kleinere Schrift geistlichen Inhaltes gedruckt, und diese zum Besten der Unterstützungskasse verkauft würde. Ferner fanden die Synodalen es zweckgemäß, wenn zufällig hier anwesende Prediger der Diaspora-Gemeinden gebeten würden, hieselbst Vorträge zu halten, und so durch erfahrungsmäßige Schilderungen der dortigen Zustände das Interesse unserer Gemeinden an den Zwecken der Unterstützungskasse gesteigert würde.

Zur Beantwortung der 20sten Synodalfrage: „Wäre es nicht wünschenswerth, daß das störende Herumgehen mit den Klingbeuteln während des Gottesdienstes aufhöre und die freiwilligen Beiträge der Gemeinde in einer andern Weise eingesammelt würden?" Der Gebrauch der Klingbeutel zum Einsammeln der freiwilligen Geldgaben der Gemeinde solle zunächst als eine uralte kirchliche Sitte nicht abgestellt werden; ferner würden durch das Aufhören der Klingbeutel unsere Kirchen wie Siechenanstalten in ihren Einnahmen wesentlich beeinträchtigt werden; dabei wurde jedoch von den Synodalen der einstimmige Wunsch ausgesprochen, daß das Einsammeln der Gaben mit den Klingbeuteln nicht wie in neuerer Zeit, der früher zu Recht bestandenen Ordnung entgegen, durch die Kirchendiener, welche dafür von den dazu verpflichteten Personen nicht einmal entschädigt werden, geschehen möge, sondern wie noch in mehreren Städten unseres Landes durch die von jeher dazu verpflichteten Mitglieder der die kirchlichen Gemeinden derzeit repräsentirenden Corporationen; und der Herr Superintendent wurde gebeten, die Sache wo gehörig zu vertreten.

Nach diesen Verhandlungen schloß der Präses, nachdem er den Synodalen ein brüderliches Verhalten gegen einander zu gegenseitiger Stütze, Lehre, Warnung und Ermunterung an's Herz gelegt hatte, die Synode mit Gebet und Segen.

Zur Leidensgeschichte der lutherischen Slovaken.

Von

Lic. th. J. R. Borbis.

Soll die Kirche ihre Aufgabe, Streiterin des Herrn zu sein, erfüllen, so müssen ihre Glieder stets vor Augen haben, an welchen Orten jedesmal besonders der Kampf zu führen ist. Einen solchen Kampfplatz den theuren Glaubensbrüdern in Rußland zu zeigen und zur Mitstreiterschaft einzuladen, dazu möge der folgende Bericht über die evangelisch-lutherische Kirche unter meinem slovakischen Volke etwas beitragen.

Bereits seit einer Reihe von Jahren hat man im Auslande über mein Vaterland Ungarn nicht viel Liebliches zu hören bekommen. Und es ist auch nicht zu leugnen, daß sich in der neueren Zeit kaum in irgend einem anderen Lande Europas solch ein wüstes Treiben kund gegeben hat, als eben in Ungarn. Doch darf man dies nicht auf das ganze Land beziehen. Bekanntlich bildet Ungarn durchaus nicht ein einheitliches Volk, es existirt auch keine eigentliche ungarische Nation und eine ungarische Sprache; vielmehr sind die Bewohner Ungarns, etwas über 9 Millionen an der Zahl ein Gemisch von vielen Völkern, welche in Sprache, Sitten, Gebräuchen, Cultur und Religionsbekenntniß sehr verschieden von einander sind. Zuerst sind es Magyaren, etwas über 4 Millionen, ein aus Asien eingewandertes Volk, mongolischen Ursprungs; dann 5 slavische Stämme

der indoeuropäischen (indogermanischen) Völkerfamilie angehörend, und zwar: 1) Slovaken gegen 3 Millionen, 2) Kleinrussen über 700,000, 3) Serben 600,000, 4) Kroaten 140,000 und 5) Winden oder Wenden über 57,000; ferner gibt es in Ungarn nahe an eine Million Deutsche, gegen 130,000 Rumänen oder Walachen, 12,000 Armenier und über 300,000 Juden. Die Magyaren wohnen hauptsächlich in Niederungarn, die Slovaken dagegen in Oberungarn nordwestlich in den Karpathengegenden, und zwar von Preßburg an bis weit nach Kaschau hin, also an der mährischen, schlesischen und galizischen Grenze. Dies ist die sogenannte Slovakei hauptsächlich aus 14 Komitaten bestehend, wo die Slovaken gedrängt und dicht wohnen. Außerdem gibt es noch einige bedeutende zerstreute slov. Colonien in Niederungarn und im Temescher Banat. Die deutschen Brüder wohnen mehr zerstreut im Lande, bilden aber den größten Theil der Bevölkerung in den ungarischen Hauptstädten, Pesth, Ofen, Preßburg, Kaschau u. s. w.

Hinsichtlich des Religionsbekenntnisses sind gegenwärtig in Ungarn beinahe 5 Millionen Römisch-Katholische, über 1½ Millionen Reformirte, 830,000 Evangelisch-Lutherische, 688,000 unirte Griechen und über 1 Million Orthodoxe. Die reformirte Kirche besteht fast ausschließlich aus Magyaren, die lutherische dagegen aus 500,000 Slovaken, ungefähr dann über 200,000 Deutschen, und etwa 170,000 Magyaren.

Die Slovaken bilden also den eigentlichen Kern der lutherischen Kirche Ungarns.

Es sei beiläufig erwähnt, daß die fast alle Länder Europas durchziehenden Drahtbinder, oder Mäusefallenhändler wie man sie kurzweg in Deutschland nennt, nicht die einzigen Repräsentanten der Slovaken sind; sie bilden vielmehr nur einen ganz unbedeutenden, und zwar den ungebildetsten Theil des Volkes und sind katholisch. Es sind nur etwa 6 Gemeinden in der unfruchtbarsten Gegend Ungarns unmittelbar an der Grenze Galiziens, von wo die slovakischen Drahtbinder ausziehen, um durch einen kärglichen Verdienst ihr Leben

und das Dasein ihrer Familien zu fristen. Das Hauptgeschäft der Slovaken ist der Landbau, außerdem gibt es sehr viele Handwerker und auch Künstler. Ein inniges tiefes Gemüth, Treue, Ausdauer, Tapferkeit, Genügsamkeit, außerordentlich großer Fleiß, Geduld und eine nicht hoch genug anzuschlagende Anhänglichkeit an den Landesherrn ist allen Slovaken eigen. Musik und recht viel Gesang, fröhliche Geselligkeit und Gastfreundschaft sind bei ihnen zu Hause. Bei diesen geistigen Anlagen hält das slovakische Volk an der Kirche unerschütterlich fest und steht für die Sectirerei gänzlich verschlossen da. Es gibt kaum ein anderes Volk, welches für den evangelischen Glauben so viel erduldet hätte, als das slovakische. Ein namhafter Mann in Deutschland, der fleißig die Geschichte der lutherischen Kirche Ungarns durchstudirt hatte, schrieb kürzlich mit großer Theilnahme an dem Mißgeschick der Slovaken in einer theologischen Zeitschrift unter Anderem Folgendes: „Soweit das Märtyrerthum in einer Volkskirche rein sein kann, ist es bei den Slovaken rein gewesen, und wir freuen uns dieser Passionsblume, die unter Dornen verdeckt, Gott zum Preise geblüht hat."

Das Märtyrerthum der lutherischen Slovaken ist von zwei Seiten her verursacht worden: Einmal in den früheren Zeiten von den Jesuiten, und das Anderemal von den protestantischen Magyaren und Magyaronen, den magyarischen Slaven und Deutschen aus der Neuzeit, besonders seit 1844. Beides will ich in kurzen geschichtlichen Zügen kennzeichnen.

Die deutsche Reformation fand in Ungarn zuerst unter den Slovaken einen raschen Eingang. Die Slovaken, als Stammesverwandte der Böhmen, waren vor Luther's Auftreten größtentheils Hussiten. Während nämlich die böhmischen Hussiten mit ihren Kriegen beschäftigt waren, hatte sich Hus'ens Lehre unter den Slovaken in aller Stille verbreitet. Als nun Luther auftrat, setzten sie sich sogleich mit ihm in Verbindung. Dies war den römischen Bischöfen Ungarns höchst unangenehm, und so ließ denn auf ihren Betrieb Johann von Zápolya, der an des rechtmäßigen Königs

Ferdinand I. Statt sich zum König hatte wählen lassen, bereits im J. 1527 einen slovakischen Pfarrer und einen Lehrer, die beide mit aller Entschiedenheit öffentlich im Luthers Sinne lehrten, lebendig verbrennen, um so die übrigen Anhänger Luthers abzuschrecken Aber vergebens! denn in ganz kurzer Zeit verbreitete sich die Reformation auch unter anderen Völkern Ungarns, so daß im J. 1557 bereits über 2 drittel von Ungarns Bewohnern evangelisch waren und nur noch 3 von den Großen des Landes, den sogenannten Magnaten, bei der römisch katholischen Kirche blieben. Allein, es zeigte sich nur zu bald, daß es den Magyaren um die durch Luther gereinigte evangelische Lehre nicht ernstlich zu thun war, denn schon im J. 1563 erklärte sie sich auf der Synode zu Tarczal für Zwingli und Calvin und nur ein kleiner unbedeutender Theil derselben blieb noch evangelisch lutherisch, während die Slovaken insgesammt und von den Deutschen der weit größere Theil an der evangelisch lutherischen Kirche festhielten.

Die von unreinen Elementen gereinigte lutherische Kirche Ungarns zählte noch immer gut 3 Millionen Bekenner, blieb aber von zwei mächtigen Feinden den Jesuiten und den reformirten Magyaren umringt. Unter den Letzteren wollten die politischen und kirchlichen Wühlereien nie aufhören, ja die magyarischen Helden verbanden sich sogar mit den Türken gegen die nach historischem Rechte herrschenden Könige aus dem Hause Habsburg, während die lauernden Jesuiten schlau genug waren, der österreichischen Regierung glaubhaft zu machen, daß der Protestantismus und die Revolution Hand in Hand gehe. Daher die schrecklichen Verfolgungen, welchen die lutherische Kirche Ungarns seitens der Jesuiten von Ende 16. bis Ende 18. Jahrhunderts, also volle 200 Jahre hindurch, ausgesetzt war.

Die verhängnißvollste Zeit für die 2½ Millionen lutherischen Slovaken bildet die Regierung Leopold's I. (1657—1705). In seine Zeit fällt die grausame zehnjährige Verfolgung vom Jahre 1670 bis 1680, welche durch eine Verschwörung einiger katholischer und reformirter magyarischen Magnaten hervorgerufen war. König

Leopold I. beschloß den Protestantismus in Ungarn mit Gewalt auszurotten. Und dies ist ihm mit der lutherischen Kirche beinahe vollständig gelungen, denn am Ende seiner Regierung waren von ihr nur noch einige wenige Trümmer übrig. Anders stand es mit den reformirten Magyaren, die sich während dieser fürchterlichen Religionsverfolgung ungestört unter der türkischen Oberherrschaft befanden. Nicht die revoltirenden Magyaren also, sondern das ruhige, dem königlichen Hause stets treu ergebene unglückliche Volk der lutherischen Slovaken mußte ganz besonders das Bad ausbaden. Allein während der zehnjährigen Verfolgung (1670—80) wurden ihnen gegen 800 Kirchen, sämmtliche Lehranstalten und dazu gehörige Einkünfte mit Gewalt von den Jesuiten weggenommen, auf Einmal gegen 300 ihrer tüchtigsten Geistlichen und Lehrer verurtheilt, von denen der bei weitem größere Theil in dem elendesten Zustande in Gefängnissen den Tod fand, der andere Theil aber in Ketten geschmiedet, durch die Soldaten nach Neapel geschleppt und dort für eine kleine Geldsumme auf die Galeeren verkauft wurde. Ihre übrigen Pfarrer und Lehrer wurden all' ihres Eigenthums beraubt und dann verjagt, Einige an die Wand oder auf die Erde, mit Banden und Eisen beschwert, in der Gestalt eines Kreuzes angenagelt, Einige verbrannt, Andere aber wie türkische Gefangene mißhandelt. Todte durften blos nach Erlegung hoher Geldtaxen auf den Friedhöfen bestattet werden. Sowohl Edelleute als Bürger und Bauern wurden unter verschiedenen hervorgesuchten Beschuldigungen eingezogen und gefangengenommen, zum römisch-katholischen Gottesdienste in Ketten geführt, Einigen steckte man die geweihte Hostie gewaltsam in den Mund, Mehrere vertrieb man widerrechtlich aus ihren Besitzungen, indem man ihnen außer einem Stab nichts mitgab. Auf diese Art wurden ganze Ortschaften ausgeplündert. An vielen Orten ließen die aus selbstsüchtigen Interessen, um bedeutende Staatsämter zu erreichen, katholisch gewordenen Magnaten, ihre Unterthanen zur römischen Messe mit blanken Säbeln treiben.

Es waren dies Tage voll Jammer und Elend, wie die Kirche Christi sie nur in den heidnischen Verfolgungen erlebt hat.

An die zehnjährige Verfolgung schließt sich das grauenhafte Blutgericht des unmenschlichen Italieners General Anton Caraffa zu Eperies im J. 1687. Er ließ 9 treue evangelisch-lutherische Bekenner aus dem vornehmeren Stande zuerst foltern, dann ihnen die rechte Hand und zuletzt den Kopf abhauen, ihre Körper vertheilen und auf die Straßen werfen. Sehr rührend ist es, mit welchem evangelischen Glaubensmuthe besonders zwei dieser Märtyrer, die 2 slovakischen Gutsbesitzer von Keczer aus einer alten Adelsfamilie, Vater und Sohn, den grausamen Tod erduldet haben.

So schreibt z. B. ein Augenzeuge über den Sohn Folgendes. Der 30jährige Gabriel von Keczer nahm noch an seinem Todestage das heilige Abendmahl andächtig aus der Hand des slovakischen Predigers zu Eperies, Joh. Andritus, und betrat, so gestärkt, in Begleitung der Soldaten und des Predigers, den Hinrichtungsplatz. Da kommt ihm seine trauernde Schwester entgegen und spricht: „Bruder, Du letzter und liebster Theil unserer Seele, wie können wir, wenn wir auch Dich verlieren, sicher sein? Du solltest, nachdem uns das schmähliche Schwert den Vater entriß, unser Vater sein". Er antwortete ihr: „Gott lebt in unseren Vätern, hast Du diesen, so darfst Du nichts befürchten. Ihm hinterlasse ich Euch, stille Deine Thränen, verzögere die Freuden nicht, welchen ich entgegen eile. Nichts erwarte ich sehnlicher, als daß die Stunde erscheine, die mich mit meinem und Eurem Christus vereinige". So schied er von seiner Schwester. Auch im Hofe vor dem Rathhaus, wo er sein Todesurtheil vernehmen sollte, hatte er seine Gedanken nur auf das Jenseits gerichtet. In der letzten Stunde seines irdischen Lebens sagte er zu dem Geistlichen, der ihn bisher begleitet hatte: „Ehrwürdiger Vater! ich rechne diesen Tag für Gewinn. Den Heiland, welchen ich von ganzer Seele liebe und ehre, hoffe ich zu sehen, wie Er ist. Eins beunruhigt mich, die Furcht vor der Folter". Der Geistliche erwiderte ihm: „Eitel ist diese Furcht, mein Herr, vor der Folter sind Sie sicher, aber näher dem Lebensziele lassen Sie uns die Sorge für das Zukünftige nicht vernachlässigen". Seine Sinne wandten sich wieder

dem Gebet zu. „O wenn ich — sagte er — mit Erlaubniß dieser Soldaten, in den Hof der Weinschenke (bei welcher er stand) hineingehen, dort auf den Knieen mein kurzes Gebet verrichten und meine Seele dem Erlöser empfehlen dürfte". Man verweigerte dem Flehenden diese Gunst nicht. Auf die Kniee gesunken, bittet er mit Inbrunst die Strafe des anderen Todes von ihm abzuwenden, seine des Lebens müde Seele empfiehlt er dem Vater, als dem Schöpfer der Geister, Christo dem Heiland und dem heiligen Geiste als dem Erquicker der Ermatteten. Man erinnert ihn, die letzte Stunde sei da, und die mit ihm Verurtheilten seien erschienen. Schnell steht er auf. Ohne in seinem Gesicht irgend ein Zeichen der Trauer zu verrathen, vernimmt er furchtlos das von dem Tribunal herab gesprochene Todesurtheil. Dann fängt er an den Heiland mit dem bekannten Liede: „Herr Jesu Christ, meines Lebens Licht" — das in einer trefflichen slavischen Uebersetzung schon damals existirte, zu preisen. Alle von dem gleichen Schicksal Getroffenen stimmen mit ein, unter dem lieblichen Gesang der Brüder hauchen sie ihr Leben aus, bis mit dem Letzten auch das Lied verklang.

In jener schrecklichen Verfolgungszeit unter Leopold I. empfing die lutherische Kirche unter den Slovaken ihre Bluttaufe, deren Segen sich bis auf die Gegenwart erstreckt. Es lebt noch unter ihnen das Gedächtniß der Zeiten lebendig fort, in denen ihre glaubenstreuen Väter und Mütter 10—20 Meilen weit pilgerten, um in den entlegensten Wäldern, in den tiefen Thälern und verfallenen Burgen des Karpathengebirges dem evangelischen Gottesdienste ungestört beiwohnen zu können. Besonders sind es die alten frommen Mütter, die ihren Kindern und Enkeln unter großer Rührung erzählen, was Alles die Altväter um des theuren evangelischen Glaubens willen gelitten haben, sie nennen ihnen die Namen der Verfolgten und besonders oft erwähnen sie die Namen der auch in der größten Lebensgefahr standhaften Pastoren und Lehrer mit der innigsten Pietät, sie beschreiben deren Leiden und Zeugenmuth, zeigen den Kindern die Schlupfwege und Verstecke. Der Segen der Väter baut den Kindern Häuser, — das

Gedächtniß an ihre Glaubenstreue erhält auch jetzt unter dem slovakischen Volke den evangelischen Glauben aufrecht trotz der gottlosen Strömung, von der seit der Regierung Joseph's II. bis auf die neueste Zeit der Adel und leider auch die Geistlichen und Lehrer Ungarns, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, immer mehr fortgerissen werden.

Dank dem Toleranzedikte Joseph's II. vom Jahre 1781 hörten endlich die jesuitischen Verfolgungen auf, die evang. Kirche Ungarns ward von seinem Nachfolger und Bruder, dem wahrhaft edlen König Leopold II. im Jahre 1791 staatsrechtlich anerkannt und konnte sich ruhig fortentwickeln. Es entstehen alsbald besonders unter den Slovacken viele neue Gemeinden, die Kirchen und Schulen werden mit der größten Opferwilligkeit wieder gebaut und in kurzer Zeit erwächst die lutherische Kirche in Ungarn von 205 auf 552 Kirchgemeinden, von denen die weit größere Hälfte rein slovakisch ist. Allein es erhebt sich sogleich gegen sie ein neuer, und zwar noch viel gefährlicherer Feind als die Jesuiten es waren, nämlich der magyarische Nationalitätsschwindel, welcher seine Pfleger außer den magyarischen Protestanten auch an der von seichtester Aufklärung angefressenen Intelligenz Ungarns fand.

Damit komme ich nun zur Darstellung der Leiden, welche der Magyarismus den Slovaken bereitete.

Da ich wohl voraussetzen darf, daß die neueren kirchlichen und politischen Wühlereien der Magyaren den verehrten Lesern schon anderweitig bekannt geworden sind, werde ich mich begnügen einige characteristische Züge anzuführen.

Ein großes Unglück war es für unsere Kirche, daß sie keine einheitliche Verfassung hatte. War eine solche im 16., 17. und 18. Jahrhundert wegen jesuitischer Verfolgungen und wegen der türkischen Kriege nicht ausführbar, so konnte sie jetzt wegen der Unkirchlichkeit und Herrschsucht des ungarischen Adels nicht durchgesetzt werden.

Die lutherische Kirche unter den Slovaken bildete allerdings vom Jahre 1610 bis 1732 ein abgegrenztes Ganzes und bestand aus

3 Superintendenzdistrikten. Ihre Kirchenverfassung war eine presbyterial-synodale vermischt mit der consistorialen. Um diese Organisation haben sich besonders die mächtigen glaubenstreuen slovakischen Grafen Thurzo's verdient gemacht. Mit welch' großer Treue und Wärme diese berühmte Familie an dem evangelisch-lutherischen Bekenntnisse mitten in dem Abfall der anderen ungarischen Magnaten zur römischen Kirche festhielt, beweist eine noch bis auf unsere Tage aufbewahrte Urkunde aus dem 17. Jahrhundert, nach welcher der rühmlichst bekannte Palatin, der Reichsverweser Ungarns, Graf Georg Thurzo seine zahlreichen Güter nur unter der Bedingung an seine 6 Kinder vermachte, daß sie dem lutherischen Bekenntniß für immer standhaft verblieben. Die Grafen Thurzo und andere fromme Adelige ließen das Kirchenregiment ausschließlich in den Händen der Geistlichen. So blieb es auch dann noch, als die Trümmer der einst so blühenden, dann aber von den mächtigen Jesuiten zerstörten lutherischen Volkskirche der Slovaken mit den wenigen deutschen und magyarischen Gemeinden seit 1732 vereinigt wurden.

Anders sollte es seit Ende des vorigen Jahrhunderts werden. Als auf der Generalsynode zu Pesth im Jahre 1791 von den dort versammelten Adeligen und Geistlichen eine neue Kirchenordnung für die gesammte lutherische Kirche Ungarns ausgearbeitet wurde, beanspruchten die Adeligen die Oberhand im Kirchenregiment. Da sie früher die Kirche gegen die gewaltthätigen Angriffe der Jesuiten nach Außen geschützt hatten, glaubten sie sich vollkommen im Recht, wenn sie in den gesammten kirchlichen Organismus herrschend eingriffen und sich zu Vorsitzern aller Convente in Gemeinden, Seniorate und Superintendenturen, ja sogar zu unmittelbaren Vorgesetzten der Geistlichen, selbst der Superintendenten aufwarfen. An die Spitze dieses Kirchenregimentes stellten sie unter dem Namen eines Generalinspectors einen evangelischen Magnaten.

Die glaubenstreuen Adeligen und Geistlichen waren auf der Synode in der Minorität und so konnten sie mit ihrer Ansicht nicht durchdringen.

Die k. k. Regierung hat die gefährlichen Synodalbeschlüsse nicht bestätigt, und die Zerfahrenheit in unserem kirchlichen Organismus ist allmälig immer größer geworden, bis unsere Selbstverwaltung, die Autonomie unserer Kirche zuletzt zu der verderblichsten Willkürherrschaft ausartete. Die alten bekenntnißtreuen Adeligen, Geistlichen und Lehrer, die sich ihres slavischen Volkes treu angenommen, mit ihm gesungen und gebetet haben, sterben aus und an ihre Stelle treten lauter Verächter, Verräther und Verfolger der armen lutherischen Slovaken. Den jungen Herren gefällt das ungebändigte Magyarenthum besser, und das bisherige Ungarn wollen sie zu einem selbständigen mächtigen Magyarenreiche machen. Darin sind ihnen aber die friedlichen, gottesfürchtigen und der von Gott gesetzten Obrigkeit gehorsamen Slovaken im Wege. Deshalb müssen sie vor Allem magyarisirt werden. Die bereits auf der Generalsynode vom Jahre 1791 angeregte Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche Ungarns sollte ihnen dazu dienen. Unsere Kirche sollte nicht mehr der Leib Christi, die Gemeinde der Gläubigen sein, sondern zum Tummelplatz für die magyarisch-revolutionären Bestrebungen werden.

Die Worte, mit denen der erste Vertreter der lutherischen Kirche Ungarns, der Generalinspector Graf Karl Zay die neumodische Union bereits im Jahre 1840 öffentlich ankündigte: „Seien wir weder Lutheraner, noch Reformirte, weder Griechische noch Römische Katholiken, weder Christen noch Juden, seien wir aber Allé nur Magyaren!" — sind ja auch in's Ausland gedrungen und haben überall gerechte Entrüstung erregt.

Diese gottlose Union scheiterte damals an dem starken Glauben des slovakischen Volkes. Selbst die 24, 40, 50 und 64 Stockschläge, die man unglücklichen lutherischen Slovaken auszutheilen anfing und in Folge deren auch mehrere Todesfälle vorgekommen sind, wollten nichts helfen. Denn es sind da noch einige treue Vertheidiger ihrer gottgegebenen Rechte, es sind noch einige wenige glaubenstreue slovakische Adelige, Pfarrer und Lehrer, an deren Spitze der gewiß auch

in Rußland Manchen bekannte, damals jugendliche Dr. Th. Hurban. Daher sollen die nöthigen Werkzeuge für die magyarische Union zunächst auf unseren Lehranstalten erzogen werden und auch der Verkehr mit den deutschen Universitäten soll aufhören. Den bisher üblichen Besuch derselben seitens der ungarischen Candidaten der Theologie hätte die neuereirte magyarisch-unirte theologische Fakultät in Pesth zu ersetzen.

Und in der That, dem Grafen Zay ist es in der schrecklichen Zerfahrenheit unserer Kirche sehr leicht geworden, unsere sämmtlichen Lehranstalten, die das Eigenthum der Kirche sind, in den alleinigen Dienst des rohesten magyarischen Nationalitätsschwindels zu ziehen. Alle Bitten und Klagen der Slovaken halfen da gar nichts. Die k. k. Regierung konnte sich wegen unserer kirchlichen Autonomie in diese Angelegenheit nicht mischen, unsere oberste kirchliche Instanz aber, der in Pesth alljährlich abgehaltene Generalconvent, ist ein Sammelplatz für die ärgsten Feinde des slovakischen Volkes gewesen, von denen die alten ehrwürdigen Superintendenten der lutherischen Slovaken verhöhnt und ausgepfiffen wurden.

Es sind seit 1840 bis auf den heutigen Tag haarsträubende Sachen in der lutherischen Kirche Ungarns vorgekommen. Wie einige magyarische Kircheninspectoren die ihrer Verwaltung anvertrauten Kirchenkassen betrogen und wie von ihnen unsere treuen Geistlichen, die den Betrug entdeckten, schändlich durchgeprügelt (!) wurden, wie sich wieder Andere aussprachen, daß ihnen Mahomed und Garibaldi höher stehen, denn Christus unser Heiland, wie andere Adelige wieder aus Uebermuth ohne alle Scheu und ungestraft auf den Friedhöfen in das Crucifix geschossen haben, ist von mir anderwärts eingehender geschildert, und ich habe dort auch des Weiteren ausgeführt, welch' eine fürchterliche Unzucht und Gottlosigkeit auch leider unter vielen unserer Geistlichen und Lehrern herrscht; daß sich an der magyarischen Revolution im J. 1848 und 49 außer den Kircheninspectoren auch unsere sämmtlichen Superintendenten betheiligten, daß viele der treuen slovakischen Lutheraner aus höherem wie niederem Stande,

weil sie damals Gott die Ehre gaben, von ihren abtrünnigen protestantischen Brüdern, den Magyaronen, gefangen genommen, grausam gemißhandelt, mit der Revolutionsarmee herumgeschleppt, aufgehängt oder erschossen wurden, wie nach der Bewältigung der Revolution das Oeffentlichkeitsrecht unserer Kirche beinahe verwirkt war und unsere sämmtlichen Kircheninspectoren und Superintendenten ihrer Aemter von der k. k. Regierung entsetzt, theilweise mit mehrjährigem schweren Gefängniß büßen mußten, — dies und vieles Andre ist in zwei Schriften von mir geschildert [1]).

Vom Jahre 1850 bis 1858 konnte sich unsere Volkskirche etwas erholen und in dieser Zeit hätte eine den Bedürfnissen unserer Kirche entsprechende einheitliche Verfassung leicht durchgeführt werden können. Leider nahm diese hochwichtige Angelegenheit unsere Allerhöchste k. k. Regierung erst nach dem unglücklichen italienischen Feldzuge, nach dem Friedensschluß zu Villafranca in die Hand. Die Septembergesetze v. J. 1859 (nämlich das k. k. Patent v. 1. Sept. und die Ministerverordnung v. 2. Sept. 1859) kündigten sich als die Erledigung der Beschlüsse unserer Generalsynode v. J. 1791 an. Die in den wichtigen Actenstücken vorgezeichnete Kirchenverfassung ist an das historisch Vorhandene anknüpfend eine Presbyterial-Synodale. Unsere staatsrechtliche Stellung wird durch das Patent so erweitert, daß unsere lutherische Kirche mit der römisch-katholischen gleichberechtigt sein sollte.

---

1) Das größere Werk von Prof. Dr. th. Luthardt bevorwortet, erschien bei Beck in Nördlingen 1861 unter folgendem Titel: „Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer geschichtlichen Entwickelung, nebst einem Anhange über die Geschichte der protest. Kirchen in den deutsch-slavischen Ländern und in Siebenbürgen. Gr. 8°. S. XXI und 520. Preis: 2 Thlr. 10 Sgr.

Das mehr populäre Büchlein ist die in Commission bei Karl Deichert in Erlangen erschienene Druckschrift: „Die Märtyrerkirche der evangelisch-lutherischen Slovaken, im Jahre des 1000-jährigen Jubiläums ihrer Gründung historisch geschildert". Kl, 8°. S. 160. Preis 10 Sgr. Der Reinertrag ist für die neu zu gründenden Lehranstalten unter den lutherischen Slovaken bestimmt.

Diese Aktenstücke hat man in Ungarn mit getheilter Theilnahme begrüßt. Fast alle Gemeinden der lutherischen Slovaken waren bereits nach dem Patente geordnet, während die Magyaren nichts davon hören wollten. An der wilden Agitation gegen das Patent betheiligen und betheiligten sich nicht blos magyarische und magyaronische Protestanten, d. h. magyarisirte Slaven und deutsche, sondern auch die revolutionären Katholiken. Daraus geht genügend hervor, welches Geistes Kinder die sogenannten „Autonomen" Ungarns sind, und daß der eigentliche Grund für die Verwerfung des Patentes die allerdings richtige Einsicht ist, daß nach Ordnung der kirchlichen Verhältnisse die Magyarisirung der Slaven und Deutschen nicht mehr möglich wäre.

Es werden vielleicht auch den verehrten Freunden in Rußland die Worte des Grafen Zay bekannt sein, mit denen er vor 3 Jahren Alles, was nur Magyarisch ist, gegen das Patent in lodernde Flammen gesetzt hatte: „Der Magyar liebt seine Nationalität mehr als die Menschheit, mehr als die Freiheit, mehr als sich selbst, mehr als Gott und seine Seligkeit." Und 3 Monate darauf in einem Artikel überschrieben „Der Adel Ungarns": „Die Magyaren wollen nur als Magyaren auf Erden und im Himmel selig werden. So fühlt, so denkt, schreibt und spricht der Adel Ungarns." Ja auf dem vorigen ungarischen Landtage sprach er als sein Symbol aus: „Ich will als Magyar lieber in die Hölle gehen, als mit einem Deutschen in den Himmel!"

Bis jetzt fand sich Niemand aus den Magyaren, der dagegen ein christliches Zeugniß abgelegt hätte, obwohl diese Worte in allen besseren Blättern Ungarns, Oesterreichs und auch in Deutschland bekannt und mit großem Abscheu besprochen wurden.

Es kennzeichnet ferner die Gesinnung der reformirten Magyaren, daß sie von einem magyarischen Gotte sprechen und ihn in ihren Rachedrohungen gegen die Deutschen und Slaven anrufen, ihre reformirte Kirche aber eine magyarische Religion nennen. Somit brauche ich wohl nicht darauf hinzuweisen, daß man die magyarisch-reformirte Kirche mit der Reformirten überhaupt zusammen werfen dürfe. Die magyarisch-reformirten Prediger z. B. gehen in ihren Schnürröcken mit Schnurbart und nicht selten sogar mit Sporen auf die Kanzel und predigen über die Tagespolitik. Ja in einer Stadtkirche im J. 1858 zu Weihnachten fing ein reformirter Prediger seine Festpredigt folgendermaßen an: Wir sollten heute den Geburtstag unseres Heilands feiern; ich frage aber, haben wir Magyaren auch einen Heiland? das muß ich verneinen, denn hätten wir einen, wären wir noch immer unter der österreichschen Regierung? Nein wir haben keinen, wir sind uns selber Heiland, wir müssen uns selbst von den Oesterreichern befreien ꝛc.

Es streubt sich mein Herz, diese und ähnliche Thatsachen weiter auszumalen.

Solche Protestanten wie Graf Zay protestiren und agitiren gegen das Patent, indem sie dasselbe zu den magyarisch-politisch-nationalen Errungenschaften ausbeuten, und unter dem Vorwande, die Autonomie unserer Kirche gegenüber einer uns von der Regierung aufgedrungenen Kirchenverfassung schützen zu wollen, geben sie unsere Kirche und ihre Autonomie der wildesten, noch nie dagewesenen Anarchie Preis.

Bekanntlich hat der Kaiser durch sein Handschreiben an den damaligen ungarischen Gouverneur General v. Benedek vom 15. Mai 1860 in Betreff des Patents den widersetzlichen Magyaren nachgegeben.

Durch Ueberredungen, Bestrafungen und verschiedene Drohungen ist es ihnen auch gelungen den weit größeren Theil des slovakischen Volkes zu desorganisiren und von dem Patente abzubringen. Die Lage und Gesinnung der wenigen treuen Pastoren und Kircheninspectoren läßt sich nicht besser schildern, als in Worten einer öffentlich gehaltenen Rede des Senioralinspectors Ludwig von Thurzo, welche ich um so lieber hier mittheile, als sie zugleich diejenigen wenigen slovakischen Adeligen charakterisiren, die unserem Volke nicht

abtrünnig geworden sind. Ludwig von Thurzo sagt: „Es erbebt jede christliche Seele vor den Scenen, die wir erleben müssen, und kein Wunder, wenn man in die Worte ausbricht: Wir gehen zu Grunde! Aber nein, hochwürdiger Convent, keineswegs! Ich wenigstens glaube fest, und das glauben wir wohl Alle, daß der Herr auch in dieser übermäßigen Zerrüttung Seine Kirche nicht verlassen werde. Wenn dies aber wahr ist, sollen wir denn etwa in aller Sorglosigkeit das Wohl unserer Kirche dem lieben Gott empfehlend, allen Kampf fahren lassen, um nur den Verfolgungen, denen ja Jeder von uns wegen seiner evangelischen Ueberzeugung ausgesetzt ist, zu entgehen? Nein, solch eine Gesinnung kann der heilige Geist in uns nicht wirken. Allerdings ist der dreieinige lebendige Gott an unsere schwache Hülfe bei der Ausführung Seines allerheiligsten Willens nicht gebunden. Er kann ja mit einem Worte, mit einem Winke alle Uebelthäter vernichten. Aber er fordert von uns, daß wir Zeugniß ablegen. Und da frage ich in aller Demuth und christlicher Ergebenheit, ob sich nicht auch darin, daß wir zu diesem Kampfe berufen sind, die göttliche Gnade an uns offenbare? Wenn du aber mitten in dem Kampfe siehst, wie die Wahrheit, für die du schon so viel gelitten hast, immer mehr verdrängt wird, wenn auch der letzte Strahl deiner Hoffnung verschwinden will und deine gelähmten Geisteskräfte in tiefster Wehmuth zusammensinken: Wer giebt dir den Trost für dein Herz? Niemand außer Gott, nichts Anderes, als der lebendige Glaube an Jesum Christum den Gekreuzigten. Auf diesen Glauben richte das Schifflein deines Lebens hin, denn nur so wirst du dich über die Eitelkeit dieser Welt erheben können, nur so in das Wesen der Kindschaft Gottes verklärt werden. Zu diesem Glauben steuere durch die stürmischen Wogen dieser Welt, denn durch diesen Glauben wirst du, wenn auch unterliegend, doch siegen, und dieses Glaubens auch im Tode leben. Das ist meine Bitte: Gott selbst möge unsere Herzen und unseren Verstand so lenken und regieren, daß Alles, was wir unternehmen, sei es, daß wir besiegt werden oder siegen, nur zu Seinem Lobe und zu Seiner Ehre dienen möge!“

Es hat nun dem Herrn der Kirche so gefallen, daß unsere Sache vorderhand noch unterliegen mußte. Nur 19 lauter slovakische Gemeinden sind es, die durch keine List und keine Drohungen sich haben zum Abfall von den geordneten Zuständen bewegen lassen. Dieses kleine Heer befindet sich unter der Leitung der zwei tüchtigsten Männer unter den lutherischen Slovaken, nämlich des Dr. Th. Kuzmány als des Superintendenten und des Dr. Th. Hurban als des Consistorialrathes.

Die Magyaronen haben rasch nach dem 15. Mai 1860 unseren übrigen Gemeinden ihre sogenannten autonomen Superintendenten Haubner, Székács, Máday und Geduly, lauter Feinde des slovakischen Volkes, aufgedrungen, von denen der eine, Namens Haubner, wegen seiner Betheiligung an der Revolution im Jahre 1848 und 49 zwei Jahre im Gefängniß saß, der andere aber, Máday erst unmittelbar vor seiner Wahl zum „autonomen“ Superintendenten aus dem Gefängnisse, wohin man ihn als öffentlichen Ruhestörer gesteckt, entlassen war.

Alle diese sogenannten autonomen Superintendenten haben sich endlich verpflichtet, die zwischen der lutherischen und reformirten Kirche Ungarns angestrebte Union durchzusetzen und in ihrem Sinne eine neue Agende, neues Gesangbuch und neuen Katechismus in unsere Gemeinden einzuführen. Sie haben auch sogleich die bisher übliche lutherische Eidesformel abgeschafft und in ihrem Eide nicht wie die bisherigen Superintendenten ausdrücklich gesprochen: „Ich N. N. schwöre vor dem lebendigen dreieinigen Gott,“ — sondern ganz abgeschwächt und willkürlich: „Ich N. N. schwöre meinem Gotte.“

Gewiß war die Gefahr für die lutherische Kirche Ungarns noch nie so groß, wie sie jetzt ist. Es geht ein Zersetzungsproceß in ihr vor, und namentlich die Lage der halben Million der lutherischen Slovaken ist eine überaus trostlose. Die wenigen treuen Geistlichen, Lehrer und Adelige werden sammt dem Volke von den magyarischen Revoltanten insultirt, unsere Kirchen ohne Scheu mißbraucht und entweiht, ja selbst das Theuerste, das heilige Abendmahl, entheiligt.

Die Unionsströmung, getragen vom rohesten Nationalitätsschwindel, droht unserer Kirche mit völliger Vernichtung.

Die autonomen Herren haben auf ihrem letzten, am 2. bis 4. September v. J. in Pesth abgehaltenen Generalconvente frank und frei beschlossen, alle treuen Pfarrer unter den luth. Slovaken, die mit dem magyarischen Strome mitzuschwimmen sich weigern, des Amtes ohne Weiteres zu entsetzen. Diese Herren wollten sogar die Gemeinde des theuren Mannes Dr. Hurban, zur Capitulation zwingen. Es erschien den 9. Norbr. als den 21. Trinitatissonntag v. J. Vormittags eine autonome Deputation auf 5 Wagen in seiner Gemeinde Hluboka in der Absicht, Hurban's Gemeinde während des Gottesdienstes zu überfallen. Allein die Kirche und die Schule waren verschlossen und die Gemeinde versammelte sich um die Pfarrwohnung, an welche die angekommene Deputation heranrückte. Alsbald entstand ein förmliches Zanken unter ihnen. Bezeichnend ist die Antwort eines Hlubokaer Bauers, mit welcher er die Deputation in große Verlegenheit brachte. Als nämlich einer von den autonomen Herren, der Pastor Wannay aus einer großen Gemeinde den Schlüssel von der Hlubokaer Kirche für seine autonomen Mitdeputirten haben wollte, sprach er schmeichlerisch zum Volke: „Liebe Seelen! bringt doch den Schlüssel von der Kirche her; sehet, wir würden sogar den Heiden unsere Kirche aufmachen". Da entgegnete der Bauer Csobrda: „Herr Pfarrer, wir sind nicht ihre Seelen, Sie haben in ihrer Gemeinde Myjawa 9000 Seelen, die Sie heute auf den grünen Auen des heiligen Evangeliums hätten weiden sollen; allein Sie haben dieselben heute verlassen und sind zu uns gekommen, um unsere bekenntnißtreue friedliche Kirchengemeinde zu beunruhigen und den heiligen Sonntag zu entweihen. Was aber die Heiden anbetrifft, so gedenken auch wir ihrer, damit sie zur Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi kommen" (die Gemeinde des Dr. Hurban ist nämlich die einzige in ganz Ungarn, die etwas für die Heidenmission thut). „Sie sind aber (d. h. die autonomen Deputirten) viel schlimmer, denn die Heiden, denn Sie sind getauft und darnach

sollten Sie als Christen glauben; Sie leugnen aber auf der heiligen Kanzel die Auferstehung des Fleisches. Wir lassen unsere Kirche nicht besudeln, gehen Sie nur ruhig von dannen und stören Sie uns nicht!"

Die Gemeinde ward unruhig über die nichtsweniger als edle Zudringlichkeit der Deputation, bis sich diese nach einem halbstündigen Aufenthalte in Hluboka überzeugte, daß es doch besser für sie sei, unverrichteter Weise von dannen zu ziehen. Erst um 12 Uhr Mittags konnte Dr. Hurban mit seiner wackeren Gemeinde den Vormittagsgottesdienst ruhig halten. Allein die Leidenschaft der autonomen Magyaronen hat sich nicht sobald abgekühlt, denn sie überfielen einige Tage darauf bei der benachbarten Stadt Szenitz 2 Jünglinge aus Hurban's Gemeinde. Einer dieser Jünglinge, dem man den Schädel bis zum Gehirn zerschlug, lag damals, als mir darüber geschrieben wurde, in den letzten Zügen, und in Betreff des Anderen hoffte man, daß er geheilt werden würde.

Wir lutherische Slovaken sind in der That für das evangelische Ausland ein Missionsgebiet geworden. Unter unserem Volke ist zwar noch sehr viel kirchliches Leben vorhanden, aber unter unseren Geistlichen sind es kaum mehr als 30, die mit ganzem Herzen zu der lutherischen Kirche als solcher stehen, und unter den vielen hundert adeligen Familien sind kaum 30—40 kirchlich gesinnt und dem magyarischen Nationalitätsschwindel abhold.

Neue Kräfte müssen erzogen werden, das thut vor Allem noth. Aber wie und wo? Bei uns in Ungarn? Dort sind ja alle unsere 3 luth. theol. Lehranstalten, alle unsere 12 Gymnasien und die 2 Schullehrerseminare, — die insgesammt das Eigenthum der Kirche sind, — magyarisirt. Die 200,000 deutschen Glaubensbrüder in Ungarn haben wenigstens 2 Gymnasien und 1 Schullehrerseminar, nämlich in Oberschützen, welches ganz besonders von dem Gustav-Adolf-Verein erhalten wird und das andere, das Staatsgymnasium in Leutschau. Und die halbe Million luth. Slovaken? Die haben gar nichts, während die bedeutenden Stiftungen, welche an den verschiedenen Orten von unseren glaubenstreuen slovakischen Vorfahren

gemacht wurden, schon nahe seit 20 Jahren und namentlich in der allerneuesten Zeit zur Entchristlichung und Magyarisirung unserer slovakischen Jugend benutzt und mißbraucht werden, so daß wir durchgängig von dort aus solche Pfarrer und Lehrer bekommen, die nicht einmal einen Satz ordentlich in ihrer slovakischen Muttersprache aufzuschreiben im Stande sind und die noch dazu den Glauben des Volkes verspotten.

Die treuen slovakischen Schüler und Studirenden werden auf den magyarisirten Lehranstalten sowohl von ihren Lehrern als auch von den mitstudirenden Magyaren und Magyaronen auf die ausgesuchteste Weise verfolgt. Es sind mir z. B. Fälle bekannt, und auch mir selber ist es passirt, daß die revolutionären Helden an der Thür der Klassenstube und an der Wand, wo wir slovakische Studirende saßen, Galgen anmalten, an denen sie die Bildnisse der vorzüglichsten slavischen Männer, eines Dr. Hurban und Anderer anbrachten, darunter aber zeichneten sie unsere Bildnisse, ebenfalls an Galgen aufgehängt, um uns kund zu geben, was uns zur guten Zeit erwarte. Neckereien verschiedenster Art waren und sind da an der Tagesordnung. Ja die Herren Professoren scheuten sich nicht einmal an den slovakischen Bibliotheken, die an unseren Lehranstalten bestehen, sich zu rächen. So verschwand z. B. an dem Käsmarker Lyceum die slovakische Bibliothek gänzlich. Es wird erzählt, daß die Bücher während der magyarischen Revolution 1848 als Maculatur an die Handelsleute verkauft worden seien. In Eperies wieder transportirte man die ganze slovakische Bibliothek 1851 aus dem Gebäude der Lehranstalt in einen Holzstall bei der Wohnung des Gymnasialdirektors, wo es einem jeden, der es nur wollte, frei stand, sich nach Belieben Bücher auszusuchen und mitzunehmen, ohne von Jemandem controllirt zu sein.

Dies und Aehnliches kann vor den Augen unserer Lehrer und Professoren geschehen; ja diese verstehen es recht gut, unseren begabteren strebsamen Jünglingen auch die Stipendien und verschiedene Wohlthaten auf eine keineswegs gerechte und edle Weise zu entziehen.

Um einen Begriff von einem magyaronischen Professor der Theologie, Namens Volemann, der in Preßburg und in weiten Kreisen des Magyarenthums am meisten verherrlicht wird, dem lieben Leser zu machen, führe ich hier seine eigenen Worte an, die er, als er von der Uebereinstimmung der Schrift mit der Vernunft gesprochen, zum Schluß an seine Zuhörer gerichtet hat: „Wenn sich die Schrift in deinen Kopf nicht fügen will, so spucke sie aus!"

Auf Anstiften eines andern Preßburger Professors wurden die slovakischen Schüler und Studirenden von ihren magyaronischen Mitschülern und Commilitonen vom 4. bis 16. Januar d. J. sogar mit Aexten überfallen, so daß sich die armen Slovaken ihre Abgangszeugnisse ausstellen lassen und sich mitten im Semester auf andere Lehranstalten begeben mußten, um der magyarischen Barbarei in Preßburg, der Residenzstadt des autonomen Super. Geduly, zu entgehen. So weit sind wir schon gekommen.

Im Allgemeinen muß man von unseren Lehranstalten sagen, daß sie seit 1840 mehr niedergerissen, als aufgebaut haben. Die magyarisch-aufklärerischen Professoren behaupten ja, an dem Glauben der Kirche festhalten, wäre heut zu Tage soviel, als nichts wissen.

Was Wunder nun, wenn die sittliche Verwüstung unter der studirenden Jugend sowohl als auch unter den Lehrern und Professoren an unseren vom Magyarismus überflutheten Lehranstalten immer mehr und mehr in der schrecklichsten Weise um sich greift!

Nein, von unseren Lehranstalten, wie sie jetzt sind, können wir uns nichts versprechen. Nur eine möglichst innige Verbindung mit dem evangelischen Auslande kann uns retten. Hierüber sprach sich schon im J. 1858 unser theurer Dr. Hurban öffentlich klar aus: „Wir haben von Deutschlands Universitäten — sind seine Worte — für unsere evangelische Kirche soviel als Alles zu erwarten. Jene Zeit, wo in Ungarn die „„ausländischen Universitäten überflüssig gemacht werden"" (nämlich durch die neucreirte magyarisch unirte theologische Fakultät in Pesth) wird sich durch andere Zeugnisse ankündigen, als durch Programme und alle Programme, welche ähnliche

fromme Wünsche eines träumerischen Patriotismus als den Zweck unserer kirchlichen Bestrebungen hochberedt auf ihr Fähnlein schreiben, sind ein Beweis, wie leicht es ist zu declamiren und wie schwer zu begreifen, was Deutschland noch immer für unsere Kirche sei! Fundationen und abermals Fundationen, damit jeder Theologe nach Deutschland gehen könne, das thut noth; ja es möchte nicht schaden, wenn unsere höheren Stände ihre Söhne dahin sendeten, wir sind versichert, daß so ein gründlich gelehrter evangelischer Grundherr, Baron, Advokat, Richter u. s. w. unendlich mehr seiner Kirche leisten würde, als wenn man so ganz gleichgültig die deutschen Universitäten entbehren zu können vermeint. Man muß erst das Höhere der Geschichte verdauen, wenn man selbst eine Geschichte machen will."

War das Bedürfniß einer möglichst innigen Verbindung mit dem evangelischen Deutschland und überhaupt mit dem lutherischen Auslande unsererseits schon 1858 so groß, wie viel mehr jetzt bei der fürchterlichen Zerrüttung und Zerklüftung unserer heimathlichen lutherischen Volkskirche. Wenn uns nur unsere Armuth daran nicht hindern möchte!

O wie dankbar sind wir den theuren Glaubensbrüdern in Leipzig und in Mecklenburg, wo bereits mehrere von unseren Candidaten auf den Universitäten gänzlich verpflegt werden. Mehrere Schüler aus der Slovakei sollen nächstens auch auf die Gymnasien in der Provinz Sachsen kommen, wo sie durch die Mildthätigkeit einiger evangelischer deutschen Familien in den betreffenden Städten erhalten und erzogen werden.

Doch für unsere gesammte Jugend kann unmöglich auf diese Art und Weise gesorgt werden. Es ist ein dringendes Bedürfniß, daß wir uns auch *unsere eigenen Lehranstalten in der Slovakei* einrichten. Und es ist bereits beschlossen zwei Gymnasien, ein Schullehrerseminar und eine theologische Fakultät für die halbe Million lutherischer Slovaken in Oberungarn, und zwar ein Gymnasium mit einem Schullehrerseminar in dem Städtchen Alt-Tura an der mährischen Grenze (nicht weit von Hradisch) und ein Gymnasium mit

einer theologischen Fakultät in der Mitte der Slovakei, in dem Städtchen Thurotz-St. Martin zu gründen. Allein unsere Armuth und die Zerfahrenheit unserer Verhältnisse hindert uns zu sehr an der Ausführung dieses Planes O wie wichtig wäre es für unsere Volkskirche, wenn wir unter dem gnädigen Beistande Gottes gerade in diesem Jahre, wo wir das 1000jährige Jubelfest der Gründung der christlichen Kirche unter unserem slovakischen Volke feiern, wenigstens den Anfang mit der Ausführung dieses Planes mit Hülfe der auswärtigen Glaubensbrüder machen könnten! Gott sei Lob und Dank, in dem Städtchen Rewuca, im Gömörer Komitate, ist bereits ein Untergymnasium in diesem Jahre eröffnet. Das Gesuch, die Errichtung der Lehranstalten zu St. Martin und Alt-Tura zu genehmigen, harret der kaiserlichen Bestätigung. Ist diese, wie nicht zu bezweifeln, gegeben, dann werden wir die Beihülfe aller Glaubensbrüder nah und fern erbitten müssen.

Dafür, daß das slovakische Volk der regsamsten Theilnahme nicht unwürdig ist, mag schon das schwere Kreuz, welches unser Volk wegen des treuen Bekenntnisses zu unserem Herrn und Heilande Jesu Christo seit Jahrhunderten geduldig trägt, bürgen. Dafür wird wohl auch unser ganzes Volksleben sprechen. Wir Slovaken haben mit dem modernen Nationalitätsschwindel nichts zu thun. Wir sind allerdings durch und durch volksthümlich, aber wir betrachten unsere Nationaliät als ein uns von Gott anvertrautes Gut, das im Lichte des Wortes Gottes treu zu wahren und zu pflegen, eines jeden Christen Pflicht ist. Wir wollen uns entwickeln im Dienste des Reiches Gottes. Dieser Zug gibt sich durchgängig auch in unserer reichhaltigen Volkspoesie kund. Unsere Geduld wird bewundert, wie es möglich sei, daß wir die Fußtritte der Magyaren so gelassen hinnehmen. Wir empfinden das wohl sehr, befehlen aber Alles unserem Herrn. Das überaus wehmüthige Gefühl in den meisten unserer Volkslieder ist ein Ausdruck dafür.

Auch unsere Volkssitten und Gebräuche sind durchweg vom christlichen Geiste getragen. Das patriarchalisch eingerichtete Haus ist

die feste Grundlage unseres kirchlichen wie nationalen Lebens. Unser Volk hält mit großer Zähigkeit an den Traditionen der Väter fest, und unsere Geschichte lebt im Volksliede fort. Ueberhaupt ist der Gesang so sehr mit unserem Volksleben verwachsen, daß fast bei jeder Gelegenheit, wo mehrere zusammenkommen, auch gleich zusammen gesungen werden muß. Das Volkslied würzt unseren fleißigen Feldarbeitern und Handwerkern ihr schweres Tagewerk. Ueberhaupt unser kirchliches wie nationales Leben ist naturwüchsig, frisch und kräftig, nicht reflectirt und nicht forcirt. Die Kirche wird sehr fleißig besucht und im Sommer eilt die gesammte unverheirathete Jugend zur Katechese oder Christenlehre. Der Sonntag wird sehr streng gefeiert. Jeden Morgen in der Woche wird in der Kirche ein durch Glockengeläut angekündigter Gottesdienst mit Gesang, Gebet und Schriftauslegung in Städten wie in Dörfern gehalten. Die Glocke ertönt des Mittags sowohl als des Abends, ja an den meisten Orten wird durch den Nachtwächter auch noch des Nachts um 10 und 3 Uhr zum Gebet geläutet. Noch ist die Sitte verbreitet, beim Schall der Glocke den Hut abzunehmen und zu beten. Zum heiligen Abendmahl geht Jedermann wenigstens viermal jährlich. Jede Leiche wird mit einer kirchlichen Feier zu Grabe gebracht, Selbstmörder und Hingerichtete ausgenommen; denn von Abendmahlsverächtern, bei denen derselbe Fall eintreten würde, weiß man unter dem slovakischen Volke nichts.

In den Häusern unseres Volkes herrscht eine große Zucht, daher sind bei uns die Ehescheidungen etwas ganz Unerhörtes und auch die unehelichen Geburten kommen nur äußerst selten vor. Morgens und Abends erschallen aus den Häusern andächtige Gesänge, wobei der Hausvater das Gebet laut spricht, und dabei, besonders an Sonn- und Festtagen, aus der heil. Schrift und der Postille einen Abschnitt vorliest. Die guten alten deutschen Schriften und Lieder besitzt auch das slovakische Volk in seiner Sprache. Paul Gerhard z. B. ist unseren Slovaken ganz genau bekannt.

Gegen den gläubigen Sinn des slovakischen Volkes, der sich an den alten Kernliedern erbaut, und an dem Worte Gottes unerschütterlich festhält, hatte man folgende gotteslästerliche Parodie der ungläubigen Magyaren: „O Gott der Magyaren, der du bist im Himmel, geheiliget werde dein Name, zu uns komme das Reich der Arpad, die Befreiung der Magyaren geschehe wie an den Ufern der Donau und der Theiß, so auch an den Gestaden der Save und Drave; das Brod der Unabhängigkeit gib uns heute nach so viel Jahrhunderten der Trauer und vergib uns nicht nur unsere Schuld der Uneinigkeit, die wir lange genug gebüßt haben in Ketten und unter Waffen, sondern erlöse uns auch von den Fußtritten des Fremden und unser sei wieder das Reich und die Kraft der Magyaren! Amen".

Dieses politische Vaterunser der Magyaren ist besonders unter dem Landvolke durch übermüthige junge Herren verbreitet. Und wenn in diesen Schichten die Pest der totalsten Demoralisation um sich greifen sollte, wie sie unter den sogenannten Intelligenten bereits zu herrschen beginnt, dann ist das Schlimmste zu befürchten. Von dem jetzigen Räuberwesen in Ungarn sind alle Blätter voll. Daß sie nicht blos aus Gesindel, sondern auch aus Juristen und jungen Adeligen zusammengesetzt sind, ist auch nicht unbekannt. Als die Räuber vor Kurzem bei Miskolz eine Tafelgesellschaft bei dem Grafen Pallavicini überfielen und seine Gäste wie das Schloß um 20,000 Gulden erleichterten, flüsterte die Gräfin ihrem Kammerdiener auf französisch zu, die große Silbercassete in Gewahrsam zu bringen. Der Führer der Bande aber, der das gehört, erwiderte ihr: „Veuillez vous épargner des peines inutiles, Madame la comtesse; elle est déjà dans nos mains!" (Sparen Sie die unnütze Mühe; die Cassete ist schon in unseren Händen). Dazu kommt eine über das ganze Magyarenland organisirte Vendetta, welche jeden der Angeberei Verdächtigen mit fürchterlicher Sicherheit trifft, so daß Niemand mehr den Schutz der Behörden anzurufen wagt. Bekannt ist ja auch, daß neulich in einem Dorfe 2 Bauern aus ihren Wohnungen geschleppt und auf dem Platze vor der Kirche inmitten der umherstehenden Einwohnerschaft von den Räubern als Verräther mit Pulver und Blei hingerichtet wurden! . . . .

So geht es in den magyarischen Gegenden zu; Aehnliches droht aber auch in der Slovakei. Hier machte den 15. Mai d J. sogar ein königlich-ungarischer Sicherheitscommissarius Bela von Lehotzky und sein Freund von Rastokay mit einem meuchelmörderischen Ueberfall auf öffentlicher Landstraße den Anfang. Diese, zugleich autonome Kircheninspectoren, begegneten den wegen ihrer lutherischen Entschiedenheit und loyalen Gesinnung bekannten Männern, dem Pfarrer Hodza und dem Schulrector Makovicky, beide in Werbitz-St. Nicolau im Liptauer Komitate angestellt, warfen sie zu Boden und mißhandelten sie auf's Grausamste mit Stockschlägen. Beide blieben bewußtlos in ihrem Blute liegen und wären ermordet, wenn nicht ein Pandur darüber herzugekommen wäre.

Die Zügellosigkeit kann kaum höher steigen..... Die Thatsachen bezeugen selber zu laut, daß ich den Magyaren mit meiner Darstellung kein Unrecht gethan habe. Wenn ich über ihr Treiben klage, thue ich es nur mit bewegtestem Herzen. Gott wolle sich über sie und über uns Alle erbarmen! Er wolle in Gnaden dem bewährten slovakischen Märtyrervolke immer mehr und mehr aufrichtige und treue Freunde auch besonders unter den theuren Glaubensbrüdern in Rußland erwecken, damit die durch Armuth gedrückten, verlassenen und von den Magyaren und Magyaronen hart bedrängten lutherischen Slovaken, zu Hause vergessen, auswärts immer mehr und mehr warme, wahrhaft christliche Theilnahme, Trost, anhaltende Fürbitte und brüderliche Hülfe finden mögen! Das walte Gott!

III.

Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie von Rud. Friedr. Grau. Stuttgart, 1864. S. 244.

Von B. Kählbrandt, cand. theol.

Seit dem Erscheinen von Renan's und Strauß's „Leben Jesu" ist die theologische Literatur der Gegenwart reich geworden an apologetischen Werken. Auch vorliegendes Buch kündigt sich als solches an und dürfte schon um deßwillen auf Interesse Anspruch haben. Dieses Interesse wird aber noch gesteigert dadurch, daß der Verfasser nicht sowohl in philosophisch-dogmatischer Weise seine Apologie des Christenthums unternimmt, als vielmehr vom Standpunkte einer aus jüngster Zeit datirenden Wissenschaft, nämlich von dem der Völkerpsychologie. Ist die Aufgabe dieser Wissenschaft die, die Volksgeister nach ihrem eigenthümlichen Wesen und ihren wesentlichen Erscheinungen zu ergründen, so handelt es sich bei einer Apologie des Christenthums von diesem Standpunkt aus darum, auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung über das Wesen des Unterschiedes der Völker und Völkergruppen, im vorliegenden Fall der Semiten und Indogermanen, von hier aus die Tiefe des Gegensatzes von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, Gnade und Natur, Christenthum und Heidenthum in's Licht zu stellen. „Die großen Streitfragen", sagt der Verfasser S. 5, „die unsere ganze Zeit bewegen und die politischen wie gesellschaftlichen Zustände theils beherrschen, theils wenigstens innig berühren, die Fragen über Glaube und Wissen oder Religion und Wissenschaft, über Kirche und Staat, über Kirche und Schule, über christliche und humanistische Bildung, ja sogar über Conservatismus und Fortschritt wurzeln entweder in dem gewaltigen Unterschied semitischen und indogermanischen Wesens oder hängen wenigstens eng damit zusammen. Die christliche Religion, unser Glaube ist semiti-

schen, unsere Wissenschaft indogermanischen, theils antikclassischen, theils modernen Ursprungs. Die Einen nun, welche den Glauben einer glaubenslosen Wissenschaft gegenüber vertreten, vertreten damit das Semitische gegenüber dem Indogermanischen. Denn die Völker dieses Stammes haben keinen Glauben und keine Religion von sich selbst, da die ihnen ursprünglich eigene Religion, die heidnische, als eine nichtige zu Grunde gegangen ist und ihnen nichts als die Philosophie und Wissenschaft übrig blieb. Die Kirche, als die Gemeinschaft der Christgläubigen ist aus dem semitischen Senfkorn gewachsen, wenn auch jetzt Myriaden der Indogermanen unter seinen Zweigen wohnen. Die christlichen Staaten sind dagegen aus dem den letztern eigenthümlichen Bildungstrieb gewachsen. Wo nun beider Interessen sich feindlich berühren, da liegt der Gegensatz des Semitischen und Indogermanischen zu Grunde. Das Gleiche gilt von Kirche und Schule u. s. w." — Das ist der Grundgedanke des Verfassers, den er in seiner Apologie ausführen und durch Entwickelung und Nachweis der gegensätzlichen Eigenthümlichkeiten beider Völkercomplexe begründen will. Verfolgen wir zunächst den Gang seiner Entwickelung der Hauptsache nach, um zu sehen, wie er seiner Aufgabe nachkommt, und um dann daran einige Bemerkungen zu knüpfen.

Der Verfasser richtet seine Schrift gegen Renan und Strauß, weil „die abgefallene, christusfeindliche indogermanische Wissenschaft in jenen einen gewissen Gipfel und Abschluß erreicht hat", und theilt dieselbe demgemäß in zwei Haupttheile. Der erste betrachtet das völkerpsychologische Verhältniß der Semiten und Indogermanen und widerlegt zugleich die dahingehörenden Behauptungen Renan's, daß die Semiten im Vergleich zu den Indogermanen als eine „niedere Race" erscheinen, und ihre Religion des Monotheismus ein „Minimum von Religion" repräsentire. Der zweite Haupttheil stellt in mehr philosophisch-dogmatischer Weise die Grundwahrheiten des Christenthums, als der semitischen Religion auf und vertheidigt dieselben gegen die Angriffe der indogermanisch-heidnischen Philosophie, wie sie in Strauß auftreten.

Fragen wir nun, welches das eigenthümliche Wesen und die Bedeutung der Semiten sei und welches demgemäß ihr Verhältniß zu den Indogermanen, so antwortet der Verfasser zunächst: „damit man die Semiten recht als das erkenne, was sie sind, muß ihnen erst genommen werden, was sie nicht sind und haben. Denn wer ihnen zuschreibt, was ihnen nicht zukommt, ist viel mehr gehindert, das recht zu sehen, was sie in Wahrheit sind und haben". Von Seiten dieser negativen Eigenthümlichkeit sucht der Verfasser nun nachzuweisen, daß den Semiten durchaus Sinn und Befähigung für Kunst, für Philosophie und jegliche Wissenschaft, so wie auch für Staatsleben, Handel und Gewerbe fehlt, kurz daß ihnen jede Begabung für die Beziehungen des Menschen zur Welt abgesprochen werden muß. Dagegen finden sich all die genannten Beziehungen menschlichen Lebens in reichster Mannigfaltigkeit und höchster Vollkommenheit ausgebildet auf Seiten der Indogermanen. Sie sind groß in künstlerischem Sinn und Schaffen, begabt mit Trieb und Kraft die Welt erkennend zu umspannen und zu erfassen und praktisch zu gestalten und sich unterthänig zu machen. Diese Bezogenheit auf die Welt nach allen Seiten hin, dieser Thätigkeits- und Gestaltungstrieb und diese Kraftentwickelung in Beziehung auf die Vielheit alles endlichen Seins macht das positive Charakteristikum indogermanischen Wesens aus und kennzeichnet sie als „den zur Weltherrschaft berufenen und befähigten Menschenstamm, sei diese Herrschaft nun eine mehr geistige, wie in Kunst und Wissenschaft, oder eine mehr sinnliche, auf die materiellen Dinge sich beziehende". Geht aber dieses alles den Semiten ab, und sind sie nicht beanlagt für die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, so fragt sich, was ihnen denn positiver Weise Eigenthümliches zugesprochen werden muß. Der Verfasser antwortet: „Nur Eins, die Religion". Und wie nun die Indogermanen gemäß ihrer ursprünglichen Anlage die Inhaber der Weltherrschaft sind, so die Semiten bezüglich dieser ihrer Eigenthümlichkeit die Inhaber der Weltreligion. „Nicht nur die bedeutendsten arischen Völker der Gegenwart, wie Slaven, Romanen und Germanen, haben ihre Religion, das Christen-

thum, von den Hebräern empfangen, oder stehen, wie die Perser, als Muhammedaner in Abhängigkeit von den Arabern, sondern auch die hochbegabten klassischen Völker dieses Stammes, die Griechen und Römer, haben vor ihrem Scheiden aus der Reihe der lebenden Völker noch durch ihre Bekehrung zum Christenthum bezeugen müssen, daß die indogermanischen Religionen unbefriedigende und hinfällige sind. Die einzige Nation aber dieses großen Stammes, die sich zum Theil, so weit sie nicht den Islam annahm, dem Einfluß der semitischen Religion bisher entzogen hat, die indische, ist, wie zur Strafe dafür unter die Herrschaft des äußersten Poles der großen arischen Völkerkette gerathen, der selbst durch besonders eifrige Förderung des Christenthums ausgezeichnet ist. Daß die semitischen Religionen, das Christenthum und der Islam, sich auch weit über Völker anderer Racen erstrecken, braucht gegenüber der entscheidenden Thatsache, daß alle indogermanischen Völker ihnen unterworfen sind, kaum erwähnt zu werden. Diese Religionen, insonderheit das Christenthum, sind die Weltreligionen". Diese thatsächliche religiöse Bestimmtheit der Semiten erklärt nun der Verfasser psychologisch noch genauer. Die Semiten erscheinen im Vergleich zu den Indogermanen abgezogen und abgewandt von der Welt, in sich gekehrt, im Allgemeinen wesentlich subjektiv. Diese Subjektivität bestimmt sich aber concreter als Bezogenheit auf Gott. „Das semitische Subjekt findet seinen wahren Inhalt und das wahre Ziel seiner lebendigen Bewegung nur in dem Ursubjekt d. h. in Gott. Der Semite ist in der That zu subjektiv, als daß ihn die Welt, das große Objekt befriedigen könnte; er fühlt sich nur befriedigt in einem Objekt, das zugleich Subjekt ist, das aber in sich selbst absolut und selbstgenugsam ist, so daß es das endliche, in sich unbefriedigte Subjekt in die eigene Ruhe und Seligkeit zu erheben vermag. Der Indogermane ist von vornherein mit seinem Erkennen und Wollen auf die Welt, die Natur gerichtet und erst in zweiter Stelle auf Gott; der Semite dagegen zuerst mit Herz und Sinn auf Gott und dann erst auf die Natur, darum ist er nicht zunächst auf die ichlose Welt, sondern auf das Ur-Ich, auf Gott gerichtet". —

Vermöge dieser ursprünglichen Richtung auf Gott, nach welcher der Semite in Gott und nicht in der Welt sein wahres Leben hat, ist er ein „Mensch des Glaubens". Dieser Wesenszug des Semiten: die gewisse Zuversicht auf das, was über die Welt hinausliegt, — erzeugt nun bei ihm an Stelle des dem Indogermanen eignenden Triebes nach wissenschaftlichem Erkennen und ästhetischer Anschauung eine eigenthümliche Art geistigen Nehmens und Gebens, nämlich „das prophetische Vermögen". Der Verfasser vergleicht dasselbe mit dem intuitiven Denken des Indogermanen, jedoch mit dem Unterschiede, daß die prophetische Erkenntniß der Semiten sich immer „wesentlich auf Gott, den Ueberweltlichen bezieht und nur insofern auf die Welt, als diese im Zusammenhang mit Gott steht". „Da aber Gott nicht nur Objekt ist, sondern als Subjekt dem Menschen gegenübersteht", so ergiebt sich weiter, daß diese prophetische Erkenntniß „durchaus ethischer Art ist und ihren Sitz nicht in den einseitig intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, sondern in dem religiösen Mittelpunkt des Menschen hat. Während der Indogermane mit dem Kopfe erkennt, erkennt der Semite mit dem Herzen und während jener die Welt, das Sichtbare erkennt, erkennt dieser das hinter und über der Welt liegende Unsichtbare, die Gottheit". In dieser Erkenntniß weiß der Semite sich gottverwandt in besonderem Sinn, weil er in Herzens- und Lebensgemeinschaft mit Gott steht. Denn alle „prophetische Erkenntniß entspringt aus einem Leben in Gott und in der Gemeinschaft mit Gott und ihr Inhalt ist dieses Leben in Gott". Darum eignet diese Erkenntniß nur den Semiten, weil nur sie der Gemeinschaft dieses Lebens theilhaftig sind. — Sind also die Indogermanen „die Völker der Wissenschaft, der Kunst und jeglicher Weltherrschaft", so sind die Semiten „das Volk der Religion, der Prophetie d. h. der mit der Religion unmittelbar gegebenen Erkenntniß", nicht einer intellektuellen, sondern einer Lebenserkenntniß, die in Erkanntwerden und Wiedererkennen sich vollzieht.

Von diesem Punkte aus bestimmt nun der Verfasser das gegenseitige Verhältniß der Semiten und Indogermanen zu einander als

das Verhältniß des Weiblichen und Männlichen, genauer des Ewig-Weiblichen und Zeitlich-Männlichen. Sind nämlich die Semiten ihrem innersten Wesen nach monistisch auf Gott hingerichtet, und kann der Mensch sich Gott gegenüber nur receptiv, nur „gottleidend" verhalten, so kann ihre Eigenthümlichkeit mit Grund als eine ewig weibliche bezeichnet werden gegenüber der in allen Weltbeziehungen schöpferisch-thätigen und wirksam herrschenden Art der Indogermanen. In eingehender Weise wird nun die Analogie zwischen den Semiten und dem weiblichen Geschlecht durchgeführt. Das Weib ist seiner wahren Natur nach viel mehr als der Mann monogamisch angelegt, so ist auch der rechte Semite durchaus monotheistisch. „Das Weib ist der Abstraktion nicht fähig und der Philosophie, ebenso der Semite Beide sind viel mehr Menschen des Herzens als des Kopfes, Menschen der Liebe und des Hasses, als der philosophischen Betrachtung". „Mit der Unfähigkeit zu abstrahiren, hängt bei dem weiblichen Geschlecht, wie bei den Semiten, der Subjektivismus zusammen. Das Weib betrachtet und beurtheilt die Welt, die Objektivität nur nach einem Gesichtspunkt und zwar nach einem solchen, der nicht in der Welt, sondern in ihm selbst gegeben ist; das Weib beurtheilt sie nicht an sich, sondern nach ihrer Beziehung zu sich d. h. zu der Liebe, in welcher es mit dem Manne verbunden ist. Um dies Eine dreht sich Alles. An den Einen, den Mann der Liebe, giebt sich das Weib gänzlich hin und gänzlich auf; darum schaut sie nun aber auch in ihm die ganze Welt und nur nach der Beziehung zu ihm hat die Welt Bedeutung. So schaut der rechte Semite die Welt nur in Gott, nicht aber an sich. Das ganze Dasein hat nur Bedeutung für ihn nach der Beziehung, in welcher es zu dem einen Verhältniß steht, in dem er gänzlich aufgeht" u. s. w.; ja bis auf die Uebereinstimmung der Schädel- und Gesichtsbildung macht der Verfasser jene Analogie geltend.

Ist aber das gegenseitige Verhältniß der Semiten und Indogermanen nach ihren beiderseitigen eigenthümlichen Wesensbestimmtheiten ein solches, so fordern und ergänzen sich beide gegenseitig und

sind für eine Ehe mit einander bestimmt, in welcher der beiderseitige Gegensatz zu höherer Einheit ausgeglichen werden soll, indem der indogermanische Geist zur Gottempfänglichkeit und ewigen Weiblichkeit der Semiten herangebildet werden muß. Nicht aber in der Weise, als sollte dadurch der zeitlich-männliche Beruf der Indogermanen in Beziehung auf die Welt vernichtet werden; vielmehr wird dieser grade dadurch verklärt und erhoben und erhält erst durch die Annahme semitischer Eigenthümlichkeit seinen wahren Werth und seine volle Bedeutung. Aber der Indogermane, im Bewußtsein seiner Männlichkeit und Selbstständigkeit, will auch in seiner Beziehung zu Gott seine Eigenthümlichkeit geltend machen und auch in diesem Stück nicht in die Abhängigkeit von den Semiten treten, und doch muß bei der Verbindung „der Theil, welcher Gott gegenüber der empfangende, also weibliche ist, der gebende und herrschende werden", denn „das Ewigweibliche zieht uns hinan". Aus dieser Auflehnung indogermanischer Geisteseigenthümlichkeit gegen die semitische Art geht nun jenes Widerstreben hervor, welches die heil. Schrift, „und sei es auch noch so fein und spirituell, auch noch so ideal, unter dem Namen: Streit des Fleisches wider den Geist d. h. menschlichen Wesens wider das Göttliche" begreift. Hier wurzelt der Gegensatz semitischer und indogermanischer Eigenthümlichkeit, der in verschiedener Form in die Erscheinung tritt. — So weit die Entwickelung des Verfassers in dem ersten Theil seiner Schrift, auf welchen, als den wesentlichen, wir uns hier beschränken.

In der That, müssen wir sagen, hat der Verfasser darin ein Verdienst, daß er auf diese besondere Seite des Renanschen Werkes, nämlich auf die völkerpsychologischen Grundanschauungen, auf denen es ruht, hingewiesen hat. Denn diese Grundlagen können nicht gleichgültig bleiben. Wer, wie Renan, die Semiten, und somit auch die Hebräer, als eine „niedere Race" ansieht im Vergleich zu der indoeuropäischen, der er selbst anzugehören den Vorzug lebhaft empfindet, der muß dadurch auch in seiner Auffassung der Person Jesu und was mit ihr zusammenhängt, des Christenthums und des Evangeliums,

wesentlich und nothwendig mitbedingt sein. Dem muß nothwendig Jesus als ein wenn auch in seiner Weise ausgezeichneter, doch durch seine semitische Art von vornherein zu einer gewissen geistigen Inferiorität prädestinirter Mensch erscheinen; dem muß weiter auch das auf ihn sich gründende Christenthum gegenüber dem Maximum pantheistischer Weltanschauung als ein Minimum von Religion, als ein niederer Standpunkt, nur haltbar bei semitischer Beschränktheit des Geistes, sich darstellen; dem muß endlich auch das Evangelium von Jesu als eine semitische Legende erscheinen, gut genug, um daraus den Stoff zu einem anziehenden Roman von Jesu zu schöpfen, sonst aber werth aufgegeben zu werden im Interesse des „absoluten Evangeliums der Wissenschaft". Und wenn wir sehen, daß Renan mit solchen völkerpsychologischen Grundanschauungen bei Weitem nicht allein dasteht, wenn beispielsweise Michelet (Bible de l'humanité. Paris 1864) die Semiten „Völker des Zwielichts und der Finsterniß" nennt, weil ihre Culte sich von der freien offenen Natur entfernen, während ihm die Japhetiten die „Völker des Lichts" sind, wenn Ernst Bunsen das Christenthum auf arischen Ursprung zurückzuführen bemüht ist, und wenn solche Resultate wissenschaftlicher Forschung vielen Beifall finden, so ist das ein Zeichen, daß unser Verfasser Recht hat, wenn er diese Kundgebungen des Racenhasses als eine nicht zu übersehende Erscheinungsform kennzeichnet, in welche die Opposition gegen das Christenthum heutzutage sich kleidet. Die Kluft, die zwischen dem Christenthum einerseits und der Wissenschaft und der modernen Bildungswelt überhaupt auf der andern Seite sich geltend macht und dadurch sich erweitert, daß die letztere ausgesprochenermaßen das Bedürfniß fühlt, über das kirchliche Christenthum hinauszugehen und „das Semitische in's Japhetische zu übersetzen", kann darum füglich auf eine Erhebung des von geistigem Expansionstrieb beseelten und im Bewußtsein dieses Triebes sich selbstständig fühlenden indogermanischen Geistes gegen die fesselnde Stabilität und Bevormundung semitischen Wesens zurückgeführt werden.

Was nun die Graufsche Begründung des Gegensatzes zwischen semitischem und indogermanischem Wesen anlangt, so bildet das Stück: die Semiten und das Ewig-Weibliche, offenbar den Glanzpunkt der Schrift. Der Verfasser hat hier die geschlechtliche Polarisation und Differenzirung in ihrer tiefgreifenden Bedeutung für die höchsten Beziehungen des Menschendaseins aufgefaßt und in geistvoll anziehender Weise auf das gegenseitige Verhältniß beider Völkergruppen zu einander sowie auf ihr Verhältniß zu Gott angewandt. Wie in der ganzen Schrift so kommen ihm auch hier vorzugsweise die Semiten in Betracht. Christus, das ist der Gedanke, der durchklingt, ist das Urbild und der Vertreter der Semiten. Und wie in ihm, als dem Gott-Menschen, sowohl das Ewig-Männliche, wie das Ewig-Weibliche sich darstellt, Ersteres nach seiner göttlichen Seite gegenüber dem Weibessaamen des gläubigen Menschheitsorganismus, Letzteres nach seiner menschlichen Seite im Verhältniß zum Vater, — so findet dieses Zwiefache sich auch an den Semiten, die, im Verhalten zur Gottheit wesentlich weiblich-empfangend, doch in ein männliches Verhältniß treten gegenüber der übrigen Menschheit, der von ihnen das Heil kommt. — Was die beiden ersten Stücke betrifft: das Verhältniß der Semiten zu Kunst, Wissenschaft und Staatsleben und: die Semiten und die Religion, so können wir uns hinsichtlich dieser nicht ohne Weiteres mit den Ausführungen des Verfassers einverstanden erklären. Der Reiz in die Tiefe zu gehen und das Bestreben den Gegensatz der beiderseitigen Eigenthümlichkeiten bis in's Einzelnste zu verfolgen und geltend zu machen hat, wie uns scheint, den Verfasser zu weit getrieben. Der Gesammteindruck seiner Entwicklung ist nämlich der, daß ihm von vornherein der Gedanke feststand, daß, wie im Menschen eine Gott zugekehrte, wesentlich receptive Seite und eine der Welt zugewandte und in Bezug auf sie wesentlich aktive Seite sich findet, so diese beiden Seiten auch in der Gesammtmenschheit repräsentirt sind durch die beiden Pole semitischen und indogermanischen Wesens, und auf die Durchführung dieses Gedankens im Einzelnen hat er es nun durchaus angelegt. So kommt es, daß seine

Entwickelung mehrfach das Gepräge aprioristischer Construktion trägt, die dem thatsächlichen Bestand nicht immer gerecht wird. Zu weit gegangen ist nämlich der Verfasser zunächst in dem, was er den Semiten abspricht und seine dahingehenden Auseinandersetzungen sind mitunter gewaltsam und machen den Eindruck der Voreingenommenheit. Wir wollen nicht ein derartiges Bestreben rechtfertigen, welches darauf aus ist, die Semiten in Allem, was Kunst, Wissenschaft und Staatsleben betrifft, den japhetischen Völkern als ebenbürtig an die Seite zu setzen und so den Unterschied semitischen und indogermanischen Wesens zu verwischen, aber wir wollen auch nicht, daß das Bestreben fühlbar werde, den Semiten auf jeden Fall alle „Gestalt und Schöne" abzusprechen und sie als absolut weltlos hinzustellen, damit sie auch nach dieser negativen Eigenthümlichkeit ihrem Urbild und Vertreter, dem Knechte Jehovahs entsprächen. Die Wahrheit des Unterschiedes und Gegensatzes der Semiten und Indogermanen kann festgehalten werden, auch wenn im Einzelnen ihre Befähigung für die Weltbeziehungen anerkannt wird. Mit sichtlichem Widerstreben gesteht der Verfasser den Semiten von den Zweigen der Poesie nur die Lyrik zu, bemüht, diese eigentlich auf ein Minimum zu reduciren, während ihnen doch nach dieser Seite offenbar eine nicht geringe Begabung eignet. Ebenso sucht er ihnen Sinn und Befähigung für Musik zu nehmen, indem er die reiche Ausbildung derselben in der davidisch-salomonischen Zeit möglichst gering anschlägt und sagt: „An Tiefe und Großartigkeit der Ausgestaltung aber stehen die musikalischen Schöpfungen indogermanischer Völker, wie der Italiener und Deutschen, hoch über dem, was in späterer Zeit, und nur unter dem Einflusse jener, jüdische Musiker geleistet haben". Dabei ist aber nicht in Rechnung gebracht, daß die Indogermanen zur Höhe ihrer musikalischen Leistungen erst unter dem Einfluß des Christenthums sich erhoben haben. Mit einer kurzen Abfertigung wird weiter über die wissenschaftlichen Leistungen der Araber hinweggegangen und ihrer Bedeutung in Beziehung auf die mathematischen Wissenschaften gar nicht einmal Erwähnung gethan u. s. f. — Wichtiger ist uns, was der

Verfasser über die positive Eigenthümlichkeit der Semiten sagt. Nach dieser Seite scheint er uns zu weit gegangen zu sein in der Stärke seiner Behauptungen hinsichtlich der ursprünglichen Bezogenheit der Semiten auf Gott. Sind ihm die Indogermanen ursprünglich gottlos, so die Semiten von vornherein gotterfüllt. Die Religion, als Gemeinschaft mit Gott, und die ursprüngliche Gotteserkenntniß werden ihnen auf der Folie des Gegensatzes der durchaus gottlosen Indogermanen dermaßen als Naturanlage beigelegt, daß die supranaturale Offenbarung eigentlich als überflüssig erscheint. Soll nun auch unter dem, was den Semiten in dieser Beziehung zugesprochen wird, zunächst nur der monotheistische Grundzug derselben, wie er auch im Islam der Araber sich darstellt, gemeint sein, so stellen diese doch, wie der Verfasser S. 77 erklärt, nur den „unreifen und verkrüppelten Zustand" dar, während das Höchste und Vollkommenste semitischen Wesens sich nur bei den Hebräern findet. Wird nun aber Alles, was als hebräische Eigenthümlichkeit in religiöser Beziehung sich zeigt, namentlich das Bewußtsein der Gotteskindschaft, ohne Weiteres als die Idee semitischen Wesens geltend gemacht, so ist entweder die eigentliche Frage verschoben, indem es sich dann um das Verhältniß des Judenthums zum Heidenthum handelt, oder es ist den bedenklichsten Consequenzen Raum gegeben. Das Christenthum erscheint dann nämlich nur als die vollkommene Ausgestaltung semitischen Wesens, wie der Verfasser auch in der That das Christenthum als die semitische Religion schlechthin bezeichnet. Zwar wissen wir wohl, daß der Verfasser in solche Consequenzen nicht willigt, daß er in dem zweiten Haupttheil ausdrücklich die Religion der Semiten als Offenbarungsreligion, die in Wundern zur Erscheinung kommt, hinstellt und vertheidigt, immerhin aber erscheint die natürliche Anlage semitischen Wesens und die Uebernatürlichkeit christlichen Geistes nicht gehörig auseinandergehalten, Semitenthum und Christenthum werden eigentlich identificirt und Letzteres in bedenklicher Weise naturalisirt. Kurz wir vermissen in Beziehung auf die Semiten die Geltendmachung dessen, was der Apostel Eph. 2, 3 und was Moses an verschiedenen Stellen

(2 Mos. 32, 9; 5 Mos. 9, 5 f.) von ihnen sagt. Zur Uebertreibung aber ist der Verfasser geführt durch das rücksichtslose Durchsetzen seiner Grundidee, die er keiner Beschränkung unterziehen will. Wenn Renan wesentlich mitbestimmt ist in seiner Auffassung der Person Jesu durch seine Ansichten über die Semiten, so ist umgekehrt Grau in seiner Auffassung der semitischen Eigenthümlichkeit wesentlich geleitet durch seine gläubige Auffassung der Person Christi, den er als Repräsentanten der Semiten ansieht, und dieser Gedanke ist in der Durchführung zu sehr gepreßt und über Gebühr gesteigert.

Was wir noch in formeller Hinsicht schließlich zu bemerken haben, ist, daß wir dem Buche eine concinnere Fassung wünschten; die vielfachen Wiederholungen und eine gewisse Breite ermüden den Leser auf die Dauer leicht. — Uebrigens aber ist es im Ganzen und Einzelnen reich an geistvollen Gedanken und tiefen Beziehungen und bietet dem Leser reichen Gewinn. —

Biblischer Commentar über den Propheten Jesaias von Franz Delitzsch, Dr. und Prof. der Theologie. Mit Beiträgen von Prof. Dr. Fleischer und Consul Dr. Wetzstein. Leipzig, 1866 668 S.

Angezeigt von Prof. Dr. Volck.

Ein Werk, wie Delitzsch's Commentar über den Propheten Jesaias bedarf keiner sonderlichen Empfehlung. Schon der Name des geehrten Verfassers bürgt für die Gediegenheit der wissenschaftlichen Leistung. Auch kann sich der Leser gar bald selbst davon überzeugen, daß er es hier mit einem exegetischen Meisterwerk zu thun hat. Erschöpfende Gründlichkeit in sprachlicher und sachlicher Beziehung bei meisterhafter Präcision im Ausdruck, lebendige Reproduktion der Schriftgedanken bei gewissenhafter Genauigkeit in Erklärung des Einzelnen — diese Vorzüge, welche wir schon an Delitzsch's Auslegung des Buches Job zu rühmen hatten, treten uns hier wieder in wohlthuendster Weise

entgegen. Dazu kommt der gesunde hermeneutische Standpunkt in Auffassung des prophetischen Worts. Delitzsch ist gleich weit entfernt von dem geistlosen Realismus so mancher neuerer Commentare, wie von jenem falschen Spiritualismus, der sich neuerdings wieder mit dem Anspruch auf alleinige Geltung auf dem Gebiete der kirchlichen Exegese breit zu machen droht. Wie Delitzsch durchweg Israels herrliche Zukunft bei unserem Propheten vorhergesagt findet, so nimmt er an zahlreichen Stellen Anlaß, die Schriftgemäßheit des Chiliasmus nachzuweisen, so sehr er sich auch bescheidet, im Einzelnen über die Zustände des Millenniums Aufschlüsse zu geben. Es ist uns in letzterer Beziehung aus der Seele geredet, was Delitzsch bei Erklärung von Jes. c. 65 gegen die Antichiliasten bemerkt. „Sie versetzen — heißt es dort — die Auslegung der Prophetie in ein Stadium zurück, wo man den concreten Inhalt der Weissagung auf einige dogmatische loci communes herabsetzte. Sie verstecken sich hinter die Räthselhaftigkeit der Apokalypse, ohne anzuerkennen, daß das, was die Apokalypse in der bestimmten Form des Millenniums weissagt, der Inhalt aller Prophetie ist, und daß vom Standpunkt eines orthodoxistischen Antichiliasmus keine Auslegung der Prophetie nach gesunden Principien mehr möglich ist, denn diese Antichiliasten verdrehen den Propheten das Wort im Munde und erschüttern durch diese Schriftverdrehung die Grundlage aller Dogmen; alle diese ruhen ja auf dem einfachen Wortverstand der Offenbarung"

Da wir bei einer so umfassenden Arbeit, wie die vorliegende ist, darauf verzichten müssen, das Einzelne zu besprechen, so beschränken wir uns auf eine kurze Darlegung des Gedankengangs der Jesaianischen Weissagung, wie sich derselbe nach Delitzsch gestaltet, indem wir hiebei Anlaß nehmen, diejenigen Punkte namhaft zu machen, in welchen wir von dem geehrten Verfasser differiren.

Die Anlage des ersten Theiles der Jesaianischen Weissagung (c. 1—39) betreffend, so ist derselbe nach Delitzsch siebentheilig und gliedert sich in folgender Weise: 1) c. 2—6 Weissagungen auf dem Wege der Masse des Volkes zur Verstockung; 2) 7—12 der

Trost Immanuels in den assyrischen Bedrängnissen. Diese zwei Theile bilden eine Syzygie. Ein Psalm der Erlösten c. 12, das endzeitige Echo des Liedes am Schilfmeer schließt sie. Die Prophetenweihe c. 6 theilt sie und schaut drohend und verheißend herüber und hinüber. Ein summarischer Introitus c. 1, in welchem der zwischen Mose und Jesum den Christ mittenhineingestellte Prophet in der Weise des großen mosaischen Liedes anhebt, leitet sie ein. Darauf folgen 3) c. 13—23 Weissagungen vom Gericht und Heil der Heiden, welche zumeist der assyrischen Gerichtszeit angehören, aber durch babylonische Stücke eingefaßt und halbirt sind. Ein Orakel über Babel 13—14, 23, die Weltmachtstadt, bildet ihren Eingang, ein Orakel über Tyrus, die Welthandelsstadt, welche von den Chaldäern den Todesstoß bekommt, bildet ihren Ausgang, und ein zweites Orakel über die Wüstenei am Meere d. i. Babel 21, 1—10 bildet ihre Mitte. An diese Sammlung von Weissagungen über den außerisraelitischen Völkerkreis schließt sich 4) in c. 24—27 eine große apokalyptische Weissagung vom Weltgericht und den letzten Dingen, welche ihr einen in die Ewigkeit verschwimmenden Hintergrund gibt und mit ihr zusammen eine zweite Syzygie bildet. Aus diesen äußersten eschatologischen Fernen kehrt der Prophet 5) zur Wirklichkeit der Gegenwart und nächsten Zukunft zurück, indem er c. 28—33 den Abfall von Assur und seine Folgen bespricht. Der Mittelpunkt dieser Gruppe ist die Weissagung von dem in Zion gelegten köstlichen Eckstein und auch sie wird vom Propheten 6) c. 34—35 mit einer weiterreichenden eschatologischen Weissagung von Rächung und Erlösung der Gemeinde gepaart, in welcher wir die Grundtöne von c. 40—66 schon wie in einem Präludium vernehmen. Nach diesen 3 Syzygien versetzt uns 7) c. 36—39 zunächst in den beiden ersten Geschichten zurück in die assyrische Zeit, und die beiden andern zeigen von ferne die damals sich vorbereitende Verwickelung mit Babel. Diese 4 Geschichten sind mit Darangabe der Zeit eigens so geordnet, daß sie halb rückwärts, halb vorwärts schauen und also beide Hälften zusammenklammern. Die Weissagung 39, 5—7 steht zwischen beiden Hälften wie ein Wegweiser, dessen

Arm die Inschrift בבל hat. Dorthin geht der weitere Weg der Geschichte Israels, dorthin ist Jesaia fortan mit seinem Volke im Geist begraben, dort predigt er c. 40—66 den babylonischen Exulanten die nahe Erlösung.

Unstreitig eine geistvolle Gliederung, und, wie wir glauben, der Hauptsache nach zutreffend. Nur in einigen mehr untergeordneten Punkten möchten wir unsere abweichende Meinung kund thun. Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß mit c. 12 ein Weissagungscyklus schließt. Aber ob die von Delitzsch den Kapp. 2—6 und den Kapp. 7—12 gegebenen Ueberschriften genau zutreffen, dünkt uns fraglich, da es offenbar ein und derselbe Grundgedanke ist, welcher den ganzen die Kapp. 2—12 umfassenden Weissagungscomplex beherrscht, der Gedanke nämlich, daß es mit dem Volke der Gegenwart erst zum Aeußersten kommen müsse, ehe das Heil erscheine. Dieser Gedanke ist gleich in der von 2, 5—4, 6 reichenden Weissagungsrede der durchschlagende. Wohl schließt der Prophet diese gegen die weltliche Ueppigkeit seiner Zeitgenossenschaft gerichtete Weissagung verheißend, indem er verkündet, daß in Folge des göttlichen Läuterungsgerichtes die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern heilig sein und Jehova die heil. Stätte schirmen werde; aber dem Eindruck nach, den man gewinnt, ist seine Absicht nicht sowohl die, zu verheißen, als vielmehr das Schlimmste vorauszusagen, das der Erfüllung der Verheißung vorhergehen müsse. Wenn ihm dann bei seiner Berufung zum Prophetenamt 6, 11—13 gesagt wird, so lange müsse das Prophetenwort beim Ganzen des Volkes nur dazu dienen, es immer blinder und verstockter zu machen gegen die Wahrheit, bis es einem umgehauenen Baume vergleichbar sei, so will auch hier nicht sowohl das Verstockungsgericht als solches betont, als vielmehr hervorgehoben sein, wozu dasselbe dienen solle, nämlich dazu, jenes Schlimmste herbeizuführen, mit dessen Eintritt sich dann das Unheil wendet.

Es ist ganz derselbe Gedanke, welcher c. 7 wiederkehrt, nur daß er hier zunächst auf das Haus Davids angewandt und sich zugleich mit dem Hinweis auf die Größe des Heils verbunden findet,

welches auf das göttliche Gericht folgt. [1]) In Folge der Thorheit des Hauses Davids — so lesen wir hier — das, anstatt auf Jehovas Wort lieber auf den König von Assur baut, muß das ganze Land als Schauplatz des Krieges zwischen Egypten und Assur zur Oede werden, so daß, wenn nun derjenige ersteht, welcher des davidischen Hauses Hoffnung ist und ihm wunderbarer Weise geschenkt wird, sein Erscheinen mittenhinein in das selbstverschuldete Unheil fällt. — In der Erklärung von 7, 14 stimmen wir im Wesentlichen mit Delitzsch überein, vor Allem darin, daß auch wir unter dem Sohn der Jungfrau nicht das neue Israel, sondern den zukünftigen Erben des davidischen Thrones verstehen, mit dessen Erscheinen sich das verheißene Heil erfüllt.

Der nächste größere Abschnitt reicht von 8, 5—9, 6. Wenn Delitzsch unter dem העם הזה 8, 6 sowohl Juda als Ephraim versteht, so dünkt uns dies wegen der letzten auf Juda nicht wohl anwendbaren Worte des Verses unthunlich. Freilich soll nach seiner Meinung der erste Vorwurf der Schmähung der Siloahwasser sowohl Juda als Ephraim, der zweite die Freude an Rezin und Pekah rügende Ephraim insbesondere treffen. Allein dürfte es nicht einfacher sein, unter dem העם הזה das Volk des israelitischen Reiches zu verstehen, dem zur Strafe für seine Geringschätzung der dem davidischen Haus gegebenen Verheißung die Macht des Königs von Assur angedroht wird? Erst mit v. 8, wo Juda ausdrücklich genannt wird, würde dann dieses in den Gesichtskreis des Propheten treten und Gegenstand seiner Gerichtsweissagung werden. Nicht nur Ephraim, auch das Land Judas überschwemmt Assur, aber letzteres ist das Land Immanuels, wie es der Prophet nennt, um seine glorreiche Zukunft zu bezeichnen. Während es mit dem Volk durch dessen eigene Schuld, da es auf Jehovas Wort nicht hören will, zum Aeußersten kommt, will der Prophet selbst warten auf Jehova, der nur jetzt sein Angesicht vor Jakob verborgen. Drangsalsfinsterniß umnachtet das Volk;

1) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1 S. 543.

aber Jehovas Licht geht ihm auf und vertreibt die Finsterniß. Ist dies Licht ihm aufgegangen, dann ists auch vorbei mit der Drangsal, die ihm Menschen auf Erden bereiten. Der Krieg ist zu Ende und Friede herrscht auf Erden unter dem rechten Davidssohn. Man sieht, dasselbe, was in c. 7 zunächst dem Hause Davids gesagt war, wird hier dem Volke Judas verkündigt. Erst das Aeußerste an Drangsal, dann das Heil der Erlösung.

Nachdem dann der Prophet 9, 7—10, 4 dessen versichert hat, daß der Arm Jehovas nicht aufhören werde zu schlagen und zu verderben, als bis es ganz aus zu sein scheine mit seinem Volke; daß „das große Licht nicht eher aufgehen werde, als bis die Finsterniß ihren Tiefpunkt erreicht", so folgt von c. 10, 5 — c. 12 die Weissagung von „der Vernichtung des Weltreichs und dem Durchbruch des Reiches Jehovas in seinem Gesalbten". Wenn der Herr all sein Werk zu Ende geführt haben wird an dem Berge Zion und an Jerusalem, so kehrt er sich gegen Assurs Hochmuth und macht dessen Herrlichkeit zu nichte. Die Weltmacht gleicht dem Cedernwalde des Libanon, das Haus Davids „dem Stumpf eines gefällten Baumes". Während aber der Libanon der Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, verjüngt sich das Haus Davids. „Aus dem Stumpfe Isais d. i. aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgesunkenen Reste der erwählten Königsfamilie" schießt ein Reis empor, das zu einem die ganze Welt um sich sammelnden Paniere wird. Das Königthum des Gesalbten Jehovas ersteht aufs Neue in der Person dessen, welcher in Gerechtigkeit, Macht und Friede die ganze Welt regiert. Das in die Länder der Völkerwelt zerstreute Israel bringt Jehova unter Wundern seiner Allmacht und Gnade zurück in sein Land und macht es wieder zu einem einigen Volke.

Mit dieser Verheißung schließt dieser Weissagungscyklus. Erst äußerste Drangsal und tiefste Erniedrigung, dann wunderbare Errettung und Hülfe durch den Sohn Davids — dies ist sein Grundgedanke, der in immer neuen Wendungen wiederkehrt. Thun wir Recht daran, diesen Gedanken hervorzukehren, so dürften, wie bemerkt,

die von Delitzsch den Kapp. 2—6 und 7—12 gegebenen Ueberschriften nicht genau zutreffend sein.

Ohne Zweifel schließt mit c. 23 wieder ein größerer Cyklus von Weissagungen. Denn die von Hofmann [1]) vorgeschlagene Theilung dieses Abschnitts in c. 13—18 (Weissagungen wider die Feinde Judas) und c. 19—23 (Ausführung des Spruches 2, 12 wider alles irdisch Herrliche und Erhabene) scheitert an der von Delitzsch mit Recht betonten Zusammengehörigkeit der Kapp. 18—20, welche 1) von Aethiopien (c. 18), 2) von Aegypten (c. 19) 3) von Aegypten und Aethiopien (c. 20) handeln. Hofmann [2]) freilich versteht c. 18 von der Heimbringung des verschleppten Israel aus den fernsten Gegenden durch den Dienst der Weltvölker, indem er durch die Worte גוי ממשך וג׳ Israel bezeichnet findet als „ein fortgeschlepptes und gerauftes Volk, das aber von dem an ein Gegenstand ehrfürchtiger Scheu ist, ein Volk, das man zertheilt und zertreten hat, dessen Land Ströme zerrissen haben". Allein mit Recht bemerkt Delitzsch, daß dieser Auffassung das נורא מן־הוא והלאה entgegenstehe, da es undenkbar sei, daß dieses mitten unter Bezeichnungen, die auf Mißhandlung lauten, stehende Attribut die ehrfurchtgebietende Stellung aussage, welche Israel fortan einnehmen werde.

Wie wir in der Auffassung von c. 18 Delitzsch gegen v. Hofmann Recht geben müssen, so auch in der Erklärung von c. 21, indem auch wir in dem, was jener Späher auf seiner Warte erschaut, nicht den Zug des aus Babel heimkehrenden Volkes Gottes [3]), sondern nur das wider Babel heranziehende feindliche Heer zu erkennen vermögen. Die meisten der gegen letztere Deutung von Hofmann erhobenen Bedenken scheinen uns durch Delitzsch's Auslegung ihre Erledigung zu finden.

1) A. a. O. S. 549 u. 556.
2) A. a. O. S. 553 ff.
3) So Hofmann a. a. O. S. 549 ff.

Mit Recht läßt Delitzsch mit c. 24 auf Grund richtiger Fassung des הארץ v. 1 die Weissagung, welche sich bis dahin nur einzelnen Völkern zugewandt, sich erweitern und die ganze Erde umfassen. Die ganze Welt — so lautet hier die Verkündigung des Propheten — verfällt dem Gerichte Gottes, aber dies Gericht dient der kleinen Schaar der Gerechten, welche bis dahin wie verloren schien, zur Erlösung. Der Schluß von c. 24, wornach die Könige des Erdbodens, welche in Folge des die Welt verderbenden und Zion verherrlichenden Gerichtes zu Gefangenen Jehovas geworden, in Kerkerhaft gehalten werden sollen, um nach Verfluß vieler Tage zur schließlichen Strafvollstreckung wieder heimgesucht zu werden, ist uns insofern von Wichtigkeit, als hiernach jene Verherrlichung Zions nur erst wieder als Anfang eines Zeitraums erscheint, jenseit dessen ein schließlicher Gerichtsvollzug zu erwarten steht, und sich somit die Aussicht auf eine Zwischenzeit eröffnet für Jehovas königliches Walten auf dem vor aller Welt verherrlichten, dem Tod und jeglichem Leid entnommenen Zion (25, 8). Die Apokalypse [1]) legt alles das deutlich und klar auseinander, was in der alttestamentlichen Weissagung noch nicht bestimmt und scharf geschieden ist: das Gericht über die Weltmacht, das Herrlichkeitsreich der Gemeinde, das schließliche Ende der Dinge.

Wir eilen zum zweiten Theile unseres Propheten c. 40—66. Derselbe ist, wie zuerst von Rückert festgestellt worden, trilogisch; sein Thema „der Trost-, zugleich aber Bußruf der nahen Erlösung". „In jedem der 3 Theile steht ein anderer Gegensatz im Vordergrunde: im 1. Th. c. 40—48 der Gegensatz Jehovas und der Götzen, Israels und der Heiden; im 2. Th. c. 49—57 der Gegensatz des Leidens des Knechts Jehovas in der Gegenwart und seiner Herrlichkeit in der Zukunft; im 3. Th. c. 58—66 der Gegensatz innerhalb Israels selbst, der Heuchler, der Sittenlosen, der Abtrünnigen auf der einen Seite, der Verfolgten auf der andern. Denn im 1. Theil ist die Erlösung aus Babel dargestellt, in welcher die Weissagung Jehovas sich erfüllt,

1) Vgl. c. 20 u. 21.

den Götzen und ihren Verehrern zur Beschämung und zum Sturze; im 2. Theil die durch die tiefe Erniedrigung hindurch erfolgende Erhöhung des Knechtes Jehovas, welche zugleich Israels Erhöhung zur Höhe seines Weltberufs ist; im 3. Theil die Bedingungen der Theilnahme an der zukünftigen Erlösung und Herrlichkeit".

Näheres Eingehen auf das Einzelne ist uns auch hier versagt; wir beschränken uns auf einen Hauptpunkt, auf die die Kapp. 40—66 beherrschende, vielbesprochene Idee des עבד ה', in deren Fassung wir uns der Hauptsache nach mit Delitzsch einverstanden erklären, eine allerdings nicht unwesentliche Differenz abgerechnet. Es findet sich jene Bezeichnung je nach dem Zusammenhang so verschiedentlich gebraucht, daß mit Recht darauf hingewiesen worden, man könne die Frage gar nicht so stellen, was unter dem Knecht Jehovas bei Jesaias überhaupt zu verstehen sei. An solchen Stellen, wo es sich um den Gegensatz des Volkes Gottes gegen das Völkerthum handelt, ist Israel als Volk der Knecht Gottes in der Welt kraft seines ihm gegebenen Berufes, so z. B. 47, 8—10: Und du, Israel mein Knecht, Jakob du den ich erkoren, Same Abrahams meines Miners; du den ich erfaßt von den Enden der Erde und von ihren Winkeln gerufen und sprach zu dir: Mein Knecht bist du, ich habe dich erkoren und nicht verschmäht — fürchte dich nicht, denn bei dir bin ich; bange nicht, denn ich bin dein Gott; ich habe dich festerwählt, auch helf' ich dir, auch halt' ich dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit. Treffend bemerkt Delitzsch zu dieser Stelle, der Begriff des Knechtes Jehovas, in volklichem Sinne verstanden, habe eine objektive und eine subjektive Seite; einerseits sei Israel Jehovas Knecht kraft der göttlichen That seiner Erwählung, andererseits trage es diesen Namen, soferne es sich als das bethätige, wozu Jehova es gemacht. Soferne nun aber Israel seinen Beruf von Gott aus überkommen hat und nicht durch eigenen Entschluß, so hört es auch im Falle seiner Untreue nicht auf, jenen Ehrennamen zu tragen, nur daß dieser dann einen Vorwurf für das Volk enthält; letzteres z. B. 42, 19: Wer ist blind außer mein Knecht, und taub wie mein Bote, den ich sende? Wer blind, wie der Gottvertraute, und blind wie der Knecht Jehovas? Hinwieder aber, wie Israel darum Gottes Knecht ist, weil es als sein Prophet und Träger seines Worts sein Werk ausrichtet in der Völkerwelt, so heißt der mit dem prophetischen Beruf sonderlich Betraute in sonderlicher Weise der Knecht Jehovas; dies z. B. 44, 26, an welcher Stelle unter עבד ה' unmöglich mit Delitzsch Israel verstanden werden kann, sondern nur der derzeitige Träger der göttlichen Offenbarung, d. h. Jesaias. Jeder Prophet ist an seinem Theile Knecht Jehovas. Von diesem Mittelbegriff aus, den Delitzsch ausschließen zu wollen scheint, steigen wir zu der persönlichen Spitze auf, welchen der Begriff des עבד ה' in demjenigen findet, welcher aller prophetischen Offenbarung Ziel und Abschluß ist, dem Knecht Jehovas κατ' ἐξοχήν. Er ist es, welcher den Prophetenberuf, den Israel an der Völkerwelt auszurichten hat, in rechter, abschließender Weise an Israel und der Völkerwelt vollführt. — Aber — kann man fragen im Hinblick auf c. 53 — ist die Berufsthätigkeit jenes rechten Knechtes Jehovas nur als prophetische zu denken? „Der Knecht Jehovas — antworten wir mit Delitzsch — ist nach c 42. 49, 50 vorerst Prophet und als Verkündiger einer neuen Thora, als Mittler eines neuen Bundes wirklich ein anderer Mose, am Ende seines Berufswerks aber empfängt er die Huldigung von Königen, und dazwischen liegt, wie c. 53 enthüllt, seine Selbstopferung, auf Grund welcher er dann jenseits waltet, ein Priester nach der Weise Melchisedeks, d. h. als Priester zugleich königlicher Herrscher". — „Das Leiden des Knechtes Jehovas ist nicht bloß ein Confessoren- und Märtyrerleiden, wie das der ecclesia pressa, sondern ein stellvertretendes, ein sühnendes, ein Opfer für die Sünde". So treten zum Messiasbilde, das in c. 7—12 nur den König aufzeigt, in c. 40—66 die Züge des in priesterlicher Selbstopferung sein Leben dahingebenden Propheten.

Mit Recht hat Hofmann [1]) darauf aufmerksam gemacht, daß

1) A. a. O. S. 541.

der letzte Haupttheil des Jesaia c. 40—66 sich ähnlich zu Mich. 6—7 verhalte, wie der erste Kap. 2, 12 zu Mich. 1—5, indem sich auch Jesaias Weissagung das eine Mal in dem Gegensatz zwischen dem Schlimmen, das zunächst, und dem Guten, welches darnach erst kommen werde, das andere Mal dagegen in dem Gegensatze zwischen dem verschuldeten Unheil des israelitischen Volks und dem gewissen Trost der Gemeinde Gottes bewege. Sieht man auf den ersten Theil unseres Propheten, so ergeht da, wie Mich. 1—5, die Weissagung zunächst als Drohung der Zerstörung des davidischen Königthums und der Auflösung des Volksbestandes; im zweiten Theil dagegen ist wie in den letzten Kapp. Michas, das Nächste der Trost der gottesfürchtigen Gemeinde, ein Trost, dessen Mittelpunkt die Verherrlichung des Knechtes Jehovas bildet.

Die Authentie des zweiten Theiles hält Delitzsch trotz aller Gegengründe der neueren Kritik mit Entschiedenheit fest, obwohl er zugibt, daß der Verfasser c. 40—66 durchweg das Exil zum festen Standpunkt habe, ohne irgendwo die Verschiedenheit seiner wirklichen Gegenwart von dieser idealen zu verrathen, so daß er also, da die prophetische Zukunftschau überall sonst im Boden der Gegenwart wurzle und aus diesem herauswachse, selber ein Exulant zu sein scheine. Folgende Argumente sind es, welche Delitzsch als der Autorschaft Jesaias günstig erklärt: 1) die Art und Weise, wie in diesen Reden die mit ihren Nebenumständen vorausgesagte Erlösung als etwas creatürlichem Vorherwissen Entrücktes und allein Jehoven Bewußtes und, wenn es nun eintrifft, ihn als den Gott der Götter Bekundendes erscheint: Jehova, der Gott der Prophetie, weiß den Namen des Cyrus früher als er selbst und erweist, indem er Namen und Werk des Befreiers Israels vorhersagen läßt, vor aller Welt seine Gottheit 45, 4—7. 2) Der zweite Theil c. 40—66 ist mit seinem Thema, seinem Standpunkt und Stil, seinen Ideen durch c. 1—39 hindurch in stetigem Werden begriffen. Delitzsch erinnert unter Anderem an den charakteristisch jesaianischen Gottesnamen קדוש ישראל, der, wie er innerhalb c. 1—39 überall in anerkannten Weissagungen erscheine, so sich auch durch c. 40—66 ebenso hindurchziehe, wie das bekräftigende נאם ה׳ und der Wechsel des Volksnamens יעקב mit ישראל; ferner an die außerhalb des Buches Jesaia seltene Figur der Epanaphora, welche in diesem Buche als oratorische Lieblingswendung von Anfang bis zu Ende gehe. Der 22, 11. 37, 26 sich andeutende Grundgedanke kehre durch c. 40—66 immer wieder. Das 11, 6 ff. 30, 26 und ö. über die künftige Verklärung der irdischen und himmlischen κτίσις Gesagte werde in der zweiten Hälfte in großartig ausgeführten Gemälden und zum Theil mit ebendenselben Worten wiederholt; kurz die ganze letzte Hälfte der Sammlung sei eine zu diesen Reden an die Exulanten emporführende Treppe und verhalte sich im Ganzen und Großen zu ihnen so, wie das assyrische Piedestal 14, 24—27 zu dem babylonischen Massa 13—14, 26 (vgl. die Beweisführung S. 386 ff.) Als dritten Beweis für die Aechtheit des zweiten Theils macht Delitzsch das Abhängigkeitsverhältniß geltend, in welchem jüngere Propheten, besonders Zephanja und Jeremia nicht nur zu den angezweifelten Weissagungen des ersten Theils, sondern auch zu c. 40—66 stehen (vgl. S. 388—389). Daß diese zwei Propheten vielmehr von dem Verfasser von c. 40—66 nachgeahmt sein sollten, sei deßhalb unwahrscheinlich, da gerade sie vor andern Propheten die Eigenheit hätten, Worte und Gedanken ihrer Vorgänger mit ihren eigenen zu verschmelzen.

Wir verkennen nicht das Gewicht der von Delitzsch unter 1 und 2 vorgebrachten Aechtheitsgründe, halten aber den dritten für den durchschlagenden, ebenso wie wir in der neuerdings immer mehr zur Anerkennung kommenden Abhängigkeit Sacharjas von Daniel die stärkste Stütze für die Authentie der danielischen Weissagungen erkennen. Ob freilich Delitzsch's scharfsinnige und großentheils schlagende Argumentation bei der neueren Kritik Würdigung oder auch nur Beachtung finden wird, möchten wir bezweifeln. Darf diese doch, wenn sie nicht mit ihrer Grundvoraussetzung der Unmöglichkeit eigentlicher Weissaguug in Widerspruch gerathen will, die Authentie von Jes. c. 40—66 nie und nimmer zugeben.

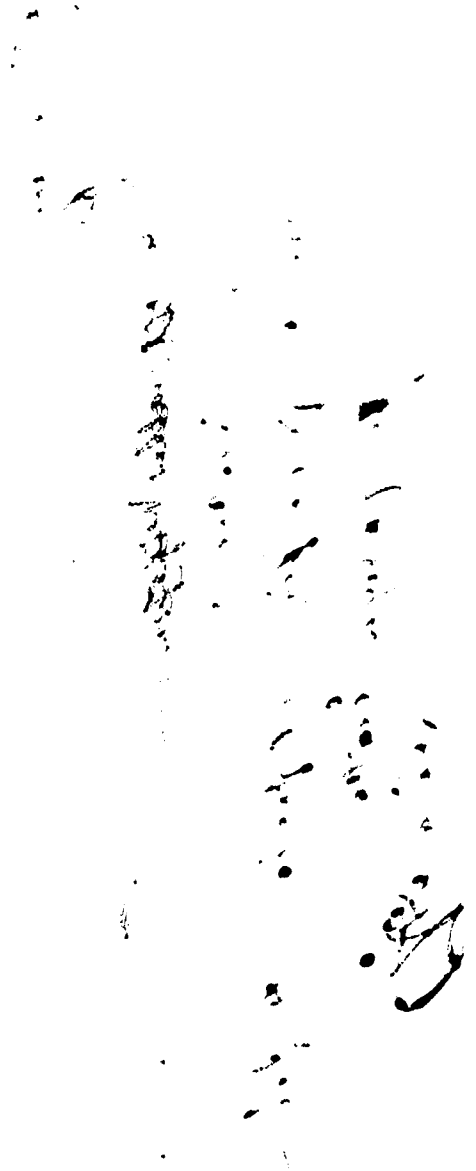
Es sei uns gestattet, diese unsere Anzeige mit einem Hinweis auf die Beiträge zu schließen, mit welchen Prof. Fleischer in Leipzig die letzten exegetischen Arbeiten von Delitzsch bereichert hat. Diese Beiträge sind philologischer Natur und betreffen die Grundbedeutung semitischer Wurzeln. Ihren Werth mögen zwei Beispiele veranschaulichen. Ein geläufiger Jesaianischer Gottesname ist, wie bemerkt, קדוש ישראל. Ueber die Bedeutung von קדוש herrscht nun aber Streit unter Exegeten wie Dogmatikern, indem die Einen behaupten, auf Gott angewendet bedeute es die höchste Reinheit seines Wesens [1]), während Andere als Grundbegriff der göttlichen Heiligkeit die im Wesen Gottes begründete Einzigkeit und Besonderheit gegenüber der Welt statuiren. [2]) Hat Fleischer Recht mit seiner Behauptung, die Grundbedeutung von קדש sei „abgesondert, abgeschieden sein“ [3]), so ist jener Streit zu Gunsten der letzteren Annahme entschieden.

Von Wichtigkeit ist ferner die Grundbedeutung von כֹּהֵן. Hofmann [4]) vermuthet auf Grund von Hiob 12, 19, es bezeichne zunächst einen Stattlichen; nach Keil [5]) und Küper [6]) soll die Grundbedeutung von כהן sein „als Bevollmächtigter Jemandes handeln“; Fürst [7]) behauptet, כהן bedeute herrichten, כֹּהֵן also den Diener, Verwalter. Auf S. 657 des Delitzsch'schen Commentars zu Jesaia weist Fleischer auf Grund des arabischen Sprachgebrauchs nach, daß dem כהן keinerlei transitive Grundbedeutung wie: herrichten und dgl., sondern nur eine intransitive: stehen (כהן = כון) zukomme. Es liegt auf der Hand und wird von Delitzsch mit

1) So z. B. Nitzsch, System §. 77.
2) So z. B. v. Hofmann, a. a. O. I., S. 81 ff.
3) Vgl. Delitzsch, Psalmen, I, S. 277.
4) Weissagung und Erfüllung S. 104 u. Schriftbew. II, 1, S. 277.
5) Apolog. Versuch über d. BB. d. Chron. S. 347.
6) Das Priesterthum des alten Bundes, S. 15.
7) Handwörterbuch, S. 576.

Recht hervorgehoben, wie trefflich hiezu die Vorstellung des Priesters als des vor Gott Stehenden, d. i. ihm Dienenden Deut. 10, 8. 18, 7 (vgl. ἑστηκώς Hebr. 10, 11) stimmt. Diese beiden Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, einen wie großen Gewinn unsere Exegese noch von der Heranziehung der semitischen Dialekte, besonders des Arabischen, zu erwarten hat.

Indem wir hiemit unsere Anzeige des Delitzsch'schen Werkes schließen und ihm einen zahlreichen Leserkreis wünschen, können wir nicht umhin, die Bitte auszusprechen, der geehrte Verfasser wolle seine literärische Thätigkeit noch weiterhin den Propheten zuwenden. Besonders die kleinen Propheten möchten wir ihm empfohlen haben! —



Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Achter Band.

Jahrgang 1866.

II. Heft.

Dorpat.

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

1866.

Auf Anordnung der theologischen Facultät gedruckt.

Dorpat den 16. Juni 1866.

Decan Prof. Dr. Kurtz.

I.

Das Gruppensystem in der Apocalypse.

Versuch einer Widerlegung desselben

von

C. Haug,

Pfarrer in Erbstetten, in Württemberg*).

Die große Verschiedenheit, welche die neuere Auslegung der Apocalypse in der Deutung der einzelnen Visionen und besonders der apocal. Hauptgestalten (cap. 12 sqq.) aufweist, läßt sich im Wesentlichen zurückführen auf die verschiedene Stellung, welche die Ausleger einnehmen zu den zwei Cardinalfragen, um deren Beantwortung es sich bei der Erklärung der einzelnen Gesichte vor Allem handelt. Die erste Hauptfrage bezieht sich auf die Gesammtauffassung des Inhalts der Apocalypse; bei der zweiten zunächst rein formellen Frage handelt es sich um die Structur des ganzen Buchs, um Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Gesichte. Am durchgreifendsten und für die Deutung der einzelnen Visionen einflußreichsten sind die Differenzen, welche die Geschichte der Auslegung hinsichtlich der ersten Frage aufweist; einzelne Modificationen abgerechnet begegnen uns vier verschiedene Auffassungen des Gesammtinhalts der Apocalypse, die zeitgeschichtliche, die

*) Anmerk. d. Red. Der geehrte Verfasser hat die Redaktion um Aufnahme dieses Artikels ersucht in Berücksichtigung dessen, daß derselbe unter Anregung der in unserer Zeitschrift erschienenen „übersichtlichen Darstellung des Inhalts der Apokalypse" von Dr. Christiani entstanden ist. Der Redaktion gereicht es zur Freude, dieser Kritik des Herrn Verf. eine Stelle einräumen zu können.

kirchengeschichtliche, die reichsgeschichtliche und die rein endgeschichtliche. Die Aufgabe, welche sich diese Abhandlung gestellt, bezieht sich auf die zweite der genannten Hauptfragen; doch möge zur Begründung der rein endgeschichtlichen Auffassung, welche Verfasser für die einzig richtige hält, eine kurze Charakteristik dieser vier Auffassungen vorangestellt werden, da für die Beantwortung der formellen Frage die Gesammtauffassung des Inhalts und die durch sie bestimmte Auslegung der einzelnen Gesichte von wesentlicher Bedeutung ist.

Die zeitgeschichtliche Auffassung, — deren Schwerpunkt nach Dewettes eigenem Bekenntniß auf einem Wahne, dem Wahne von der Wiederkunft Nero's beruht, und welche die apocal. Hauptgestalten auf das heidnische Rom, und die Parusie auf den Sieg des Christenthums über das Heidenthum bezieht — steht und fällt mit der Frage, ob es überhaupt Weissagung giebt oder nicht, ob wir in der Offenbarung eine wirkliche ἀποκάλυψις Χριστοῦ, oder ein rein menschliches Product vor uns haben, das ideale Darstellungen allgemeiner Wahrheiten, menschliche Phantasieen mit Anlehnung an zeitgeschichtliche Verhältnisse enthält. Ganz abgesehen von der großen Willkühr und Oberflächlichkeit in der Erklärung der einzelnen Gesichte spricht sich diese Auffassung dadurch selbst ihr Urtheil, daß sie die göttliche Weissagung zu einer reinen Illusion macht. — Auch die von positiv gläubigem Standpuncte aus [1]) versuchte Modification der zeitgeschichtlichen Auffassung, wonach Johannes nur den Untergang des heidnischen Roms weissagt, dieses aber nach dem Gesetz des perspectivischen Schauens als typische Darstellung des Endgerichts — läßt sich schwer vereinigen mit dem Charakter der göttlichen Weissagung, wie mit dem rein eschatologischen Charakter der apocal. Hauptgestalten; im Wesentlichen kommt Schröders Ansicht doch darauf hinaus, daß Johannes wirklich den Untergang des heidnischen Roms nicht sowohl als Typus der Endgeschichte, sondern als die Endgeschichte selbst vor

1) Schröder, die Auffassungen der Apocal., in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Jahrg. 1864.

der Vollendungszeit anschaut. Darin aber eben hätte sich Johannes getäuscht, und die Steigerung der Gesichte ins Eschatologische wäre Unwahrheit, da dieselben nach dieser Auffassung in Wirklichkeit doch nur gehen auf den Untergang des Heidenthums, nicht auf die eigentliche Endgeschichte. Die Berufung auf Matth. cap. 24. erscheint unstatthaft; die Zerstörung Jerusalems ist dort Typus der Parusie, aber deutlich und bestimmt scheidet sich doch beides voneinander ab. Dieser Versuch scheint zu beweisen, daß man dem Wort der Weissagung nimmermehr gerecht wird, wenn man nicht völlig mit der zeitgeschichtlichen Auffassung bricht. Die Auffassung Bengels und seiner Schule, von Auberlen die kirchengeschichtliche genannt, weil nach ihr der Inhalt der Apocalypse und der Verlauf der Kirchengeschichte bis zum Ende sich decken müßten, hat im Ganzen und Einzelnen gewiß tiefe Blicke in die Offenbarung gethan, welche die spätere Auslegung wohl zu verwerthen gewußt hat, wird aber von den neueren Auslegern gewiß mit Recht als unhaltbar betrachtet. Was am meisten gegen diese Auffassung spricht, ist nicht sowohl die bekannte schon von Baur geltend gemachte, von Schröder (a. a. O.) wiederholte Instanz, daß in diesem Falle die Reformation sicherlich eine hervorragende Stelle in der Apocalypse finden müßte; denn es ließe sich wohl denken und unschwer nachweisen, daß die Apocalypse überwiegend den Gerichtsgang Christi durch die Weltgeschichte voraussagen wollte; sondern vielmehr der Widerspruch, in welchen diese Auffassung tritt mit dem Grundcharakter der biblischen Weissagung, welche immer nächst dem Anfang mit seinen das Ende entwicklungskräftig in sich tragenden Keimen die τέλη ins Auge faßt und über die dazwischen liegenden Zeiten und den Verlauf einzelner Thatsachen hinwegeilt, wie dieß in Matth. c. 24 und in der alttestamentlichen Weissagung hervortritt. Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht nur die ganz specielle Weissagung im Buche Daniel, c. 11, welche jedoch auch nur auf einen verhältnißmäßig kurzen Abschnitt der nächsten Zukunft geht, und wie Auberlen (Buch Daniel) und Hofmann (Weissag. und Erfüll.) treffend hervorheben, ihre Erklärung findet in einem ganz besondern

sonst nirgends vorkommenden Bedürfniß, indem sie dem Volk Israel in den dunkelsten Jahrhunderten der Gottverlassenheit zum Lichte dienen sollte. — Auf welch erzwungene, willkührlich allegorisirende, ja abenteuerliche Deutungen man nothwendig geführt wird, wenn man die Apocalypse zu einem prophetischen Compendium der Kirchengeschichte machen und in ihr eine detaillirte Zukunftsgeschichte finden will, zeigt zur Genüge die Auslegung Bengels und seiner Schule aus älterer und neuerer Zeit. Das Wesentlichste der besonders durch Hofmann angebahnten reichsgeschichtlichen Auffassung besteht in der Behauptung, daß der Geist der Weissagung in der Apocalypse nicht Kirchengeschichte im Einzelnen schreiben, sondern die großen Epochen und die leitenden Potenzen der Entwicklung des Reiches Gottes in seinem Verhältniß zum Reich der Welt darstellen will. Mit vollem Recht wird gesagt werden müssen, daß die hervorragenden Vertreter dieser Auffassung, — welche übrigens in wesentlichen Punkten auch wieder weit auseinander gehen — unter den neueren Auslegern wohl am meisten Beiträge zum tieferen Verständniß der Offenbarung gegeben haben. Dennoch scheint dem Verfasser diese Auffassung das zu übersehen, was das Richtige der Bengel'schen Erklärung ist und bleiben wird, und was unbefangene Betrachtung anerkennen muß, daß die Apocalypse in der That wirklich Geschichte weissagt, theils in σημείοις, theils in Wortweissagungen, wie z. B. c. 11. Um dem Text einigermaßen gerecht zu werden, muß diese Auffassung entweder inconsequent werden und manche Gesichte kirchengeschichtlich deuten, also zurückfallen in die historisirende Deutung; oder aber es werden offenbar geschichtliche Abschnitte, wie c. 11, v. 3 sqq. in sehr willkührlicher Weise allegorisirt. Die Schattenseite dieser reichsgeschichtlichen Fassung tritt besonders hervor in der allegorisirenden und verallgemeinernden Art, in welcher z. B. Hengstenberg die Gesichte von den 7 Siegeln, 7 Posaunen und 7 Zornschalen von den Gerichten erklärt, welche sich immer wieder im Lauf der Weltgeschichte wiederholen, während er auf der andern Seite manche Gesichte wieder speciell ikrchengeschichtlich deutet, wie z. B. c. 19 das Gesicht von der Parusie

auf die Zeit Carls des Großen, mit welcher, in unbegreiflichem Widerspruch mit dem Text der Apocalypse und mit der Geschichte, das tausendjährige Reich begonnen haben soll. Mangel an consequenter Durchführung tritt bei Hofmann und Auberlen neben dem oben Bemerkten darin hervor, daß beide, der erstere von c. 12 an, der letztere von c. 17 an, doch Geschichte in der Offenbarung finden, nemlich eben die reine Endgeschichte, vorher aber meist nur allgemeine Faktoren der Entwicklung des Reiches Gottes. Diese richtige Inconsequenz, zu welcher die Apocalypse selbst zwingt, und durch welche besonders Hofmann am meisten der rein endgeschichtlichen Fassung sich nähert, weist hin auf das, was hauptsächlich gegen diese Gesammtauffassung spricht, nämlich auf das schon gegen die kirchengeschichtliche Deutung Gesagte, daß die Weissagung im alten und neuen Bund in der Regel auf die τέλη, die wirkliche Endgeschichte hinausblickt; in dieser aber treten die allgemeinen Potenzen und Faktoren der vorhergehenden Entwicklung in ihrer ἀκμή, ihrer ausgereiften Spitze zu concret geschichtlichem Dasein heraus. Diesen rein eschatologischen Charakter haben denn auch unverkennbar die apocalyptischen Hauptgestalten, wie die ihnen vorangehenden Gesichte. — Einheitliche Anschauung, Consequenz und Freiheit von historisirender und spiritualisirender Deutung findet sich nach der Ansicht des Verfassers nur bei der rein endgeschichtlichen Fassung. Den zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt für die Offenbarung bildet c. 2 und 3, der Zustand der 7 Gemeinden in Kleinasien; in den 7 Sendschreiben treten die Keime dessen hervor, was in der Endzeit in seiner Reife hervortritt, es haben daher diese Schreiben nicht blos historischen, sondern auch in dem genannten Sinn — aber auch nur in diesem — prophetischen Charakter. Der übrige Inhalt der Apocalypse aber weissagt die reine Endgeschichte, die ἡμέρα κυρίου, welche jedoch ihre χρόνοι und καιροί hat; die Offenbarung weissagt, wie Christiani [1]), der Hauptvertreter dieser Auf-

1) Dorpat. theol. Zeitschrift Jahrg. 1861: „Uebersichtliche Darstellung des Inhalts der Apocalypse".

fassung sagt, „die Erfüllung des Geheimnisses Gottes mit der Wiederkunft des Herrn, mithin auch die derselben voraufgehende Enthüllung des Geheimnisses der Bosheit, das Reifwerden der Gottessaat und der Unkrautssaat, und das, was dieser Doppelernte unmittelbar vorangeht". Die relative Wahrheit der kirchen- und reichs-geschichtlichen Auffassung kommt bei der rein endgeschichtlichen zu ihrem vollen Rechte; denn was in der ἀκμή der Entwicklung herauskommt, wirft ein Licht auf die ganze vorhergehende Entwicklung; die Keime zu den Entwicklungen, welche in der Apocalypse reif vorliegen, sind schon in der kirchengeschichtlichen Zeit vorhanden, die πόρνη Βαβυλών und das θηρίον ἐκ τῆς ἀβύσσου sind rein eschatologische Gestalten, aber die πορνεία und das Thierwesen des After- und Widerchristenthums sind schon vorher als Potenzen und Faktoren vorhanden, schon am Anfang der Entwicklung (c. 2 u. 3). So ist die Apocalypse mit ihrer reinen Endgeschichte eine Leuchte für alle Zeiten der Kirche, da ihre Weissagung vom Ende alle Epochen der Kirche beleuchtet. — Genauere Vergleichung dieser von Christiani durchgeführten Gesammtauffassung der Apocalypse mit den bedeutendsten — von zeit-, kirchen- und reichsgeschichtlicher Anschauung ausgehenden — Auslegungen zeigt zur Genüge, daß sich dieselbe am meisten frei erhält von willkührlicher Deutung, dem Text am wenigsten Gewalt anthut und, da bei ihr Consequenz und einheitliche Anschauung vorhanden ist, verhältnißmäßig am meisten durch Klarheit und Durchsichtigkeit sich auszeichnet. —

Nicht so groß und tiefgehend sind die Differenzen unter den Auslegern hinsichtlich der zweiten Hauptfrage, der Frage nach der Structur der Apocalypse und dem Verhältniß, in welchem die einzelnen Gesichte zueinander stehen. Abgesehen von mehr untergeordneten Punkten handelt es sich hauptsächlich darum, ob wir in der Offenbarung mehrere in sich abgeschlossene Visionenreihen oder Gruppen, die selbstständig bis ans Ende führen, vor uns haben, oder ob die Weissagungen eine fortlaufende Reihe bilden, so daß die Erfüllung der früher in dem Buche stehenden Weissagungen auch der Zeit nach früher zu denken ist. Die Mehrzahl der früheren Ausleger bekannte sich zu letzterer Auffassung, unter den neueren ist sie besonders von Düsterdieck vertreten; dagegen bekennen sich die bedeutendsten neueren Ausleger zur Gruppentheorie. So weit sie in der Auslegung der einzelnen Gesichte auseinandergehen mögen, in diesem Punkt treffen Vertreter der zeitgeschichtlichen Auffassung mit Vertretern der reichsgeschichtlichen zusammen, und auch Christiani steht hier ganz auf Hofmanns Seite, welcher zuerst das Gruppensystem bestimmter durchgeführt hat. Wenn irgend die neuere Auslegung ein festes, sicheres und ziemlich allgemein anerkanntes Resultat zu Tag gefördert hat, so scheint es die Wahrheit zu sein, daß die Apocalypse aus abgeschlossenen Gruppen besteht und nicht fortlaufende Geschichte enthält. Dennoch bekennt Verfasser, daß sich ihm bei näherer Untersuchung so starke Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Ansicht aufgedrungen haben, daß er den Versuch wagt, gegenüber der Gruppentheorie die frühere Auffassung als die richtige aus dem Grundtext nachzuweisen. Wie Verfasser glaubt, hat Christiani in der oben angeführten trefflichen und bei aller Kürze sehr reichhaltigen Abhandlung die Gruppeneintheilung am genauesten und bestechendsten durchgeführt und begründet; so möge denn diese Abhandlung in der weiteren Ausführung hauptsächlich zu Grund gelegt werden. —

Die Offenbarung, sagt Christiani, enthält von c. 4 an eine ununterbrochene Reihe von Gesichten; daraus folgt aber keineswegs, daß ihr Inhalt auch in der Erfüllung als zeitlich nacheinander eintretend zu denken ist. Vielmehr besteht die Apocalypse aus mehreren in sich abgeschlossenen Gruppen, von denen eine die andere gewissermaßen ergänzt und ihren Inhalt exponirt; jede dieser Gruppen führt bis zum Ende, aber erst am Schluß c. 19 schaut der Seher die Parusie selbst. Dieser Grundanschauung gemäß zerfällt ihm nun der Haupttheil der Offenbarung c. 4, 1—22, 5. (c. 1—3 ist die Einleitung, c. 22, 5 — fin. ist der Epilog) in drei Haupteyclen. Den ersten Cyclus, zugleich die erste Gruppe des Haupttheils bildet das Gesicht von den sieben Siegeln, (c. 4, 1—8, 1) mit den allein zu dieser Gruppe gehörigen Vorbereitungen in c. 4 u. 5, dem Gesicht

von der himmlischen Rathsversammlung und dem siebenfach versiegelten Buch, welches allein das Lamm zu öffnen vermag. Nachdem die fünf ersten Siegel die vorbereitenden Gerichte und Wege Gottes, das sechste Siegel die Parusie und das letzte Weltgericht dargestellt, schließt das Gesicht, nach der auf die Gemeinde sich beziehenden Episode im 7. Capitel, mit der Eröffnung des 7 Siegels c. 8, 1, mit Abbildung der Sabbathsstille, welche die Vollendung aller Wege Gottes bringt, reicht also hinaus bis zum eigentlichen τέλος. Den zweiten Cyclus, zugleich die zweite Gruppe des Haupttheils der Offenbarung bildet das Gesicht von den 7 Posaunen c. 8, 2 — c. 11, 18, welches das im 6ten Siegel zusammenfassend geschaute Gericht in seine einzelnen Momente zerlegt. Nachdem dieß geschehen in den sechs ersten Posaunen, folgt zwischen der 6ten und 7ten eine Episode c. 10—11, 14, welche den Blick des Sehers auf die Gemeinde des Herrn richtet, worauf sodann mit dem 7ten Posaunenstoß c. 11, 15—18, oder dem 3ten Wehe wieder, wie bei dem 7ten Siegel, das Ende eintritt, obschon auch jetzt Johannes die Parusie selbst noch nicht schaut. Der 3te Hauptcyclus umfaßt c. 11, 19—22, 5 und enthält die nähere Explication der eigentlichen Endgeschichte; in den vorhergehenden Cyclen ist zwar das Ende schon eingetreten, noch aber hat Johannes über das Wie desselben nichts geschaut. Die Vision setzt sich nun fort in neuen Gruppen, welche wieder bis ans Ende führen, und die Weissagung wird jetzt specieller, indem dem Seher beides gezeigt wird, die Vollendung des Geheimnisses Gottes, wie das ihm vorangehende Reifwerden des Geheimnisses der Bosheit. Die erste Gruppe dieses dritten Cyclus oder die dritte Gruppe des Haupttheils der Offenbarung bildet (nach dem Uebergang 11, 19) c. 12—14, 20; sie giebt ein in sich geschlossenes Gesammtbild des Gegensatzes zwischen dem Reich Christi und dem Reich der Welt, indem sie zuerst c. 12 auf den Ursprung dieses Gegensatzes zurückgeht, sodann diesen darstellt in seiner irdischen Erscheinung als Gegensatz zwischen dem Reich des Thiers (c. 13) und der Gemeinde auf Zion (c. 14, 1—5) endlich nach Gerichtsverkündigungen (c. 14, 6—13) die letzte Entscheidung

durch das Gericht schildert unter dem Bild der Ernte und Lese (c. 14, 14—20). Auch jetzt schaut Johannes die Parusie noch nicht, aber dennoch ist mit 14, 20 das Ende da, wie mit 8, 1 und 11, 15—18. Die zweite Gruppe des dritten Cyclus oder die vierte Gruppe des Haupttheils der Offenbarung bildet c. 15—16, 17, das Gesicht von den 7 Zornschalen oder den letzten Strafgerichten über die antichristliche Welt. Diese Gerichte werden die letzten genannt, darum kann auch mit der siebenten nur das Ende eintreten; dem entspricht ganz 16, 17; mit dem γέγονε ist das Gericht über den Antichrist vollzogen, wie in 11, 15—18 mit dem „ἐγένετο ἡ βασιλεία u. s. w." Dennoch aber schaut Johannes auch jetzt noch nicht die Parusie und das Ende, sondern mit v. 18 setzt sich die Vision fort in einer neuen Gruppe, welche erst die schließliche Darstellung des Endes der Wege Gottes bringt, c. 16, 18—22, 5. Auch diesen letzten Abschnitt, die dritte Gruppe des dritten Hauptcyclus theilt Christiani noch in zwei Abtheilungen, obschon jetzt im Unterschied von den bisherigen Gruppen von c. 14—22 Alles in zeitlicher Reihenfolge zu denken ist. Die erste Abtheilung oder die fünfte Gruppe des Haupttheils der Offenbarung, c. 16, 18—19, 10 enthält die nähere Explication der sechsten Zornschale, die Schilderung der Hure und das Gericht über sie nebst der Siegesfeier im Himmel. Die zweite Abtheilung oder die sechste Gruppe des Haupttheils ist eine Explication der siebenten Schale und schildert in unmittelbarem Anschluß an die fünfte Gruppe die Parusie bis zum Ende der Wege Gottes c. 19, 11 — 22, 5. — Mit c. 19, 11 sind wir endlich bei der Wiederkunft des Herrn angelangt, welche nach 1, 7—8 das Thema des ganzen Buches ist. Bis zu derselben führt das siebente Siegel, die siebente Posaune, die Ernte und die Lese, die siebente Schale; hier aber erst schaut sie der Seher. — Dieß im Wesentlichen die von Christiani durchgeführte Ansicht von der Struktur der Apocalypse, wie sie sich aus seiner Abhandlung ergiebt.

Es ist unleugbar, diese Ansicht hat so viel Bestechendes, daß man versucht sein könnte, derselben unbedingt zuzustimmen. Die Kno-

tenpunkte des Ganzen (8, 1; 11, 15—18; 14, 20; 16, 17) scheinen sich dem Leser so unzweideutig als ebenso viele Endpunkte darzustellen, daß die Ansicht, welche in der Apocalypse Darstellung fortlaufender Geschichte bis zur Parusie c. 19 findet, als völlig unhaltbar erscheinen könnte. Der Inhalt des sechsten Siegels (c. 6, 12 sqq.) macht wirklich den Eindruck, daß hier das letzte Weltgericht beschrieben wird und der Wortlaut des Textes 6, 17 „ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς“ scheint zwingend darauf hinzudeuten, daß mit dem siebenten Siegel keine weitere Entwicklung mehr möglich ist, sondern dasselbe nur die Vollendung der Wege Gottes in sich fassen kann, womit denn auch die symbolische Darstellung derselben durch die Stille im Himmel gut zu stimmen scheint. Noch mehr verstärkt sich der gleiche Eindruck bei dem siebenten Posaunenstoß c. 11, 15—17; die φωναί μεγάλαι, welche im Himmel laut werden, mit ihrem Ruf „ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ“, der Lobgesang der 24 Aeltesten „εὐχαριστοῦμέν σοι .... ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην“ — Beides scheint unzweideutig zu verkündigen, daß das Ende da ist. Das Gesicht von der Ernte und der Kelterung 14, 14—20 schließt sich unverkennbar an die im alten und neuen Testamente wiederholt vorkommende symbolische Darstellung des letzten Entscheidungsgerichtes, und es scheint sich die letzte Entscheidung ganz naturgemäß an den vorher geschilderten Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt anzuschließen, da dieser den höchsten Grad von Spannung erreicht hat. Das „γέγονε“ 16, 17 bei dem Ausgießen der letzten Schale scheint schon deshalb das Ende schlechthin zu bezeichnen, weil 15, 1 von den sieben Schalen gesagt ist „ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ“, und es empfiehlt sich von diesem Gesichtspunkt aus die Behauptung Christiani's, daß 16, 18—21 nicht den Inhalt der 7ten Schale in sich faßt, sondern bereits den vorbereitenden Anfang einer neuen Gruppe bildet Um die Schwierigkeit, welche dieses viermalige Eintreten des Endes der Annahme fortlaufender geschichtlicher Darstellung darbietet, zu beseitigen, nahm man seine Zuflucht zu der Behauptung, daß die genannten vier Stellen als proleptische Vorausdarstellungen der Parusie und des Gerichts aufzufassen seien. Diese Auffassung kann sich auf Analogieen berufen und steht auch an sich mit dem Wesen der göttlichen Prophetie keineswegs im Widerspruch. Dennoch scheinen die genannten Verse so zwingend die Gruppentheorie zu fordern, daß, wenn nicht aus der Apocalypse selbst noch andere Gründe gegen sie geltend gemacht werden können, als diese Annahme einer Prolepsis, Christiani Recht behalten muß, wenn er das Gruppensystem als durch den Text selbst geboten ansieht. Es muß auch zugegeben werden, daß bei dieser Ansicht eine Hauptschwierigkeit für die Auslegung der Apocalypse, wenn auch nicht wegfällt, doch bedeutend vermindert wird. Der Zusammenhang erscheint wiederholt so abgebrochen, besonders bei c. 12, daß nur künstliche Deutungen, welche dem Text Gewalt anthun, zeitliche Reihenfolge der Gesichte herstellen zu können scheinen, wie denn auch die Geschichte der Auslegung manchen Beleg hiefür an die Hand giebt; schon Bengel hat an manchen Stellen vielen Scharfsinn aufgewendet, um den geschichtlichen Fortschritt nachzuweisen, aber offenbar mehrfach in erzwungener Weise, wozu er allerdings bei seiner kirchengeschichtlichen Auffassung der Apocalypse in besonderem Maße getrieben werden mußte. Die Gruppentheorie aber überhebt den Ausleger, wenigstens an mehreren Hauptstellen dieser schwierigen und nicht immer dankbaren Arbeit. Auch der Umstand, daß mehrfach Ereignisse, die erst im späteren Verlauf näher geschildert werden, schon früher genannt sind, scheint der Gruppentheorie günstig zu sein und die Annahme einer zeitlichen Reihenfolge unmöglich zu machen; z. B. c. 11, 7 in der Wortweissagung von den beiden Zeugen ist bereits von dem Thier die Rede, das aus dem Abgrund aufsteigt, während Johannes erst c. 13, 1 dieses Thier aus dem Meer aufsteigen sieht; c. 14, 8 u. 16, 12 u. v. 19 vernimmt Johannes das Gericht über die Hure, und doch erscheint sie erst c. 17, 1 und ihr Gericht wird erst c. 18 näher dargestellt. Schließlich muß auch zugegeben werden, daß die Gruppentheorie sich auf die alttestamentliche Weissagung berufen kann, welche mehr als Ein Beispiel

davon aufweist, daß die Propheten die Zukunft in verschiedenen sachlich, aber nicht durch zeitliche Reihenfolge miteinander verbundenen Gesichten oder Weissagungen darstellen.

So viel Schein übrigens auch diese Theorie für sich hat, so glaubt der Verfasser doch, daß sie bei näherer Vergleichung des Textes die Probe nicht besteht, und versucht nun dieses im Einzelnen genauer nachzuweisen. Von wesentlicher Bedeutung für die gestellte Aufgabe ist vor Allem das versiegelte Buch c. 5. —

I. Das Buch mit den sieben Siegeln.

Gegenüber der früher gewöhnlichen Ansicht, daß das siebenfach versiegelte Buch sich auf die ganze Apocalypse beziehe und eben das als sein Inhalt zu denken sei, was Johannes in σημείοις schaut bis c. 22, sind sämmtliche Hauptvertreter des Gruppensystems darüber einig, daß dieses Buch sich nur beziehe auf die erste Gruppe, welche mit Eröffnung des siebenten Siegels c. 8, 1 ihr Ende erreicht, daß deßhalb auch der Inhalt dieses Buchs unmöglich identisch sein könne mit dem Gesammtinhalt der Offenbarung. In der positiven Bestimmung des Inhalts dieses Buches gehen jedoch ihre Ansichten auseinander. Hofmann und Christiani gehen aus von der ohne Zweifel allein richtigen Voraussetzung, daß unter den sieben Siegeln dasjenige abgebildet ist, was dem Offenbarwerden und der Realisirung des Inhalts im Wege steht, daß daher auch nicht dasjenige den Inhalt des Buchs bilden kann, was Johannes beim Erbrechen der Siegel schaut. Erst nach Brechung des siebenten Siegels ist die Buchrolle geöffnet, erst dann kann auch ihr Inhalt offenbar werden. Da nun aber nach der Ansicht dieser Ausleger Johannes bei Eröffnung des sechsten Siegels schon das letzte Gericht schaut, so kann hinter demselben nichts liegen als die selige Ewigkeit, welche Christus durch Lösung der Siegel herbeiführt; der Inhalt des Buches kann daher kein anderer sein als der neue Zustand der Dinge, den Gott durch die Vorgänge der gegenwärtigen Welt herbeiführt, das selige μυστήριον der zukünftigen Welt, das Ende schlechthin, das jenseits aller Geschichte liegt. Dieser

Inhalt geht aber über die Absicht der Apocalypse hinaus, deshalb erfährt auch wirklich Johannes nach Eröffnung des 7ten Siegels 8, 1, also nach vollständiger Oeffnung des ganzen Buchs von dessen Inhalt — Nichts, sondern es entsteht eine σιγή ἐν οὐρανῷ, wodurch eben die Sabbathstille abgebildet ist, welche eintritt, wenn Alles geschehen ist und die Verheißungen, die Johannes 7, 15—17 gehört hat, erfüllt sind. Nur bei dieser Ansicht von des Buches Inhalt, sagen diese Ausleger, werde auch die große Bedeutung, welche dem Brechen der Siegel beigelegt werde, sowie das Weinen des Johannes verständlich; Johannes weine nicht, weil er die Zukunft gerne erfahren hätte, sondern weil die Heilsvollendung unausgeführt geblieben wäre, wären die Siegel nicht gelöst worden. Diese Thränen drücken den Schmerz der ganzen Welt aus, der bleiben müßte, wenn Christus das Heilswerk nicht vollendete durch seine herrliche Zukunft; das geschlachtete Lamm, welches das Erlösungswerk vollbracht hat, ist aber wirklich der ἀνοίγων des versiegelten Buches, und führt Alles zum Ende der Wege Gottes. — Hengstenberg, mit Hofmann und Christiani darüber ganz einig, daß das versiegelte Buch sich nur auf die erste Gruppe c. 4—8, 1 beziehen könne, verwirft um so entschiedener die Ansicht derselben von seinem Inhalt: Dieser, meint er, könne kein anderer sein, als der Hauptinhalt der ersten Gruppe selbst, dasjenige, was Johannes beim Brechen eines jeden Siegels schaut. Ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch scheine wohl erst nach Abnahme aller Siegel zugänglich zu werden, hier aber werde bei Abnahme eines jeden Siegels ein Theil des Inhalts offenbar. Der Inhalt müsse doch offenbar werden; an einen anderweitigen Inhalt von c. 8, 1 an könne unmöglich gedacht werden, da hier die erste Gruppe schließe; somit müsse, so gewiß diese Gruppe in sich abgeschlossen sei, so gewiß auch das bei der Eröffnung eines jeden Siegels Geschaute den Inhalt des Buches bilden. Die Vorbereitungen in c. 4 haben durchweg einen drohenden gerichtsverkündenden Charakter, und dem entsprechen denn auch als Inhalt des Buchs die Gerichte über die Feinde des Reiches Gottes, wie sie bei der Eröffnung der sechs Siegel offenbar werden,

während die Stille im Himmel beim 7ten Siegel das Verstummen der Feinde abbilde. Die Schwierigkeit, daß bei dieser Auffassung von des Buches Inhalt die Bedeutung, welche ein Siegel in der gewöhnlichen Wirklichkeit hat, offenbar völlig verkannt wird, beseitigt Hengstenberg mit der Bemerkung, daß das Bild nicht zu materiell aufgefaßt werden dürfe; „die 7 Siegel seien nicht sowohl die materielle, als die theologische Ursache der Unzulänglichkeit des Buchs". So weit die Ansicht der Hauptvertreter der Gruppentheorie von dem versiegelten Buche. —

Wäre es richtig, daß sich dieses Buch blos auf c. 6—8, 1 bezöge, so wäre unzweifelhaft die Annahme entschieden nothwendig, daß mit 8, 2 nach Eröffnung des letzten Siegels eine ganz neue Reihe von Gesichten beginnt. Aber eben so unzweifelhaft dürfte sein, daß die genannten Theologen nicht von dieser Auffassung des versiegelten Buches aus auf die Gruppentheorie geführt wurden, sondern umgekehrt — die durch anderweitige Gründe gestützte Theorie hat sie zu der Behauptung genöthigt, daß das versiegelte Buch sich nur auf die erste Gruppe beziehen könne, wie denn auch Christiani dieß selbst ausdrücklich bekennt. Eben dieß ists aber nun vor Allem, was eine unbefangene Betrachtung von c. 4 u. 5 stark in Zweifel ziehen muß. Die großartigste Scene eröffnet sich in c. 4; Johannes schaut den Thron Gottes, den heiligen Schöpfer, Gott in seiner überweltlichen Herrlichkeit, umgeben von himmlischen Wesen und Geistern, welche den Himmel erfüllen mit ihrem Lobgetöne; es ist gleichsam die himmlische Rathsversammlung, in welche dem Seher ein Blick vergönnt ist. Nachdem er Gott geschaut umgeben von seinem Engelrath, läßt sich, wie Hofmann sagt, ein Werk himmlischen Rathes erwarten. Dieses erfolgt im 5ten Capitel; in der rechten Hand des Thronenden schaut Johannes ein geheimnißvolles siebenfach versiegeltes Buch; ein starker Engel ruft mit lauter Stimme, wer würdig sei, dieses Buch zu öffnen und seine Siegel zu brechen. Niemand vermag es; da erscheint das heilige Gotteslamm, der Löwe aus Juda's Stamm, der allein die Macht hat, es zu öffnen; Er nimmt das Buch aus der Hand dessen, der auf dem Throne sitzt, und alsbald ist der Himmel voll von Lob, Preis und Anbetung des Lammes. Und diese großartige majestätische Scene sollte blos Bezug haben auf den kleinsten Theil der Offenbarung, welche Johannes empfängt, sollte nicht vielmehr den himmlischen Anfang bilden für die ganze Reihe aller folgenden Gesichte, den himmlischen Schlüssel für die gesammte Zukunft, über welche Johannes und durch ihn alle Knechte Gottes eine göttliche Offenbarung empfangen sollen? Treffend nannte Bengel das Buch „eine verschlossene siebenfache Ordre eines sehr reichen und mannigfaltigen Inhalts, welcher der Majestät des im 4ten Capitel eröffneten Schauplatzes und der Solennität alles dessen, was im 5ten Capitel sich ferner sehen und hören läßt, entsprechen wird". Will es hiemit zusammenstimmen, wenn nun dieses Buch, dessen Eröffnung den ganzen Himmel in Bewegung setzt, nur auf den kleinsten Theil der Offenbarung sich beziehen soll, an deren Anfang es Johannes schaut und in Beziehung auf dasselbe ein großartiges Werk himmlischen Rathes vernimmt? Für einen solchen majestätischen Eingang erscheint doch das Gebäude der ersten Gruppe zu klein, als Einleitung zu dieser Gruppe allein erscheint c. 4 u. 5 doch fast zu großartig und feierlich. Man mag zugeben, daß auch beim Gruppensystem dieser Eingang, wenigstens was c. 4 betrifft, der Sache nach doch zum Ganzen gehört; aber dem Eindruck, welchen dieser Eingang, namentlich c. 5, macht, geschieht keineswegs volle Genüge, wenn das versiegelte Buch blos Eine in sich abgeschlossene Gruppe bildet und gar keinen Bezug haben soll auf den größten Theil der ganzen Apocalypse. Wie die Scene in c. 4 sich durch das ganze Buch hindurchzieht, gleichsam die constante Scenerie bildet, so kann auch das mit dem 4ten genau verbundene 5te Capitel nur als der himmlische Ursprung und Anfang für alle folgenden Gesichte gedacht werden. Die Buchrolle, nachdem sie mit dem Brechen des 7ten Siegels eröffnet ist, tritt wohl für das Auge des Sehers zurück, aber nur, weil sie sich nun nach und nach aufrollt, und ihr wunderbarer Inhalt völlig in den Vordergrund tritt; daß des Buches nachher keine Erwähnung mehr geschieht, liegt so ganz

in der Natur der Sache, da doch sein allmählig sich enthüllender Inhalt die Hauptsache ist, und bildet daher auch durchaus keinen Grund gegen die Annahme, daß dieses Buch sich auf die ganze Apocalypse beziehe. Wenn Hengstenberg meint, man wisse mit dem Büchlein in c. 10 nichts anzufangen, wenn jenes Buch das Urbild der ganzen Offenbarung war, so ist dieß wohl die schwächste Instanz, welche er für seine Auffassung des versiegelten Buches ins Feld führt; man darf ja doch nicht vergessen, daß man sich in der Apocalypse auf dem Boden der Vision befindet und, wie Hengstenberg selbst mahnt, die Sache nicht zu materiell fassen darf. Wie das Büchlein in c. 10, das sich wohl auf den innersten Inhalt des versiegelten Buches, auf die eigentliche Endgeschichte mit ihrer großen Drangsal, aber herrlichen Erlösung bezieht, der Annahme hindernd im Wege stehe, daß das Buch in c. 5 auf die ganze Apocalypse sich beziehe, ist nicht einzusehen.

Erregt nach dem bisherigen eine unbefangene Betrachtung des 4ten u. 5ten Capitels gegründetes Bedenken gegen die Behauptung, daß das versiegelte Buch nur auf c. 6—8, 1 Bezug habe, so steigert sich dieses, wenn man die positive Ansicht dieser Ausleger von des Buches Inhalt näher ins Auge faßt. — Die Ansicht Hengstenbergs, daß demselben der Inhalt der einzelnen Siegel in c. 6 entspreche, ist unhaltbar; denn die Siegel können doch wohl nur dasjenige abbilden, was der Offenbarung und Realisirung des Inhalts hindernd im Wege steht, und der letztere kann ebendaher erst dann sich enthüllen, wenn alle Siegel gebrochen sind; darin wird Hofmann und Christiani gegen Hengstenberg Recht behalten müssen. Von der Voraussetzung ausgehend, daß mit dem ersten Siegel sich bereits des Buches Inhalt erschließe, glaubten ältere Ausleger (Grotius und Vitringa) sich das Buch aus sieben in einander liegenden versiegelten Rollen bestehend denken zu müssen; allein Hengstenberg sagt hiegegen mit Recht, dieser außergewöhnliche Umstand hätte nothwendig erwähnt werden müssen, und Johannes hätte in diesem Fall nicht von vornherein die sieben Siegel sehen können; er nimmt daher an, daß das Buch wirklich in gewöhnlicher Gestalt zu denken sei als

eine Rolle, auf der äußerlich sieben Siegel aufgedrückt waren. Ist aber dieß ohne Zweifel das einzig Richtige, so muß man auch die Siegel in ihrer ganz gewöhnlichen Bedeutung fassen, als Abbildung dessen, was den Inhalt verschließt und was völlig beseitigt sein muß, ehe letzterer sich erschließen kann. Hiemit zieht man sich keineswegs den Vorwurf all zu materieller Auffassung zu, sondern bleibt nur bei dem stehen, was unzweideutig durch das gegebene Bild geboten erscheint, während Hengstenberg durch die Gruppentheorie sich zu willkührlicher Deutung verleiten läßt; die größere Freiheit, welche der Auslegung der visionären Weissagung, der Natur der letzteren entsprechend, gestattet ist, geht doch gewiß nicht so weit, daß man bei den Bildern, welche der gewöhnlichen Wirklichkeit entnommen sind, letztere völlig ignoriren darf. Ist aber nun diese gegen Hengstenberg geltend gemachte Auffassung der Siegel die richtige, so bleibt bei der Voraussetzung, daß das Buch sich nur auf c. 6—8, 1 beziehe, allerdings nur Christiani's und Hofmann's Ansicht von des Buches Inhalt als die einzig mögliche übrig. Bezieht sich das Buch nur auf die erste Gruppe, ist aber sein Inhalt nicht in dieser zu suchen, so ist er überhaupt nicht in der Apocalypse zu finden; des Buches Inhalt kann dann nur das μυστήριον der Seligkeit sein, welches jenseits aller Geschichte liegt. Aber wie soll doch, so müssen wir fragen, diese Ansicht von des Buches Inhalt mit c. 5 zusammenstimmen? Von dem Inhalt des Buches, das dem Seher am Anfang der ihm zu Theil werdenden Offenbarung gezeigt wird, über dessen Verhülltsein er weint, dessen feierliche Uebergabe an das Lamm er schaut, dessen in Aussicht gestellte Erschließung und Erfüllung den ganzen Himmel in Bewegung setzt, soll Johannes wirklich — nichts erfahren! Und wie paßt diese Ansicht zu der Beschaffenheit des Buchs? Es ist inwendig und auswendig voll geschrieben, darum handelt es sich auch wirklich nicht blos um das „ἀνοῖξαι", sondern ebenso v. 4 um das „ἀναγνῶναι" und „βλέπειν"; das ganze Bild weist unzweideutig darauf hin, daß der Inhalt des Buchs offenbar werden soll, und zwar zunächst dem Johannes; das „auswendig geschriebene" bedeutet

doch wohl das, was schon offenbar ist, entsprechend der Stelle c. 1, 19 „γράψον, ἃ εἰσὶ", aber auch das, was Johannes noch nicht sieht, das „inwendig geschriebene" — ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα — soll dem Johannes mitgetheilt werden zum γράφειν für die δοῦλοι θεοῦ c. 1, 1. Dieses Buch hat der, der auf dem Stuhle sitzt, in der Hand; — dieß bedeutet doch wohl, daß es zum Herausgeben, zur Mittheilung und Offenbarung bestimmt ist. Die Offenbarung beginnt c. 1, 1 mit den Worten „ἀποκάλυψις χριστοῦ"; c. 4, offenbar nach den einleitenden Capiteln die feierliche Eröffnung dieser ἀποκάλυψις, redet von einem geheimnißvollen verschlossenen Buch, dessen Inhalt soll erschlossen werden; und doch soll nun Johannes von diesem Inhalt nichts erfahren, also auch nichts mittheilen können und nichts schreiben für die Knechte Gottes? Man mag wohl sagen, es handle sich hauptsächlich um die Realisirung, nicht um das Offenbarmachen des Inhalts, was eben durch die Siegelöffnung geschehe; allein der Text steht hiemit in Widerspruch; jenes ist keineswegs ausgeschlossen, aber zunächst handelt es sich doch um das Offenbarmachen und Lesen und Schreiben des geschriebenen Buchs. Das μυστήριον der Seligkeit, sagt Christiani selbst, kann eigentlich gar nicht beschrieben und darum auch nicht mitgetheilt werden, es liegt jenseits aller Geschichte; eben daher aber kann auch dieses nicht als Inhalt des geschriebenen Buchs gedacht werden. Wie das auswendig geschriebene sich bezieht auf Geschichte, die schon offenbar ist, so wird sich doch wohl auch das inwendig geschriebene auf Geschichte beziehen, auf etwas, was mitgetheilt werden kann und soll, auf verhüllte zukünftige Geschichte, die aber eben jetzt dem Auge des Sehers sich enthüllen soll. Christiani sagt, nur wenn als Inhalt des Buchs das μυστήριον der Seligkeit gedacht werde, sei das Weinen des Johannes verständlich; aber wir fragen, woher weiß denn Johannes von diesem Inhalt, ehe das Buch geöffnet ist? Dieses Weinen findet doch gewiß auch seine völlig genügende Erklärung, wenn man als Inhalt des Buchs denkt „ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα"; nachdem dem Apostel gesagt war, er solle dieses schreiben (1, 19), und nachdem

sich Christus ihm angekündigt (1, 7—8) als den ἐρχόμενος, das A und O, mochte es ihm doch nahe liegen, als Inhalt des versiegelten Buchs Aufschlüsse über die Zukunft des Herrn zu vermuthen, um so mehr, wenn er in dem auswendig geschriebenen das wiedererkannte, was ihm schon bekannt war (ἃ εἰσὶ 1, 19), den Zustand der ersten christlichen Gemeinde in der Welt, wie er in den sieben Sendschreiben der Wirklichkeit gemäß, aber zugleich in prophetischem Licht beschrieben ist, und dessen Betrachtung in Johannes den innigen Wunsch erwecken mußte, Näheres über die Entwicklung dessen zu erfahren, wovon die Anfänge schon damals vorhanden waren, und über die Gotteswege, auf denen der Herr trotz aller widerchristlichen Mächte seine Gemeinde der verheißenen und gehofften Vollendung entgegenführt. Die schließliche Heilsvollendung ist bei dieser Auffassung von des Buches Inhalt nicht aus- sondern eingeschlossen, denn sie liegt in der Hoffnung auf die Parusie, wie denn auch die Apocalypse schließt mit dem herrlichen Ausblick auf das τέλος schlechthin, die Vollendung des Heilsplans Gottes mit seiner Gemeinde. Ebendamit ist auch die große Bedeutung, welche dem Brechen der Siegel beigelegt ist, völlig erklärt; je wichtiger des Buchs Inhalt ist, die Endgeschichte bis zur Parusie und zur Vollendung aller Wege Gottes, desto wichtiger ist auch die Wegräumung aller Hindernisse, die dem Kommen des Endes im Wege liegen; aber nicht, als ob es sich blos allein handle um die Realisirung des Inhalts, und nicht zugleich und zunächst um dessen Offenbarung, bei dem Brechen der Siegel; Christus kann allein die Siegel brechen und den Inhalt offenbaren, weil Er allein als das geschlachtete Lamm durch sein Erlösungswerk das Recht, wie als Gottes Sohn durch seine Macht- und Weisheitsfülle (7 Hörner und 7 Augen) die Kraft hat, die Realisirung des Inhalts vorzubereiten und auszuführen; so offenbart Er dem Seher des Buches Inhalt, indem Er ihn zugleich einen Blick thun läßt in die Wege, auf welchen die Realisirung des Inhalts durch ihn angebahnt und möglich gemacht wird.

Hiemit ist nun bereits ausgesprochen, was dieser erste Abschnitt

erweisen wollte. Kann als Inhalt des räthselhaften Buchs weder der Inhalt der einzelnen Siegel, noch das μυστήριον der Seligkeit gedacht werden, welches jenseits aller Geschichte liegt, was bleibt anders übrig anzunehmen als: des Buches Inhalt ist der Inhalt dessen, was Johannes von 8, 2 an nach Eröffnung des 7ten Siegels schaut. Daß allein diese Auffassung dem 4ten und 5ten Capitel gerecht wird, glaubt Verfasser nachgewiesen zu haben. Ebendamit aber erweist sich die Ansicht als unrichtig, nach welcher das versiegelte Buch sich nur auf c. 6—8, 1 bezieht, und mit Eröffnung des 7ten Siegels das Ende eintreten soll; diese Ansicht bildet eine Hauptvoraussetzung des Gruppensystems bei 8, 1; mit ihr steht und fällt auch dieses. —

II. Das sechste Siegel, c. 6, 12—17.

Den eigentlichen Ausgangspunkt für die im ersten Abschnitt bekämpfte Auffassung des versiegelten Buches und seines Inhalts, und eben damit einen Hauptstützpunkt für das Gruppensystem, wie es von Hofmann und Christiani durchgeführt ist, bildet die Deutung des sechsten Siegels auf das letzte Weltgericht. Ist, so schließen diese Ausleger, mit dem sechsten Siegel schon das letzte Gericht da, so kann mit dem Brechen des 7ten Siegels nichts mehr geschehen, es muß das Ende schlechthin, die Vollendung aller Wege Gottes folgen; dennoch kann auch, so gewiß hienach des Buches Inhalt nur identisch sein kann mit dem μυστήριον der Vollendung, das Buch sich nur beziehen auf c. 6—8, 1; und da mit dem 7ten Siegel das Ende schlechthin eintritt, erweist sich eben damit c. 4—8, 1 als eine in sich abgeschlossene Gruppe, welche selbstständig bis ans Ende führt. Diese Schlußfolgerung erscheint auch wirklich unanfechtbar, sobald die Voraussetzung, von der sie ausgeht, ihre Richtigkeit hat. Daß aber diese Voraussetzung, die Deutung des 6ten Siegels auf das letzte Weltgericht, unrichtig ist, dieß näher nachzuweisen, ist die Aufgabe dieses Abschnitts. — In vorbereitender Weise hat diesen Nachweis schon der erste Abschnitt gegeben; ist die aus c. 4 u. 5 erwiesene Ansicht richtig, daß als Inhalt des versiegelten Buches nur der Hauptinhalt der Apocalypse, die Endgeschichte bis zur Parusie, gedacht werden kann, so kann der Inhalt der einzelnen Siegel in c. 6 nur auf das gedeutet werden, was diese Endgeschichte vorbereitet, und es ist ebendamit jede Deutung ausgeschlossen, welche in einem der sieben Siegel bereits die Parusie und das Weltgericht finden will. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht ist aber nun auch noch ganz unabhängig von dem Resultat des ersten Abschnitts aus dem Texte selbst bestimmter zu erweisen.

Daß im sechsten Siegel, c. 6, 12—17, das eigentliche Zusammenstürzen des gegenwärtigen Weltsystems und eben damit die Parusie Christi zum letzten Gericht geweissagt sei, dagegen scheint schon der einfache Umstand zu sprechen, daß nach Schilderung derjenigen Ereignisse, in welchen dieses dargestellt sein soll, v. 12—14, nicht blos Berge und Felsen noch vorhanden, v. 16, sondern auch die Menschen als noch lebend auftreten und zwar nach dem, was sie ausrufen „πέσατε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου“ offenbar in angstvoller, peinlicher Erwartung dessen, was erst noch kommen soll, der nahen Zukunft des Herrn, die ihnen jetzt zur schrecklichen Gewißheit geworden ist. Ihr Ausruf in v. 17 „ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι“; schildert eben den furchtbaren Schreckenseindruck, welchen die v. 12—14 geschilderten kosmischen Erschütterungen auf die ungläubige Welt gemacht, und nöthigt keineswegs zu der Annahme, daß hiemit das wirkliche Eintreten dieses Tags geschildert ist; es ist hier wohl der Anfang dieses ἡμέρα τῆς ὀργῆς; dieser aber ist ein ἡμέρα μεγάλη, ein großer Tag, nicht blos in seiner intensiven Wirkung, sondern auch in seiner Ausdehnung, und schließt καιροὶ in sich (Act 1, 6, 1. Thessal. 5, 1). So gewaltig auch die kosmischen Erschütterungen sind, welche hier geschildert werden als der erste Anfang der letzten Hauptkatastrophe, das geht doch aus Vergleichung dieser Stelle mit 2. Petri, c. 3, 10 deutlich hervor, daß die Ausdrücke bei Petrus, welcher das Schlußgericht und den Weltuntergang beschreibt, noch ganz andere sind, als hier in der

Apocalypse; „οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται“ besagt mehr, als „ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη“ und „ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας, — οἱ ἀστέρες ἔπεσον ἐπὶ τὴν γῆν“; ebenso ist „στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσονται καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται“ doch noch etwas anderes, als „πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν“, und als der „σεισμὸς μέγας“ der am Anfang des 6ten Siegels eintritt. Am Tag des Weltgerichts ist nicht mehr von einem Erdbeben oder von Verfinsterung der Sonne die Rede, sondern wie in der Apocalypse selbst (21, 1) geschrieben steht, „πρῶτος οὐρανὸς ἀπῆλθεν καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθεν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι“. Gegen die Beziehung auf den letzten Gerichtstag spricht aber besonders die Vergleichung mit Matth. c. 24 und Luc. c. 21, welche beiden Capitel jedenfalls als das eigentliche Thema der Apocalypse oder als ihr Grundriß zu betrachten sind. Die 4 oder 5 ersten Siegel entsprechen ganz dem, was bei Matthäus v. 8 die ἀρχὴ ὠδίνων genannt wird, welche bestehen in (v. 6—9) ἀκοαὶ πολέμων — ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος — λιμοί — λοιμοί — σεισμοί κατὰ τόπους — παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν; dieß alles οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος. Daß aber nun v. 29 „ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται — οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται“, was offenbar ganz dem sechsten Siegel entspricht, nicht unmittelbar mit der Parusie selbst zusammenfällt, zeigt deutlich die Vergleichung mit Luc. 21, 25; hier wird das Nemliche geschildert, aber als unmittelbare Folge davon wird zunächst nicht sowohl die Parusie hervorgehoben, sondern dieß, daß die Menschen werden „ἀποψύχοντες ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ“, — ganz wie in der Apocalypse 6, 17 der Schreckenseindruck der eingetretenen gewaltigen kosmischen Erschütterungen beschrieben wird; dann erst heißt es wie bei Matthäus „καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον“. Daß bei Lucas und Matthäus die geschilderten Ereignisse nicht mit der Parusie selbst zusammenfallen, geht auch daraus noch hervor, daß sie offenbar als σημεῖα der nahenden Zukunft des Herrn aufgeführt werden; entsprechend der Frage der Jünger „Τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας“;

ist bei Lucas 21, 25 von „σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ“ die Rede, und v. 28, nachdem diese Zeichen geschildert sind, sagt der Herr „ἀρχομένων δὲ τούτων γενέσθαι, ἀνακύψατε . . . . διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν“, das heißt doch wohl, an dem Eintreten dieser Zeichen erkennet ihr, daß meine Zukunft nahe, nicht aber, daß sie da ist und mit diesen Ereignissen selbst zusammenfällt. Wollte man auch sagen, es gehe das 6te Siegel zwar nicht auf das letzte Weltgericht, welches nach der Apocalypse erst nach dem tausendjährigen Reich eintritt, aber doch auf die erste Parusie, welche c. 19 beschrieben wird und mit welcher das Zusammenbrechen des αἰὼν οὗτος nicht zusammenfällt, so wäre auch diese Auffassung des 6ten Siegels durch die Vergleichung mit den Parallelen in Matth. 24 und Luc. 21 als unrichtig erwiesen. Namentlich Luc. 21, 25—28 zeigt auf überzeugende Weise, daß das beim sechsten Siegel geschilderte sich nur auf diejenigen kosmischen Erschütterungen beziehen kann, welche der ersten Parusie des Herrn vorangehen und die eigentliche Endgeschichte eröffnen. Eben dieselbe Stelle zeigt aber auch, daß man immerhin bei dem sechsten Siegel einen zusammenfassenden Totalüberblick über die kosmischen Erschütterungen bis zur letzten Hauptkatastrophe zugeben kann, ohne sich deshalb zu der Ansicht bekennen zu müssen, es sei hier wirklich die Parusie selbst oder sogar das Weltgericht beschrieben. Bei Luc. 21, 25—27 wird das Gleiche beschrieben wie bei dem sechsten Siegel; v. 28 heißt es „ἀρχομένων τούτων γενέσθαι, ἀνακύψατε, ὅτι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις“. Diese Worte geben Licht für die richtige Auffassung des Worts der Weissagung; es ist zuerst das Ganze in Ein Totalbild zusammengefaßt, dann aber angedeutet, daß die geschilderten Ereignisse sich in stufenmäßiger Steigerung erfüllen; sie haben einen Anfang, der wohl gewaltig genug ist, um die Schlußkatastrophe in ihrem Nahesein zu erkennen, aber mit dem Eintreten dieser Ereignisse, obschon die Schilderung derselben weiter hinausgreift bis zum Ende, ist darum das Ende noch nicht da. Hiemit stimmt auch ganz zusammen, daß bei Lucas die Schilderung dessen, was zur ἀρχὴ ὠδίνων gehört, und dieser gewaltigen kosmischen Er-

schütterungen, welche die eigentliche Endgeschichte eröffnen, ineinander übergreift, indem 21, 11, neben die σεισμοὶ und πόλεμοι gestellt wird, „φοβητρὰ τε και σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται". Nach dem oben Ausgeführten ist die Deutung des 6ten Siegels auf die Parusie und noch mehr auf das letzte Weltgericht durch den Wortlaut des Textes und durch die Parallelen in Luc. und Matth. ausgeschlossen; aber ähnlich, wie bei Luc. 21, 25—28 scheint auch in der Apocalypse die Weissagung da, wo sie den ersten Eintritt der das Ende vorbereitenden kosmischen Erschütterungen voraussagt, einen gleichsam vorausgreifenden, die weitere Entwicklung vorausnehmenden Totalüberblick zu geben, welchem denn auch der furchtbare Schreckenseindruck, welchen dieser erste Hauptanfang des Endes auf die Welt macht, ganz entspricht. Diese Auffassung stände ganz im Einklang mit dem Charakter der Weissagung, welche schon in den Anfängen die Keime zum Ende und eben daher auch Typen desselben anschauen lehrt. Ist schon die Zerstörung Jerusalems ein Vorbild der Parusie, so sind es noch vielmehr die letzten Gerichte, die der Parusie vorangehn; das Kommen des Herrn vollzieht sich stufenmäßig, in den letzten Zeiten aber drängt sich Alles zusammen, und jede Katastrophe, welche eintritt, trägt immer mehr den Charakter der letzten Hauptkatastrophe an sich, ist daher auch ein immer deutlicherer Typus des Endgerichts, so sehr sich auch dieses in eminenter Weise von allen vorangehenden Katastrophen unterscheidet; c. 16, 18; 20, 11; 21, 1 deuten hin auf fortschreitende kosmische Veränderungen bis zur künftigen völligen Umgestaltung des κόσμος, hier aber wäre die erste kosmische Haupterschütterung beschrieben als Anfang und Anbahnung einer physischen Umgestaltung, jedoch dem Charakter der Prophetie gemäß mit einem zusammenfassenden Totalüberblick und Ausblick auf das Ende. In diesem Sinne mag man beim 6ten Siegel eine proleptische Vorausdarstellung des Gerichts annehmen; nach des Verfassers Ansicht erscheint dieser Ausweg nach der oben gegebenen Ausführung bei dieser Stelle nicht nothwendig, immerhin aber mag die Annahme einer Prolepsis dieser Ausführung als Stütze dienen. Setzt man sie beim 6ten Siegel voraus, so würde sich der Umstand gut erklären, daß bei dem Gesicht von den sieben Posaunen die genannten gerichtlichen Ereignisse wieder mehr partiellen Charakter haben, und die Behauptung Christiani's, daß nur bei der Gruppeneintheilung dieser partielle Charakter sich erklären lasse, während die Annahme einer fortlaufenden Darstellung der Endgeschichte denselben mit dem universalen Charakter des 6ten Siegelinhalts nie zu vereinigen wüßte, wäre mit der genannten Voraussetzung genügend widerlegt. Uebrigens auch ohne dieselbe läßt sich diese Schwierigkeit beseitigen, sobald man festhält, daß die im 6ten Siegel geschilderten kosmischen Erschütterungen, welche sich allerdings auf alle Theile des κόσμος beziehen, zunächst nur vorübergehend zu denken sind; der Fortschritt bestände dann darin, daß nach dieser allerdings universalen, aber mehr vorbereitenden Katastrophe als Folgen derselben mehr partielle aber um so intensivere Katastrophen im Gesicht von den Posaunen eintreten würden. Wie man aber auch hierüber denken möge, dieß steht als negatives Resultat der bisherigen Ausführung fest, daß als Inhalt des 6ten Siegels nicht die Parusie gedacht werden kann. Es würde dieß auch gar nicht zusammenstimmen mit der Bedeutung, welche nach Christiani's und Hofmann's Ansicht selbst die Siegel des Buches haben, als Abbildung dessen, was geschehen muß, wenn das Ende kommen soll. Selbst wenn man sich ganz auf den Standpunkt dieser Ausleger stellt und als des Buches Inhalt das μυστήριον der Seligkeit annimmt, will es nicht recht passen, im 6ten Siegel Parusie und Weltgericht zu finden; mit den Gerichten in den fünf ersten Siegeln würde so im 6ten Parusie und Weltgericht als dasjenige zusammengestellt, was geschehen muß, wenn die Vollendung der Dinge kommen soll; der Tag der Parusie ist aber selbst schon der Tag der ἀπολύτρωσις für die Gemeinde; es wäre eher noch zutreffend, wenn das 7te Siegel die Parusie brächte. — Nach der Ausführung des ersten Abschnitts ist zudem die genannte Auffassung von des Buches Inhalt unhaltbar; die sieben Siegel können nichts andres bedeuten als die die Endgeschichte bis zur Parusie vorbereitenden Akte und Gerichte, also kann auch unmöglich eines der-

selben die Parusie selbst beschreiben, — mit diesem im ersten Abschnitt gewonnenen Resultate stimmt das im zweiten auf anderem Weg gefundene vollständig zusammen.

Die bisher aufgestellte positive Ansicht vom 6ten Siegel, — daß es die ersten kosmischen Erschütterungen vor der eigentlichen Endgeschichte oder beim Beginn derselben beschreibe, — ist nun aber auch noch bestimmter zu rechtfertigen und durch Nachweis des Zusammenhangs des sechsten Siegels mit den vorhergehenden zu beleuchten. — Ist die Deutung auf Parusie und Weltgericht ausgeschlossen, so kann es sich nur darum handeln, ob die Worte symbolisch oder wörtlich zu fassen sind. Ersteres findet sich bei den historisirenden Auslegern, welche im 6ten Siegel den Untergang des römischen Reichs abgebildet finden, so wie bei der reichsgeschichtlichen Auffassung der Apocalypse, indem z. B. Hengstenberg jeden Zug allegorisch umdeutet und im Ganzen ein Bild trüber Zeiten finden will, wie sie sich immer wieder im Lauf der Geschichte wiederholen. Bengel findet zwar im 6ten Siegel das Gericht, aber weil sich dieses mit seiner kirchengeschichtlichen Auffassung gar nicht reimen will, faßt er dasselbe in seltsamer Weise als eine dramatische Vorausdarstellung des Gerichts für die abgeschiedenen Unseligen, welche dadurch geschreckt werden sollten, während das 5te Siegel die Seligen tröstet. Alle derartigen symbolischen Fassungen sind aber ohne Zweifel unverträglich mit dem Charakter der übrigen Siegel, deren Inhalt in unzweideutiger Weise auf wirkliche äußere Welt-Thatsachen — Eroberung, Krieg, Theurung, Pest, Verfolgung — sich bezieht; die Conformität mit den übrigen Siegeln führt auf wörtliche oder eigentliche Deutung, wonach gewaltige kosmische Schwankungen und Erschütterungen des gegenwärtigen Weltsystems geschildert sind, eine Deutung, welche wohl auch bei den Parallelen im Matth. und Lucas-Evangelium als die natürlichste, durch den Grundtext selbst geforderte anzusehen ist. Der eigentlichen Endgeschichte, welche den Inhalt des Buches bildet, und daher mit Eröffnung des 7ten Siegels c. 8, 1 beginnt, gehen vorbereitende Gerichte unmittelbar voran; das erste Siegel beschreibt eine schnelle Eroberungsmacht, welche die ganze Welt in Bewegung setzt und aus den Fugen bringt; (die Deutung des ersten Reiters auf dem Triumpfpferd auf Christus paßt schon deshalb nicht, weil die übrigen Reiter offenbar Personificationen sind, die Deutung aufs Wort Gottes aber will nicht zu dem gerichtlichen Charakter der übrigen Siegel passen) Die Folge davon ist allgemeine sociale Zerrüttung, ein Würgen untereinander; das dritte Siegel beschreibt sodann die Theurung, bei welcher das tägliche Brod den ordinären Erwerb verschlingt, während Freude und Genuß dem Vermöglichen bleibt; das vierte Siegel die Folge von Allem, ein allgemeines Hinsterben der Menschen. Dazu kommen beim Brechen des 5ten Siegels die Christenverfolgungen, als Vorbereitungen, ja als die eigentlichen Provocationen des Rachetags; denn auch das 5te Siegel hat gerichtlichen Charakter. Nachdem so die die Endgeschichte vorbereitenden irdischen Katastrophen in politischer, socialer, physischer und religiöser Hinsicht gezeichnet sind, folgen mit dem sechsten Siegel die Himmelskatastrophen, Himmelszeichen des nahenden Herrn, kosmische Schwankungen, welche von den oberen Himmelskörpern ausgehend immer tiefer eingreifend sich ausdehnen bis in die Bergwurzeln, die Tiefen der Erde; mit dem siebenten Siegel beginnen sodann die eigentlichen directen Vollziehungsacte des Gerichts gegen die widerchristliche Welt. Christiani, hier allein der rein endgeschichtlichen Auffassung der Apocalypse nicht ganz treu, faßt mit Hofmann die Begebnisse der fünf ersten Siegelöffnungen als eine Darstellung des Gerichtsgangs Gottes durch die Welt in den allgemeinen Umrissen; es leuchtet ein, wie die Deutung des 6ten Siegels auf das letzte Gericht und des 7ten auf das μυστήριον der ewigen Seligkeit mehr zu dieser reichsgeschichtlichen Fassung der fünf ersten Siegel hindrängt. Dem Verfasser scheint aus c. 10, 6—7 „in den Tagen der letzten Posaune soll keine Zeit mehr sein", der Schluß gerechtfertigt, daß, wie nach dieser Stelle die Ereignisse des Posaunengesichts in zeitlicher, geschichtlicher Reihenfolge zu denken sind, so auch die Begebnisse der Siegelöffnungen, conform mit denen der Posaunenstöße, rein geschichtlich zu fassen sind. Faßt man sie als Dar-

stellung des allgemeinen Gerichtsganges Gottes durch die Weltgeschichte, so würde doch das ganze überwiegend nur als eine sachliche Zusammenstellung der Gerichtswege Gottes erscheinen, wie sie sich immer von neuem wiederholen im Laufe der Zeiten. Da das 6te Siegel jedenfalls auf die Endzeit geht, so verlangt die Conformität auch den Inhalt der fünf ersten Siegel in ihrer rein endgeschichtlichen πλήρωσις zu fassen, als wirkliche bestimmte Thatsachen, welche in dieser Reihenfolge der letzten Endgeschichte unmittelbar vorangehen, sie vorbereiten und eröffnen. Die Wahrheit der reichsgeschichtlichen Fassung kommt dennoch bei dieser Deutung zu ihrem Rechte.

Fassen wir das Resultat dieses Abschnitts für die gestellte Aufgabe zusammen, so ist es in der Kürze folgendes: der Inhalt des 6ten Siegels kann unmöglich die Parusie und das Weltgericht sein; die Deutung auf die ersten kosmischen Erschütterungen am Anfang der Endzeit aber entspricht ebenso dem Wortlaut des Textes und den Parallelen bei Matth. und Luc., wie dem Zusammenhang, welcher selbst auch erst durch diese Fassung sein richtiges Licht erhält. Ebendamit aber fällt auch ein Hauptstützpunkt der Gruppentheorie; bei 8, 1 kann nicht das Ende, sondern vielmehr nur der Anfang des Endes eintreten. Da die Deutung des 6ten Siegels auf das Gericht zugleich der Hauptstützpunkt für Hofmann's und Christiani's Auffassung von des Buches Inhalt ist, so ist durch die Ausführung des zweiten Abschnitts auch die des ersten gerechtfertigt und noch fester begründet. — Mit der Deutung des 6ten Siegels auf das Gericht steht und fällt das Gruppensystem bei 8, 1. —

III. Das siebente Siegel, c. 8, 1 (und die Episode zwischen dem 6ten und 7ten Siegel, c. 7).

Capitel 8, 1 nicht das Ende, sondern der Anfang des Endes, — dieses im ersten und zweiten Abschnitt gewonnene Resultat ist noch näher ins Licht zu stellen, theils negativ durch den Nachweis, daß der Wortlaut des Textes bei 8, 1 und der Zusammenhang mit dem vorhergehenden sich nicht leicht vereinigen läßt mit der Erklärung,

welche das Gruppensystem bei dieser Stelle voraussetzt, theils durch den positiven Nachweis, daß allein bei der Annahme zeitlicher Reihenfolge der Gesichte der Inhalt des 7ten Siegels sich nicht blos genügend erklärt, sondern auch erst sein volles Licht erhält.

Die Deutung des 7ten Siegels auf das μυστήριον der Seligkeit will schon nicht recht stimmen mit der Bedeutung, welche nach Christiani's Ansicht selbst die Siegel des Buches haben. Die Siegel bedeuten dasjenige, was dem Kommen des τέλος im Wege steht, was also geschehen muß, ehe die Vollendung kommt; nun geschieht aber bei Christiani's Deutung beim Brechen des 7ten Siegels nichts mehr; mit diesem ist das Ende schlechthin da. [1]) Was soll dann aber das Brechen eines Siegels noch bedeuten? Nachdem im 6ten Siegel die Parusie bis zum letzten Weltgericht beschrieben ist, sollte man vermuthen, daß nunmehr der Vollendung nichts mehr im Wege liegt, also auch des Buches Inhalt nicht mehr durch ein Siegel verhüllt sein kann. Mit der Bedeutung der Siegel will es offenbar nicht zusammenstimmen, daß beim Brechen des letzten die Heilsvollendung selbst sich vollzieht, ohne daß auch diesem Brechen, wie bei den vorhergehenden Siegeln eine besondere Thatsache entspricht, welche noch geschehen muß, ehe des Buches Inhalt geoffenbart und realisirt wird. Man wird wohl bei der Auslegung der visionären Weissagung als Grundsatz festhalten müssen, daß der Ausleger der Bedeutung des Bildes treu zu bleiben hat, weil man wird voraussetzen müssen, daß ein Bild, das der Geist der Weissagung gebraucht, wenigstens innerhalb Eines Gesichtes, seine constante, sich gleich bleibende Bedeutung haben werde. Bei Christiani's Deutung aber muß man bei dem 7ten Siegel der Bedeutung, welche dieses Bild im vorhergehenden hat, offenbar untreu werden; ein den Inhalt des Buches noch verschließendes, der Realisirung desselben im Wege stehendes Siegel hat keinen Sinn mehr, wenn beim 6ten Siegel das Welt-

1) „Denn, sagt Christiani selbst, was soll noch geschehen, nachdem das gegenwärtige Weltsystem zusammengebrochen ist!"

gericht vollzogen ist, und also nach Erbrechen des 7ten unmittelbar die Heilsvollendung sich enthüllt und erfüllt.

Nicht minder will, näher betrachtet, die „σιγὴ ἐν οὐρανῷ“ nicht recht passen als symbolische Darstellung von des Buches Inhalt, dem μυστήριον der ewigen Seligkeit. Christiani sagt zwar, „die halbstündige Stille ist allerdings nicht Symbol der Seligkeit, wohl aber bildet sie die Sabbathstille ab, welche eintritt, wenn alles geschehen ist und die Verheißungen erfüllt sind, die Johannes so eben c. 7, 15—17 vernommen hat“. Allein es ist schwer, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem letzteren und ersteren herauszufinden; die mit der Heilsvollendung eintretende Sabbathstille ist selbst ein Theil der Seligkeit, welche die Vollendeten genießen mit Christo. Sollte man aber nun nicht vielmehr erwarten, daß Johannes beim 7ten Siegel das Gegentheil schaut und hört, nicht Stille, sondern Bewegung im Himmel, himmlisches Lobgetöne? Wenn die in Aussicht gestellte Eröffnung des Buches (c. 5) den ganzen Himmel in die freudigste Bewegung versetzt, so könnte man das Gleiche noch vielmehr bei der wirklichen Erschließung und endlichen Realisirung des Inhalts erwarten, wie denn auch wirklich c. 19, ehe Johannes die Parusie schaut, zu lesen ist (v. 6) „ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν λεγόντων· ἀλληλούϊα, ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς παντοκράτωρ“. Jedenfalls aber dürfte man an der Stelle, bei welcher des Buches herrlicher Inhalt offenbar wird, irgendwie eine bestimmtere Bezeichnung desselben erwarten; auch zugegeben, daß eben hier absichtlich die einzelnen Momente des τέλος noch nicht näher beschrieben werden sollen, will doch im Hinblick auf die großartige Scene in c. 5 die σιγὴ als symbolische Darstellung von dem Eintritt des τέλος nicht genügen.

Was soll aber nun bei Christiani's und Hofmann's Erklärung dieser σιγὴ ἐν οὐρανῷ dieß bedeuten, daß sie „ὡς ἡμιώριον“ dauert? Christiani antwortet: „da Johannes nichts Neues sieht, so bildet die σιγή zunächst einen Gegensatz zu den bisherigen Erscheinungen; die halbstündige Unterbrechung ist lang genug, um das nunmehr abgeschlossene Gesicht von dem folgenden abzugrenzen“. Für die Sache selbst also, welche symbolisch dargestellt wird, hat diese Zeitbestimmung gar kein Moment, sie hat gleichsam nur formelle Bedeutung. Wir sagen, daß diese Stille eine halbe Stunde dauert, gehört allerdings zunächst zur Vision, aber ebendeshalb muß diese Zeitbestimmung auch für die Erfüllung etwas bedeuten, so gut die σιγή eine Realität abbildet. Vorausgesetzt, die σιγή bilde die mit der Heilsvollendung eintretende Sabbathstille ab, so muß sich auch diese Zeitbestimmung auf das beziehen, was in der σιγή abgebildet ist; daß aber dieß nicht möglich ist, weil mit dem μυστήριον der Seligkeit sich keine begrenzende Zeitbestimmung verträgt, weist eben darauf hin, daß diese Deutung der σιγή nicht richtig sein kann. Man verstößt offenbar gegen einen Hauptgrundsatz der Hermeneutik bei Auslegung visionärer Weissagung, wenn man bei Deutung der halbstündigen Stille die eine Hälfte, d. h. die σιγή als symbolische Darstellung einer Realität betrachtet, die andere Hälfte aber, die unmittelbar beigegebene Zeitbestimmung, zu einem für die Erfüllungszeit, in welcher diese Realität eintritt, rein bedeutungslosen Moment herabsetzt. Dieß geschieht aber bei Hofmann's und Christiani's Deutung; die σιγή ist Abbildung der himmlischen Sabbathstille bei der Heilsvollendung; bei der Erklärung der Zeitbestimmung aber, welche nur die erste Gruppe von der zweiten abgrenzen soll, verlassen sie plötzlich den Boden der Vision und betreten den Boden der — Gruppenbildung! Wollte man auch sagen, daß, nachdem Johannes zuvor ohne Unterbrechung Gesichte geschaut, vom Standpunkt der Vision aus diese halbstündige Stille für die wirkliche Erfüllung eine längere Zeit abbilde, so bleibt es eben doch eine begrenzende Zeitbestimmung, welche sich mit dem nicht verträgt, was durch die σιγή abgebildet sein soll.

So viel wird kaum umzustoßen sein nach dem bisherigen — Christiani's Deutung des 7ten Siegels verträgt sich schwer mit dem Wortlaut des Textes und mit den anerkannten Grundsätzen der Deutung visionärer Weissagung, wie mit der Bedeutung der Siegel. Versuchen wir aber nun auch die Erklärung von 8, 1 unter Voraussetzung des

in unserm ersten und zweiten Abschnitt gewonnenen Resultats, daß in dieser Stelle nicht das Ende, sondern der Anfang des Endes zu suchen sei!

Das ist, um mit Christiani zu reden, unzweifelhaft, die σιγὴ ἐν οὐρανῷ bildet zunächst einen Gegensatz gegen die bisherigen Erscheinungen; während Johannes bisher bei Eröffnung eines jeden Siegels etwas geschaut hat, was auf Erden vorgeht, schaut er beim Brechen des 7ten Siegels zunächst Nichts; die Stille im Himmel muß also jedenfalls bedeuten, daß in der Erfüllung während der Periode des 7ten Siegels auch auf Erden eine längere Zeit zu denken ist, während welcher Gott mit seinen Gerichten zuwartet. Analog der in c. 7, 1 sqq., am Anfang der zwischen dem 6ten und 7ten Siegel eingeschalteten Episode, geweissagten Stille auf Erden, während welcher die vier Engel mit dem Loslassen der vier Winde warten müssen, bis die Erstlingsgemeinde versiegelt ist, besagt die halbstündige Stille im Himmel, daß nach den vorbereitenden Gerichten, speciell nach den kosmischen Erschütterungen des 6ten Siegels vor dem Eintritt der eigentlichen Endgeschichte, welche des Buches Inhalt bildet, eine Wartezeit erfolgt, nach deren Ablauf sodann die directen Gerichtsakte, Angriffsakte Gottes (Posaunen) gegen die antichristliche Welt beginnen. Da aber mit dem Brechen eines jeden Siegels etwas geschehen muß, so kann die σιγή nicht blos diese rein negative Bedeutung haben; auch mit Eröffnung des 7ten Siegels geschieht wirlich etwas, nur nicht auf Erden, sondern im Himmel selbst, nemlich die specielle Vorbereitung der Endgerichte in der Engelwelt, die Zurüstung der Engel zur Vollziehung der Gerichtsbefehle Gottes, wie dieß im folgenden von v. 2 an näher beschrieben ist. So bedeutet diese Stille nicht sowohl die Stille vor dem Sturm oder nach dem Sturm, noch weniger die bange Erwartung der Himmlischen, sondern die feierlich ernste Vorbereitung der Endgerichte in der himmlischen Rathsversammlung, welche Johannes in c. 4 geschaut hat; nach dieser halbstündigen Stille, während welcher Johannes selbst nichts vernimmt und nichts besonderes schaut, werden daher den sieben Engeln vor Gottes Thron die Posaunen gegeben; und in v. 6, nachdem v. 3—5 die kommenden Gerichte

zugleich als energische Wirkungen der Gebete der Heiligen dargestellt, erscheinen sie sämmtlich als gerüstet, „ἡτοίμασαν ἑαυτοὺς, ἵνα σαλπίσωσιν“. Diese Deutung der σιγὴ ἐν οὐρανῷ entspricht ebenso dem angedeuteten Zusammenhang mit dem folgenden, wie der Stellung, welche 8, 1 im Ganzen der Apocalypse einnimmt; dem Anfang der eigentlichen Endgeschichte, nach den mehr vorbereitenden Gerichten ist eine solche Geduldszeit auf Erden und eine solche Vorbereitung im οὐρανός, dem unsichtbaren Hintergrund aller Geschichte, zumal der Endgeschichte, ganz entsprechend. So allein geschieht auch der beigegebenen Zeitbestimmung „ὡς ἡμιώριον“ für die Zeit der Erfüllung volle Genüge. Die bestimmte Zeitbegrenzung weist offenbar darauf hin, daß nach Ablauf des dadurch abgebildeten verhältnißmäßig kurzen Zeitraums die bisherige durch diese Zeitbestimmung unterbrochene Geschichte sich fortsetzt. Bei Christiani's Deutung der σιγὴ, welche das τέλος abbilden soll, wird dieses völlig verkannt; da eine solche Zeitbestimmung keinen Sinn haben kann am Ende, so bleibt nur übrig, an die Abgrenzung der ersten von der zweiten Gruppe zu denken; für die Erfüllung hat dieselbe gar kein Moment. Christiani sagt, es gebe keine befriedigende Erklärung der σιγὴ außer der Deutung auf das μυστήριον der Seligkeit; wir glauben umgekehrt behaupten zu dürfen, Christiani's Deutung von 8, 1 ist zum mindesten unbefriedigend, während die gegebene Deutung dem Text und dem Zusammenhang entspricht und mit dem in I und II gewonnenen Resultate völlig im Einklang steht.

Capitel 8, 1 nicht das Ende, sondern der Anfang des Endes — dieses Resultat ist schließlich noch näher zu beleuchten durch eine Erörterung über die Stellung, welche die Gruppentheorie dem siebenten Capitel, der Episode zwischen dem 6ten und 7ten Siegel vindicirt. Christiani faßt das ganze 7te Capitel als eine Beantwortung der Frage am Schluß des 6ten Capitels „τίς δύναται σταθῆναι“; die Antwort lautet: 1) die versiegelte Erstlingsgemeinde, welche die letzte Trübsalszeit überlebt und ins tausendjährige Reich hinübergerettet wird; 2) diejenigen, welche aus der letzten großen Trübsal durch den

Tod in die selige Ewigkeit versetzt werden. Der Zeit nach aber sind nach Hofmann's und Christiani's Erklärung die Begebnisse des 7ten Capitels, der Aufschub v. 1—3 und die Versieglung der Erstlingsgemeinde, dem 6ten Siegel parallel oder gleichgeordnet zu denken; ja Christiani geht noch weiter und sagt: „sobald die vier Engel, welche die vier Winde halten, damit sie nicht wehen, diese loslassen dürfen, so beginnt eben dasjenige Zerstörungswerk, welches im 6ten Siegel beschrieben ist, das Zusammenbrechen des gegenwärtigen Weltsystems"; demnach ist nach Christiani's eigenen Worten der Inhalt des 7ten Capitels der Zeit nach vor dem 6ten Siegel zu denken. Diese Anschauung ist auch wirklich ganz nothwendig bei der Annahme, daß 8, 1 das Ende bringt und im 6ten Siegel das letzte Gericht enthalten ist; denn was hätte nach diesem und unmittelbar vor jenem ein Aufschub und eine bewahrende Versieglung noch für einen Sinn? Wir fragen aber nun, wenn die Versieglung dem 6ten Siegel vorausgehen muß, warum steht denn das 7te Capitel nicht vor dem 6ten Siegel? Diese Stellung sollte man doch nothwendig erwarten als die einfachste und naturgemäße, um so mehr, als 7, 1—3 die Erde noch unversehrt erscheint, während beim 6ten Siegel die Welt zusammenbricht; und wenn doch bisher vom ersten Siegel an wenigstens im Allgemeinen ein Nacheinander anzunehmen ist, conform mit der Reihenfolge der einzelnen Gesichte, wie soll damit zusammenstimmen, daß das μετὰ ταῦτα εἶδον 7, 1 nun auf einmal den gegentheiligen Sinn haben und sich auf eine Begebenheit beziehen soll, welche in der Erfüllung als vor dem vorhergehenden Gesicht eintretend zu denken ist? Wenn irgend wo, so tritt hier bei c. 7 deutlich zu Tage, daß die Gruppentheorie dem Text Gewalt anthut. Daß nun aber wirklich die Windstille c. 7, v. 1—3 nicht dem Weltsturm des 6ten Siegels vorangehend, sondern ihm nachfolgend zu denken ist, daß dieselbe mit der Versieglung der 144,000 nicht rückwärts, sondern vorwärts weist auf die Posaunengerichte, mit welchen nach Eröffnung des 7ten Siegels die eigentliche Endgeschichte beginnt, zeigt in überzeugender Weise die Vergleichung des Textes; die vier Engel dürfen,

ehe die Versieglung vollzogen ist, (v. 3) nicht beschädigen „τὴν γῆν, μήτε τὴν θάλασσαν, μήτε τὰ δένδρα; c. 8, 7 aber beim ersten Posaunenstoß wird die Erde mit den Bäumen beschädigt, v. 8 beim zweiten Posaunenstoß das Meer; ebenso wird c. 9, 4 beim fünften Posaunenstoß ausdrücklich dessen Erwähnung gethan, daß nur diejenigen Menschen geplagt werden sollen, welche nicht das Siegel Gottes an ihrer Stirne haben. Dieß scheint doch darauf hinzudeuten, daß c. 7 auf c. 8 vorwärts weist, und daß mit dem Loslassen der vier Winde, welches sistirt ist, bis die Versieglung vollzogen ist, der Anfang der Posaunengerichte erfolgt. Christiani sagt nun zwar, in den Posaunengerichten c. 8—9 werde das im 6ten Siegel zusammenfassend geschaute Gericht in seine einzelnen Momente zerlegt; hiemit wäre erklärt, daß c. 7, 1—3 zwar auf c. 8 vorausweist, aber ohne daß damit die Beziehung auf das 6te Siegel und die Einreihung des 7ten Capitels zwischen das 5te und 6te Siegel ausgeschlossen wäre. Allein der einfache Wortlaut des Textes spricht doch zu deutlich gegen Letzteres; ist wirklich c. 4—8 eine in sich abgeschlossene Gruppe, und beginnt mit dem Loslassen der Winde c. 7, 1 wirklich das beim 6ten Siegel beschriebene Zerstörungswerk, so müßte man doch gewiß bei den 7, 1—4 genannten Beschädigungen eine Hinweisung auf die beim 6ten Siegel gebrauchten Ausdrücke erwarten, nicht aber eine deutliche Bezeichnung dessen, was erst die zweite Gruppe bei den Posaunengerichten beschreibt.

Daß die im bisherigen ausgeführte Auffassung des 7ten Capitels auch ganz dem oben ausgesprochenen Resultat in Betreff des 7ten Siegels entspricht, möge noch ein kurzer Ueberblick zeigen. Nach dem gewaltigen Weltsturm des 6ten Siegels folgt eine Windstille auf Erden, ein Aufschub der eigentlichen directen Endgerichte; Zweck dieser Wartezeit ist die innere geistige Kräftigung und providentielle Sicherung der auserwählten Angehörigen des Volkes Gottes; denn die Versieglung bezieht sich wohl (Matth. 24, 22) auch auf ein bewahrtbleiben vor den kommenden Strafgerichten. Es ist an die aus Israel und den Heidenchristen, nicht blos wie Hofmann will aus Israel,

gesammelte auserwählte Erstlingsgemeinde zu denken, welche die letzte θλῖψις, die jetzt mit 8, 1 beginnt, überleben und ins 1000-jährige Reich hinübergerettet werden soll. Hieran reiht sich in der zweiten Hälfte des 7ten Capitels ein proleptischer Ueberblick über die ganze bevorstehende Trübsalszeit, und Johannes schaut im Himmel alle diejenigen, die erst durch die große Trübsal der Letztzeit zur Reife des Glaubens gekommen und selig gestorben sind, als „ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης", worunter sicherlich nur die θλῖψις der Letztzeit gemeint sein kann. Beides, die Versieglung und dieser tröstliche Vorausblick paßt aufs vollkommenste vor dem Anfang des Endes, der mit dem 7ten Siegel beginnt; es ist so zugleich mit dem 7ten Cap. für die Zeit der Erfüllung dem Volk Gottes seine Stellung gezeichnet beim Eintritt in die große Trübsal, und beim Nahen der letzten Gerichte Gottes ein reicher Trost in Aussicht gestellt. Analog nun der Stille auf Erden (oder wohl auch mit ihr gleichzeitig?) folgt c. 8, 1 eine Stille im Himmel, die himmlische Vorbereitung der letzten Gerichte, die Ausrüstung der Gerichtsengel, welche rasch nacheinander die göttlichen Rachehandlungen gegen die widerchristliche Welt ausführen, vor welchen die Versiegelten bewahrt bleiben. Solche Stille kommt nie mehr vor im weiteren Verlauf; hier am Anfang hat sie guten, dem Zusammenhang entsprechenden Sinn; hat aber die eigentliche Endgeschichte begonnen, so geht es schneller ohne Aufschub, Schlag auf Schlag, bis die Buchrolle ganz enthüllt und erfüllt ist.

IV. Die siebente Posaune, c. 11, 15—18 (und die Episode zwischen der 6ten und 7ten Posaune, c. 10—11, 14, nebst c. 12).

Des versiegelten Buches Inhalt ist der Inhalt der ganzen Apocalypse von 8, 1 an, die Begebenheiten der 6 Siegel enthalten die die eigentliche Endgeschichte vorbereitenden Gottesgerichte, das siebente Siegel bringt nicht das Ende, sondern vielmehr den Anfang des Endes, — mit diesem im I., II u. III. Abschnitt gewonnenen Resultate ist der Nachweis geführt, daß die Gesichte von den 7 Siegeln und von den 7 Posaunen nicht zwei in sich abgeschlossene Gruppen

bilden können, sondern der Inhalt von c. 6—11 für die Erfüllungszeit als fortlaufende Geschichte zu denken ist. Aber ließe es sich nun nicht denken, daß des Buches Inhalt selbst, die Endgeschichte bis zur Parusie in verschiedene selbstständige Gruppen zerfiele, daß die 6 Siegel die Einleitung zur ersten mit c. 11, 15—18 schließenden Gruppe bilden würden, und so die Gruppentheorie doch bei 11, 15—18; 14, 20; und 16, 17 ihr volles Recht behielte? Es muß allerdings zugegeben werden, daß durch das bisher gewonnene Resultat die Gruppentheorie bei den drei letztgenannten Stellen noch nicht beseitigt ist; dennoch wird eine unbefangene Betrachtung anerkennen müssen, daß das bisher Ausgeführte den Zweifel an der Richtigkeit der Gruppeneintheilung auch bei diesen Stellen sehr nahe legt. Steht fest, daß das Gesicht von den 7 Siegeln und den 7 Posaunen nicht zwei Gruppen bildet, sondern daß vom ersten Siegel an bis zur 7ten Posaune fortlaufende Geschichte zu denken ist, so, wird man erwarten dürfen, daß an das Posaunengesicht auch das Gesicht von den 7 Schalen mit dem, was zwischen beide eingeschoben ist, in ununterbrochenem Zusammenhang sich anschließen werde. Steht es fest, daß des Buches Inhalt die Endgeschichte bis zur Parusie bildet, so liegt der Gedanke, das Inwendig-Geschriebene des Buches als Ein fortlaufendes Ganze anzunehmen, viel näher als dasselbe in mehrere abgeschlossene Gruppen getheilt vorauszusetzen, und dieses um so mehr, als die Siegel dieses Buches oder die die Endgeschichte vorbereitenden Begebnisse in unmittelbarer ununterbrochener Verbindung mit dem Anfang des Inhalts auftreten.

Der Text selbst scheint nun freilich bei dem Inhalt der 7ten Posaune dieser Annahme sehr ungünstig zu sein; der Wortlaut desselben scheint noch mehr als beim 6ten und 7ten Siegel unabweislich zu der Ansicht zu nöthigen, daß wirklich unmittelbar mit dem Schall der 7ten Posaune die Parusie als eingetreten zu denken ist. Zwar schaut Johannes die Parusie selbst nicht, aber die himmlischen Stimmen verkündigen sie ihm als etwas Geschehenes („ἐγένετο .. v. 15, εἴληφας .. v. 18, ἦλθεν ἡ ὀργή σου .. ibid."), womit ganz im

Einklang stände c. 10, 7, „ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου . . . ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ“ cf. v. 6: „χρόνος οὐκέτι ἔσται“. Obschon die Annahme einer Prolepsis sich mit gutem Grund auf c. 19, 1—10 berufen könnte, und, wie nachher näher zu erweisen ist, der Stellung dieser Verse im Ganzen der Apocalypse völlig entsprechend ist, bleibt der Eindruck dieser Verse 11, 15—18 doch so stark, daß der Vertreter der Gruppentheorie mit Recht noch andere Gegengründe erwarten darf, als die Annahme einer proleptischen Vorausverkündigung der Parusie.

Ein Bedenken scheint dem Verfasser vor Allem schon darin zu liegen, daß die Ansicht, welche in 11, 15—18 das Ende findet, dem Bilde der „ἑπτὰ σάλπιγγες“ bei der siebenten Posaune nicht gerecht wird. Die Posaunen bilden die Angriffe der himmlischen Mächte auf die antichristliche Welt, die gerichtlichen Rachehandlungen Gottes ab; nun ist wohl der Tag der Wiederkunft Christi selbst der Tag der höchsten Rache Gottes gegen die Feinde seines Reiches, allein die Parusie hebt sich doch als etwas ganz einziges in seiner Art in so eminenter Weise vor allen vorhergehenden Gerichten heraus, daß es befremden müßte, wenn das Wort der Weissagung durch das Bild der Posaunen dieselbe ganz in Eine Reihe stellen würde mit den vorhergehenden Gerichten. Eben dieses aber würde geschehen, wenn mit der 7ten Posaune unmittelbar das Ende eintreten würde. Man erwartet vielmehr bei der 7ten Posaune analog den vorhergehenden wieder eine durch einen Engel ausgeführte Gerichts- oder Angriffs-Handlung gegen die Welt, welche dem allerdings rasch näher rückenden Schlußgericht vorangeht, nicht aber unmittelbar die Parusie des Herrn selbst.

In verstärktem Maße kehrt dieses Bedenken wieder, wenn man den Umstand ins Auge faßt, daß die drei letzten Posaunen näher zusammengefaßt werden unter dem Bilde eines dreifachen οὐαὶ des Adlers, der durch den Himmel fliegt 8, 13, sodann nach 9, 12 wieder die zwei letzten Posaunen in nähere Beziehung zueinander gesetzt werden im Unterschied von dem ersten Wehe, „ἡ οὐαὶ ἡ μία

ἀπῆλθεν· ἰδοὺ, ἔρχονται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα“. Wenn nun 11, 14 gesagt ist „ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ“, so erwartet man doch wieder analog den beiden vorangegangenen Wehe ein drittes, wohl stärkeres, aber ähnlich verlaufendes Gericht, nicht aber die Parusie selbst; unbefangene Betrachtung wird zugestehen müssen, daß es nicht gut passen will, wenn das Wort der Weissagung das eminente mit der Parusie eintretende Gericht mit den vorhergehenden unter dem Einen Bilde der οὐαὶ zusammenfassen, also in coordinirter Weise zusammenstellen würde. Die Parusie ist doch noch mehr, als ein οὐαὶ cf. 19, 15 — „αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος“. Die vorangehenden Posaunenstöße und οὐαὶ waren darauf berechnet, die Menschen noch zur Buße zu treiben 9, 21, diese Absicht hört aber völlig auf bei dem Eintreten der Parusie; eben dieser reine schlechthinige Gerichtscharakter der Parusie unterscheidet sie wesentlich von allen vorhergehenden Gerichtskatastrophen, ebendaher wird sie auch nicht wohl ein οὐαὶ genannt werden, wie die vorhergehenden Gerichte, und nicht unmittelbar mit einem Posaunenstoß eintreten.

Ferner aber — und dieß ist ein weiteres Bedenken — wird die Frage eine berechtigte sein, ob nicht jeder Leser der Apocalypse nach der Ankündigung der drei Wehe in 8, 13 „οὐαὶ, οὐαὶ, οὐαὶ τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν“, nach der besondern Erwähnung des ersten vorübergegangenen Wehe's 9, 12 „ἡ οὐαὶ μία ἀπῆλθεν“ und des zweiten 11, 14, und nach der wiederholten speciellen Ankündigung des dritten im gleichen Verse „ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχὺ“ wirklich auch die specielle Erwähnung des dritten οὐαὶ bei oder nach der Schilderung derjenigen Katastrophe erwartet, mit welcher das dritte οὐαὶ sich vollzieht. Davon aber eben findet sich in 11, 15—18, womit die zweite Gruppe sich schließen soll, keine Spur. Wollte man jedoch auch absehen von der speciellen Erwähnung des dritten οὐαὶ als einer nunmehr mit dem Eintreten des Endes überflüssigen Sache, und annehmen, sie sei enthalten in der

Verkündigung der Parusie durch die μεγάλαι φωναὶ ἐν τῷ οὐρανῷ, so will zu dem hiemit angekündigten dritten οὐαὶ ein himmlisches Lobgetöne der Engel und ein Triumphgesang und Danklied der 24 Aeltesten nicht recht stimmen. Zwar das „ἦλθεν ἡ ὀργή σου“ in v. 18 würde wohl eher als Schilderung des dritten οὐαὶ gelten können, aber dieß folgt erst nach und im Vordergrund steht zunächst der Lobgesang, während doch der 7te Posauneninhalt vor allem dem angekündigten οὐαὶ mehr entsprechen sollte.

Daß aber dieses Bedenken nicht unbegründet ist, daß 11, 14 wirklich die specielle Erwähnung des letzten οὐαὶ erwarten läßt, davon findet sich in der Apocalypse selbst die thatsächliche Bestätigung. Was der Leser erwartet, steht auch wirklich deutlich zu lesen, wohl nicht in 11, 15—18, aber in dem Abschnitt, welcher nach Christiani zur dritten Gruppe gehören soll, in 12, 12. Nachdem in c. 12, 7 der siegreiche Kampf Michaels und seiner Engel mit dem Drachen geschildert ist, wird v. 9 mitgetheilt „καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας .... εἰς τὴν γῆν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν“; darauf hört Johannes in v. 10 eine φωνὴ μεγάλη im Himmel über diese Thatsache ausrufen „ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ .. καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ“... und v. 12 werden „οἱ οὐρανοὶ“ und „οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες“ zur Freude aufgefordert; dann aber wird gesagt „οὐαὶ τῇ γῇ καὶ τῇ θαλάσσῃ, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει“. Daß hiebei an nichts Anderes zu denken ist, als an das c. 11, 14 angekündigte dritte οὐαὶ, und demnach vor allem und hauptsächlich 12, 12 den Inhalt der siebenten Posaune bildet, darauf weist nicht blos das vorhin erwähnte im vorhergehenden begründete Bedürfniß, das dritte Wehe im Folgenden speciell erwähnt zu finden, sondern auch namentlich eine nähere Vergleichung der in 12, 12 geschilderten Katastrophe, mit dem ersten und zweiten Wehe, oder dem fünften und sechsten Posauneninhalt.

Wie man auch die einzelnen Begebnisse, welche mit den einzelnen Posaunenstößen eintreten, deuten mag, so viel ist unzweideutig dem Text zu entnehmen, daß sich die vier ersten von den beiden folgenden dadurch wesentlich unterscheiden, daß in jenen irdische Naturplagen, unmittelbar von oben bewirkt, auftreten, während in den beiden letzteren dämonische Einflüsse zum Gericht über die abgefallene Menschheit mitwirken. Nach der universalen kosmischen Erschütterung des 6ten Siegels treten zuerst als Folgen desselben außerordentliche partielle, aber desto intensivere Störungen in der Natur auf, durch welche die Erde mit der Pflanzenwelt, das Meer, das Süßwasser und der planetarische Himmel betroffen und den Menschen die Lebensbedingungen und Lebensgüter entzogen und verkümmert werden. Mit dieser wohl nicht buchstäblichen — wie manche Ausleger, das σημαίνειν der Apocalypse ganz verkennend, wollen — aber eigentlichen Deutung der vier ersten Posaunengerichte werden wohl Hofmann und Christiani u. A. gegen alle allegorisirenden und historisirenden Auslegungen Recht behalten müssen. Im Unterschied von den vier ersten Posaunengerichten tritt nun aber bei dem so verschieden gedeuteten fünften Posauneninhalt, dem Heuschreckenheer, der φρέαρ τῆς ἀβύσσου auf 9, 1, womit wohl „eine Oeffnung der unterirdischen Tiefe gegen die Erde herauf für höllische Einwirkungen auch im physischen Gebiet“ abgebildet ist; und c. 9, 11 ist ein Engel des Abgrunds genannt als König dieses Heuschreckenheeres. Mit der fünften Posaune oder dem ersten Wehe werden also nach Verfinsterung der Sonne (vierten Posaune) die Kräfte der Finsterniß, die Abgrundsmächte losgebunden, welche Naturelemente (Rauchdunst v. 2) und Thiere in ihren Dienst nehmen. Ebenso sind es satanische Kräfte, böse Engel, welche bei der sechsten Posaune oder dem zweiten Wehe losgebunden werden (denn gute Engel können unmöglich gemeint sein, da solche selbst binden, nie aber gebunden werden) und das zahllose Reiterheer in Bewegung setzen, welches den dritten Theil der Menschen tödtet. Das Dämonische tritt deutlich in der Schilderung der Rosse hervor; es tritt eine vierfache d. h. wohl eine nach allen Seiten sich ausdehnende Weltmacht auf, die nicht nur gewaffnet ist mit furchtbaren äußeren Zerstörungsmitteln, sondern auch geleitet von satanischer Macht und verfahrend mit Trug und Gewalt (Schlangenschwänze — Löwenhaupt); es sind

hier schon die Grundzüge der in c. 13 auftretenden letzten antichristlichen Weltmacht; es ist das Werden der Thieresmacht beschrieben im wogenden Völkermeere, ehe sie ihre feste Gestalt erhält. Entspricht es nun, so fragen wir nach diesem kurzen Ueberblick über die sechs ersten Posaunengerichte, nicht dem dämonischen Charakter der fünften und sechsten Posaune oder des ersten und zweiten Wehes vollkommen, wenn als Inhalt des mit dem ersten und zweiten Wehe zusammengefaßten dritten Wehes der Teufel selbst auftritt, das oberste Haupt der Abgrundsmächte, wie er aus dem Himmel auf die Erde geworfen wird, und zwar nicht blos wie bei dem ersten und zweiten Wehe, um im Naturgebiet sein Werk zu haben, sondern mit geistiger Verführungsmacht und mit Verfolgungswuth gegen die wahre Gemeinde, und wenn nun in Folge davon (c. 13) eine neue höchste Verbindung des Irdischen und Höllischen sich vollzieht, so daß eine Erdenmacht entsteht, die nicht blos von dämonischer oder unterirdischer Teufelsmacht (5ten Posaune) beherrscht und dirigirt ist, oder von bösen Engeln (6ten Posaune), sondern beseelt ist von dem überirdischen bösen und falschen Geiste selbst, dem Haupte aller Abgrundsmächte? Bei dieser Auffassung des 7ten Posauneninhalts erklärt sich denn auch der Umstand, daß die drei letzten Posaunen unter Einem Bild, dem Bild des οὐαὶ eines Adlers, der durch den Himmel fliegt (8, 13) zusammengefaßt werden, und daß wiederum das zweite zum dritten Wehe im Unterschied von dem ersten in nähere Beziehung gesetzt wird c. 9, 13; denn beim zweiten Wehe haben wir im Wesentlichen schon die Grundzüge dessen, was in Folge des dritten Wehes, des Herabkommens Satans auf die Erde, sich bildet, des Thieres oder der antichristlichen Weltmacht, welcher der auf die Erde geworfene Drache seine Macht verleiht. Mit dieser Erklärung von c. 12, 12 wäre nun aus dem Zusammenhang selbst nicht blos dieß nachgewiesen, daß 11, 15—18 nicht den alleinigen Inhalt der 7ten Posaune bilden kann, sondern auch, daß die letztere Stelle unmöglich das Ende enthalten und ebensowenig eine besondere Gruppe hier sich schließen kann. Bringt c. 12, 12 das dritte Wehe oder den Anfang der Letztzeit im engsten

Sinne, der Zeit des Thiers, so reiht sich das zwölfte Capitel in ununterbrochener geschichtlicher Reihenfolge an das Gesicht von den 7 Posaunen an, und der Ausleger ist darauf angewiesen, die scheinbar die Parusie enthaltenden Verse c. 11, 15—18 auf andere Weise zu erklären.

Zu dem gleichen Resultate, daß 11, 15—18 nicht das Ende enthalten kann, führt ein Blick auf die zwischen die 6te und 7te Posaune eingeschobene Episode (c. 10—11, 14), welche offenbar den Uebergang bildet zu c. 12—14. Im 10ten Capitel bringt ein vom Himmel herabsteigender Engel die letzte Offenbarung für Johannes; das offene Büchlein, — dessen Verschlingen oder persönliche Inhaltsaneignung den Johannes befähigen soll zu neuen Verkündigungen im Anschluß an die alttestamentliche Weissagung über das gesammte Völkergebiet (v. 11) — bildet wohl ohne Zweifel in dem großen geöffneten Buch so gewiß einen Theil, den innersten Theil, als die Posaunen aus der letzten Siegelöffnung hervorgehen und zwischen die 6te und 7te Posaune die Darreichung des Büchleins an Johannes fällt. Der Inhalt dieses Büchleins, die Vollendung des Geheimnisses Gottes, ist für Johannes im Munde süß; der erste Eindruck ist angenehm und erquickend, weil das Ganze v. 7 zusammengefaßt ist für Johannes in seinem herrlichen Endresultat; aber im Bauche verursacht der Inhalt Schmerzen; in der weiteren Entwicklung, bis das Ende da ist, tritt das Bittere hervor. Will es nun zu dieser zwischen das zweite und dritte Wehe eingefügten symbolischen Andeutung von der letzten der Vollendung des Geheimnisses Gottes vorangehenden antichristlichen Trübsal passen, wenn alsbald mit dem dritten Wehe schon das Ende eintritt? Da erwartet man doch in unmittelbarem Anschluß eben die nähere Schilderung dieser antichristlichen Letztzeit. Christiani sagt, das Eintreten des Endes bei der 7ten Posaune sei vollkommen gerechtfertigt, denn c. 11 zeige deutlich, daß die Gegensätze bereits aufs Höchste gespannt sein; allein wenn auch das Gesicht und die Wortweissagung von den beiden Zeugen mitten hineinstellt in diesen Gegensatz, und auch wirklich v. 7 das Thier schon genannt

ist, so führt doch dieses Capitel nur bis zu dem ersten Auftreten des Thiers, dessen 3½-jährige Zeit erst mit dem Tod und der Himmelfahrt der beiden Zeugen beginnt. Gerade die Wiederbelebung und Verherrlichung der beiden Zeugen 11, 11—13 läßt erwarten, daß nunmehr erst die Thieresmacht ihre volle Kraft concentrirt, wie dieß denn auch wirklich in c. 12 sqq. geschildert ist. Ebendaher aber will nun auch unmittelbar nach der Verherrlichung der beiden Zeugen das Eintreten des Endes nicht passen; man erwartet vielmehr eine Steigerung des Gegensatzes nach diesem Sieg, nicht aber die Parusie; diese Steigerung und höchste Spannung des Gegensatzes bringt c. 12 sqq.

Wenn aber nun nach der bisherigen Ausführung c. 11, 15—18 nicht das Ende enthalten kann, wie ist es zu erklären, daß Johannes gerade hier himmlische Stimmen vernimmt, welche ausrufen: „ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου“? und wie ist mit der versuchten Widerlegung der Gruppentheorie c. 10, 7 zu vereinigen? Die Beantwortung dieser Fragen erfordert ein näheres Eingehen auf die Stellung der siebenten Posaune in der ganzen Apocalypse. — Die meisten Ausleger nehmen an, daß die Zeitbestimmung „3½ Jahre 42 Monate oder 1260 Tage“ in c. 11, 2 und 3 identisch sei mit der in gleicher Weise bestimmten Zeit des Thiers c. 13, 5 und der Zeit des Wüsten-Aufenthalts des Weibes c. 12, 6 und 14. Christiani aber nimmt nach dem Vorgang von Fries an, daß die betreffenden Zeitbestimmungen nicht identisch sind, ob sie schon gleich lauten. Nach seiner Anschauung geht die letzte Daniel'sche Jahrwoche, auf welche sich diese apocalyptische Zeitbestimmung offenbar bezieht, der Parusie unmittelbar voran; diese Jahrwoche zerfällt aber dadurch, daß in ihrer Mitte der letzte Feind den Greuel der Verwüstung aufrichtet, in zwei Hälften von je 3½ Jahren; diese Eine Woche ist aber zugleich die, in welcher der Herr seinem Volk den Bund stärkt und sein Volk sammelt trotz der Drangsal. Die erste Hälfte dieser Jahrwoche finden wir c. 11, 2—3; der Herr stärkt seinem Volk den Bund durch Sicherung und Ausscheidung eines Kernes (Tempelmessung

v. 1), während der Vorhof d. h. die äußere Kirche immer mehr dem heidnischen widerchristlichen Wesen verfällt, ob sie schon innerhalb dieser Zeit noch nicht ganz zur Hure Babel geworden ist; ferner durch wunderkräftige Propheten, die das ganze Völkergebiet mit ihrem Zeugniß erfüllen, bis sie zuletzt in Jerusalem (πνευματικῶς Sodom und Aegypten, aber im Gegensatz hievon durch den Beisatz „ὅπου ὁ κύριος ἐσταυρώθη“ als das wirkliche Jerusalem bezeichnet v. 8) nach Vollendung ihres Zeugnisses vom Antichrist getödtet werden. Damit erst beginnt nun die eigentliche antichristliche Letztzeit, die zweite Hälfte der Daniel'schen Jahrwoche, die Zeit des Thiers, welche c. 12 u. 13 geschildert ist. Diese Auffassung Christiani's scheint allein mit dem Buche Daniel wie mit dem Texte c. 11, 7 vereinbar zu sein. Die beiden Zeugen werden erst am Schluß ihrer Wirksamkeit von dem Thier getödtet; ihre Wirksamkeit fällt wohl in die Zeit, wo 11, 2 die äußere Kirche bereits von dem widerchristlichen Wesen überfluthet ist, aber doch ließe sich ihre 42 Monate lang dauernde Thätigkeit nicht denken bei der Annahme, daß das Thier zugleich mit ihnen in seiner letzten Concentration auftritt. Daß Johannes das Thier schon c. 11 nennt, während er sein Auftreten erst c. 13 beschreibt, dürfte sich einfach daraus erklären lassen, daß er die ganze Geschichte der beiden Zeugen, welche 3½ Jahre vor der Thieresmacht in ihrer letzten Concentration auftreten, bis zu ihrer Verherrlichung beschreibt; zu diesem Zweck mußte das Thier, welches diese Zeugen am Anfang seines Auftretens tödtet, vorausgenannt werden, ehe sein Auftreten selbst und sein Wesen näher gezeichnet wird. Der Annahme einer zeitlichen Reihenfolge der Gesichte steht dieß durchaus nicht im Wege; ein Geschichtschreiber erzählt die geschichtlichen Ereignisse, die er beschreibt, in ihrer wirklichen zeitlichen Reihenfolge; um aber irgend ein Factum ins rechte Licht zu stellen, ist er am Ende eines Zeitabschnitts oft genöthigt, vorauszugreifen und ein Ereigniß einzuflechten, welches erst im folgenden Abschnitt des näheren beschrieben wird; da die Ereignisse ineinandergreifen, ist dieses Vorausgreifen zur Vollständigkeit des geschichtlichen Gemäldes nothwendig. In ähnlicher Weise

greift die Weissagung von den beiden Zeugen voraus, um die Geschichte von diesen vollständig zu Ende zu führen; das Thier, sein Auftreten, sein Wesen, seine Geschichte wird erst c. 13 sqq. näher beschrieben, aber doch wird es schon c. 11 genannt; die Verherrlichung der Zeugen erfolgt nach dem Auftreten des Thiers, denn ihr Tod erfolgt durch dieses, darum muß es auch hier schon genannt werden, aber Johannes soll die Geschichte dieser Zeugen bis zum Ende führen, daher folgt erst nachher die eigentliche Geschichte des Thieres. — Hiemit ist nun die Stellung des dritten Wehes im Ganzen der Apocalypse ins Licht gestellt. In die Schlußzeit des zweiten Wehes fällt das Auftreten der beiden Zeugen und ihre 42 Monate dauernde Thätigkeit. Mit dem dritten Wehe oder dem siebenten Posaunenstoß beginnt die eigentliche antichristliche Zeit, die letzte Zeit im engsten Sinn, wieder $3\frac{1}{2}$ Jahre umfassend (denn diese Zahl wird doch wohl in ihrer endgeschichtlichen πλήρωσις, wörtlich zu nehmen sein, wie bei Daniel) die Zeit des Thiers, während welcher das Weib, die Gemeinde, 12, 6 u. 14 einen von Gott bereiteten Zufluchtsort hat in der Wüste, zugleich die Zeit der Hure Babylon, der nicht blos (11, 2) dem antichristlichen Heidenthum preisgegebenen, sondern völlig abgefallenen, von dem Thiere selbst getragenen, falschen äußeren Kirche. Diese letzte Zeit im engsten Sinn bekommt aber dadurch ihren antichristlichen Charakter, daß 12, 7—11 zuvor in der unsichtbaren Welt etwas geschieht, nemlich der siegreiche Kampf Michaels mit dem Drachen, in Folge dessen der letztere 12, 12 auf die Erde herabkommt mit großem Zorn — weil er weiß, daß er wenig Zeit hat — und die letzte widerchristliche Weltmacht mit seiner Macht und seinem Geist ausrüstet zum letzten entscheidenden Kampf. — Und nun fragen wir, entspricht es nicht ganz dieser Stellung der siebenten Posaune in der Apocalypse, wenn beim Eintritt der letzten Entscheidungszeit, die der Parusie unmittelbar vorangeht, ohne daß weitere χρόνοι oder καιροί mehr kommen, Johannes himmlische Stimmen vernimmt, welche den bald und gewiß eintretenden Sieg triumphirend vorausverkündigen? Wenn irgendwo, so hat hier eine Prolepsis ihren guten Sinn. Zudem

sind es diese himmlischen Geister, welche das, was sie aussprechen und ankündigen, auch energisch ins Werk setzen, daher es als schon geschehen angekündigt wird. Was im Himmel auseinmal zubereitet ist (ἐγένετο), das kommt dann auf Erden nach und nach zur Ausführung und Erscheinung. Diese proleptische Vorausverkündigung des Endes im Himmel, am Anfang der letzten Entscheidungszeit harmonirt ganz mit der biblischen Geschichtsanschauung, welche durch die ganze Apocalypse in besonders markirter Weise sich hindurchzieht. Nach der Schrift sind die Principien der Geschichte in der unsichtbaren Welt zu suchen; der unsichtbare Hintergrund der Weltgeschichte ist der οὐρανός und das Reich der Finsterniß; in der Apocalypse, welche die Weltgeschichte in der ἀκμή ihrer Entwicklung, also die concentrirteste Geschichte beschreibt, tritt diese Anschauung eben deßhalb auch stärker hervor. Die Hauptfactoren und Potenzen dieser Geschichte sind theils in den Mächten der oberen Himmelswelt, theils in den Kräften der unteren Welt zu suchen, welch letztere der Herr der Geschichte, der „König der Zeiten" theils zulassend gewähren läßt, theils dirigirend und limitirend für die Zwecke seines Reiches benutzt, bis mit der Vollendung seines Reiches die Zeit ihres Gerichts gekommen ist. Darum geht, wie im Anfang der Offenbarung c. 4 u. 5, so auch bei den Hauptentwicklungsmomenten der auf Erden erfolgenden Katastrophe eine Vorbereitung im Himmel voraus; so bei dem siebenten Siegel, dem Anfang der Endgeschichte, so hier beim dritten Wehe, dem Anfang der antichristlichen Letztzeit, mit Vorausverkündigung der rasch herbeieilenden Vollendung, welche im Himmelsrath schon beschlossen, und deren energische Herbeiführung unmittelbar in Angriff genommen werden soll.

Die oben näher begründete Stellung der siebenten Posaune im Ganzen der Apocalypse wirft aber nun auch ein Licht auf die Stelle c. 10, 5—7, welche noch mehr als 11, 15—18 zu der Annahme zu nöthigen scheint, daß in letzterer Stelle das Ende eintrete. Der fünfte Vers knüpft offenbar an Daniel c. 12, 7 als Gegenstück an; auch bei Daniel schwört ein Engel bei dem, der da ewig lebet, aber

dort wird auf die Frage nach der Vollendung eine dunkel gehaltene Zeitbestimmung gegeben, und das Buch soll bis zur Vollendungszeit versiegelt bleiben. Hier aber ist das „Buch geöffnet, und dem entsprechend heißt es „χρόνος οὐκ ἔσται ἔτι“, weil nun eben die Vollendung des dem Propheten gegebenen Heilsgeheimnisses eintritt. Allein daraus folgt keineswegs, daß diese damit als unmittelbar mit der siebenten Posaune eintretend bezeichnet werden soll. Im Gegensatz gegen Daniel, wie gegen die in der Apocalypse selbst vorangegangenen Fristerstreckungen (5tes Siegel, Episode c. 7, und das 7te Siegel) ist nur das negirt, daß nunmehr mit dem dritten Wehe keine Frist, keine weiteren χρόνοι mehr sein sollen; mit dem dritten Wehe ist der letzte χρόνος, die letzte Zeitperiode vor der Parusie gekommen, dieser χρόνος hat aber noch seine ἡμέραι (v. 7), in welche sich eben die letzten Entscheidungskämpfe zusammendrängen, bis am letzten Tag dieses letzten χρόνος das Geheimniß Gottes vollendet wird mit dem Eintritt der Parusie. Daß diese aus Vergleichung mit Daniel sich ergebende Erklärung von 10, 5—7 die richtige ist, zeigt eben die oben angegebene Stellung der siebenten Posaune in der Apocalypse; tritt mit dieser die letzte antichristliche Zeit ein, so paßt hiezu vollkommen c. 10, 5—7; denn die Zeit der $3\frac{1}{2}$ Jahre dauernden Herrschaft des Thiers ist der letzte χρόνος, auf welchen nach der höchsten Spannung des Gegensatzes kein weiterer χρόνος, sondern nur die Parusie folgen kann.

Wie ist aber nun c. 12, 1—6, das Gesicht von dem gebärenden Weibe, bei dieser Deutung des dritten Wehes in den geschichtlichen Zusammenhang einzureihen? Diese Frage ist schließlich in diesem Abschnitt noch zu beantworten; denn wenn irgendwo, so scheint bei c. 12, 1 der Zusammenhang ganz abgebrochen, und eine Hauptstütze für die Deutung von c. 11, 15—18 auf das Ende und demgemäß für die Annahme, daß mit c. 12 eine ganz neue Gruppe beginne, scheint eben in dieser Stellung des zwölften Capitels in dem Ganzen der Apocalypse zu liegen. — Ein näheres Eingehen auf dieses schwierige, so verschiedenartig gedeutete zwölfte Capitel gehört

nicht zu unserer Aufgabe; die Hauptsache ist der Nachweis des Grundes, aus welchem dieser Abschnitt nach c. 11, 15 „καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισε“ und vor der Erwähnung des eigentlichen Inhalts der siebenten Posaune (c. 12, 12), dem Hinabkommen des Teufels auf die Erde, eingefügt ist. Und hier leistet nun Christiani selbst mit seiner lichtvollen Ausführung über die Gesammtauffassung des zwölften Capitels dem Bekämpfer des Gruppensystems den besten Dienst. Christiani sagt: „das Wort der Weissagung greift zum Verständniß des großen Gegensatzes der Letztzeit in die Anfänge desselben zurück, hat aber dennoch nur das Ziel im Auge“. Hierin scheint der richtige Schlüssel enthalten zu sein für die Auffassung des eingeschobenen Abschnitts c. 12, 1 sq. Ein Geschichtsschreiber beschreibt die Hauptthatsachen der Geschichte in ihrer zeitlichen Reihenfolge; aber wie er innerhalb eines Abschnitts am Schluß desselben oft vorausgreifen muß, um ein vollständiges geschichtliches Gemälde von irgend welcher Begebenheit zu entwerfen, so ist er auch oft am Anfang eines Abschnitts genöthigt, zurückzugreifen, um irgend welche Geschichtsthatsache ins richtige Licht zu stellen. Aehnlich scheint c. 12, 1—6 zu erklären zu sein. Ehe das Wort der Weissagung den ersten Hauptinhalt des dritten Wehes, das Hinabkommen Satans auf die Erde mit großem Verfolgungszorn gegen die Gemeinde beschreibt, giebt es zuerst gleichsam eine principielle Begründung dieses Teufelszorns, des unsichtbaren Hintergrunds des im Thier sich zusammenfassenden Völkerzorns (11, 18); es geht zurück auf die ersten Anfänge des großen Gegensatzes zwischen Christi Reich und dem Reich der Welt, welcher in der Letztzeit in seiner ἀκμή heraustritt, und es stellt sich als Ursprung desselben der Gegensatz zwischen Christus, dem Weibessamen und zwischen Satan, der alten Schlange, heraus. Darum erscheint mit dem siebenten Posaunenstoß nach der triumphirenden Vorausverkündigung des nahen und gewissen Sieges (c. 11, 15—18) und nach dem in v. 19 mit Oeffnung des Tempels und Erscheinen der Hütte des Zeugnisses angedeuteten Anfang der energischen Ausführung des siebenten Posauneninhalts zuerst c. 12, 1 das Weib, das einen

männlichen Sohn gebiert, welcher nach vergeblichem Versuch des Drachen, ihn zu verschlingen, in den Himmel entrückt wird vor Gottes Stuhl. Das Weib, d. h. die Gemeinde, tritt zuerst in ihrer vollendeten Gestalt auf; „mit dieser Zierrath, sagt Bengel, wird sie erst zu sehen sein, wenn sie aus der Wüste heraustreten wird". Es ist ein zusammenfassendes Totalbild der Gemeinde; sie erscheint zuerst in ihrer rein eschatologischen Gestalt; dann aber kommt der Weg, wie Christiani sagt, auf welchem sie zur Vollendung gelangt. Daher erscheint v. 2 die Gemeinde in ihrer alttestamentlichen Gestalt; es ist die Tochter Zion, die alttestamentliche Gemeinde, welche den Messias, den verheißenen Schlangenzertreter gebären soll. Die Entrückung auf den Thron Gottes bei der Himmelfahrt des Herrn erwies den Menschensohn als Gottessohn und als Sieger über den Satan; darum, weil alle seine Anstrengungen gegen den Messias, der die Völker beherrschen soll (Psalm 2) umsonst sind, wendet er sich gegen das Weib, das neutestamentliche Israel. Hiedurch ist nun der Haß Satans gegen das Weib motivirt; um diese Motivirung handelt es sich in c. 12, 1—5. In v. 6 stehen wir wieder auf dem Boden der Letztzeit; aber auch jetzt folgt wieder eine Unterbrechung v. 7—11, deren Absicht dahin geht, theils wiederum den großen Zorn Satans von einer andern Seite zu erklären, theils die in c. 13 näher geschilderte furchtbare antichristliche Thieresmacht ins Licht zu stellen. Es folgt eine Thatsache der Letztzeit, nur nicht auf Erden, sondern in der unsichtbaren Geisterwelt, die Ausstoßung Satans aus seinem überweltlichen Machtrevier nach dem siegreichen Kampf Michaels mit dem Drachen, und in Folge dessen sein Geworfenwerden auf die Erde, das dritte Wehe c. 12, 12 In v. 13 ist diese zweite Motivirung von Satans Zorn angedeutet mit den Worten „ὅτε εἶδεν ὁ δράκων, ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξε τὴν γυναῖκα"; v. 14 aber nimmt v. 6 wieder auf, denn daß diese beiden Verse zwei verschiedene Thatsachen mittheilen, widerspricht dem klaren Wortlaut des Textes. Hiemit ist aber nun auch c. 13 näher motivirt. Die Verfolgung des Weibes und — nach deren Bergung — der Uebrigen von ihrem Samen

(v. 17) durch den Drachen geschieht durch diesen mit Hilfe des Thiers, dem der Drache die Macht giebt; v 12—17 ist der unsichtbare Hintergrund der Thieresmacht in den allgemeinsten Umrissen angegeben; der Drache erscheint ja doch nicht sichtbar auf Erden, was von ihm und der Verfolgung des Weibes durch ihn gesagt wird v. 12—17, ist im wesentlichen das Gleiche, was im dreizehnten Capitel näher geschildert wird; es ist aber vorausgestellt, um die antichristliche Weltmacht in ihrer letzten satanischen Ausprägung und ihrer Verfolgungswuth gegen das Reich Christi ins Licht zu stellen Denn der Drache ist die urbildliche Erscheinung dieser Macht, „das Urthier", wie Auberlen sagt; er hat sieben Häupter und zehn gekrönte Hörner, und dieß bezeichnet ihn, wie Hofmann sich ausdrückt, „als Fürsten dieser Welt, insofern dieselbe eine in Reiche zusammengefaßte Völkerwelt ist; sieben ist die Zahl der gottgeordneten Mannigfaltigkeit; das gekrönte Haupt ist Bild der Herrschaft, das Horn Sinnbild des Mittels der Machtübung; Satan umfaßt die ganze von Gott geordnete Mannigfaltigkeit der Machtgestaltungen und die ganze der Menschheit (Zahl zehn) gegebene Mannigfaltigkeit von Mitteln der Machtübung in sich zusammen". Durch ihn vollzieht sich denn auch mit seinem Geworfenwerden auf die Erde die höchste Verbindung des Höllischen und Irdischen in der letzten Weltmacht und deren Herrscher, dem persönlichen Antichrist (c. 13, 18 ἀριθμὸς τοῦ θηρίου — ἀριθμὸς ἀνθρώπου).

Die in diesem Abschnitt näher begründete Ansicht, daß c. 12, 12 das dritte Wehe enthält, setzt nun freilich etwas voraus, was von Christiani und andern Auslegern nicht zugegeben wird, nemlich daß der Kampf Michaels mit dem Drachen c. 12, 7—11, in dessen Folge der letztere auf die Erde geworfen wird, als ein überirdisches Ereigniß der Letztzeit zu denken ist; könnte aus dem Texte nachgewiesen werden, daß dieses Ereigniß nicht in die Letztzeit fallen kann, so könnte sich auch die Folge davon, das Geworfenwerden Satans auf die Erde, nicht als ein Glied in die Kette der Begebnisse der Letztzeit einreihen, und die Deutung von c. 12, 12 auf das

dritte Wehe wäre ebendamit unmöglich gemacht. Hierüber ist noch Einiges beizufügen. Gläubige Schriftauslegung wird festhalten müssen, daß dieser Kampf, wie man ihn auch sonst deuten möge, jedenfalls als ein wirkliches Faktum in der unsichtbaren Welt dargestellt werden soll; und sie muß deshalb Erklärungen abweisen, wie die von Düsterdick, daß dieses Gesicht eine idealisirende Darstellung des Sieges Christi über den Satan, oder die Hengstenberg'sche, daß es eine bildliche Darstellung der allgemeinen Wahrheit sei, daß Christus Satans Macht gebrochen habe. Aber es fragt sich nun, in welche Zeit dieses übergeschichtliche Ereigniß fällt. Auberlen reiht es unmittelbar an an die v. 5 erwähnte Erhöhung Christi; was der Herr selbst Luc. 10, 31 prophetisch geschaut, und was Paulus Col. 2, 15 als nächste Folge der Erhöhung Christi didaktisch ausspreche, schaue hier Johannes in einem Gesicht; vor der Erhöhung Christi habe Satan noch als Verkläger im Himmel auftreten können (z. B. gegen Hiob und gegen den Hohepriester Josua); seit des Herrn Sieg aber vermöge diese Anklage nichts; in Kraft dieses Sieges überwänden aber auch die Gläubigen, das Präteritum ἐνίκησαν sei ähnlich zu fassen wie 1. Joh. 5, 4 — ἡ πίστις — ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον. Desto größer sei der Zorn Satans, der seitdem die Gemeinde verfolge, auf der Erde umhergehe und in der Luftregion herrsche. Das Folgende v. 13—17 reiht sich nach Auberlen unmittelbar an dieses überirdische Faktum an, und geht nicht auf die Letztzeit, sondern wie schon v. 6, welcher vorausgegriffen hat und in v. 14 wieder aufgenommen wird, auf die Zeiten der Kirche seit Christi Himmelfahrt; daher folgt hier bei Auberlen eine kirchenhistorische Auslegung von v. 13—17, indem er den Wasserstrom deutet auf die Völkerwanderung, und die Erde auf das römische Reich, während umgekehrt Hengstenberg im Wasserstrom die römischen Christenverfolgungen, und in der Erde, die den Strom verschlingt, die Germanen angedeutet finden will. Hofmann dagegen faßt den Kampf Michaels mit dem Drachen als ein übergeschichtliches Ereigniß der Letztzeit, aber mit der besonderen Modification, daß er in Michael den Engelfürsten des Volkes Israel

findet, welchem daher auch allein sein Sieg zu gut kommen könne; weil Israel die Stätte der Heilsverwirklichung sei, gelte ihm auch der Haß Satans; diesen Haß habe es zweimal zu erfahren, das erstemal als es den Messias geboren, das anderemal vor der Wiederkunft Christi; beide obgleich zeitlich getrennte Ereignisse stünden hier nebeneinander. In v. 10—12 aber findet Hofmann den Grund angedeutet, warum Satan Israel nicht mehr verklagen könne; Röm. c. 11 sei erfüllt, Israel bekehrt, das Gesicht stelle dar die völlige Bewährtheit der Israelsgemeinde der Letztzeit; diese sei der Anfechtung Satans entnommen, und er könne sie nur verfolgen, aber auch dieses sei fruchtlos, da der Herr diese Israelsgemeinde vor Satans Zorn berge und dieser sodann seinen Zorn gegen die Heidenchristen wende (v. 14 u. 17). Christiani nun macht ohne Zweifel mit vollem Rechte gegen Hofmann drei Hauptgründe geltend, einmal, daß die Beziehung des Gesichts auf Israel allein mit der Apocalypse und mit der ganzen Schrift überhaupt im Widerspruch stehe, sodann, daß es eine solche völlige Bewährtheit im diesseitigen Weltlauf unmöglich geben könne; nicht die Bewährtheit aller Glieder der Gemeinde, sondern die Verkürzung der Drangsal durch die Dazwischenkunft des Herrn rette die Gemeinde (Matth. c. 24), endlich, daß Satans Anklage schon seit Christi Erhöhung nichts vermöge gegen die wahren Glieder der Kirche, weil sein Blut sie gerecht macht Röm. 8, 33; wenn aber Satan auch jetzt schon die Brüder nicht mit Erfolg verklagen könne, wie sollten die Himmlischen dieses erst am Ende der Tage rühmen! Aus diesen Gründen entscheidet sich Christiani für die Ansicht Auberlens, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daß er v. 13—17 nicht kirchengeschichtlich, sondern rein endgeschichtlich deutet. Er sagt: „das, was unser Gesicht darstellt, ist unmittelbare Folge der Erhöhung Christi; mit dieser ist eine wesentliche Veränderung in der überweltlichen Machtwirksamkeit des Satans eingetreten; dieser kann die Gläubigen nicht mehr mit Erfolg verklagen, weil sie überwinden durch des Lammes Blut; diesen Sieg feiern die Seligen im Himmel, und diese Siegesfeier ist allerdings proleptisch zu fassen, da die Himmlischen

das Ziel vorausschauen. Da Johannes bald den Gipfel des Geheimnisses der Bosheit (c. 13) schauen soll, wird ihm 12, 1—12 durch ein Gesicht, das theils in die Vergangenheit zurückgreift, theils in die Geisterwelt einführt, nicht blos der tiefste Grund des Gegensatzes zwischen Christi und Satans Reich aufgedeckt, sondern er empfängt auch den Trost, daß der Sieg Christi den Sieg der Gläubigen verbürge". Indem aber nun Auberlen v. 13—17 sich unmittelbar an v. 7—12 anreihen läßt und die 3½ Zeiten auf die kirchengeschichtliche Zeit deutet, so nimmt Christiani bei v. 14 einen plötzlichen Sprung in die Letztzeit an. In v. 12, wo das Herabkommen des Teufels auf die Erde in unmittelbarer Folge der Erhöhung Christi mitgetheilt sein soll, erklärt Christiani die Worte „wenig Zeit" wie das ἐν τάχει 1, 1 u. 3; Satan wüthet seit Christi Erhöhung auf der Erde; aber Johannes soll nun keine Geschichte der Christenverfolgungen schreiben, sondern erfahren, daß der Drache das Weib nicht vertilgen kann; darum folgt, nachdem v. 13 auf den Anfang der Verfolgung des Weibes, der Urgemeinde in Jerusalem, hingewiesen, alsbald v. 14 die schließliche Bergung des Weibes in der letzten antichristlichen Drangsalszeit. Wie schon in v. 6 ein Sprung anzunehmen ist, indem die Himmelfahrt des Herrn und die schließliche Bergung des Weibes unmittelbar zusammengestellt sind, so auch bei v. 14; das Gesicht im sechsten Vers setzt sich zunächst nicht fort, sondern Johannes schaut inzwischen die Folge der Erhöhung Christi v. 7—12, damit er den Haß Satans recht verstehe; dann aber nimmt der vierzehnte Vers den sechsten wieder auf und versetzt den Seher wieder zurück auf den Standpunkt der Vision des sechsten Verses. — Wäre diese Deutung von 12, 7—12 auf die Zeit unmittelbar nach der Erhöhung Christi richtig, so wäre die oben ausgeführte Erklärung von 12, 12, wonach diese Stelle das dritte Wehe enthalten soll, unmöglich. Wir fragen aber nun umgekehrt, ob nicht die oben näher begründete und aus dem innern Zusammenhang mit dem vorhergehenden nachgewiesene Deutung von 12, 12 darauf hinweist, daß der Kampf Michaels mit dem Drachen als ein übergeschichtliches Factum der Letztzeit zu fassen ist? Doch, ganz unabhängig hievon, scheint dem Verfasser diese Auffassung im Texte selbst ihre Rechtfertigung zu finden Was Christiani gegen Hofmann geltend macht, wird unanfechtbar bleiben müssen, nicht minder, was er gegen die kirchengeschichtliche Deutung von 12, 13—17 hervorhebt; denn die Vergleichung dieser Verse mit c. 13 weist unzweideutig darauf hin, daß sie uns auf den Boden der Letztzeit versetzen, und gerade der Zusammenhang mit diesem Capitel wird bei Auberlen's Erklärung völlig zerrissen; aber man kann die specielle Modification der Hofmann'schen Ansicht, d. h. die Beziehung von 7—12 auf die Israelsgemeinde, für unrichtig halten, und dennoch zu seiner Grundanschauung, d. h. der Deutung v. 7—12 auf die Letztzeit sich bekennen. Oder könnte es denn 12, 12 heißen, „der Teufel wisse, daß er wenig Zeit habe", wenn der Anfang des Herabkommens in die Zeit unmittelbar nach der Erhöhung Christi fällt? Wenn Christiani sagt, das „ὀλίγον καιρὸν ἔχει" sei ebenso zu erklären, wie das ἐν τάχει 1, 3, so scheint diese Auskunft wenig zutreffend, denn in letzterer Stelle ist von dem Kommen des Herrn die Rede, und es scheint gewagt, diese biblische Ausdrucksweise auch auf die Zeiten Satans zu übertragen; die Zeit Satans von Christi Erhöhung bis zu seiner Parusie ist doch wahrlich eine lange Zeit, von welcher das Wort der Weissagung wohl schwerlich sagen würde, es sei ein „ὀλίγος καιρός". Dieser Ausdruck erklärt sich aber vollständig, wenn das Herabkommen Satans auf die Erde in die Letztzeit fällt, an den Anfang der letzten 3½ Jahre dauernden antichristlichen Periode; er scheint zurückzuweisen auf c. 10, 6, wo gesagt ist, daß mit der 7ten Posaune kein χρόνος mehr sein soll, d. h. der letzte kurze χρόνος unmittelbar vor der Parusie eintritt. Weist ferner nicht auch der Zusammenhang mit v. 13—17 darauf hin, daß v. 7—12 nur ein Ereigniß der Letztzeit enthalten kann? Christiani muß bei v. 14 einen plötzlichen Sprung von der ersten Zeit der Kirche in die Letztzeit annehmen, da v. 14—17 unwidersprechlich auf die Letztzeit zu deuten ist; in der Art aber, in welcher in v. 13 dieser letztere Abschnitt an

v. 7—12 angereiht ist, kann unbefangene Betrachtung nichts anderes als unmittelbar fortlaufende Darstellung finden; ein Sprung, wenn man es so nennen will, ist wohl v. 6, welchen v. 14 wieder aufnimmt, aber nach der obigen Ausführung wohl daraus erklärbar, daß die Weissagung durch ein Zurückgreifen auf die ersten Anfänge des Gegensatzes diesen selbst erklären und motiviren will. Ein Hauptgrund aber für die Beziehung dieses Ereignisses auf die Letztzeit scheint in dem οὐαί des zwölften Verses zu liegen; es wird schwer sein, dieses οὐαί, das über die ganze Erde ausgerufen wird, mit dem in Einklang zu bringen, was sonst überall im neuen Testament über die Erhöhung Christi und das ganze Erlösungswerk gesagt wird, wenn es sich auf die Zeit unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu beziehen soll. Oder wäre es denn wirklich so, daß seit dem herrlichen Sieg Christi nur die Himmelsbewohner sich freuen dürfen, auf der Erde aber dieses Wehe liegt, gerade wegen des Sieges Christi über den Teufel und dessen Herabkommens auf die Erde? Sollte dieß eine Hauptfrucht des ganzen Erlösungswerks sein, daß seit der Himmelfahrt des Herrn der Teufel seine Macht auf der Erde concentrirt und zu concentriren genöthigt ist, da er aus seinem überweltlichen Machtrevier vertrieben ist? Ist doch Christus eben dazu gekommen, daß Er die Werke des Teufels zerstöre, und zwar in der sichtbaren Welt, daß Er dem Starken seinen Hausrath nehme und ihn binde; und sein Tod wie seine Auferstehung ist die Ursache der Erlösung aus Satans Macht und Gewalt, der Errettung aus der Obrigkeit der Finsterniß; will es damit zusammenstimmen, wenn nun in der Apocalypse gesagt wäre, daß gerade in Folge der herrlichen Erhöhung Christi die Macht Satans auf der Erde sich um so furchtbarer entfalte, weil sie auf diese beschränkt ist, und daß daher gerade seit des Herrn Sieg ein Wehe über der ganzen Erde liegen soll, während die Himmlischen sich freuen dürfen über Satans Verstoßenwerden auf die Erde? Beides, die Freude im Himmel und der Weheruf über die Erde, wird verständlich, wenn Alles sich auf die Letztzeit bezieht; das Verstoßenwerden Satans auf die Erde ist ein Hauptschritt zu seinem

völligen Verworfenwerden, welches bei der Parusie erfolgt. So sieht man es im Himmel an, darum ist dort Lob und Triumph; aber in der kurzen Zeit, welche dem Satan noch gelassen ist auf der Erde, concentrirt er noch alle List und Macht durch Verführung und Verfolgung; er eilt ebendadurch rasch seinem letzten Gericht entgegen, aber zieht auch Alle, welche nicht das Siegel Gottes haben an ihrer Stirne, mit in sein Gericht hinein, darum ruft derselbe Engel, der die Himmelsbewohner zur Freude auffordert, auch ein Wehe über die Erde aus, — das letzte furchtbarste Wehe, das je ist über die Erde ausgerufen worden, das letzte Wehe vor der Parusie und dem Schlußgericht. — Die Schwierigkeit endlich, welche nach Christiani bei der Beziehung von 7—12 auf ein Ereigniß der Letztzeit darin liegt, daß erst dann Satan aufhören soll, Verkläger der Brüder zu sein, dürfte vielleicht auf einfache Weise zu heben sein. Der Schwerpunkt liegt nicht sowohl darin, daß das mit Erfolg begleitete Verklagen Satans aufhört mit seinem Verstoßenwerden auf die Erde, sondern vor allem darin, daß Satan aus seinem überweltlichen Machtrevier verstoßen wird; ein Verkläger der Brüder kann er bis dahin genannt werden, denn das ist und bleibt er, auch wenn sein Verklagen der Gläubigen keinen Erfolg hat vor Gott; die Gläubigen überwinden sein Anklagen mit des Lammes Blut, aber sie müssen es doch immer von neuem überwinden auf Erden, so lange sie im Leib der Sünde wohnen. Mit seinem Verstoßenwerden aus seinem überweltlichen Machtrevier hört nicht sowohl sein mit Erfolg begleitetes Verklagen, sondern sein Recht zu verklagen überhaupt auf, und zwar nicht sowohl den Menschen, sondern Gott gegenüber.

Diese aus dem Texte selbst gerechtfertigte Deutung von c. 12, 7—12 auf ein übergeschichtliches Ereigniß der Letztzeit wird wiederum gestützt durch die oben ausgeführte Deutung von 12, 12 auf das dritte Wehe. Ist die letztere nicht umzustoßen, so hätten wir hier einen evidenten Beweis dafür, wie der richtige Einblick in die Structur der Apocalypse der Deutung der einzelnen Gesichte unter die Arme greift.

V. Die Ernte und die Lese, c. 14, 14—20.

Wie bei c. 11, 15—18 und bei c. 8, 1, so soll nach der Ansicht Christiani's, Hofmann's und Hengstenberg's auch bei c. 14, 14—20 wieder das Ende eintreten; „c. 12—14", sagt Christiani, „bildet eine in sich abgeschlossene Gruppe, welche bis zur Parusie führt; diese selbst schaut wohl Johannes noch nicht, aber sie wird ihm unter dem Bild der Ernte und Lese v. 14—20 dargestellt. Johannes hat von c. 12 an die volle Ausgestaltung des Gegensatzes zwischen Christus und dem Drachen in dem Thier (c. 13) und der Gemeinde auf dem Berge Zion (c. 14, 1—5) geschaut; nun muß die Entscheidung eintreten durch das mit der Parusie verbundene Gericht". Man muß zugeben, auch bei dieser Stelle hat die Gruppentheorie viel bestechendes, und mehr als eine Schwierigkeit fällt für den Ausleger weg, wenn mit 14, 14—20 das Ende eintritt. Ernte und Lese ist ein in der Schrift wiederholt vorkommendes Bild des Schlußgerichtes (cf. Matth. c. 13; Joel c. 4; Jes. c. 63); die Ausführung durch Engel — denn auch bei der Ernte kann nur an einen Engel gedacht werden, nicht an Christus, da der handelnde von einem „andern Engel" Befehle empfängt — spricht nicht gegen, sondern vielmehr für die Beziehung auf das Gericht cf. Matth. c. 13, 39—42; die Annahme eines vorläufigen Gerichtes scheint ausgeschlossen, da v. 15 von einem „θερισμὸς τῆς γῆς" und v. 18 von dem „ἄμπελος τῆς γῆς" gesprochen wird; nur eine sinnbildliche Darstellung der Wahrheit anzunehmen, daß die Welt reif ist zum Gericht, widerspricht dem klaren Wortlaut des Textes, denn die Erde wird wirklich geerntet, und die abgeschnittenen Trauben werden wirklich geworfen in die große Kelter des Zornes Gottes; eine proleptische Vorausdarstellung des Schlußgerichtes, wie de Wette und Düsterdick wollen, will hier nach den Gerichtsankündigungen v. 6—11 und schon 11, 17—18 gar nicht passen, sondern muß als reiner Ueberfluß erscheinen. Das wirkliche Eintreten des Schlußgerichts aber erscheint umgekehrt dadurch ganz motivirt, daß in der That im Vorhergehenden die Gegensätze aufs höchste gespannt sind; konnten wir oben beim siebenten Posaunenstoß dem Gruppensystem mit Recht entgegenhalten, daß das Endgericht bei 11, 15—18 unmotivirt auftrete, da die höchste Spannung der Gegensätze erst im zwölften Capitel erfolge, so kann hier bei c. 14, 14—20 dieser Grund nicht geltend gemacht werden. Ueberhaupt ist nicht zu verkennen, daß bei der Deutung der Ernte und Lese auf die wirklich eintretende Parusie die ganze Gruppe c. 12—14 in lichtvollem Zusammenhang, und, wie Christiani sagt, auch in formeller Beziehung als ein vollendetes Ganzes erscheint; es wäre Ein Gesammtbild, welches uns in dieser Gruppe dargestellt würde; zuerst der Ursprung des Gegensatzes zwischen Christi Reich und dem Reich der Welt c. 12, sodann dieser Gegensatz in seiner irdischen Erscheinung und letzten Ausgestaltung, Thier und Gemeinde, c. 13 und 14, 1—5; dann nach Gerichtsverkündigungen v. 6—11 die letzte Entscheidung v. 14—20. Ob man die Ernte auf die Sammlung der Gläubigen bei der Parusie bezieht, wie Christiani und Hofmann, oder in ihr das Gleiche dargestellt findet, was die Lese abbildet, wie Hengstenberg will, ändert nichts an der Gesammtauffassung; doch erscheint bei jener durch den Text nahe gelegten Auslegung die Beziehung von v. 14—20 auf das Ende dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden noch entsprechender; der große Gegensatz der Letztzeit würde dann bei der letzten Entscheidung auch auslaufen in ein gedoppeltes Ende. — Dennoch scheint dem Verfasser gerade der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden auf ein anderes Resultat hinzuführen.

Lassen wir zunächst die Stelle selbst, mit welcher die Gruppe c. 12—14 schließen soll, ganz bei Seite und gehen wir zurück auf den siebenten Posaunenstoß. Hier folgt zuerst aus dem Munde der Himmlischen eine triumphirende Vorausverkündigung des endlichen Sieges v. 15—17, sodann aber eine zusammenfassende Gesammtdarstellung des ganzen siebenten Posauneninhalts, mit den Worten „τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν — καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου"; der im Thier sich zusammenfassende Völkerzorn ist geschildert c. 12—13, mit seinem unsicht-

baren Hintergrund, dem Zorn des Teufels, mit dessen Hinabkommen auf die Erde das letzte Wehe 12, 12 eintritt; und in c. 14, 6 beginnen die specielleren Ankündigungen der sich vollziehenden ὀργὴ θεοῦ. Daß nun aber die Schilderung der Vollziehung dieser ὀργή in fortlaufendem Zusammenhang in das Gesicht von den sieben Zornschalen c. 15 sqq. hineingreift, dafür scheint die Vergleichung von 11, 19 mit 15, 6 zu sprechen. Nach der Vorausverkündigung des Sieges durch die Himmlischen öffnet sich 11, 19 der Himmel und Johannes sieht die Bundeslade „ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης ἐν τῷ ναῷ"; die Eröffnung der sieben Siegel ging aus von dem Thron Gottes, mit dem siebenten Siegel zeigte sich ihm der Rauchaltar, und davon gingen die sieben Posaunen aus; jetzt mit der siebenten Posaune schließt sich der Himmel bis in sein Innerstes auf, so daß sich die vom Thron verdeckte Bundeslade zu sehen giebt; denn jetzt handelt es sich um die Vollendung des Reichsgeheimnisses Gottes, um Einrichtung einer Welt, in der Gerechtigkeit wohnet. Vollendet sich jetzt das Geheimniß der Bosheit in dem Thier, welches (13, 6) den Mund öffnet, um zu „βλασφημεῖν τὸ ὄνομα θεοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας", so schließt sich auch das innerste geheimste Heiligthum im Himmel auf, von welchem nur die concentrirten Schlußgerichte vor der Parusie mit der Energie des „θυμὸς τῆς ὀργῆς θεοῦ" ausgehen. Entsprechend dem Gesicht von den sieben Siegeln und den sieben Posaunen wird man erwarten dürfen, daß nun auch nach Darstellung des Völkerzorns c. 12—13 die letzten Erweisungen der ὀργὴ θεοῦ, die sieben Zornschalen von diesem bis ins Innerste geöffneten Heiligthum ausgehen; diese Erwartung wird nicht getäuscht; c. 15, 6 lesen wir „ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ". Hier ist c. 11, 19 wieder aufgenommen; es folgt nach den himmlischen Machtzeichen bei Oeffnung des innersten Heiligthums in 11, 19 die irdische Vollstreckung in 15, 6. Wir fragen, deutet nicht die Vergleichung des Gesichts von den sieben Siegeln und den sieben Posaunen darauf hin,

daß 11, 19, wo mit dem siebenten Posaunenstoß die Oeffnung des innersten Heiligthums mitgetheilt ist, nicht etwa, wie Christiani will, überhaupt den Uebergang bildet zu dem letzten Hauptcyclus, welcher mit c. 22, 5 schließt, sondern speciell hinweist auf das Gesicht von den sieben Zornschalen? und findet dieß nicht darin seine Bestätigung, daß 11, 19 wirklich wieder aufgenommen ist in 15, 6? Müßten diese Fragen bejaht werden, so wäre zugegeben, daß wir von 11, 19 an bis c. 15 u. 16 fortlaufenden Zusammenhang haben, nicht aber zwei in sich abgeschlossene Gruppen, von denen die erstere bis zum Ende führt.

Zu dem gleichen Resultat führt eine nähere Betrachtung der himmlischen Gerichtsverkündigungen c. 14, 6—11, welche nach Darstellung des Völkerzorns c. 13, hinter welchem Satans Zorn steht (c. 12), der Ausübung der ὀργὴ θεοῦ vorangehen. Der erste Engel ruft die ganze Welt auf, Gott zu fürchten „ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν, καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων". Vergleicht man damit das Gesicht von den sieben Schalen, so wird nicht zu bestreiten sein, daß diese erste Gerichtsverkündigung deutlich auf die letzten Plagen sich bezieht; denn der erste Engel schüttet seine Schale aus „εἰς τὴν γῆν" 16, 2, der zweite „εἰς τὴν θάλασσαν" (v. 3), der dritte „εἰς τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων", der vierte „ἐπὶ τὸν ἥλιον"; und ganz entsprechend dem Aufruf, Gott zu fürchten bei der Gerichtsankündigung, steht auch bei diesen letzten Erweisungen der ὀργὴ θεοῦ wiederholt „οἱ ἄνθρωποι οὐ μετενόησαν" (cf. v. 9) als Beweis, daß auch diese letzten Vergeltungsgerichte nach Gottes Absicht noch zur Buße wecken sollen, ob sie schon dem wirklichen Erfolge nach Verstockungsgerichte werden. Der zweite Engel (14, 8) verkündigt den Fall Babels als geschehen, die Ausführung desselben bringt die siebente Zornschale 16, 19, die nähere Beschreibung c. 17—18. Der dritte Engel (14, 9—10) verkündigt Allen, welche das Maalzeichen des Thieres annehmen, den Wein des göttlichen Zorns, die ewige Verdammniß; dieses weist auf c. 19, in welchem (v. 11 sq.) die Parusie beschrieben ist mit ihrem

Gerichte. Hienach weist also diese dreifache Gerichtsverkündigung unwidersprechlich vorwärts auf das, was der Seher von c. 15—19 schaut. Ist nun anzunehmen, so fragen wir, daß das Wort der Weissagung zwischen diese speciellen himmlischen Gerichtsankündigungen, welche sich deutlich auf die sieben letzten Plagen, den Fall Babels und die Parusie beziehen, und ihre wirkliche Ausführung die Schilderung des letzten Endes stellen werde? Welchen Sinn soll es doch haben, wenn die Weissagung den Seher zuvor zum letzten Ende führt und dann wieder zurückgreift, um die Ausführung der Gerichtsankündigungen in einem neuen Gesicht vorzuführen? Ist nicht durch die im Bisherigen hervorgehobene deutlich vorausweisende Beziehung des Abschnitts c. 11, 15—19 und 14, 6—12 auf c. 15 sq. der Gedanke sehr nahe gelegt, daß 14, 14—20 nicht wohl den Zusammenhang völlig unterbrechen werde und könne?

Doch sehen wir nun auch diese Stelle selbst näher an, welche das Schlußgericht enthalten soll! Absolute Nöthigung, in ihr eine bildliche Darstellung der Parusie zu finden, liegt im Texte keineswegs; vielmehr weisen mehrere Momente darauf, daß die alte Bengel'sche Deutung dieses Gesichts, nach welcher hier ein der Parusie vorangehendes Ereigniß geschildert ist, nicht blos möglich, sondern wohl allein richtig sein dürfte. Was zuerst das Bild der Ernte (v. 14—16) betrifft, so ist jedenfalls durch den Text nahe gelegt, daß es nicht das Gleiche bezeichnen kann, wie die Lese und Kelterung. Es ist eine licht glänzende Wolke, auf welcher der erscheint, welcher einernten will; und er tritt auf nicht in irgend welcher fremden Gestalt, sondern gleich einem Menschensohne, mit einem goldenen Stirnreif; von dem Engel aber, welcher die Lese ausführt, wird nichts Näheres gesagt, dagegen kommt der Engel, welcher diesem Befehl ertheilt, von dem Brandopferaltar, wo das verzehrende Feuer der ὀργὴ θεοῦ brennt, und es wird von ihm gesagt, er habe Macht über das Feuer, während bei der Ernte der befehlende Engel durch Nichts bestimmter bezeichnet wird. „Dieses weist doch hin auf die Verschiedenheit des beiderseitigen Geschäfts", sagt Hofmann; daß die Lese ein Strafgericht bedeutet, ist klar; bei der Ernte aber ist durchaus keine bestimmte Andeutung hievon zu finden, vielmehr weist die nähere Zeichnung des ausführenden Engels darauf hin, daß wohl hier an die Heimholung der Gerechten, an die „gnädige Einerntung des in der Drangsalshitze gereiften Korns in die Scheunen Gottes" zu denken ist; (cf. Matth. c. 13, 37; Joh. 4, 35; Matth. 9, 37). Daß aber nun hiebei nicht, wie Christiani und Hofmann wollen, an die Parusie zu denken ist, sondern an ein Ereigniß der Letztzeit, welches jener vorangeht, nemlich daran, daß in der letzten Zeit viele durch die Drangsalshitze gereiften Gläubigen durch den Tod gnädig erlöst und in den Himmel gesammelt werden, darauf führt v. 13, welcher Vers selbst erst bei dieser Deutung sein richtiges Licht erhält. Johannes hört eine Stimme rufen „γράψον, μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι". Letzteres Wort bezieht Hofmann gegenüber von den meisten Auslegern mit Recht auf ἀποθνήσκοντες; es bezieht sich dieser Ausdruck auf die Letztzeit, und die in der Drangsal Sterbenden stehen im Gegensatz zu denen, welche sie überleben. Jene werden selig gepriesen, weil sie eben jetzt vor den der Parusie vorangehenden Schlußgerichten durch den Tod gesammelt werden als reife Garben in die himmlischen Scheunen. [1]) „Per messem", sagt Bengel, „magna multitudo piorum ex mundo educitur"; und bei v. 15 bemerkt er zu den Worten „τῆς γῆς", welche die Annahme einer blos theilweisen Ernte auszuschließen scheinen, „amplitudo hujus vocabuli restringitur versu 20 per urbem". Das „ἔξωθεν τῆς πόλεως" scheint darauf hinzudeuten, daß die Erstlingsgemeinde nicht blos ausgenommen ist von den Gerichten, sondern auch von dem Weggerafftwerden; das Weib wird geborgen und lebend hinübergerettet in das tausendjährige Reich, aber von den „λοιποὶ τῆς σπέρματος αὐτῆς" 12, 17, welche von dem Drachen

1) „Im Herrn sterben" in dieser letzten Drangsalszeit, wird im vollsten Sinne identisch sein mit dem Sterben eines Ueberwinders cf. 15, 2; daher scheint das μακάριοι emphatisch genommen werden zu müssen.

durch das Thier verfolgt werden, wird eine große Zahl ihren Glauben mit dem Tod besiegeln in der Letztzeit. [1]) Dieses aber wird hauptsächlich geschehen, eben vor dem Ausgießen der sieben letzten Zornschalen; darum erscheinen denn auch c. 15, 2 diese eingesammelten Ueberwinder als „νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου“ stehend am krystallenen Meer, mit Harfen in ihren Händen; dieses Meer schaut Johannes „μεμιγμένην πυρὶ“ und v. 4 sagen sie: „τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν“. Dieses weist zurück auf das fünfte Siegel c. 6, 10—11, wo Johannes die früheren Märtyrer unter dem Brandopferaltar schaut und sie Gott fragen hört: „ἕως πότε ... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς“; die göttliche Antwort lautet v. 11: „ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρὸν, ἕως πληρωθῶσι καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν, οἱ μέλλοντες ἀποκτείνεσθαι ὡς καὶ αὐτοί“. Mit der Ernte ist diese Zeit gekommen, die Zeit zu geben den Lohn den Knechten Gottes, aber auch die Zeit das Blut der Märtyrer zu rächen; die Ernte macht die Zahl der Märtyrer voll, darum hat jetzt auch die Wartezeit der früheren Blutzeugen ein Ende, auf die Ernte folgt alsbald die Lese, in welcher ihrem gerechten Wunsche willfahrt wird. Auch bei der Lese tritt die Beziehung zum fünften Siegel hervor; der befehlende Engel v. 18 tritt heraus aus dem Brandopferaltar; wir haben hier vorlaufende Rachegerichte über die Peiniger der Gläubigen; von ihnen werden viele, wohl die zum Gericht reifsten, durch den Tod weggerafft, denn das Bild weist auf ein großes Blutbad, welches sich als Folge der furchtbar zerrütteten Weltverhältnisse der Letztzeit wohl erklären läßt. Und diese speciellen Rache- und Vergeltungsgerichte gegen die Peiniger der Gläubigen treten nun eben jetzt ein, nachdem die Märtyrerzahl voll geworden ist, wie es beim fünften Siegel vorausgesagt ist; sie setzen sich aber fort in den sieben Plagen, daher v. 6 nach Ausgießung der dritten Schale, wodurch das Wasser in Blut verwandelt

1) cf. c. 7, 14, „οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως μεγάλης“ oben S. 198.

wird, besonders erwähnt ist „αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας πιεῖν, ἄξιοί εἰσιν“. Die Vollendung dieser Gerichte folgt beim Sieg Christi über das antichristliche Heer bei der Parusie c. 19, und das Gewand, in welchem er erscheint v. 13 „περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι“ weist zurück auf diese blutigen Anfangsgerichte über die Peiniger der Gläubigen. Die Parusie bringt die volle Realisirung der ὀργὴ θεοῦ über diese Peiniger und das letzte „κρίνειν und ἐκδικεῖν τὸ αἷμα τῶν ἀδελφῶν“; hier aber bei der Lese und Kelterung haben wir, der Ernte entsprechend, etwas der Parusie vorlaufendes; „occidio impiorum innuitur“, sagt Bengel, „non cruciatus aeternus“. — Dieses aus dem Texte selbst gewonnene Resultat entspricht dem oben über die Beziehung von c. 11, 15—19 und 14, 6—11 zu c. 15—16 Gesagten; was der in diesen Stellen angedeutete Zusammenhang erwarten läßt, — daß bei 14, 14—20 nicht das Ende eintreten könne — bestätigt der Text selbst mit dem Bild der Ernte und Lese, und die gegebene Deutung dieser beiden Gesichte findet wiederum ihre nähere Begründung in der deutlichen Beziehung zum Vorhergehenden und Nachfolgenden.

VI. Die siebente Zornschale, c. 16, 17—21.

Wie mit 8, 1; 11, 15—18; 14, 14—20, so soll nach Christiani und Hofmann auch mit dem „γέγονε“ in c. 16, 17 die Parusie als eingetreten zu denken sein. Wenn 15, 1 die sieben Zornschalenengel die sieben letzten Plagen, in welchen der Zorn Gottes sich vollendet, über die Welt bringen, so kann auch mit der siebenten Schale nur das Ende kommen. Den Inhalt der sechsten Schale 16, 12, bildet der Sturz Babels, d. h. der entarteten Kirche der Letztzeit; die Episode zwischen der sechsten und siebenten Schale v. 13—16 enthält das, was der Parusie unmittelbar vorangeht, die Sammlung des antichristlichen Heeres wider die Gemeinde, deren Drangsal jetzt den höchsten Grad erreicht; der Weltherrscher, der sich seiner großen Nebenbuhlerin, der großen Hure, entledigt hat, richtet nun seine Macht

gegen die Gemeinde Gottes, welche allein ihm nicht huldigt. Aber mit dem Ausgießen der siebenten Schale v. 17 tritt die Parusie ein, welche die Gemeinde rettet, indem sie das antichristliche Heer vernichtet; v. 18—21 bildet nicht, wie die meisten Ausleger annehmen, den Inhalt der siebenten Schale, sondern ist ein Uebergangsgesicht, welches die nächsten zwei zusammenhängenden Gruppen (c. 17—19, 10, und c. 19, 10—22, 5) einleitet und vorbereitet; die fünfte Gruppe des Hauptttheils der Offenbarung c. 17—19, 10 enthält das Gericht über die Hure Babylon und ist eine nähere Explication der sechsten Schale c. 16, 12; die sechste Gruppe c. 19, 10—22, 5 explicirt das γέγονε der siebenten Schale, indem sie die Parusie bis zum Ende der Wege Gottes darstellt. — Dieß in der Kürze Christiani's Ansicht von 16, 17.

Aehnlich, wie bei der siebenten Posaune, steht dieser Auffassung von 16, 17 vor Allem das nicht unbedeutende Bedenken entgegen, daß das mit der Parusie eintretende Gericht offenbar mit den vorhergehenden sechs Schlußgerichten unter dem Begriff einer „πληγή" subsumirt würde, wenn mit dem Ausgießen der siebenten Schale unmittelbar die Parusie selbst eintritt. Man erwartet bei der siebenten Schale doch jedenfalls zunächst wieder eine den vorhergehenden im Wesentlichen ähnliche Plage, nemlich eben die letzte, welche der Parusie vorhergeht; der Ausdruck „die sieben letzten Plagen" kann doch wohl nichts anderes bedeuten, als die sieben letzten Plagen vor der Parusie und dem mit ihr eintretenden Schlußgericht. Daß die letzte Plage, d. h. die Wirkung davon, daß der Engel seine Zornschale in die Luft ausgießt, absichtlich nicht genannt und demnach hineinzudenken wäre, kann unmöglich angenommen werden; es ließe sich auch durchaus kein Grund für diese Auslassung denken; daher müßte bei der Annahme, daß mit dem γέγονε die Parusie als eingetreten zu denken sei, wirklich die Parusie als Wirkung des Ausgießens der siebenten Schale, d. h. als die letzte Plage selbst aufgefaßt werden, und wir hätten dann nur sechs letzte Plagen vor der Parusie. Ebendamit wäre aber das Schlußgericht bei der Parusie in Eine Linie gestellt

mit diesen letzten Plagen, was ebenso undenkbar ist, als die Subsumirung der Parusie unter die σάλπιγγες c. 11, 15—18. Hofmann sagt, man müsse sich wundern, wie man sich habe bei der Annahme beruhigen können, daß c. 18—21 den Inhalt der siebenten Zornschale bilde; denn im Vorhergehenden bis v. 17 seien die sieben letzten Schläge auf die Welt bereits erfolgt, daher könne man nicht noch einmal einen letzten Schlag erwarten, die Anlage des ganzen Gesichts erscheine bei dieser Fassung als verfehlt. Allein diese Entgegnung trifft nicht; denn die Annahme, daß c. 16, v. 18—21 den Inhalt der siebenten Schale bilde, setzt eben voraus, daß bis v. 17 noch nicht der letzte Schlag erfolgt ist, und bestreitet aus diesem Grunde die Beziehung des γέγονε auf das Eintreten der Parusie, während Hofmann und Christiani letzteres als die allein richtige Auslegung voraussetzen. Es fragt sich, ob man nicht mit größerem Rechte wird sagen dürfen, man müsse sich wundern, wie man den Ausdruck „die sieben letzten Plagen" anders verstehen kann, als so, daß die letzte, die siebente Plage zuerst eintreten muß, ehe das Ende kommt, daß daher unmöglich mit dem Ausgießen der siebenten Schale unmittelbar das Ende selbst eintreten kann, sondern zuerst als nächste Wirkung dieses Ausgießens eine Plage, die letzte Plage eintreten muß. Daß diese Auffassung die richtige ist, dafür bietet der Text selbst den deutlichsten Beleg, indem er diese naheliegende durch den Ausdruck selbst geforderte Erwartung nicht täuscht. Im 21sten Vers wird gesagt, daß ein χάλαζα μεγάλη vom Himmel auf die Menschen falle, und dieser Hagel wird ausdrücklich eine πληγή genannt „καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα". Da, ganz analog dem 7ten Posaunenstoß, zunächst diese siebente Plage nicht genannt ist, die Anführung derselben aber nothwendig erwartet werden muß, so scheint es doch durch den Ausdruck „πληγή" in v. 21 sehr nahe gelegt, daß als Hauptwirkung des Ausgießens der siebenten Schale eben dieser Hagel zu denken ist; und wie man auch diesen selbst deuten möge, eigentlich oder sinnbildlich, — der Umstand, daß der siebente Engel

seine Schale ausgießt, „ἐπὶ τὸν ἀέρα“ bestätigt diese Annahme, denn die Ursachen des Hagels sind vornehmlich im ἀήρ zu suchen. Bei den vorhergehenden entspricht immer der Ausgießung einer Schale genau ihre Wirkung, so wird man es auch bei der siebenten erwarten dürfen und müssen. Ebenso wird als moralische Wirkung dieser Plage das Gleiche genannt, wie v. 9 u. 11, — nur immer größere Verstockung; „ἐβλασφήμησαν .... καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ“ heißt es in v. 9 und v. 11; dies scheint doch darauf hinzudeuten, daß die in v. 21 genannte Plage in die nächste Verbindung mit dem Gesicht von den sieben letzten Schalen zu bringen ist.

Ferner aber — und dieß ist ein weiteres Bedenken — entsteht bei der Annahme, daß mit v. 17 die Parusie eintritt, und mit v. 18 eine ganz neue Visionenreihe beginnt, eine unlösbare Schwierigkeit in Betreff dieser großen Plage des Hagels, die v. 21 genannt ist. Hofmann sagt: „Auf die sieben letzten Zornschalen kann nichts Neues mehr folgen, wir haben nur noch eine weitere Ausführung dessen zu erwarten, was über die beiden letzten Schläge, welche die Welt betreffen, den auf Babel und den auf das Thier angedeutet worden ist. Dieses Verhältniß anzudeuten, war nichts geeigneter, als wenn sich die folgenden Vorgänge, ohne besonders eingeleitet zu werden, den vorigen anschlossen und die sinnbildlichen Zeichen des mit den letzten Zornschalen sich vollendenden Gerichts (v. 18 ἀστραπαὶ — φωναὶ — βρονταὶ) gleich übergingen in die neuen Schreckniſse, mit welchen die nähere Vorstellung von Babylons und des Thieres Untergang anhebt; diese neuen Schreckniſse (besonders Erdbeben und großer Hagel v. 19—21) versetzen gleich wieder von den blos sinnbildlichen Zeichen in Mitten geschichtlicher Vorgänge zurück“. Bestimmter noch, als Hofmann, dessen Auffassung auch nach Christiani's Urtheil hier nicht ganz klar ist, bezieht der letztere dieses Erdbeben und den Hagel auf die Zeit unmittelbar vor der Parusie nach dem Gericht über Babel; es ist nach ihm später zu denken als das nach der sechsten Zornschale erwähnte Ereigniß bei Harmageddon v. 16. Wir sagen nun: da dieser Hagel ausdrücklich eine Plage und zwar

eine große genannt wird (v. 21) und nach dem ganzen Zusammenhang wirklich auch in die Zeit der sieben letzten Plagen fallen muß, in dieser Zeit aber außer diesen sieben letzten keine andere gedacht werden kann, so muß diese Plage des Hagels nothwendig eine der sieben letzten sein; will man dieses nicht annehmen, so setzt man sich in directen Widerspruch mit dem Texte; die Plage mit dem damit verbundenen Erdbeben als vor den letzten sieben Plagen eintretend zu denken, geht nicht an und widerstreitet gleichfalls dem Text und dem Zusammenhang. Soviel glaubt Verfasser mit dem Bisherigen nachgewiesen zu haben, daß der Text selbst die Annahme sehr nahe legt, als Inhalt der siebenten Zornschale sei nicht blos v. 17, sondern v. 17 — 21 zu denken; ebendamit aber wäre gezeigt, daß mit v. 17 unmöglich das Ende eintreten und mit v. 17 nicht eine ganz neue Gruppe beginnen kann. Die Instanz, welche Christiani noch geltend macht, daß auch bei der siebenten Posaune und beim siebenten Siegel der Inhalt nicht geschaut werde, hat für uns keine Beweiskraft; die früheren Abschnitte haben den Nachweis versucht, daß Christiani's Auffassung von 8, 1 und 11, 15—18 irrthümlich ist, und wir sagen daher auch, die Analogie des siebenten Siegels und der siebenten Posaune weist darauf hin, daß als Inhalt der siebenten Posaune v. 17 — 21 zu denken ist.

Dennoch müßte Christiani Recht behalten, wenn es richtig wäre, was er zur Begründung seiner Auffassung geltend macht, wenn er das Verhältniß von v. 19 „καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ“ zu der sechsten Zornschale, in welcher er bereits das Gericht über Babel findet, ins Auge faßt und sagt: „wenn 18 — 21 der Inhalt der siebenten Schale sein soll, so ist nicht zu verstehen, wie Babels noch in der Weise, wie v. 18, gedacht werden kann, da es bereits v. 12 gefallen ist“. Die Widerlegung dieser Behauptung erfordert ein näheres Eingehen auf die sechste Zornschale und die zwischen die sechste und siebente Schale eingeführte Episode v. 13 — 16.

Zuvörderst wird Hofmann, welchem Christiani folgt, darin

unbedingt Recht behalten müssen, daß als Inhalt der sechsten Zornschale nur v. 12 anzunehmen ist, v. 13—16 aber ganz analog dem zwischen das 6te und 7te Siegel und die 6te und 7te Posaune eingeschobenen Abschnitt als eine auf die Gemeinde bezügliche Episode zu fassen ist. Die meisten Ausleger, ob sie das Ganze (v. 12—16) zeitgeschichtlich, kirchengeschichtlich oder endgeschichtlich deuten, finden in der sechsten Schale zwei Ereignisse geweissagt: 1) die Zerstörung Babels, 2) die Niederlage des Antichrists bei Jerusalem. Allein mit Recht macht Christiani hiegegen geltend, daß dann nicht zu verstehen ist, warum die Sammlung des Heeres v. 16 nicht voransteht, und warum die Schale nur über Babel und nicht über Jerusalem ausgegossen wird; sodann versteht man nicht, was die siebente Schale noch bringen soll, wenn bei der sechsten schon die letzte Niederlage des Antichrists eintritt; wir fügen hinzu, daß die Parusie selbst unmöglich als eine der sieben Plagen auftreten kann. Gegen die Aushilfe Düsterdicks, das Ganze nur proleptisch zu fassen, hebt Christiani mit Recht hervor, daß dann die sechste Schale allen Inhalt verliere; mit Hengstenberg darin nur das allgemeine Bild der Besiegung der Feinde des göttlichen Reichs zu finden, geht vollends nicht an, denn bei dieser allegorisirenden und verallgemeinernden Auslegung verliert das Ganze alle concrete Beziehung, durch die es sich von andern Gesichten unterscheidet; Hengstenberg macht durch diese allegorisirende Auslegung die Offenbarung bei vielen Gesichten zu einem farblosen, geistlosen und — sit venia verbo — langweiligen Buche. Geht man davon aus, daß die 6te Schale nur über Babel ausgegossen wird, und sieht man zurück auf die zwischen das 6te und 7te Siegel und die 6te und 7te Posaune eingefügten, die weitere Entwicklung vorbereitenden Abschnitte, so empfiehlt sich Hofmann's Ansicht als die einzig richtige, wonach nur v. 12 den Inhalt der sechsten Schale, v. 13—16 aber eine Episode bildet; während die Episode zwischen dem 6ten und 7ten Siegel, c. 7 die Versieglung der Gemeinde der Letztzeit enthält, die Episode zwischen der 6ten u. 7ten Posaune aber, c. 10—11, 14, das die Gemeinde stärkende

letzte Zeugniß des heil. Geistes an die Welt aus dem Munde der beiden Zeugen, enthält diese Episode v. 13—16 die letzte die Gemeinde Christi bedrohende, zur letzten That der Bosheit rufende Wirkung auf die Völkerwelt, welche ausgeht von dem unheiligen, widerchristlichen Geist aus dem Munde des Drachen, des Thiers und des falschen Propheten, dem satanischen Afterbild der heil. Dreieinigkeit Gottes. Darum der Ruf an die Gemeinde v. 15: „ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης, μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ . . .“ Wie ist aber nun der Inhalt der sechsten Schale zu deuten? Daß der Euphrat auf Babel hinweist, wird von den meisten Auslegern anerkannt, so weit sie auch sonst in der Erklärung auseinandergehen; und die Erklärung dieses Gesichts durch Hofmann, welchem Christiani in der Hauptsache folgt, aus Jerem. 51, 25—32; Jes. 13, 3—17; 46, 11 u. s. w. wird wohl ohne Zweifel die einzig richtige sein und bleiben müssen; wenn die Wasserteiche um Babel durch Abgrabung des Euphrat trocken gelegt wurden, so war die Stadt schutzlos, wie denn Cyrus wirklich von Osten her auf diesem Weg Babel eroberte. Wenn nun gesagt ist, daß den Königen des Ostens durch Austrocknung des Flusses der Weg gebahnt ist, so ist hier hingedeutet auf den Sturz des eschatologischen Babylon; die Könige des Ostens sind identisch mit den 10 Königen c. 17, 16, welche mit dem Antichrist Babylon zerstören; denn die Behauptung von Chr. Paulus, daß diese Könige die siegreich aus Mittelasien zurückkehrende Gemeinde Christi bedeuten, ist eine willkührliche Hypothese, für welche sich im Texte gar kein Anhaltspunkt darbietet. Das Gericht über Babel ist aber auch der Anfang des Endgerichts über die übrigen gottwidrigen Mächte der Letztzeit. Mit dieser Deutung Hofmann's stimmt Christiani überein, nur mit dem Unterschied, daß er mit Auberlen Babel deutet auf die götzendienerische Kirche der Letztzeit, deren Vorbild das alte Babel war, eine Deutung, welche allein mit der Beschreibung der Hure c. 17 und dem ganzen prophetischen Wort des alten Bundes im Einklang steht. Wenn aber nun Hofmann und Christiani in der 6ten Schale die schließliche Vollziehung des

Gerichts über Babel finden wollen, so muß man sehr zweifeln, ob denn diese Erklärung durch den Text wirklich geboten ist. Der Wortlaut des Textes scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß die sechste Schale nur einen vorbereitenden Charakter hat; die Schale wird auf den Euphrat ausgegossen, „ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ τῶν ἀνατολῶν ἡλίου“; also nur dieß ist im Text angedeutet, daß ihnen der Weg bereitet werde, daß Babel seine Macht über sie zu verlieren anfängt und schutzlos dasteht, nicht aber die Thatsache, daß sie wirklich jetzt schon das Gericht über Babel vollziehen; dieses erfolgt erst nach Ausgießung der siebenten Zornschale. Ist unter Babel nicht blos Rom oder das Papstthum, sondern die entartete abgefallene Kirche der Letztzeit zu verstehen, welche zwar bis jetzt noch mit relativer Selbstständigkeit der widerchristlichen Weltmacht gegenübersteht, aber ganz ihrem Geiste huldigt und darum von dieser noch geduldet und getragen wird (17, 3 „γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίου“), so bestände die Bedeutung der sechsten Schale darin, daß nunmehr diese falsche Kirche ihre Macht über die Könige zu verlieren anfängt; die nothwendigen Folgen des Abfalls treten darin heraus, daß der in sie eingedrungene widerchristliche Geist alle sittliche Rechtsordnung auflöst, die Welt der Barbarei mit Riesenschritten entgegenführt und ebendamit die völlige Alleinherrschaft des Widerchrists anbahnt, welcher sich der stolzen Nebenbuhlerin schließlich entledigt (c. 17 und 18). Hiemit wäre denn auch genugsam erklärt, warum diese Vorbereitung des Falls der Hure eine Plage genannt wird. — Daß die sechste Schale einen die nächste Hauptkatastrophe vorbereitenden Charakter hat, stimmt ganz zusammen mit dem sechsten Siegel, welches auch die Posaunengerichte vorbereitet, und mit der sechsten Posaune, welche das dritte Wehe anbahnt; ebenso aber harmonirt dieser die nächste Katastrophe vorbereitende Charakter der 6ten Schale mit der Episode, v. 13—16; denn auch diese bringt zunächst nur Vorbereitendes. Drei unreine Geister gehen aus in die Welt, und unter ihrem Einfluß sammeln sich die Könige des antichristlichen Reiches zur letzten Entscheidung, v. 16: „συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον

ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών“; das Subject ist wohl nicht Gott, sondern nach v. 14 („ἃ ἐκπορεύεται συναγαγεῖν“) die πνεύματα δαιμονίων, also unter dämonischen Einflüssen vollzieht sich die Sammlung und Vereinigung derselben, und zwar gegen die wahre Gemeinde, darum ist v. 15 ein Warnungs- und ein Trostwort aus dem Munde des Herrn selbst hinzugefügt. Der Sammlungsort ist Megiddo; Hofmann und Christiani deuten dieß nach 2. Kön. 23, 29, wo erzählt ist, daß Josia in Megiddo eine schwere Niederlage erlitt, deren Folgen um so bedenklicher waren, als demjenigen, welcher den Höhenzug bei Megiddo inne hatte, das ganze heil. Land offen stund; demnach wäre hier angedeutet die höchste Spitze der letzten Drangsal; die wahre Gemeinde steht dem letzten Weltherrscher völlig schutzlos gegenüber. Andere Ausleger wollen hier nach Richt. 5, 19 schon den Sieg der Gemeinde finden, und die Vernichtung des antichristlichen Völkerheeres; allein damit stimmt doch der Warnungsruf nicht zusammen. Aber auch wenn man mit Hofmann und Christiani, was wohl das Richtigere sein wird, zunächst in dem Namen „Megiddo“ der Gemeinde Niederlage angedeutet findet, darf man doch nicht so weit gehen, hier schon diese Thatsache als vollendet vorauszusetzen; es ist nur von dem Versammeln die Rede, diese Episode hat, wie die früheren, vorbereitenden Charakter; die Gewitterwolken sammeln sich hier immer drohender und furchtbarer; sie entladen sich aber erst im Folgenden völlig, nachdem zuvor Babel gefallen ist; wie nachher nach Ausgießung der siebenten Schale zuerst Babels Fall und dann die Vernichtung des antichristlichen Heeres, wodurch die höchste Drangsal der Gemeinde ihr Ende erreicht, geschaut wird, so haben wir hier in der sechsten Schale zuerst die Vorbereitung von Babels Fall und in der Episode die letzte Vorbereitung „εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος“. Bei dieser Auffassung der sechsten Schale und der Episode vor der siebenten fällt nun der Grund völlig weg, mit welchem Christiani seine Ansicht von der siebenten Schale stützt; da die sechste Zornschale, dem Wortlaut des Textes nach, nur vorbereitend ist, nicht aber schon

den wirklichen Fall Babels in sich schließt, steht der 19te Vers „καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ“ keineswegs der Annahme entgegen, daß v. 18—21 den Inhalt der 7ten Schale bildet; da ferner die Episode v. 13—16 gleichfalls nur vorbereitenden Charakter hat, so liegt in derselben durchaus kein nöthigender Grund, in v. 17 mit dem γέγονε alsbald die letzte Entscheidung durch die Parusie angedeutet zu finden. Wie ist aber nun dieses „γέγονε“ zu erklären? Diese Frage ist schließlich zu beantworten. Da mit der siebenten Schale die letzte Plage vor der Parusie eintritt und von jetzt an, noch mehr als bisher Alles rasch verläuft, bis der Herr kommt, so hat es doch gewiß ganz entsprechenden Sinn, wenn mit dem Ausgießen der letzten Schale zuerst eine himmlische Stimme ausruft: „es ist geschehen“. Im Himmel wird Alles, was noch geschieht, als geschehen angesehen; und diesem Ruf folgt diesmal rasch und schnell die Ausführung auf Erden; darum reihen sich an die himmlischen Machtzeichen, welche, wie beim 7ten Posaunenstoß, die energische Ausführung ankündigen, unmittelbar die furchtbaren Gerichtskatastrophen auf Erden „σεισμὸς μέγας“, die Zertheilung der Stadt Jerusalem in 3 Theile, die Plage des centnerschweren Hagels; zugleich aber steht neben der Schilderung dieser Gerichte „καὶ Βαβυλὼν ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ“; die Ausführung hievon folgt alsbald c. 17—18. Der nächste Inhalt der siebenten Schale ist die Plage des Hagels und das schreckliche Erdbeben mit seinen zerstörenden Folgen für die große Stadt; aber wie aus dem siebenten Siegel und der siebenten Posaune auch die weiteren Gerichtskatastrophen sich entwickeln, so auch hier bei der siebenten Schale, darum ist dem Inhalt dieser Schale auch das Wort über Babel eingefügt. Bei dieser Erklärung fallen die Schwierigkeiten weg, welche Christiani in v. 18—21 findet und bei seiner Auffassung nothwendig finden muß. Wenn die sechste Schale schon das Gericht über Babel gebracht hat, so bleibt der Ausdruck, daß jetzt erst Babels gedacht werde, unerklärlich; eine befriedigende Erklärung kann es doch nicht genannt werden, wenn Christiani sagt: „durch die Notiz, daß Babels gedacht werde, soll dem

Seher angedeutet werden, daß ihm das Gericht über Babel, von dem er bereits zweimal gehört hat, jetzt dargestellt werden soll“. Der 19te Vers mit dem, was vor und nach demselben von dem Seher geschaut und gehört wird, macht doch gewiß nicht den Eindruck einer bloßen Notiz für den Seher, sondern der ganze Ausdruck deutet darauf hin, daß sich dieser Vers lebendig einreiht in den geschichtlichen Verlauf. Es ist ja doch in der ganzen Apocalypse überall lebendige Handlung, so auch hier; wie die Erklärung des ἡμιώριον in 8, 1, welches die erste Gruppe von der zweiten scheiden soll, und wie die Deutung des Posaunengesichtes, welches das sechste Siegel in seine einzelnen Momente zerlegen soll, so dürfte auch dieser Ausdruck „Notiz“, zu welchem die Gruppentheorie bei 16, 19 ihre Zuflucht nehmen muß, ein Beweis dafür sein, daß das Gruppensystem einen unlebendigen Formalismus in die Apocalypse hineinlegt, welcher ihr völlig fremd ist; wenn irgendwo, so ist in der Offenbarung überall die lebendigste Aktion; es scheint, gerade beim Gruppensystem trete dieses Lebendige und Drastische um so stärker hervor, aber es scheint nur so; genauere Betrachtung legt die Frage nahe, ob nicht das πρῶτον ψεῦδος des Gruppensystems in einem theoretisirenden Formalismus zu suchen sei, bei welchem unvermerkt der Einfluß derjenigen Anschauung sich geltend macht, welche in der Apocalypse ein kunstvoll gegliedertes Ganze, ein menschliches Kunstwerk zu sehen geneigt ist. Mit der siebenten Schale tritt thatsächlich ein energisches Sicherinnern Gottes an Babel ein, wie denn überall, wo die Schrift diesen Ausdruck gebraucht, dieser lebendig und reell zu fassen ist, und es folgt jetzt nicht etwa blos eine nähere Beschreibung des schon früher mitgetheilten Gerichts über Babel, sondern nunmehr erst dieses Gericht selbst, nachdem es früher c. 14, 8 vom Himmel herab angekündigt und c. 16, 12 auf Erden vorbereitet war.

VII. Gesammtüberblick.

So viel bestechenden Schein das Gruppensystem in der Apocalypse für sich hat, genaueres Eingehen auf den Text hat in den

bisherigen Abschnitten zu dem Resultat geführt, daß es als textwidrig und unhaltbar bezeichnet werden muß, und daß die Hauptentwicklungspunkte des Buches, welche sich dem Leser als eben so viele Endpunkte darzustellen scheinen, auch ohne das Gruppensystem aus dem Zusammenhang selbst sich völlig genügend erklären, ja gerade bei der Annahme zeitlicher Reihenfolge der Gesichte erst ihr volles Licht erhalten. — Dieser Schlußabschnitt hat noch die Aufgabe, das gewonnene Resultat durch allgemeinere Momente aus dem Ganzen der Apocalypse zu stützen und zu beleuchten.

Den mit 16, 18 beginnenden bis c. 22, 5 reichenden Abschnitt theilt Christiani, wie oben bemerkt, in zwei Gruppen, weil nach seiner Auffassung 16, 18—19, 10 die sechste und 19, 11—25, 5 die 7te Zornschale des Näheren explicirt; er fügt jedoch hinzu, „der Zusammenhang des ganzen Abschnittes ist von Anfang bis zum Ende durch Nichts unterbrochen, sondern Alles, was Johannes cap. 17—22 schaut, hängt nicht blos sachlich zusammen, sondern ist auch in der Erfüllung zeitlich aufeinander folgend zu denken." Diese Anschauung von diesem letzten Hauptabschnitt der Apocalypse hat ohne Zweifel guten Grund im Texte selbst, und es wird unanfechtbar bleiben müssen, wenn Christiani sagt, daß er jede Auslegung welche den Zusammenhang dieses Abschnittes zerreißt, für exegetisch unberechtigt erklären müsse. Cap. 17—19, 10 enthält das Gericht über die Hure Babylon; zuerst v. 1—6 ihr Bild, sodann v. 7—18 die nähere Erklärung des Engels über das Geheimniß des Thieres und der Hure und das Gericht über die letztere; c. 18 die weitere Veranschaulichung des Gerichts und c. 19, 1—10 die Siegesfeier im Himmel über dieses Gericht, hierauf v. 11—18 die Parusie; v. 19—21 der Sieg Christi über den Antichrist und dessen Gericht, cap. 20, 1—3 das vorläufige Gericht über Satan, v. 4—6 die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich, v. 7—10 die Loslassung Satans, sein letzter Angriff und letztes Gericht, v. 11—15 die allgemeine Auferstehung und das Endgericht, c. 21, 1—8 das neue Jerusalem und v. 9 bis c. 22, 5 die nähere Beschreibung desselben. So natürlich und der Sache entsprechend es nun ist, daß von c. 17—22 überall geschichtlich fortlaufender Zusammenhang stattfindet, so wird doch zuzugeben sein, daß man, wenn wirklich die Offenbarung in einzelnen, in sich abgeschlossenen Gruppen gegeben wurde, auch in diesen letzten sechs Capiteln das Gleiche erwarten könnte und fast erwarten müßte. Der Gesammtinhalt dieses letzten Abschnitts bietet sehr markirte Einschnitte dar, welche es nahe legen, auch hier abgeschlossene Gesichtsgruppen zu erwarten, wie in dem Vorhergehenden. Wir fragen, wirft nicht dieser letzte Hauptabschnitt, in welchem klar und deutlich geschichtlich fortlaufender Zusammenhang stattfindet, ein Licht auch rückwärts auf c. 6—16? Wenn gerade in den sechs Hauptcapiteln, welche die ἀκμή der ganzen Weltgeschichte, die letzte Endgeschichte bis zur Vollendung aller Wege Gottes darstellen, fortlaufende Geschichte erscheint, sollte nicht das Gleiche auch bei den Gesichten stattfinden, welche bis zu dieser Schlußgeschichte hinführen? Allein für sich, das geben wir zu, beweist dieser Charakter des letzten Hauptabschnittes noch sehr wenig gegen das Gruppensystem; aber für das auf anderem Weg in den früheren Abschnitten gewonnenen Resultat liegt doch hierin ein nicht zu unterschätzendes stützendes Moment.

Fassen wir ferner das Verhältniß der einzelnen Gruppen zu einander ins Auge, wie es sich nach der von Christiani gegebenen Deutung der einzelnen Gesichte darstellt! Die erste Gruppe des Haupttheils der Apocalypse, das Gesicht von den sieben Siegeln, schildert den allgemeinen Gerichtsgang Christi durch die Weltgeschichte bis zur Vollendung der Wege Gottes; die zweite, dritte, und vierte Gruppe aber stellt, jede in ihrer Weise, die eigentliche Endgeschichte dar bis zur Parusie. Ueber das Verhältniß dieser Gruppen zu einander sagt nun Christiani: „sie verhalten sich zueinander gewissermaßen ergänzend; der spätere Cyclus exponirt den früheren." Wohl mit Recht hat Christiani den unbestimmten schwebenden Ausdruck „gewissermaßen" gebraucht; denn seine Darstellung hat selbst diesen Gesichtspunkt nicht durchgängig festhalten können. Das Ge-

sicht von den 7 Zornschalen kann auch Christiani, weil der Text dazu nöthigt, nicht anders deuten, als so, daß dieses Gesicht nicht etwa die frühere Gruppe exponirt, sondern etwas ganz besonderes und neues bringt; auch von cap. 12—14 kann nach Christiani's eigener Auslegung nicht gesagt werden, dieser Abschnitt exponire das Posaunengesicht. Ja bis auf einen gewissen Grad durchbricht das Gruppensystem sich selbst wieder, und muß den geschichtlich fortlaufenden Zusammenhang und die zeitliche Reihenfolge doch anerkennen; ob auch das Gesicht von den 7 Siegeln bis zum letzten Ende führen soll, dennoch bekennt Christiani selbst, daß nach den vorbereitenden Gerichten der ersten Gruppe das Posaunengesicht die eigentliche Endgeschichte bringe, als nähere Exposition des sechsten Siegels; und von der vierten Gruppe, dem Gesicht von den Zornschalen, giebt er zu, daß sich dieses nur auf die ganz letzte Zeit, unmittelbar vor der Parusie beziehen könne und in keiner Weise mit dem Posaunengesicht identificirt werden dürfte. Sind aber die sieben letzten Plagen etwas wesentlich von den 7 Posaunen verschiedenes, und zugleich etwas, was der Zeit nach nur nach den Posaunengerichten erfolgen kann, so ist eben damit anerkannt, daß der Inhalt der Posaunenstöße auch der Zeit nach vor die sieben letzten Plagen fällt. Dann aber sieht man keinen Grund ein, warum das Wort der Weissagung beide Gesichte dadurch trennt, daß es den Eintritt der Parusie in die Mitte stellt. Das Gleiche wiederholt sich bei der fünften Gruppe; bringt die vierte die letzten Plagen, so sieht man keinen Grund ein, warum das Wort der Weissagung dieses Gesicht zuerst abschließt mit dem Eintreten der Parusie, und dann doch den geschichtlichen Faden unmittelbar wieder aufnimmt in der fünften Gruppe. — Die Consequenz und die Gleichförmigkeit in der Gliederung der einzelnen Visionenreihen, durch welche das Gruppensystem so bestechend vor das Auge des Lesers tritt, ist hienach doch nur scheinbar vorhanden; auch dies, daß die Gruppentheorie zu den drei sich in markirter Weise heraushebenden gleichförmigen Gesichten von den 7 Siegeln, 7 Posaunen und 7 Schalen die dritte Gruppe c. 12—14 hinzufügt,

welche durch das Gesicht von der Ernte und Lese ebenso wie jene mit der Parusie schließen soll, kann dieses Urtheil nur bestätigen; neben der ersten, zweiten und vierten Gruppe, bei welchen hinsichtlich der Structur durchgängige Gleichförmigkeit stattfindet, steht die dritte in einer sehr heterogenen Gestalt.

Schließlich ist noch ein Moment hervorzuheben, welchem das Gruppensystem nicht gerecht werden kann, während es mit der Annahme einer zeitlichen Reihenfolge der Gesichte ganz in Einklang steht und nur bei ihr sein Licht, wie sein Recht erhält; es ist die deutlich hervortretende Steigerung, welche sich durch die ganze Apocalypse hindurchzieht, und zwar sowohl hinsichtlich des Grades der geschauten Gerichte, und der Zeitfolge derselben, als des Ortes, von welchem sie ausgehen. Nach den universalen kosmischen Erschütterungen des 6ten Siegels, welche der eigentlichen Letztzeit unmittelbar vorangehen oder sie eröffnen, kommen als ihre Folge im Posaunengesicht mehr partielle, aber um so intensivere Gerichte; während das dritte Siegel theure Zeit bringt, übrigens mehr in Folge der gestörten socialen Verhältnisse und mehr nur für die Armen, während dem Reichen Freude und Genuß bleibt, bringt die erste Posaune ein Verderben des dritten Theils der Bäume und alles grünen Grases; während in den vier ersten Siegeln mehr natürliche und gewöhnliche Plagen auftreten, Krieg, Hunger, Krankheit, bringt die zweite, dritte und vierte Posaune außerordentliche Gerichte, in deren Folge nicht blos, wie beim vierten Siegel der vierte Theil, sondern der dritte Theil der Menschen durch den Tod weggerafft wird. Hierauf aber treten mit der 5. und 6. Posaune Gerichte auf, bei welcher sich dämonische Einflüsse geltend machen, Natur- und Menschenkraft erscheint durch sie gesteigert und dirigirt, in Folge davon eine Qual, welcher der Tod vorzuziehen ist und welche fünf Monate lang dauert, bei der 6ten Posaune der Tod des dritten Theils der Menschen Mit dem dritten Wehe, bei welchem der Teufel selbst mit Verfolgungswuth und furchtbarer Verführungsmacht auf die Erde herabkommt, erfolgt die schreckliche Herrschaft des Thiers, unter welcher Niemand

leben kann, er habe denn dessen Malzeichen angenommen; wer es aber annimmt, muß aus dem Kelch des göttlichen Zorns trinken, c. 14, 10. Die sieben letzten Plagen treten auf, zwar auch noch mit dem Zweck, Buße zu wirken, aber doch überwiegend (16, 5—6) als eigentliche Vergeltungsgerichte, während die Posaunengerichte mehr als Angriffe der himmlischen Mächte auf die abgefallene Welt erscheinen; darum beziehen sie sich, nachdem die verfolgten Gläubigen (15,2) durch die Ernte als gereifte Garben in die himmlischen Scheunen eingeheimst sind und die Märtyrerzahl vollgemacht haben, (5. Siegel), nur auf das antichristliche Reich, daher als erste Plage die böse Drüse als Strafe für das Annehmen des Malzeichens erscheint. Eine Steigerung tritt neben dem Vergeltungscharakter deutlich hervor in der zweiten Plage; während beim zweiten Posaunengericht nur der dritte Theil der lebendigen Creaturen im Meere stirbt, heißt es hier „alle lebendige Seele starb im Meer." Bei der vierten und fünften Zornschale, welche auf die Sonne und auf den Stuhl des Thiers, nicht blos auf sein Reich, ausgegossen wird, ist die Wirkung viel intensiver, als bei der vierten und fünften Posaune; „die Feuerhitze und die Finsterniß, während der sie vor Schmerzen ihre Zungen zerbeißen, geben einen Vorschmack der Höllenpein" (Hofmann). Bei der 7ten Schale erfolgt ein Erdbeben, wie noch keines da war, seit Menschen auf Erden gewesen sind, als das letzte Vorzeichen des letzten Gerichtes bei der Parusie, dessen Folge ist „Qual von Ewigkeit zu Ewigkeit", in dem Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennt.

In ähnlicher Weise ist eine Steigerung in der Apocalypse wahrzunehmen in Betreff des zeitlichen Verlaufs der Ereignisse der Letztzeit. In dem Gesicht von den 7 Siegeln, welches das die eigentliche Endzeit vorbereitenden Gerichte darstellt, finden wir keine Andeutung von einem raschen Verlauf; vielmehr deutet das 5te Siegel auf einen Aufschub, so wie auch die Episode im siebenten Capitel; anders verhält es sich schon bei den Posaunengerichten, mit welchen die Letztzeit beginnt; nach der halbstündigen Stille im Himmel,

während welcher die Zurüstung der diese Gerichte ausführenden Engel sich vollzieht, treten diese 7 Engel zusammen auf, sämmtlich gerüstet, zu posaunen. Daß sie alle zugleich gerüstet erscheinen, weist nicht sowohl, wie Christiani will, darauf hin, daß das ganze Gesicht ein einheitliches ist, das nur in seine Momente zerlegt wird, sondern darauf, daß diese Gerichte rascher verlaufen; wenn ein Engel posaunt, steht der nächste schon da, wenn der erste posaunt, steht auch schon der letzte da, gerüstet zu posaunen; am Schlusse aber, vor dem 7ten Posaunenstoß schwört der Engel im zehnten Capitel, daß in den Tagen der letzten Posaune kein χρόνος mehr sein soll, mit dem letzten Wehe tritt der letzte nur $3\frac{1}{2}$ Jahre dauernde χρόνος ein, die Zeit des Thiers. Dieser letzte χρόνος beginnt damit, daß Satan auf die Erde kommt mit großem Zorn, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat. Je näher das Ende kommt, desto schneller verläuft die Geschichte, desto mehr Ereignisse drängen sich in einen kurzen Zeitabschnitt zusammen; in die Schlußzeit des letzten χρόνος drängen sich die letzten Schalen zusammen, diese letzten Plagen verlaufen noch schneller als die Posaunen; waren bei den Posaunengerichten noch χρόνοι, so treten die Plagen auf im letzten χρόνος und zwar am Ende desselben, darum stehen die 7 Zornschalen-Engel nicht blos gerüstet, wie die Posaunenengel, sondern sie gehen miteinander heraus aus dem Tempel und erhalten 16, 1 mit einander den Befehl durch eine große Stimme aus dem Tempel: „gehet hin und gießet aus die Schalen des göttlichen Zorns auf die Erde." Mit der letzten Schale aber eilt die Offenbarung rasch zur Ausführung des Gerichts über Babel und des letzten Gerichts; darum gehen 16, 18 die himmlischen Machtzeichen, die mit dem Ausgießen der 7ten Schale laut werden, unmittelbar über in die letzten Schreckniſse, mit welchen die Ausführung der letzten Gerichte beginnt; c. 18 17 erfolgt das Gericht über Babel in Einer Stunde, unerwartet schnell und plötzlich, und alsbald darauf, ohne weiteren Aufschub, ohne neue Geduldszeit das Schlußgericht c. 19.

Dieser Steigerung der letzten Gerichte in Betreff ihres Maßes

und hinsichtlich ihrer Zeitfolge entsprechend verändert sich auch im Verlauf der Endgeschichte der Ort, von welchem sie ausgehen, weshalb einige Ausleger nach dieser Veränderung der visionären Oertlichkeit sogar das ganze Buch eintheilen wollten. So verfehlt dieses sein würde, so ist doch an dieser Ansicht so viel richtig, daß wirklich diese Veränderung des visionären Ortes ein wesentliches Moment hat für den Verlauf der Endgeschichte. Im Anfang wird dem Johannes der Himmel zu geistiger Anschauung geöffnet und er erblickt den Thron Gottes, von welchem die 7 Siegel ausgehen; vom Rauchaltar, der sich mit dem 7. Siegel zu sehen giebt, gehen die Posaunengerichte aus. Bei der siebenten Posaune aber schließt sich der Himmel bis in sein Innerstes auf, so daß sich die vom Thron verdeckte Bundeslade zu sehen giebt, und davon gehen die 7 letzten Plagen aus; ehe diese vollendet sind, kann Niemand in den Tempel gehen, denn er ist voll Rauch der Herrlichkeit Gottes, und das gläserne Meer um den Thron ist mit Feuer gemengt. Bei dem Thron handelt es sich um Geltendmachung der Rechte des heiligen Schöpfergottes durch Erd- und Himmelsrevolution; wo es sich handelt um die Angriffe auf die Welt zur Erlösung des Volkes Gottes und um Erhörung der Gebete der Heiligen erscheint der Tempel mit seiner Anbetungsstätte; endlich wo es sich handelt um Aufhebung der Weltreiche und um Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden, in welchem die Bundesgemeinschaft Gottes mit seinem Volk vollendet werden soll, öffnet sich der Himmel bis in sein innerstes Heiligthum; von diesem gehen daher auch die Gerichte aus gegen das Reich des Thiers, das auch die σκηνή lästert. Zuletzt bei der Vollendung (c. 21) kommt der Himmel selbst herab auf die Erde und es erfüllt sich der Ruf der großen Stimme, welche Johannes v. 3 hört: „ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ σκηνώσει μετ αὐτῶν."

Hienach ist durch die ganze Apocalypse hindurch in mehrfacher Hinsicht eine Steigerung wahrzunehmen, eine fortschreitende Entwicklung, bei welcher Alles mit zunehmender Energie sich immer mehr concentrirt bis zur letzten Katastrophe; und dieser Entwicklung entspricht der unsichtbare Hintergrund im οὐρανός, von welchem aus das göttliche Thun in zunehmender, seine Gerichts- und Heils-Tiefen immer mehr aufschließender Energie sich offenbart, bis Gottes Wege vollendet sind.

Welche Bedeutung dieses Moment für unsere Frage hat, liegt nahe; besteht wirklich die Apocalypse aus einzelnen Gruppen, von denen jede die letzte Zeit bis zur Parusie darstellt, von denen eine die andere ergänzt und exponirt, so würde man vielmehr nur innerhalb jeder Gruppe diese Steigerung erwarten müssen; wenn aber, wie kaum zu bestreiten sein wird, diese durch die ganze Apocalypse sich hindurchzieht, so liegt hierin eine nicht unbedeutende Instanz gegen das Gruppensystem; sie weist hin auf zeitliche Reihenfolge der Gesichte; nur wenn letztere anerkannt wird, erhält diese Steigerung ihr richtiges Licht und die Bedeutung, welche sie hat für den Verlauf der Endgeschichte bis zum Eintreten des τέλος.

Katholisch und Evangelisch.

Von

Prof. v. **Engelhardt.**

(Schluß).

Luther war ein frommer Katholik, nach dem Urtheil der Kirche wunderbarlich „zur Geistigkeit" bekehrt und ein sehr heiliger Mann, als er dessen inne wurde, daß von wahrer, vor Gott geltender Gerechtigkeit an ihm sich gar nichts finde, vielmehr um seiner Sünde willen Gericht und Verdammniß seiner warte.

Ob er gleich in Folge dessen mit erneutem Eifer Alles in Anspruch nahm, was die Kirche an Mitteln zur Mehrung der Gnade bot; ob er sich auch so oft als möglich durch das Sakrament Vergebung und Heiligungskräfte mittheilen ließ, ob er sich auch rückhaltlos

der priesterlichen Controlle und der kirchlichen Zucht unterstellte, und die Gesetze Gottes und die Rathschläge der Kirche zu erfüllen bestrebt war, blieb er doch seiner Ungerechtigkeit so gewiß als zuvor. Er brachte es im Kloster in mönchischer Heiligkeit zum Aeußersten, aber die Sünde und ihre Macht und mit ihr das Gefühl der Schuld steigerte sich nur. Es stand ihm trotz allen Sakramentsempfangs und trotz aller eigenen Leistungen fest, daß auch nicht einmal der erste Schritt gethan sei auf dem Wege, der zur Vollkommenheit und durch Vollkommenheit zur Gerechtigkeit und zur Seligkeit führe.

Der Gedanke, daß man auf dem von der Priester-Kirche gewiesenen Wege überhaupt nicht gerecht werden könne, ist in seiner Seele nicht aufgestiegen. Die Autorität der Kirche stand ihm zu fest. Auch waren ja Andere auf diesem Wege gerecht und große Heilige geworden. So lag es offenbar an ihm und an der besonderen Macht seiner Sünde, daß er es trotz der im Sakrament empfangenen Gnadenkräfte nicht zu vollkommener Heiligkeit zu bringen vermochte.

Was ihn zur Verzweiflung trieb war die Wahrnehmung, daß der Sakramentsempfang so wenig als Selbstpeinigungen und geistliche Uebungen die Sünde, wie sie in der Lust zum Bösen und in der Unlust zum Guten sich offenbarte, zu ersticken und aufzuheben vermochte. Je angestrengter und mühsamer er gegen die Sünde ankämpfte, desto mehr steigerte sich der Widerwille gegen die unerreichbaren und doch unerbittlichen Forderungen des Gesetzes, desto gewaltsamer regte sich die Lust zur Uebertretung des Gebots. Je heiliger er wurde in äußeren Werken und vor den Augen der Menschen, desto mehr enthüllte sich ihm sein Herz in seiner Sündhaftigkeit und seine Gesinnung in ihrer Verdammlichkeit. Anstatt im Jagen nach Gerechtigkeit die Liebe zu Gott wachsen zu sehn, nahm die Angst vor Gott täglich zu, und die Aussicht, es doch endlich durch eigene Anstrengung zu der Herzensstellung Gott gegenüber bringen zu können, die, wie er fühlte, aller Gesetzeserfüllung eigentliches Wesen und aller guten Werke lebendige Wurzel sei, schwand je länger je mehr. Auf die im Sakrament empfangene Gnade konnte er sich nicht verlassen.

Denn mochte ihm durch das Sakrament Vergebung der Sünde, Erlaß der Strafe, Gerechtigkeit und Heiligkeit in noch so reichem Maaße zu Theil geworden sein, das Maaß von Gerechtigkeit, welches zur Rechtfertigung vor Gott erforderlich war, hatte er nicht empfangen: er sollte sich das Fehlende selbst erwerben. Die Kraft aber zur Mehrung der Gerechtigkeit durch eigenes Thun fand er in sich nicht vor. Unter solchen Umständen half ihm auch das, was er empfangen hatte, nichts. Jeder neue Sakramentsempfang steigerte nur noch das Gefühl der Verantwortlichkeit und sein Glaube an die Macht der Priester erhöhte nur die Verzweiflung darüber, daß er von eingegossener Gerechtigkeit und mitgetheilten Heiligungskräften nichts spürte und von Tilgung der Sünde durch das Sakrament nichts wahrnahm.

Die Priester trösteten ihn dann wohl mit dem katholischen Evangelium, daß die sündige Lust eines Sakramentsempfängers keine Sünde sei; daß auch die ohne Lust und Liebe aus Angst vor Gottes Gericht gethanen Werke eines Begnadigten vollkommen ausreichten, um vor Gott gerecht zu machen. Es komme nur darauf an, daß der Begnadigte nicht einwillige in die sündige Lust und sich nicht hemmen lasse durch die Unlust am Guten, vielmehr Lust und Unlust allzeit thatsächlich überwinde. Solcher Kampf sei verdienstlich. — Luther hat auch dieses Evangelium geglaubt und sich redlich bemüht, durch dasselbe gerecht und selig zu werden. Aber es hatte keine Kraft, selig zu machen; denn wenn er sich angstvoll und gewissenhaft nach Vorschrift der Kirche prüfte, ob er in die Lust eingewilligt und durch die Unlust sich habe hemmen lassen, so fand sein Gewissen nimmer die Grenze zwischen Lust und Wille, zwischen Unlust und Ungehorsam. Ueberall mußte er bekennen, daß er eingewilligt und der Sünde nicht genügend Widerstand geleistet habe. So stand ihm immer wieder fest seine Ungerechtigkeit. Weil Luther unter guten Werken immer nur die Werke verstand, die vor den Augen des heiligen und allwissenden Gottes gut waren, und unter Gesetzeserfüllung das, was dem Worte Gottes im Gesetz völlig entsprach; weil er sich nicht beruhigen konnte bei äußeren Thaten, denen das Mark der Gesinnung

fehlte, und ein Streben nicht für verdienstlich halten konnte, dessen Resultat im besten Falle wieder nichts war, als Thaten äußerlicher Gerechtigkeit; weil er von sich forderte Ausrottung der Sünde in ihrer Wurzel und die Liebe zu Gott, aus der allein gute Werke geboren werden; und weil er es zur Sündlosigkeit und Gottesliebe nicht zu bringen vermochte: so wurde für ihn trotz aller Gnade die Rechtfertigung zur Unmöglichkeit.

Er forschte in der heiligen Schrift, ob sie ihm wohl einen Weg weisen werde, wie er Herr der Sünde werden und es zu vollkommner Gerechtigkeit bringen könne. Sie gab ihm keine Antwort auf die Fragen seines geängsteten Herzens; denn er las sie mit den Augen der Kirche. Auf jeder Seite der Schrift fand er das Wort, welches seine Seele erstarren machte: Gottes Gerechtigkeit. Gerechtigkeit war es ja, was Gott nöthigte, auch dem Begnadigten die Rechtfertigung vorzuenthalten, wenn er es nicht zu vollkommner Heiligkeit brachte. Für gerecht erklären konnte der gerechte Gott nur den, der wirklich gerecht war, und gerecht werden konnte ein Mensch nur durch Erfüllung des Gesetzes. Aus Gnaden schenkte Gott zwar durch die Sakramente Kräfte der Heiligung, aber den Frieden des Gewissens und die Gewißheit der Kindschaft und des Erbes theilte er als der Gerechte nur demjenigen mit, der alles gethan hatte, was er zu thun schuldig war. Zu dem in diesem Sinne gerechten Gott konnte ein Luther nicht nahen; fürchten mußte er ihn trotz aller Gnadenerweisungen, ja wegen derselben.

Auch der gekreuzigte Christus bot ihm keine Zuflucht. Die Kirche hatte den Heiland der Sünder umkleidet mit der Glorie des Richters. Dieser katholische Christus spendete nur einen Theil seiner theuer erworbenen Gnadenschätze umsonst. Die höchsten Güter: völlige Sündlosigkeit, Gewißheit der Gnade und Liebe Gottes, und die Seligkeit stellte er nur denen in Aussicht, die mit Hülfe der Sakramente und unter Beistand der Kirche vollkommen heilig wandelten. Was konnte Luther von diesem Christus Anderes erwarten, als Fluch und Verdammniß?

So lange es dabei blieb, daß der Mensch gerecht werde durch Sakramentsempfang und gute Werke, durch das, was die Kirche an ihm that und was er selbst leistete, so lange war einem aufrichtigen Menschen, der es mit der Sünde und mit der Gerechtigkeit ebenso ernst nahm wie das Wort Gottes, der Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit abgeschnitten. Christus war dann doch im letzten Grunde Gesetzgeber und Richter und das Evangelium von der Gnade nichts anderes als ein tödtendes Gesetz. Gerecht werden konnte dann Niemand; sich einbilden, auf diesem Wege gerecht geworden zu sein, konnten nur Pharisäer und Heuchler.

So war die römische Priesterschaft mit all' der Macht, die sie zu besitzen meinte, und mit all' der Autorität, die ihr, wie sie vorgab, übertragen war, an dem Gewissen eines aufrichtigen Sünders gescheitert. Dem durch Gottes Gesetz im Gewissen getroffenen und seiner Schuld überführten Sünder vermochten die Priester Gerechtigkeit nicht einzugießen und Sündlosigkeit nicht mitzutheilen; sie vermochten ihn nicht dessen gewiß zu machen, daß die Sünde die er fühlte keine Sünde, und die Gerechtigkeit, die er als äußerlich und als nichtssagend erkannte, vollkommene Gerechtigkeit sei; ihn konnten sie nicht überreden, daß er ohne Liebe zu Gott und ohne Lust an Gottes Gebot das Gesetz erfülle und daß er bereits mehr gethan habe, als das Gesetz verlange. Ihn vermochten sie nicht davon zu überzeugen, daß sein Wandel verdienstlich und sein Thun vor Gott wohlgefällig sei. — Ohne der Autorität der Kirche zu bedürfen, war Luther dessen gewiß geworden, daß das Gesetz die Offenbarung des heiligen Willens Gottes sei; und wider das Zeugniß der Kirche, die ihn als gerecht proclamirte, erkannte er sich vor Gottes Gesetz schuldig. Die Kirche nannte ihn einen Heiligen, das Gesetz nannte ihn einen Sünder und sein Gewissen sagte ihm, daß das Gesetz Recht und die Kirche Unrecht habe. Ueberall offenbarte sich die Unfähigkeit der römischen Priesterschaft, die Wahrheit der Gottesoffenbarung zu beglaubigen und das Heil auszutheilen. Das Gesetz Gottes blieb der unerbittliche Richter der Gedanken und Sinne des Herzens trotz aller

verflachenden Deutungen der Priester, und das römische Evangelium, daß jeder gläubige Katholik von den Priestern die Heilsgüter empfangen könne und empfangen habe, deren er zu seiner Heiligung und Rechtfertigung bedürfe, erwies sich als nichtiges und eitles Gerede. Die Lehre, daß die Kirche alleinige Trägerin der Wahrheit und alleinige Spenderin des Heils sei, und die mit dieser Lehre zusammenhängende Theorie von der Rechtfertigung durch Sakramentsempfang und eigene Werke war erwiesen als eine solche, die das Evangelium Gottes vernichtete und das Gesetz in seiner unverbrüchlichen Heiligkeit antastete. Darüber konnte Angesichts dessen, was Luther erfahren hatte, kein Zweifel obwalten.

Ihn, dem Gott selbst im Gewissen durch das Wort des Gesetzes entgegengetreten war, konnte nur das lautere Evangelium Gottes, mochte es von Priestern oder von irgend einem andern Gläubigen verkündet werden, dessen gewiß machen, daß es noch einen Weg gebe, gerecht und selig zu werden. Und nur das Evangelium konnte er als Gottes Evangelium anerkennen, welches mit Gottes Gesetz nicht in Widerspruch trat. So gewiß Gott selbst im Gesetz zu ihm gesprochen und durch das Gesetz ihn seiner Sünde und Verdammniß überführt hatte, so gewiß konnte nur der Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit der gottgewiesene sein, der dem Sünder und dem notorisch Ungerechten den Besitz dieser Güter in Aussicht stellte. Luther konnte nur gerecht werden und zur Gewißheit seiner Rechtfertigung gelangen, wenn ihm ein Gotteswort gezeigt wurde, welches aussprach, daß der Mensch trotz seiner Sünde vor Gott wohlgefällig sein und werden könne. — Die römischen Priester wußten nur noch von der Rechtfertigung des Gerechten etwas und begriffen nichts von der Rechtfertigung des Sünders; sie mußten deßhalb das Evangelium verunstalten, mußten das Gesetz verflachen, und konnten einen aufrichtigen Sünder nicht selig machen, sondern mußten ihn in Verzweiflung stürzen. Es kam Alles darauf an, ob noch irgendwo in der römischen Kirche eine Kunde von dem Evangelium Gottes vorhanden war, sonst konnte der nicht gerecht werden, der die Wirkungen des Gesetzes in ihrer

vollen Stärke an seinem Gewissen spürte. Und noch war das Licht des göttlichen Evangeliums in der Kirche nicht völlig erloschen. Es brach wieder hervor, als Luther in der Angst seines Herzens nach Hülfe und Errettung schrie. Das Brod des Lebens kam wieder zum Vorschein, als ein Hungernder da war, der sich mit den Steinen des römischen Evangelium's nicht zufrieden gab. [1])

Jener alte Klosterbruder, dem Luther seine Noth klagte, machte ihn darauf aufmerksam, daß es im apostolischen Glaubensbekenntniß heiße „ich glaube an die Vergebung der Sünden" und daß Gott in der heil. Schrift befohlen habe, auf seine Gnade zu hoffen. Diese Worte machten einen tiefen Eindruck auf Luther; der erste Schimmer einer Hoffnung ging ihm auf. Es kann das befremden. Denn was lag Sonderliches in den Worten des alten Mönchs? Hatte er doch nur gesagt, was jeder rechtschaffene Katholik von Jugend auf wußte? — In der That, es waren Wahrheiten, die Jeder kannte; aber den vollen Sinn derselben hatte kaum Einer noch inne; der Katholicismus hatte ihn verdeckt. Und eben der eigentliche und evangelische Sinn dieser Worte trat durch die besonderen Umstände, unter denen diese Worte gesprochen wurden, wieder hell und deutlich zu Tage und ließ den Wust der Menschenlehre, welche ihn verhüllte, verschwinden wie Nebel an der Sonne. Denn wer war der Mensch, dem Vergebung der Sünden und Gottes Gnade als Trost für seine von der Sündenschuld geplagte Seele verkündet wurde? War es ein Heide etwa, der außerhalb der Kirche stand? Oder war es ein Gläubiger, der eben nur glaubte, aber noch nicht das Sakrament und mit dem Sakrament die Gnade empfangen hatte? Oder war es etwa Einer, der nach dem Empfang der Sakramentsgnade Todsünden begangen und noch nicht die Absolution erhalten hatte? — Nichts von dem

1) Die historischen Belege für die nachfolgende Skizze des Luther'schen Entwicklungsganges finden sich in der überall auf die Urkunden gestützten und in den inneren Zusammenhang der Ereignisse tief eindringenden Schrift J. Köstlins „die Theologie Luthers in ihrer geschichtlichen Entwickelung".

Allen; es war ein frommer Katholik, der aller Sakramente theilhaft war, der keine Sünde begangen hatte, die er nicht bereits gebeichtet und für die er nicht die Absolution empfangen hätte. Es war ein Christ, der nach der Lehre der Priesterkirche der Sündenvergebung entweder nicht mehr bedurfte, oder doch auf Gnade und Vergebung nur unter der Bedingung eigener Heiligkeit und vollkommener Gesetzeserfüllung rechnen konnte. Diesem ging jetzt eine Ahnung davon auf, daß auch er noch täglich auf Vergebung rechnen und auf die Gnade Gottes seine Hoffnung setzen dürfe. So selbstverständlich das heutzutage dem evangelischen Christen scheint, so lag doch für Luther und für einen Katholiken darin etwas Neues und Unerhörtes. Denn war damit nicht gelehrt, daß der Christ auch nach dem Sakramentsempfang das Gesetz Gottes nicht ausreichend erfülle? War damit nicht ausgesprochen, daß auch der Getaufte und Absolvirte außer Stande sei, sich durch sündlosen Wandel und gerechtes Leben Verdienst vor Gott zu erwerben? Erhielten nicht jene Worten des alten Mönchs die seligmachende Lehre, daß die Rechtfertigung des Menschen vor Gott in alle Ewigkeit in nichts Anderem bestehe als in der Vergebung der Sünden, welche dem Menschen zu jeder Zeit ohne Verdienst aus Gnaden zu Theil wird, sowohl in der Taufe und Absolution, als auch nach dem Empfang der Sakramentsgnade? — Während die Priester-Kirche lehrte, daß ein Sünder erst dann für gerecht erklärt werden könne, wenn er nach Empfang der Sündenvergebung und aller zur Gesetzeserfüllung erforderlichen Kräfte sich durch eigene Werke zu einem Heiligen aufgeschwungen habe: verkündete jener Mönch dem, der trotz aller Sakramente und trotz aller eigenen Leistungen immer noch Sünde und Schuld an sich wahrnahm, daß ihm der Befehl Gottes gelte, auf Gnade zu hoffen, und daß er gerecht sei, da auch er bekennen dürfe „ich glaube an die Vergebung meiner Sünden". Dem römischen Evangelium von der Rechtfertigung durch Sakramentsempfang und gute Werke war auf diese Weise gegenüber gestellt das Evangelium Gottes, daß ein Mensch gerechtfertigt werde durch Vergebung und Gnade. Aus dem Schutt des katholischen

Irrthums war hervorgetreten die evangelische Wahrheit; innerhalb der Priester-Kirche regte sich die christliche Kirche, um bald den Anspruch auf Alleinberechtigung zu erheben und von sich abzuschütteln die Priesterschaft und all' die Weisheit, mit der Menschen den Fels der Wahrheit fester zu gründen und den Weg des Heils zweckmäßiger einzurichten getrachtet hatten, als es vom Herrn der Kirche selbst geschehen war.

Luther ist freilich erst nach und nach des ganzen Umfanges der Wahrheit inne geworden, die ihm hier zum ersten Male entgegentrat. Luther war kein Mann der Theorie und des Systems, sondern des Lebens. Im Wege geistlicher Erfahrung hat er sich Schritt vor Schritt des Evangeliums bemächtigt, um ebenso allmälig und nur nach Maaßgabe des geistlichen Bedürfnisses in Gegensatz zum Katholicismus zu treten und seine zahllosen und in einander verschlungenen Irrthümer abzustreifen. — War es fürs erste nur, um in der Sprache der Dogmatik zu reden, die richtige Lehre von der Heiligung die der falschen römischen durch jenen Mönch entgegengehalten worden war: so mußte sichs bald zeigen, daß mit derselben auch die evangelische Lehre von der Rechtfertigung wiederhergestellt war. Es mußte zu Tage treten, daß die Rechtfertigung überhaupt ihrem Begriff und Wesen nach etwas Anderes ist, je nachdem man sie durch die Heiligung bedingt sein läßt oder aber als etwas ansieht, was zwar stets die Heiligung zur Folge hat, aber unabhängig von der Heiligung zu Stande kommt und abgesehen von derselben seinen Bestand hat. Ja noch mehr: auch die Lehre von der Sünde und von der Gnade, der Begriff des Glaubens und der Werke, die Lehre vom Sakrament und seinen Wirkungen mußte sich umgestalten, sobald das Eine feststand, daß nichts den Menschen gerecht mache, als Gottes Gnade und Vergebung. Das Wort Gottes erhielt dann eine andere Bedeutung und ebenso die Priesterschaft eine andere Aufgabe und die Kirche eine andere Stellung.

Für Luther war es zunächst von entscheidender Bedeutung, daß ihm die Hoffnung auf Gottes Gnade und das Bekenntniß des Glau-

bens an die Sündenvergebung nicht als ein Recht verkündet wurde, sondern als Pflicht. Gott hat „befohlen" zu hoffen auf seine Gnade — so lautete das Wort des Klosterbruders. Das klang wie ein neues Gesetz zu den vielen anderen; und die Sprache des Gesetzes war Luther verständlicher als die des Evangeliums. Der Gehorsam gegen Gottes Gebot erforderte es nunmehr, daß er auf Gnade hoffte, wo er Verdienst nicht geltend machen konnte. Gegen sein Gefühl der Hoffnungslosigkeit mußte er sich zur Hoffnung zwingen und vor dem verzehrenden Feuer göttlicher Gerechtigkeit mußte er, wie es ihm zur Pflicht gemacht worden war, zur göttlichen Gnade flüchten.

An Zuversicht zu den neuen Gesichtspunkten, unter denen er fortan sein Leben aufzufassen hatte, fehlte es freilich noch überall. Aber die Morgenröthe war ihm aufgegangen, und so oft sich die Angst und Noth des Gewissens geltend machte und er nach Hülfe und Rettung ausschaute und fragend und suchend Freunde und Genossen, die Schriften der Apostel und Propheten, der Väter und Lehrer der Kirche um Antwort anging, begegneten ihm Aeußerungen und Worte, die den schon vorhandenen Keim der Hoffnung und die schon lebendig gewordenen Anfänge des Glaubens nährten und kräftigten. Bisweilen drang dann ein voller Strahl evangelischer Erkenntniß in seine dunkele Seele und ließ ein Gefühl von Wonne und Seligkeit zurück, wie er es noch nie zuvor erfahren hatte. Staupitz hat ihn wesentlich gefördert und hat ihn darauf hingewiesen, daß der gekreuzigte Christus nur denen ein wahrer Heiland sei, welche selbst wahre Sünder seien. Das wußte freilich wiederum jeder Katholik. Aber Staupitz sagte es einem Manne, der nach der Lehre der Kirche „wahre Sünden" nicht mehr haben durfte, da die wahren Sünden ihm den Begnadigten nicht nur völlig erlassen sondern auch durch Sakramentsempfang und eigene Anstrengung völlig getilgt sein sollten. Diesem räumte er nun so zu sagen das Recht ein noch „wahre Sünden" zu haben, und wies ihn darauf hin, daß auch für ihn noch das Leiden und Sterben des Gekreuzigten seine Geltung habe. So erhielt sein Wort, wie das des Klosterbruders, einen besonderen,

antikatholischen Sinn. Staupitz selbst hat vielleicht die antikatholische Herrlichkeit seiner tröstlichen Rede nicht durchschaut und seine Worte kaum im vollen evangelischen Sinne gemeint; für Luther war durch sie ein wesentlicher Fortschritt erzielt. Nicht mehr der bloße Befehl Gottes, auf seine Gnade zu hoffen, nicht mehr die Autorität des apostolischen Symbolums war sein Hoffnungsanker; der Gekreuzigte, Gott in Christo war sein Heiland geworden, der seiner Sünde und Schuld allzeit mit Vergebung begegnen wollte. Von hier aus konnte sich der helle Glanz evangelischer Erkenntniß in siegreicher Weise über die ganze Heilslehre ergießen. — Den wunderbaren Ahnungen, welche seine Seele erfüllten, weiter nachzuforschen, machte Luther sich nunmehr mit erneutem Eifer an die heilige Schrift und an das Studium Augustins. Durch Augustin geleitet drang er weiter ein in die Geheimnisse der göttlichen Gnade. Es war die Einsicht in das Wesen göttlicher Gerechtigkeit, die sich ihm nunmehr erschloß. Der Gedankengang, durch den er dazu geführt wurde, unter der Gerechtigkeit Gottes diejenige Eigenschaft zu verstehen, kraft deren Gott nicht Gerechtigkeit fordert, sondern den Sünder gerecht macht und rechtfertigt, war wesentlich derselbe, den er durchgemacht hatte, als sich ihm die Bedeutung der Gnade Gottes, der Vergebung und des gekreuzigten Christus erschloß. Die römische Kirche wußte nämlich auch etwas davon, daß Gott gerecht macht und rechtfertigt, aber sie bezog dieses Thun Gottes, welches sie auf Barmherzigkeit und Gnade zurückführte, immer nur auf die Mittheilung der Sakramentsgnade und der Heiligungskräfte, nicht auf das Verhalten Gottes zum Menschen nach dem Sakramentsempfange und noch weniger auf das Urtheil Gottes über die Werke und Leistungen dessen, der gerecht gemacht worden war. Nachdem Gott einen Sünder gerecht gemacht hatte durch das Sakrament, trat er ihm gegenüber mit der Gerechtigkeit, welche Gesetzeserfüllung fordert. Luther dagegen erkannte, geleitet durch Augustin, daß die gerechtmachende Gottesgerechtigkeit ihre Wirkung übe nicht bloß in der sakramentalen Mittheilung der Gnade, sondern auch dem durch das Sakrament gerecht Gemachten gegenüber

in jedem Stadium seines Lebens, so daß er in keinem Augenblicke seines Lebens auf Grund eigener Gerechtigkeit gerecht sei, sondern immer und überall nur durch die gerechtmachende Gottesgerechtigkeit. Mochte Augustin in Wirklichkeit diesem Gedanken eine eigenthümliche, der vollen Lauterkeit evangelischen Sinnes in mancher Beziehung noch entbehrende Fassung gegeben haben: für Luther wurde seine Lehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zur Rechtfertigung des Sünders der entscheidende Anlaß zum rechten Verständniß der heiligen Schrift überhaupt und des pauliniſchen Evangeliums insbesondere. — Wenn nämlich auch derjenige, dem die Gnade durch das Sakrament eingegossen ist, nicht durch sich selbst d. h. nicht durch Gebrauch und Anwendung der ihm verliehenen Gotteskräfte gerecht wird, sondern immer noch der gerechtmachenden Gnade Gottes bedarf: so muß es offenbar wenigstens neben derjenigen Art der Gerechtmachung, die vorgeblich durch das Sakrament sich vollzieht und als Ausgießung von Gerechtigkeit und Heiligkeit in das Herz des Sünders beschrieben wird, noch eine andere Art Gerechtmachung geben. Und ebenso muß noch eine andere Art des Empfangs und der Aneignung jener gerechtmachenden Gnade möglich sein als die, welche im Empfang des Sakraments Statt findet. — Was aber kann es sonst noch für eine Weise geben, einen sündigen Menschen gerecht zu machen, als Vergebung oder Nichtzurechnung der auch nach dem Sakramentsempfange immer noch vorhandenen Sünde und Ungerechtigkeit? Und was giebt es für eine andere Art der Aneignung dieser als Vergebung auftretenden Gnade, als Glaube an die Vergebung?

Das mußten die Gedanken und Reflexionen sein, welche sich Luther in dem eigenthümlichen Gange seiner geistlichen Entwickelung und durch die mannigfachen Berührungen mit den nach und nach an ihn herantretenden evangelischen Wahrheiten aufdrängten. Und als er nun, erfüllt von solchen Gedanken, wiederum zur heiligen Schrift griff, da war es ihm, als fielen die Schuppen von seinen Augen.

Auf jeder Seite und in jedem Wort fand er nichts als Bestätigung der Erkenntniß, daß der Sünder auch nach dem Empfange des Sakraments nur durch den Glauben an Vergebung gerecht wird, und ein Zusammenhang der Schriftlehre erschloß sich ihm, wie noch nie zuvor. Die ganze Gottesoffenbarung schien keinen andern Inhalt zu haben als den Einen: „der Gerechte wird seines Glaubens leben.“ Es war ihm, schreibt er selbst in seliger Erinnerung an jene Tage, als sei er neu geboren und als öffne sich ihm das Paradies. Was jener alte Klosterbruder ihm gesagt von der Vergebung der Sünden und von dem Glauben an dieselbe, von der Gnade Gottes und von der Hoffnung auf dieselbe; was Staupitz ihm gesagt von dem gekreuzigten Christus und daß er nur für rechte und große Sünder ein rechter Heiland sei, und was Augustin ihn gelehrt hatte von der gerechtmachenden Gnade Gottes, das schloß sich jetzt mit der Lehre des Apostels Paulus, daß der Gerechte seines Glaubens lebe, in wunderbarer Harmonie zusammen. Dem trotz Empfang der Sakramentsgnade und trotz aller erdenklichen Leistungen Schwergeplagten und durch die Kirchenlehre und durch Gottes Gesetz Geängsteten war ein Weg geöffnet zur Gerechtigkeit; denn Gerechtigkeit, die in nichts Anderem bestand, als in dem Glauben an Sündenvergebung, war auch ihm zugänglich. Dieser Gerechtigkeit konnte er als einer vor Gott wahrhaft geltenden gewiß werden, denn sie trat nicht in Widerspruch zu dem verdammenden Urtheil des Gesetzes und zu der vom Gewissen bezeugten unleugbar vorhandenen Ungerechtigkeit des eigenen Wesens; vielmehr hatte sie nur Bedeutung für den, der es weder mit natürlichen Kräften noch auch mit den im Sakrament empfangenen zu eigener Gerechtigkeit und zu vollkommener Gesetzeserfüllung zu bringen vermochte, und der sich vor dem Forum des Gesetzes und des eigenen Gewissens schuldig geben mußte, wenn er nicht auf Vergebung hoffen durfte.

Ein ungeheurer Umschwung seines geistlichen Lebens hatte sich vollzogen. Er, der eben noch seiner Verdammniß gewiß gewesen war, war, ohne daß sich in dem Bewußtsein seiner eigenen Ungerechtigkeit

etwas geändert hätte, der göttlichen Vergebung und damit seiner Gerechtigkeit gewiß geworden. Er, der so eben noch in der Menge seiner Werke der Verzweiflung nahe und von dem Gott, nach dessen Liebe er dürstete, ferne gewesen war, war nun, im Glauben an Gottes Vergebung in vollem Besitz der göttlichen Liebe und selig in Gottes Gemeinschaft. Gott, der ihm trotz allen Sakramentsempfanges, trotz priesterlicher Absolution, trotz aller Messen, die er für sich hatte lesen lassen, trotz aller eigener Werke und Leistungen, ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens geblieben war, derselbe heilige und gerechte Gott war ihm nun, da er an seine vergebende Gnade glaubte, der Grund seiner Seligkeit, die Lust seines Herzens, das höchste und herrlichste Gut seines Lebens, der Gegenstand der innigsten alles Denken und Wollen, alles Begehren und Wollen beherrschenden Liebe. Und ob er auch seiner Liebe zu dem durch Vergebung gerecht machenden Gott niemals genug thun konnte, ob er auch fort und fort die Lust zur Sünde neben der Lust an Gottes Gesetz fühlte, ob auch die Unlust zum Guten sich hemmend und störend seinem Gehorsam in den Weg stellte: er verzagte nicht. Unbedingt und unumwunden gestand er es sich und seinem Gott ein, daß er ein Sünder sei und Strafe verdiene, aber trotzdem ein Kind der Gnade, die da vergiebt; und mit großer Freudigkeit tödtete er die Lust an der Sünde mit der Lust an der Gerechtigkeit und die Unlust zum Guten mit dem Haß gegen das Böse. So wuchs er in Heiligkeit während er abnahm an Eigengerechtigkeit. Der Fortschritt seines geistlichen Lebens und seines Heiligungskampfes war immer zugleich ein Fortschritt in Sündenerkenntniß und begleitet von demüthigem Sündenbekenntniß. Und je schmerzlicher er es empfand, daß die Liebe zu Gott noch nicht die Alleinherrschaft hatte, desto ausschließlicher verließ er sich auf Vergebung, und die Folge davon war eine immer größere Gewißheit der Gerechtigkeit vor Gott und eine immer innigere und ausschließlichere Liebe zu Gott und dadurch ein stetiges Wachsen der Freudigkeit und Fröhlichkeit des Herzens, und der Heiligkeit des Wandels, die aus der Liebe mit innerster Noth-

wendigkeit und als That des eigensten Wesens in völliger Freiheit hervorsproßt.

Mit dem Wachsthum und der Entfaltung des neuen Lebens, welches Luther mit dem Glauben an Gottes Vergebung in sich hatte einziehen sehen, traten nothwendigerweise eine Reihe von Ueberzeugungen in den Vordergrund, deren Berechtigung er zu untersuchen hatte, und eine Menge von Fragen drängten sich ihm auf, die Beantwortung forderten. So ward er täglich aufs Neue in die heilige Schrift getrieben und in das Studium der Glaubenslehrer alter und neuer Zeit. Und von Tag zu Tage mehr enthüllte sich ihm die innere Uebereinstimmung, welche zwischen seinen eigenen Erfahrungen und den Thatsachen und Lehren der heiligen Schrift vorhanden war. So festigte sich die Ueberzeugung von der Wahrheit der neu gewonnenen Glaubenserkenntniß. Nicht mehr allein auf den Frieden des Gewissens und auf die innere Zuversicht und Freudigkeit, die in sein Herz mit dem Glauben an die Vergebung eingezogen war, auch nicht etwa bloß auf die neugewonnene Lust an Gottes Gesetz und auf die neugewonnene Kraft, die Sünde zu überwinden, gründete sich nun die Glaubensgewißheit, sondern ebenso und noch mehr auf die Zusage Gottes, er wolle Sünde vergeben und sich des Ungerechten erbarmen, wie dieselbe enthalten war in dem Wort der Propheten und Apostel, und bestätigt wurde durch das Zeugniß Jesu Christi. Und wenn trotz aller eigenen Erfahrungen und trotz aller göttlichen Zusagen der Glaube an die seligmachende Gottesbotschaft zu wanken drohte und der Zweifel die Seele erfaßte und die Frage laut wurde, wie es denn möglich sei, daß der heilige und gerechte Gott des Gesetzes Sünde vergeben und einen Sünder aus Gnaden für gerecht erklären könne: so trat als die Lösung aller Räthsel oder doch als fester Grund für Glauben und Hoffnung aus dem Worte Gottes hervor der gekreuzigte Christus, der als der Auferstandene lebte. Wie er einst als der Heilige unter Sündern gewandelt und die nach Gerechtigkeit Dürstenden durch Sündenvergebung erquickt hatte, so war er in seiner ganzen

Persönlichkeit, in seinem Reden und Thun, in seinem Leiden und Sterben wie in seinem Auferstehen und seiner Herrlichkeit der Eine, in welchem Gottes Heiligkeit und Gottes Erbarmen, Gerechtigkeit und Gnade, Majestät und Herablassung thatsächlich zur Einheit verbunden waren. Wie konnten sie sich also einander widersprechen? Und wenn sie nur in ihm zu wunderbarer Einheit verbunden waren, so hatte er offenbar diese Einigung ermöglicht. Wodurch anders, als durch sein Thun und durch sein Leiden und Sterben? In Christo dem Gekreuzigten war Gott offenbar als der Gott der Vergebung, und jeder Zweifel des angefochtenen Gewissens war überwunden, sobald der Sünder sich versenkte in das Bild des aus dem Tode wieder lebendig gewordenen Gottmenschen. — So trat dem Selbstzeugniß des vergebenden Gottes im Gewissen des Menschen an die Seite das Zeugniß Gottes in seinem Wort und das Zeugniß, welches Gott zeugete in seinem Sohne. Endlich aber reihte sich noch an das Zeugniß derer, die im Glauben gerecht geworden waren zu allen Zeiten: das Zeugniß der wahren Kirche Gottes, wie es sogar noch in der römischen Lehre von der Rechtfertigung durch Sakramentsempfang und gute Werke für den Tieferblickenden erkennbar war, und wie es belebend und erweckend aus dem Munde der in der römischen Kirche verborgenen wahren Kirche durch Vermittlung des alten Klosterbruders, des ehrwürdigen Staupitz und des großen Kirchenvaters Augustin, an Luther heran getreten war.

Gewißheit seines Gnadenstandes erfüllte Luthers Seele. Wo er nur hinschaute, überall erblickte er Bestätigung des Einen Worts „der Gerechte wird seines Glaubens leben." — Daß er in totalem und unüberwindlichem Widerspruch zu der herrschenden Kirchenlehre getreten war, daß er ein Bekenntniß im Herzen trug und im Munde führte, welches die Priesterkirche zerstören und ihre Menschenweisheit zu Boden werfen mußte, ahnte er noch nicht. Und doch war es so. Alles und Jedes im Christenthume mußte etwas Anderes werden, als wozu es der Katholicismus gemacht hatte. Denn war der Katholicismus eine in sich fest geschlossene Einheit: das Evangelium

war es auch. War dort Alles bedingt durch die Irrlehre, daß Gott seine Wahrheit und sein Heil an römische Priester gebunden habe, und ging dort Wahrheit und Heil durch die Priester verloren: so mußten nothwendig hier, wo das Heil und die Wahrheit Gottes wieder in voller Kraft auf den Plan trat, die Priester verloren und zu Grunde gehen und Gottes Wort und Gottes Werk in ursprünglicher Herrlichkeit wieder erstehen. So geschah es. Wie es geschah, fassen wir ins Auge. — Wenn Luther trotz des Empfanges der Sakramente aus der Hand der Priester nicht des Empfanges der Gnade Gottes gewiß geworden war, wenn er vielmehr erst durch den Glauben an die im Evangelium allen Menschen zugesagte und durch das Sakrament ihm persönlich versiegelte Vergebung der Sünden um Christi willen in den Besitz der Gnade Gottes gelangt und der Gerechtigkeit vor Gott theilhaft geworden war: so ergab sich für ihn zunächst die Erkenntniß, daß der Empfang des Sakraments als solcher und abgesehen von dem Glauben des Empfängers den Empfang der Gnade nicht vermittele und Gerechtigkeit nicht eingieße. Nur wenn das Sakrament im Glauben empfangen wurde und seinerseits Glauben wirkte, theilte es Gnade und Gerechtigkeit mit. — Stand das fest, und wurde anerkannt, daß zwischen Glauben an die Gnade und wirklichem Besitz der Gnade kein Unterschied bestehe, vielmehr Beides zusammenfalle, dann mußte auch die Unterscheidung, welche die römische Kirche zwischen der Wirkung des Worts und der des Sakraments machte, aufgegeben werden. Es hatte keinen Sinn mehr, wenn man lehrte, das Wort wirke wohl Glauben an die Gnade, aber theile die Gnade nicht mit; das Sakrament dagegen theile Gnade mit, selbst abgesehen vom Glauben. Luther mußte einsehn, daß die Wirkung, auf welche Gott sowohl beim Sakrament wie beim Wort sein Absehen habe, immer nur Erweckung oder Befestigung des Glaubens sei, und daß ein Unterschied in der Wirkung der beiden Gnadenmittel nur in so fern zu Tage trete, als weder das Wort allein noch das Sakrament allein den gerechtmachenden Glauben zu wirken oder in seiner Vollkraft zu erhalten vermöge. Weiter,

wenn Glaube an das Heil und Heilsbesitz zusammenfiel und der Glaube die Summe aller gerechtmachenden Gotteswirkungen war, dann war erwiesen, daß die römische Priesterschaft den Heilsbesitz zu vermitteln gar nicht oder nur in so weit im Stande sei, als sie Glauben an Gottes Vergebung zu wirken vermochte. Das aber konnte sie nicht vermöge einer an den priesterlichen Personen haftenden Autorität noch auch mittelst einer diesen bestimmten Personen eignenden Machtvollkommenheit, sondern nur durch Verkündigung des göttlichen Worts von der Vergebung und durch die das Wort begleitende Spendung der Sakramente. Denn Glauben zu wirken in der Seele des Menschen und in dem Herzen des Sünders waren Menschen jedenfalls außer Stande, mochten sie nun Priester oder Päpste heißen; Macht über den Menschengeist und über das innerste Heiligthum des Herzens und des Gewissens hatte doch jedenfalls nur Gott der Herr und zwar durch sein Wort. Kam es auf Glauben an und auf die mit demselben wesentlich und nothwendig verbundene Buße, dann war nur zweierlei denkbar: entweder der betreffende Mensch brachte es selbst kraft seines eigenen Thuns zu Buße und Glauben, oder Gott brachte es dazu durch seinen Geist. Ein Drittes, nämlich daß andere Menschen, seien es auch Priester, den Glauben ins Dasein riefen, war nicht möglich. Sakramente spenden konnten Priester; Glauben wirken konnten sie nicht. Darum lehrte auch die römische Kirche, daß der Glaube eine freie That des menschlichen Geistes sei, vor Empfang der Gnade gethan und ohne Vermittlung der Priester zu Stande gekommen, deshalb aber auch werth- und bedeutungslos. Luther aber mußte nach seinen Erfahrungen lehren, daß er das Höchste und das Entscheidendste sei, das, worauf im Christenthum Alles ankomme, und daß er ins Dasein gerufen werde lediglich durch Gottes Geist, wie er an den Menschen umschaffend herantritt im Worte und im Sakramente, durch Priester oder ohne Priester in jeder Gemeinschaft von Glaubenden. War der Glaube das Höchste, dann war das Haupterforderniß für die Kirche, daß in ihr nichts als nur wirkliches Wort Gottes gepredigt wurde und die Sakramente der Stiftung

Christi entsprechend verwaltet wurden. Die Garantie aber für die Wahrheit und Göttlichkeit der Predigt konnte nicht in der Zugehörigkeit des Predigers und Sakramentspenders zu einer bestimmten Gruppe von Menschen, sondern einzig und allein in der Beschaffenheit der Predigt selbst und in ihrer Uebereinstimmung mit dem gefunden werden, was von allen Christen ohne Unterschied, zu allen Zeiten und an allen Orten und von Anfang an als Wort Gottes geglaubt und anerkannt worden war. Das waren die Schriften der Propheten und Apostel. Mochte Vieles sonst in der Kirche als Wort Gottes gelten; diese Schriften standen doch überall in erster Reihe sowohl in Ansehung der Würde wie in Rücksicht auf Gleichmäßigkeit und Ausnahmslosigkeit der Anerkennung. Mit diesem Worte jedenfalls mußte übereinstimmen, was auf Wahrheit im Namen Gottes Anspruch machte. Und was diesem Worte widersprach, war unzweifelhaft, mochten Bischöfe und Priester es als göttlich beglaubigen, weder göttlich noch im Stande Buße und Glauben zu wirken.

Daraus folgte ein Weiteres. War die römische Priesterschaft nicht die entscheidende Autorität für das, was göttliche Offenbarung sei und was nicht, und war der Heilsbesitz nicht mehr abhängig von dem vermittelnden Thun derselben Priesterschaft, so war offenbar die von Christo erlöste und vom Geiste Gottes geheiligte neue Menschheit nicht mehr dort zu suchen, wo Rom war und der römische Papst, sondern dort wo Glaubende waren; und Glaubende oder im Glauben Gerechtfertigte gab es jedenfalls nur dort, wo wahrhaftes Gotteswort gepredigt und die Sakramente so empfangen und gespendet wurden, wie Christus es befohlen hatte. Diese Gemeinschaft der Gläubigen, mochte sie sein, wo sie wollte, war für jeden noch nicht Glaubenden sowie für Alle zu ihr Gehörigen die alleinseligmachende Kirche in dem Sinne, daß der gerecht- und seligmachende Gott allein in ihr wohnte und wirksam war; denn er war wirksam zu Buße und Glaube allein dort, wo sein Wort gepredigt und sein Sakrament gespendet wurde.

Aber noch mehr ergab sich aus der Erkenntniß, daß der

Mensch im Glauben an die Vergebung gerecht sei. Wirkte der Glaube im Menschen die Gewißheit, daß Gott ihm trotz seiner Sünde und Schuld gnädig sei, oder war er vielmehr selbst diese Gewißheit, dann war mit dem durch Gott gewirkten Glauben eine Gemeinschaft zwischen dem bußfertigen Sünder und Gott hergestellt, die der Vervollkommnung und Vervollständigung Seitens des Menschen durch Werke und Leistungen irgend welcher Art weder fähig noch bedürftig war. Die Rechtfertigung des Sünders, sofern sie durch Vergebung der Sünden zu Stand und Wesen kam, war etwas in sich Vollendetes. Werke und Leistungen des Menschen hatten sie nicht zu Stande bringen können, weil sie mit verdammlicher Sünde behaftet waren und dessen entbehrten, was ihnen allein einen Erfolg hätte sichern können: der vollkommenen Liebe zu Gott. Werke und Leistungen des Menschen konnten aber auch, nachdem der Glaube im Herzen entzündet war, die Rechtfertigung nicht vervollständigen, einmal weil Vergebung nicht gemehrt werden kann durch Gutes-Thun und dann weil die Werke doch immer so beschaffen waren, daß sie nur vor dem Richterstuhl des vergebenden Gottes, also nur unter Voraussetzung der schon vorhandenen und in sich vollendeten Rechtfertigung Geltung finden konnten. Es verhielt sich mit dem durch den rechtfertigenden Glauben zu Stande gekommenen Verhältniß des bußfertigen Sünders zu Gott in seiner Art, wie mit dem des Kindes zu seinem Vater. So wenig das letztere zu Stande kommt durch Werke und Leistungen des Kindes, noch auch vervollständigt werden kann durch das Thun des Kindes, so wenig war das der Fall mit dem durch Vergebung von Seiten Gottes und durch gottgewirkten Glauben von Seiten des Menschen ins Dasein getretenen Verhältniß. Es konnte durch Unbußfertigkeit und Rückfall in Sünden zerstört werden, wie auch das Kind durch Ungehorsam sich um seine Kindesstellung bringen kann, aber es konnte durch Gehorsam und gute Werke nicht gemehrt und zum Abschluß gebracht werden. Daraus ergab sich dann aber auch, daß es für den im Glauben Gerechtfertigten keiner Leistung seinerseits bedurfte, um ihn der Seligkeit theilhaft zu machen. Sie fiel

ihm zu als ein Gnadengeschenk mit der Rechtfertigung zugleich; er konnte sie verscherzen, aber weder konnte noch brauchte er sich dieselbe zu erwerben. Sie war das Erbe, welches der in die volle Kindesstellung zu Gott wieder eingetretene verlorne Sohn, kraft seiner ihm aus Gnaden gewährten Kindesrechte mit Sicherheit erwarten durfte.

Wenn es also weder zur Vervollständigung der Rechtfertigung noch auch zur Erwerbung der ewigen Seligkeit der Werke und Leistungen, der Büßungen und Kasteiungen Seitens des Gerechtfertigten bedurfte, wenn weiter auch der Bestand einer fort und fort durch Vergebung zu Stande kommenden Rechtfertigung durch die im Gerechtfertigten noch vorhandene sündige Lust und durch die seinem Thun und Leiden anhaftende Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit nicht in Frage gestellt wurde: so war mit einem Schlage die ganze römisch-katholische Werklehre aus dem Mittel gethan. Es brauchte zunächst die der römischen Werklehre zu Grunde gelegte Lehre von der Sündlosigkeit des Begnadigten nicht mehr wider besseres Wissen und Gewissen und im Gegensatz zu Gottes Wort und Gesetz aufrecht erhalten zu werden. Es gab Gerechtigkeit auch für den, der sich der Sündlosigkeit nicht rühmen durfte. Es konnte weiter nicht mehr und brauchte nicht mehr die Rede zu sein von vollkommener Gesetzeserfüllung und von der Fähigkeit mehr zu thun, als das Gesetz verlange. Verdienstliche Werke und satisfaktorische Büßungen hatten keinen Sinn mehr, und die Unterscheidung von Werken gemeinchristlicher Art und von solchen, die eine außerordentliche Heiligkeit verriethen, war hinfällig geworden. Der Gehorsam gegen die Anordnungen der Kirche und die Rücksicht auf die Ehre und Förderung des römischen Priesterthums hatte mit dem höheren sittlichen Werth irgend welcher Leistung unbedingt gar keinen Zusammenhang mehr. — Dagegen war mit dem Glauben an die Vergebung und mit der im Glauben vollendeten Rechtfertigung des Sünders vor Gott die Liebe zu dem um Christi und seiner selbst willen vergebenden Gott in das Herz des Menschen ausgegossen. Und es gab für menschliche Heiligkeit und Vollkommenheit nur einen Maaßstab: den Glauben, der in der Liebe

thätig war. Die Liebe des Gerechtfertigten drängte mit unwiderstehlicher Gewalt zur Gesetzeserfüllung; aber sie war sich nie dessen bewußt, genug oder gar mehr als genug gethan zu haben, vielmehr konnte sie weder sich noch dem Gott, der ihr alle Sünden vergab, jemals genug thun. Aus freiem Antriebe, ohne Anspruch auf Lohn und ohne Bewußtsein des Verdienstes, lediglich deshalb, weil ihm die Vergebung Gottes das höchste Gut war, bewährte der Gerechtfertigte seinen Glauben in einem Leben heiligenden Kampfes und rastloser Arbeit im Dienste Gottes und des Nächsten. Und was er that, konnte seinem Werthe nach nicht gemessen werden nach der Anzahl und Größe der Werke, sondern lediglich nach der Vollkommenheit der Gesinnung in der es geschah. Der priesterlichen Controlle und der Ueberwachung bedurfte es vollends nicht, wo die Vergebung Gottes das höchste Gut des Menschen geworden war und wo um dieses höchsten Gutes willen die eigene Lust bereitwillig aufgeopfert wurde.

So durchaus anders gestaltete sich Alles, wo ein Mensch im Glauben seiner Gerechtigkeit vor Gott gewiß geworden war, daß schließlich das, worauf die römische Kirche das größte Gewicht legte, die Eigengerechtigkeit, welche durch Sakramentsempfang und Leistungen aller Art ein Verdienst in den Augen Gottes zu erwerben trachtet, als verdammliche Sünde galt. Denn von eigener Gerechtigkeit konnte nur dort die Rede sein, wo man sich dem Urtheile Gottes und den Forderungen seines Gesetzes nicht unbedingt unterstellte und demgemäß sich unterfing, durch etwas Anderes als durch Vergebung Gottes gerecht zu werden. Eigengerechtigkeit war nur denkbar unter Voraussetzung der Unbußfertigkeit und war unvereinbar mit wahrem Glauben; hatte somit ebenso wenig Anspruch auf Vergebung und Seligkeit wie frecher Sündendienst.

So fern der römische Katholicismus, zu dem Luther mit der neu gewonnenen evangelischen Erkenntniß auf allen Punkten in Gegensatz treten mußte, Luthers eigene Lebensanschauung gebildet hatte und seine bisherige Auffassung des Christenthums gewesen war, erkannte Luther gar bald, daß der Katholicismus eine Verfälschung des

echten apostolischen Christenthums war. Aber daß der Katholicismus, in den er verstrickt gewesen war, von der römischen Kirche als das wahre Christenthum, als die alleinseligmachende Wahrheit festgehalten werden würde mit entschiedener Verwerfung der evangelischen Wahrheit, das wußte er nicht. So gewiß er das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christus oder an den vergebenden Gott aus dem Munde katholischer Christen zuerst vernommen hatte, so gewiß die von der katholischen Kirche als Autorität gepriesenen Apostel und Propheten ebenfalls dieses Evangelium verkündeten, so gewiß endlich allgemein anerkannte Kirchenlehrer wie Augustin in demselben Evangelium die Summe aller seligmachenden Gotteswahrheit gefunden hatten: so gewiß war er es ihm, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben die Wahrheit sei, welche die katholische Kirche als solche und abgesehen von einzelnen in Irrthum befangenen Geistern als die allein wahre Grundlehre des Christenthums lehren und bekennen wolle. In dieser Zuversicht hat er gepredigt und geschrieben; in dieser Ueberzeugung hat er alle anders lautenden Lehren und Institutionen des Katholicismus in evangelischem Sinne gedeutet. Im Interesse der römischen Kirche und zur Vertheidigung ihrer Ehre hat er Alles, was dem Evangelium von der Gnade Gottes und vom Glauben widerstrebte, als verdammliche Irrlehre bekämpft und verworfen. Erst als er durch sein Auftreten den Widerspruch der herrschenden Priesterschaft wach rief und von Seiten der kirchlichen Autoritäten des Abfalls vom wahren Christenthum bezichtigt wurde, erst dann ist ihm ein Licht aufgegangen über den Sitz des herrschenden Verderbens, und er nahm zu seinem Schmerze wahr, daß die römische Priesterschaft die Irrthümer des Katholicismus festhielt, weil sie nur auf Grund derselben die Stellung behaupten konnte, welche sie in der Kirche einnahm. Er erkannte, daß die Herrschenden in der Kirche ihre Autorität und Machtvollkommenheit zu nichts Anderem verwendeten, als eben zur Aufrechthaltung der Alleinherrschaft des antievangelischen Irrthums.

Im Ablaßstreit kam es bekanntlich zum ersten Mal zu einem Conflikt zwischen der wieder entstandenen evangelischen Wahrheit und dem Alleinherrschaft beanspruchenden römischen Katholicismus. Daß es gerade in Veranlassung der römischen Ablaßpraxis zum Streit kam, ist ebenso bemerkenswerth wie die Art und Weise bedeutsam ist, in welcher der Kampf von Seiten Luthers aufgenommen wurde. In der Ablaßpraxis culminirte der Irrthum der römischen Gnadenlehre ebenso wie der Irrthum der römischen Werklehre. Denn ertheilt wurde der Ablaß von der Priesterschaft kraft ihrer vorgeblichen Fähigkeit und Vollmacht, durch Gnadenmittheilung gerecht zu machen. Und einen Sinn hatte die Ertheilung von Ablaß nur dort, wo der Mensch gerecht wurde nicht durch den gottgewirkten Glauben, sondern durch die von Priestern gespendete Gnade. Andrerseits konnte der Empfang der Ablaßgnade oder der Kauf der Ablaßbriefe nur dort als ein rechtfertigendes, die Heiligkeit mehrendes und die Seligkeit bewirkendes Thun angesehen werden, wo dem menschlichen Thun überhaupt und dem Empfange der priesterlichen Gnade insbesondere diese Wirkung zugeschrieben wurde. Mit Einem Worte: der Ablaßpraxis lag die römische Lehre von der Rechtfertigung durch priesterliches Thun und durch eigenes Thun zu Grunde und in der Ablaßlehre fand diese Rechtfertigungslehre ihren Abschluß. So mußte denn auch durch die Ablaßpraxis in ganz besonders handgreiflicher Weise offenbar werden, daß eine von Priestern eingegossene und mitgetheilte Gnade keine Gnade sei, und daß der Empfang solcher Gnade eine Gerechtigkeit wirke, welche nur nach völliger Verflachung und Veräußerlichung des göttlichen Gesetzes als vor Gottes Gericht ausreichend gelten konnte. Bekämpft werden mußte die Ablaßpraxis und die Ablaßlehre demgemäß sowohl im Namen der evangelischen Lehre von der Gnade wie im Namen der evangelischen Lehre von den guten Werken. Daß Luther den Kampf gegen den römischen Ablaßhandel aufgenommen hat nicht vom Standpunkte der evangelischen Gnadenlehre, sondern vielmehr von dem der evangelischen Werklehre, das ist nur zu sehr übersehen worden und muß im Interesse der historischen Wahrheit

wie in dem des Protestantismus wieder zu voller Anerkennung gebracht werden. [1])

Daß Luther dem Ablaßverkäufer gegenüber und in Gegensatz zu der erzbischöflichen Instruktion, welche für den Kauf von Ablaßbriefen volle Vergebung der Sünden in Aussicht stellte, in seinen Thesen daran erinnerte, daß es sich nicht um Vergebung der Sünden auch nicht um Erlaß der Schuld und der ewigen Strafe, sondern nur um Erlaß der von der Kirche verhängten Strafen und satisfaktorischen Leistungen handele, war verhältnißmäßig von untergeordneter Bedeutung. Dagegen war es nicht ohne Gewicht, daß Luther erklärte, Genugthuung im römischen Sinne zu leisten und die auferlegten Kirchenstrafen zu tragen, sei jedenfalls mehr werth, als sich den Erlaß derselben durch Geldzahlung zu erkaufen. Die Hauptsache aber, auf welche es ankam, war in der ersten These ausgesprochen: da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht „thut Buße", will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße sei. Denn was ist der Sinn dieser Thesis und in welcher Absicht wurde sie dem römischen Ablaßwesen entgegengesetzt? Christus will, sagt Luther, daß die gläubigen Christen d. h. die welche der Gnade Gottes in Christo theilhaft geworden sind und die Gerechtigkeit empfangen haben, welche vor Gott gilt, ihren Christenstand durch ein neues Leben der Buße bethätigen und bewähren. Dieses neuen Lebens Art und Wesen drückt kein Wort so treffend aus, als das Wort „Buße" oder „Aenderung der Gesinnung." Denn die Umänderung des Sinnes und Herzens, wie sie zu Tage tritt und sich fort und fort vollzieht im Kampf des neuen Menschen wider den alten, in der Ertödtung des Fleisches sammt den Lüsten und Begierden, in der willigen Uebernahme der von Gott verhäng-

1) Es ist das unbestreitbare Verdienst Köstlins in der o. a. Schrift „Luthers Theologie u. s. w." diese Thatsache ans Licht gestellt und durch Analyse der Thesen zu voller Anerkennung gebracht zu haben.

ten Züchtigungen, in den Werken der Liebe und der Barmherzigkeit gegen den Nächsten, in der täglichen Berufstreue, kurz in gewissenhaftem Trachten nach Erfüllung der Gebote Gottes: sie ist es, in der der Besitz der Gottesgnade, der lebendige Glaube und die wahrhaft vorhandene Glaubensgerechtigkeit ihren nothwendigen Ausdruck finden. Diese Buße oder Sinnesänderung kann sich nun wohl auch bethätigen in der Uebernahme der von Priestern verhängten Kirchenstrafen und in den zur Sühne für die Sünde verordneten Leistungen; aber das Erdulden der Strafen, welche die Kirche auferlegen kann, nimmt nur ein sehr geringes Maaß sittlicher Kraft und echt christlicher Gesinnung in Anspruch im Vergleich mit dem Maaß von Kraft, welches erforderlich ist, um die göttlichen Züchtigungen aller Art und das von Gott verhängte tägliche Kreuz in wahrhaft geistlicher Weise zu tragen. Ebenso verhält es sich mit den von der Kirche verordneten Leistungen. Sie bilden einen verschwindend kleinen und an Bedeutung kaum der Rede werthen Theil derjenigen Leistungen, Arbeiten, Aufgaben, welche Gott der Herr selbst, sei es in dem Wort des Gesetzes, sei es in der Schrift überhaupt, sei es endlich durch die besondere Lebensführung an den stellt, welcher im Glauben wiedergeboren ist. Was hat also, zunächst von diesem Gesichtspunkt aus angesehen, der Ablaß für einen Werth? Er bezieht sich doch nur auf das, was die Kirche auferlegt und gefordert hat; und das ist verhältnißmäßig von geringem Belang. Die größeren Aufgaben der Buße bleiben dem Menschen trotz allen Ablasses und werden von ihm, wofern er ein rechter Christ ist, nicht nur gehorsam sondern mit innerer Freudigkeit übernommen; es ist ihm ein Bedürfniß sich ihnen zu unterstellen und es würde ihm widersinnig erscheinen, wollte man ihn derselben entbinden. Und selbst in Betreff des von der Kirche Verordten und Auferlegten gilt, daß ein in der Buße eifriger Christ lieber diese Lasten tragen und diese Züchtigungen erdulden, als sich dieselben für eine Geldzahlung abnehmen lassen wird. Nur für einen faulen oder schwachen Christen hat somit der kirchliche Ablaß, wofern man ihn für berechtigt hält — und Luther bestreitet ihn noch nicht

unbedingt — einen Werth; er ist eine ziemlich nichtssagende Erleichterung der Buße.

Es versteht sich von selbst, daß dieser ganze Gedankengang, wie er in den Thesen vorliegt, getragen ist von denjenigen Anschauungen, die mit dem Glauben an die Rechtfertigung aus Gnaden von selbst gegeben sind, und daß vom Standpunkte der Rechtfertigung durch Priester-Werke und eigene Werke Luthers Auffassung des Ablasses bekämpft werden mußte. Nach römischer Lehre war ja der Ablaß so wenig ein bloßer Nothbehelf für einzelne schwache Christen, daß er vielmehr absoluten Werth hatte und ein unabtrennbares Glied in der Kette kirchlicher Gnadenerweisungen und menschlich-verdienstlicher Leistungen bildete. Die Ablaßertheilung hatte ja erlösende Kraft, sofern sie vom Fegfeuer befreite und der Ablaßkauf hatte rechtfertigende Kraft, sofern er eine Handlung war, welche die Zutheilung der erlösenden Gnade nach sich zog. Wurde von Luther die absolute Geltung des Ablasses bekämpft, so mußte er auch die Lehre vom Fegfeuer bestreiten. In der That hat Luther in den Thesen zwar die Existenz des Fegfeuers nicht in Abrede gestellt, aber doch bereits die Bedeutung desselben für die Rechtfertigung des Menschen geleugnet. Das Fegfeuer hatte ja nur dort, wo die Gerechtigkeit des Menschen aufgefaßt wurde als eine bestimmte Summe von Werken und Büßungen, und wo ein etwa vorhandener Mangel an Werken in diesem irdischen Leben einen Ort und eine Zeit zur Ergänzung dieses Mangels in jenem Leben forderte, seinen guten Sinn. Sobald dagegen die Werke der Buße für die Rechtfertigung des Sünders gar nicht in Betracht kamen, sondern nur als Frucht und Folge des rechtfertigenden Glaubens angesehen wurden und, was die Geltung vor Gott anlangt, immer nur vor dem Richterstuhl Christi d. h. des vergebenden Gottes bestehen konnten, kam es nicht mehr auf ein bestimmtes Quantum Werke und auf ein bestimmtes Maaß Büßungen und somit auch nicht mehr auf Büßungen nach dem Tode an.

Die römische Lehre vom Fegfeuer und von den Büßungen überhaupt hing aber wiederum aufs engste zusammen mit der Lehre

von der Buße überhaupt und mit der Lehre von dem Wesen der priesterlichen Absolution insbesondere. Verwarf Luther das Fegfeuer als den Ort satisfaktorischer Büßungen, so mußte er der priesterlichen Absolution und der Vollmacht, welche bei derselben zur Anwendung kam, eine andere Bedeutung beilegen als wie die Priesterkirche es that. Absolute Geltung konnte nur das priesterliche Wort haben, welches der Absicht und dem Willen Gottes vollkommen entsprach; die Absolution des Priesters war, was sie sein sollte, wenn sie die Absolution Gottes war. Gottes Absolution war aber jedenfalls, wo sie im Glauben angenommen wurde, eine bedingungslose und in sich vollständige; mithin hatten alle Bedingungen und Vorbehalte des Papstes oder Priesters nur eine menschliche und pädagogische Bedeutung und konnten nicht in das jenseitige Leben, in den Zustand nach dem Tode hinüberwirken. — Dieser Gedankengang führte weiter zur Bestreitung der Lehre, daß der Ablaß oder Erlaß der verordneten Büßungen gespendet werde aus dem Schatz der überflüssigen Verdienste Christi und der Heiligen. Das hatte ja wiederum nur einen Sinn, wenn es darauf ankam, ein bestimmtes Quantum von Menschen-Werken vor dem Richterstuhl Gottes zu deponiren, damit auf Grund derselben ein Mensch für gerecht erklärt werden könne. Für diesen Fall mußte, so widersinnig das auch klingt, was dem Einen erlassen wurde durch Leistungen Anderer gedeckt werden. Luther dagegen wußte nur von einem bedingungslosen Erlaß aller Sünden um Christi willen, mithin bedurfte es für ihn keiner besonderen Erlasse und somit auch keiner neuen Quelle von Gnadenschätzen. Was er in der 37. Thesis aussprach: „Ein jeder wahrhaftige Christ, er sei lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirchen aus Gottes Geschenk auch ohne Ablaßbrief", das nöthigte ihn zum Widerspruch gegen die römische Ablaßlehre auf allen Punkten.

In den eben entwickelten Gedanken und Zusammenhängen bewegen sich die weltberühmten und epochemachenden 95 Thesen. Man kann es ihnen überall anmerken, daß ihr Verfasser ein Mann ist, der allein durch den Glauben an Christi Verdienst und Gottes Gnade

gerecht und selig werden will, aber in den Thesen selbst ist die evangelische Rechtfertigungslehre nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht. Sie kommt nur vorübergehend, wie in der erwähnten 37. These, in ziemlich unbestimmter Formulirung zum Ausdruck. Den eigentlichen Schwerpunkt in den Thesen bildet der Protest gegen die Verflachung und Abschwächung der sittlichen Forderungen, welche mit dem Ablaßwesen in der Christenheit einzureißen drohte. Zur Förderung des Ernstes der Heiligung sind die Thesen veröffentlicht worden, nicht im Interesse der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung. Sie enthalten, kurz gesagt, die evangelische Lehre von der Verpflichtung der Gläubigen, dem Gesetze Gottes nachzuleben, nicht die Lehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Es war Luther bei Aufstellung der Thesen nicht darum zu thun, den Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit leichter zu machen, sondern vielmehr darum, den Erleichterungen entgegenzutreten, welche Menschen im Widerspruch zu Gottes heiligem Willen erfunden hatten. Er bekämpfte den Ablaß nicht durch Hinweis auf die Gnade Gottes, welche umsonst ihre Güter spendet, sondern vorzugsweise durch Betonung des unverbrüchlichen Ernstes, mit dem Gott die Bewährung des Glaubens in einem neuen Leben immerwährender Buße fordert. Man könnte sagen, Luther hat in den Thesen den Glauben an die Gnade (des Ablasses) bekämpft und Gerechtigkeit der Werke gefordert, nicht aber hat er die Rechtfertigung durch den Glauben der Rechtfertigung durch die Werke entgegengehalten.

Es ist eine ewig denkwürdige Thatsache, daß die Reformation begonnen hat mit dem im Thesenstreit laut gewordenen Protest eines durch den Glauben wiedergeborenen und gerechtfertigten Christen und seines an das Gesetz Gottes gebundenen Gewissens gegen die sittliche Laxheit des Katholicismus. Das ist ein schlagender Beweis dafür, daß die lutherische Rechtfertigungslehre weder in einer Geringschätzung der Werke und des Gesetzes wurzelt, noch auch zur Unterschätzung der Heiligung führt. Vielmehr, wie sie nur von dem Christen ganz verstanden und in ihrer vollen Herrlichkeit wieder ans Tageslicht geför-

dert werden konnte, der es mit dem Gesetz und seinen Forderungen buchstäblich genau nahm, und durch eifriges Streben nach Gesetzeserfüllung zu der Erkenntniß durchgedrungen war, es könne durch das Gesetz kein Mensch gerecht werden, ebenso hatte sie überall, wo sie in ihrer Lauterkeit und Reinheit geglaubt und angeeignet wurde, in erster Stelle zur Folge den unermüdlichen Eifer der Heiligung und das Dringen auf ein Leben immerwährender Buße. Und wenn die Priesterkirche gegen die lutherschen Thesen einmüthig sich erhob und förmlich und feierlich sich für den Ablaß erklärte und den Angriff auf denselben als ein gottwidriges und antichristliches Beginnen stempelte, so zeigte sie damit, daß es ihr nicht auf den Ernst der Heiligung ankam, sondern auf Aufrechterhaltung der priesterlichen Autorität und Machtvollkommenheit, sei es auch auf Kosten wahrer Heiligkeit des Lebens und Wandels. Es trat in dem Verhalten der römischen Priesterschaft zu Tage, daß die Verflachung des göttlichen Gesetzes in der römischen Kirche nicht etwa bloß zufälligen Einflüssen und der geistlichen Schlaffheit einzelner Personen oder der sittlichen Rohheit größerer Massen des Volks zuzuschreiben sei, vielmehr durch die herrschende Rechtfertigungslehre bedingt und zur Aufrechterhaltung derselben ebenso unentbehrlich sei, wie zur Erhaltung des ganzen Rechtfertigungsapparats, des Priesterthum und seiner Verfassung. Obgleich es sich im Ablaßstreit um Differenzpunkte handelte, welche von untergeordneter Bedeutung zu sein schienen, so trat doch schon bei dieser Gelegenheit unverkennbar zu Tage, wie der Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Christenthum zurückgeführt werden müsse auf eine oberflächlichere oder tiefere Auffassung von Gut und Böse. Je äußerlicher das Gesetz, je mechanischer die sittlichen Grundbegriffe aufgefaßt werden, desto fester und geschlossener erbaut sich auf dem Fundament derselben das ganze System des Katholicismus nach Lehre und Institutionen. Je ausschließlicher dagegen Gott selbst und das Verhältniß zu ihm zum Maßstab für gut und böse gemacht wird, desto hinfälliger wird der ganze römische Rechtfertigungsapparat, und es bleibt unbedingt kein anderer Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit als der des Glaubens

an Gottes Vergebung. Diese Wahrnehmung ist um so bedeutungsvoller, als sie nicht bloß den Schlüssel zum rechten Verständniß der zwischen Katholicismus und Protestantismus bestehenden Unterschiede darbietet, sondern auch aufs neue den Beweis liefert, wie überhaupt alle religiösen Gegensätze in höchst elementaren sittlichen Differenzen wurzeln, diese aber wiederum immer und überall zu religiösen Verschiedenheiten führen.

Uebrigens merkt man es den Thesen an, daß es Luther auf Protestiren und Negiren nicht ankam, sondern daß er sich ausschließlich von dem positiven Interesse für das Evangelium leiten ließ. Ist er doch sogar überall bemüht, der römischen Ablaßpraxis und Ablaßtheorie, wenn irgend möglich, einen evangelischen Sinn unterzuschieben. Ebenso unverkennbar ist das Bestreben, das Ansehn des Papstes, der Priesterschaft und selbst der Ablaßverkäufer aufrecht zu erhalten. In der Bekämpfung des Katholicismus hält er sich aufs Aengstlichste in den Grenzen, welche ihm sein Gewissen zieht.

Wenn aber die Thesen trotz ihrer reservirten Haltung und obgleich sie sich auf ein Gebiet beschränkten, welches dem Centrum des Katholicismus fern zu liegen schien, einen allgemeinen und erschütternden Eindruck machten und so die Kirchenverbesserung oder Herstellung des echten apostolischen Christenthums einleiteten, so lag das ohne Zweifel daran, daß die ganze christliche Welt erbittert war über die Schamlosigkeit, mit welcher der Ablaß von Rom zu finanziellen Operationen ausgebeutet wurde, aber noch mehr daran, daß Luther in seinen Sätzen den Gedanken und Gefühlen Ausdruck gegeben hatte, welche wie ein Alp auf der Seele Aller lasteten, die sich beim Kauf des Ablasses betheiligt hatten. So gewiß nämlich in der Ablaßpraxis die römische Gnadenlehre wie die römische Werklehre ihren entsprechenden Ausdruck findet, so gewiß stößt die Ablaßpraxis überall auf den Widerspruch des christlichen Gewissens. Es muß ein Mensch sittlich in hohem Grade abgestumpft sein, wenn es ihm Beruhigung gewährt, daß Priester ihm für Geld, nicht bloß einige nichtssagende irdische Büßungen, sondern auch die Strafe des Fegfeuers erlassen.

Denn versetzen wir uns auf den Standpunkt des Katholiken, der an das Fegfeuer und seine Strafen glaubt, so ist ja die Furcht vor den Strafen, die seiner dort warten, nichts anderes als der in katholische Form gebrachte Ausdruck des Gefühls, daß aller Sakramentsempfang und alle guten Werke dem Christen den Eintritt in den Himmel doch nicht sichern, daß er vielmehr für die Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit seiner Werke noch ein hohes Maaß von Strafe im Jenseits zu erdulden haben werde. Der Glaube an das Fegfeuer ist nichts, als das in römisch-katholische Begriffe gekleidete Bekenntniß des menschlichen Gewissens, daß auf dem von Rom gewiesenen Wege Seligkeit und Gerechtigkeit in diesem Leben nicht errungen werden könne. Darum ist die römische Priesterschaft so beflissen, die Angst vor dem Fegefeuer durch die Ablaßgnade zu beseitigen. Sie fühlt instinktmäßig, daß die Existenz des Katholicismus durch jene Angst bedroht ist. Aber je berechtigter jene Angst oder der Glaube an das Fegfeuer im obigen Sinne ist, desto widersinniger ist das im Ablaß dargebotene Mittel der Erlösung aus dieser Angst; und es erklärt sich, warum Alle, die in der Angst ihres Gewissens nach diesem von der Kirche dargebotenen Mittel der Erlösung aus dem Fegfeuer griffen, trotz aller Versicherungen des Papstes und der Priester die Gewissensunruhe nicht los werden konnten und des Gedankens sich nicht zu erwehren vermochten, es sei mit der Wirkung dieses Gnadenmittels nichts, und sie müßten nach wie vor in die Verdammniß des Fegfeuers wandern, wenn es keine andere Gnade gebe als den von der römischen Priesterschaft dargebotenen Ablaß. Diesem weitverbreiteten und tiefgewurzelten Zweifel an der Wirksamkeit der Ablaßgnade, diesem Gefühl, trotz allen Ablasses der göttlichen Strafe verfallen zu sein, hatte Luther in seinen Thesen Ausdruck gegeben. Darum fanden seine Worte ein Echo in den Seelen von Tausenden und aber Tausenden. Darum aber raffte sich auch die römische Priesterschaft aller Orten auf, um den Zweifel der katholischen Menschheit an der Wirksamkeit des katholischen Rechtfertigungsapparats im Keime zu ersticken und den aus dem Mittel zu thun, der es gewagt hatte, dem Proteste des Gewissens gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch Priesterwerke und eigene Werke Worte zu leihen.

Jeder Tag des Kampfs, den Luther zu bestehen hatte mit einer Priesterschaft, die sich gegen das Gesetz Gottes und gegen die Predigt von seiner unbedingten Gültigkeit auflehnte und ihre oberflächlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Heiligkeit um jeden Preis aufrecht zu halten suchte, förderte den Reformator in seiner evangelischen Erkenntniß und nöthigte ihn, immer unverhohlener mit der ganzen Wahrheit des göttlichen Gesetzes und Evangeliums hervorzutreten. Fast jede im Verlauf des Streits veröffentlichte Schrift enthüllt eine neue Wahrheit und deckt am Katholicismus einen neuen Irrthum auf; immer voller entfaltet sich der reiche Inhalt des Einen Worts „der Gerechte wird seines Glaubens leben", immer allseitiger tritt aber auch die totale Differenz zwischen Gottes Wahrheit und Priesterlehre zu Tage.

Es konnte nicht fehlen, während des Streits mußte schließlich zur Erörterung kommen, wem in der Kirche die Entscheidung zustehe darüber, was christliche Wahrheit sei und was nicht; die Frage nach der höchsten Autorität in Angelegenheiten des Glaubens und Lebens forderte Beantwortung. Es zeigte sich nämlich bald, daß Luther die bisher allgemein anerkannten Autoritäten, die heilige Schrift, die Concile, die Väter, die Entscheidungen der Päpste nicht alle ohne Ausnahme für sich hatte, daß vielmehr sowohl Concile als Väter und päpstliche Decrete zu Gunsten derjenigen Lehren geltend gemacht werden konnten, die er als antievangelische Irrthümer in der Kirche bekämpfte. So sah er sich gedrängt zu dem Eingeständniß, daß die römische Kirche als solche, in ihren amtlichen Vertretern und in ihrer Priesterschaft, nicht unbedingt die Trägerin der Offenbarung, und jedenfalls nicht die höchste Autorität in Sachen des christlichen Glaubens sei. Er mußte bekennen, daß er geirrt habe, wenn er bisher behauptet hatte, die evangelische Wahrheit, die ihm innerhalb der Kirche gepredigt worden war und die sich ihm auf Grund eigener Erfahrung, der heiligen Schrift und der Zeugnisse vieler Kirchenväter als göttliche

Wahrheit erschlossen hatte, sei die in der römischen Kirche allein zu recht bestehende Lehre, und es bedürfe lediglich einer rückhaltlosen Verkündigung derselben, um sofort die Autoritäten in der Kirche derselben zufallen und jede entgegenstehende Lehre als antikirchlichen und antirömischen Irrthum von Seiten derselben verworfen zu sehen. Aber ob er auch mit seinem Glauben an die Kirche brechen und zugestehn mußte, daß die römische Priesterschaft den katholischen Irrthum im Gegensatz zum Evangelium als alleinige Gotteswahrheit proclamire und daß sie sich dabei unleugbar auf eine Reihe von Zeugen berufen könne, die er als echter Katholik bisher für irrthumslos und unfehlbar angesehen hatte: in seinen Ueberzeugungen wankend machen konnte ihn diese Erfahrung nicht. Die Gewißheit, daß das Evangelium von der Vergebung und von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben Gottes Evangelium sei, konnte nicht mehr erschüttert werden durch entgegenstehende Menschenzeugnisse. Vielmehr was diesem Evangelium widersprach, das war Lüge und Irrthum, mochten Päpste oder Concile und alle menschlichen Autoritäten dafür in die Schranken treten. Denn wenn er zunächst zurückgriff auf seine eigene Erfahrung, so war er vor Allem dessen gewiß, daß sein Glaube nicht das Erzeugniß seines eigenen Herzens und seiner eigenen Gedanken und Gefühle war. Priester hatten ebensowenig als er selbst die seligmachende Zuversicht auf Gottes Gnade zu wecken vermocht. Gott selbst hatte es gethan durch seinen Geist im Wort des Evangeliums. Aber freilich, war Luthers Glaube der wahrhaft christliche, so konnte es nicht mit der Berufung auf die persönliche Erfahrung sein Bewenden haben; sein Glaube mußte auch als der Glaube aller wahren Christen erwiesen werden. Die Lösung dieser Aufgabe konnte nicht schwer fallen. Das wiedergebärende und Glauben weckende Wort Gottes war ja an ihn herangetreten aus dem Munde gläubiger Christen; er hatte es dann, nachdem es Wurzel gefaßt in seinem Herzen, wieder gefunden in den Schriften der Apostel und Propheten; es begegnete ihm weiter in dem Zeugniß eines großen Kirchenlehrers wie Augustin; er vermochte endlich auch das Bekenntniß zu demselben

Evangelium als den ursprünglichen Sinn römisch-katholischer Lehre wiederzuerkennen. Somit gab es der Zeugen genug, durch welche er beweisen konnte, daß seine Glaubensgewißheit keine Schwärmerei und Selbsttäuschung, vielmehr das wahre Christenthum sei, das in dem wahren Gottesevangelium seinen Grund habe, wie dasselbe von Aposteln und Propheten und von vielen Christen aller Zeiten geglaubt und bekannt worden war.

Freilich mußte er, wie die Sachen jetzt lagen, zwischen der wahren Christenheit oder der wahren christlichen Kirche und der römisch-katholischen Kirche in ihrer priesterlichen Vertretung einen Unterschied machen. Wahre christliche Kirche war ihm die Schaar derer, die, mochten sie Priester oder Laien sein, das Gesetz und das Evangelium Gottes lauter und rein verkündeten; alle Anderen, mochten sie Namen tragen, welche sie wollten, und Aemter bekleiden, geistlich oder weltlich, hoch oder niedrig, waren Irrlehrer und Verächter des göttlichen Worts. So gewiß die verschiedenen Lehren, die sich innerhalb der Christenheit fanden, die evangelische Lehre und die römische nicht beide wahr sein konnten, so gewiß mußte die eine der anderen weichen. Welche zu weichen hatte, entschied sich nach dem Gewicht der Zeugen. Und da standen denn auf der einen Seite nicht nur große Kirchenlehrer und Concile, sondern Apostel und Propheten und der Geist Gottes selbst, wie er sich am Gewissen des Gläubigen bezeugte, und außerdem noch eine große Schaar von Gläubigen und Heiligen, Päpsten und Bischöfen, und nicht Wenige, welche in römischer Form sich doch im Grunde zu dem Evangelium von der freien Gnade Gottes bekannten; auf der andern Seite standen ebenfalls Kirchenlehrer und Päpste und Concile, aber kein Prophet und kein Apostel und keine Evangelisten. Da war denn der Streit entschieden und es konnte kein Zweifel mehr obwalten, auf welcher Seite das Recht und die Gotteswahrheit zu finden war. Concil stand wider Concil, Kirchenvater gegen Kirchenvater, Papst wider Papst; die einen legten Zeugniß ab für die evangelische Lehre, die anderen für die römisch katholische. So konnten sie nichts entscheiden; ihr Zeugniß hob sich auf. Die Apostel und Propheten, zunächst jeden-

falls ebenso berechtigte Autoritäten als alle Genannten, mußten den Ausschlag geben. An ihrem Zeugniß allein oder überhaupt gar nicht konnte sicher und unfehlbar erkannt werden, was Gott den Menschen offenbart habe, was göttliche Wahrheit, Gottes Gesetz und Gottes Evangelium sei. Und Eins stand fest: während Priester geirrt hatte und Concile von der Wahrheit gewichen waren und Päpste die Lehre gefälscht und Kirchenlehrer den Irrthum als Wahrheit vertheidigt hatten, so gewiß als ihr Zeugniß untereinander nicht überall stimmte; war die Lehre der Apostel und Propheten zu allen Zeiten dieselbe geblieben und hatte sich bewährt als eine einheitliche und trotz der Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Verschiedenheit der Zeiten, aus denen sie stammte, als in sich widerspruchslose. So konnte unter allen von der ganzen Christenheit anerkannten Autoritäten die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nicht bloß einen besonders hohen Rang beanspruchen, sondern es mußte ihr die Stellung der allein entscheidenden Autorität in Sachen christlichen Glaubens und Lebens eingeräumt werden. Sie allein war unzweifelhaft Wort Gottes, und in so fern allein die Offenbarung seines Geistes, an der Alles gemessen werden mußte, was Geltung im Namen Gottes beanspruchte. Was mit ihr stimmte war göttliche Wahrheit, was ihr widersprach widergöttlicher Irrthum. – Der Streit mit Eck und besonders die Leipziger Disputation haben in Luther die Erkenntniß zur Reife gebracht, daß er die Autoritäten in der römischen Kirche nur so weit anerkennen dürfe, als sie mit der heiligen Schrift und der Autorität der Apostel und Propheten im Einklange standen.

Die römische Priesterschaft hat ihn dann um seines Bekenntnisses willen zur Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, und zur heiligen Schrift als zu der allein entscheidenden Autorität in der christlichen Kirche, mit dem Bann belegt und aus der römischen Kirche ausgestoßen. Sie hat in Luther das wahre apostolische Christenthum verdammt und das Evangelium Gottes als seelenverderblichen Irrwahn verworfen. Sie hat den antievangelischen Katholicismus zum alleingültigen Bekenntniß der römischen Kirche erhoben und sich damit

in allen ihren Anmaßungen das Urtheil gesprochen. – Es hat dann die der Kirche dienende weltliche Macht, der katholische Staat, den von der Kirche Gebannten, der sich vor Kaiser und Reich durch die Autorität der heiligen Schrift in seinem Gewissen zum Bekenntniß der evangelischen Wahrheit und zur Bestreitung des römischen Irrthums gebunden erklärte, geächtet und aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen. — So vollzog sich die Lossagung der römischen Priesterschaft vom evangelischen Christenthum und der Bruch der katholischen Welt mit der wahren Kirche. Aber die von den Fesseln Rom's befreite Christenheit, die gläubige Menschheit, wie sie in Luther vertreten war, begann ihren Lauf in der Welt, um, wie einst in den Tagen der Stiftung aus unscheinbaren Anfängen in Kampf und Leiden zu herrlichem Siege sich durchzuringen, dessen gewiß, daß ihr die Verheißung vom Senfkorn galt, welches zum großen Baume heranwachsen sollte, und daß das Wort vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, auch an ihr seine Erfüllung finden werde.

Ihr Glaube täuschte sie nicht, und alle Verheißungen, die der Herr seiner Kirche gegeben, fanden an ihr Erfüllung. In dieser Gemeinde der Gläubigen, welche das Evangelium von der Gerechtigkeit aus Gnaden durch den Glauben lauter und rein verkündete, war auf Erden wieder zu finden selige Gemeinschaft mit Gott. Was vom Reiche Gottes galt, daß es sei Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste, das galt in vollem Maaße nur von dieser Gemeinde. In dieser Gemeinschaft war aber auch mit dem Evangelium von der Gnade wieder aufgerichtet die Herrschaft des göttlichen Gesetzes. Hier ward es gepredigt zur Buße und zur Tödtung aller eigenen Gerechtigkeit der Menschen. Hier ward es nicht mehr gefälscht, um den Begnadigten einen Weg zu öffnen zu Verdienst und Lohn. Hier wandelten die Gläubigen in der Liebe, welche ist des Gesetzes Erfüllung, aber hier beugten sich auch die Gerechten in Demuth vor der Majestät des heiligen Gottes und bekannten, daß sie nimmer genug thun könnten und nimmer genug gethan hätten dem Gebote der Liebe. Abgethan war hier aller Pharisäismus und alle jesuitische Gerechtig-

keit; aufgerichtet war eine Heiligkeit, die, je vollkommner sie wurde, desto geringer von sich selbst dachte und darum immer wieder führte zur Buße und zum Verlangen nach Vergebung. Ausgetilgt war der Unterschied gewöhnlicher Gerechtigkeit und außerordentlicher Heiligkeit. Hier war die Ehe so heilig oder so unheilig als die Ehelosigkeit, das Leben in der Welt so verdienstlich oder verdienstlos als das im Kloster, der bürgerliche Beruf so förderlich oder hinderlich für den himmlischen als der Dienst an der Kirche. Es gab nur Ein menschliches Thun, das vor Gott wohlgefällig war und in den Augen des gnädigen Gottes galt: die aus Buße und Glaube geborene Liebe und die aus der Liebe geborene Lust zum Gehorsam gegen die Gebote des Geliebten. Auch der Vollkommenste konnte nicht mehr lieben, als er zu lieben verbunden war, und konnte nicht mehr thun, als seine Liebe forderte.

Mit der Erkenntniß, daß nichts selig mache als der Glaube, und daß nichts gut sei als die freie Liebe zu Gott und den Brüdern, war weiter in der Kirche Gottes abgethan alle Glaubenstyrannei und alle Priesterherrschaft. Denn war Glaube und Liebe das Eine und Einzige, wodurch man ein Christ ward, und waren sie allein die Wurzel aus der wahres Leben in Gott und heiliger Wandel ungezwungen emporsproßte: so war den Menschen, mochten sie Priester heißen oder Päpste, Kronen tragen oder keine, Macht und Recht genommen, irgend einen Menschen zum Eintritt in die christliche Gemeinde zu zwingen oder irgend wen mit Zwang und äußeren Strafen in derselben zu erhalten. Es mußte solcher Zwang als frevelhafter Eingriff gelten in die Rechte Gottes, dem es allein zusteht und der es sich und seinem Geiste vorbehalten hat, Menschen zum Glauben zu bewegen und im Glauben zu erhalten, und der demgemäß will, daß das Heiligthum des Menschen, welches er sich zum Tempel auserkohren hat, nicht geschändet werde durch menschliche Zudringlichkeit. Ist der Glaube Ein und Alles im Christenstande und hat er Leben und darum auch Werth nur als freie That des von Gott wiedergeborenen Menschen: so dürfen Priester nichts thun, als Gottes Wort

predigen; sein Gesetz verkündigen zur Erweckung der Buße und sein Evangelium zur Pflanzung des Glaubens. Sie haben dem Geiste Gottes den Zugang zu bereiten und alles Uebrige Gott dem Herrn und darum auch der freien Entscheidung des Hörenden zu überlassen. So bleiben die Gewissen frei und jeder Glaubenszwang ist abgethan. Der weltlichen Unterstützung und der Hülfe des weltlichen Schwerts bedarf die Kirche Gottes nicht. Darum verzichtet sie mit Freuden auf den Anspruch zu herrschen in äußerlicher Weise und trachtet nicht darnach, Staaten und weltliche Machthaben sich unterthan zu machen. Zwar will sie die Welt überwinden, aber nicht so, daß sie die Völker und die Fürsten zwingt zu äußerer Anerkennung ihrer Autorität und zum Gehorsam gegen ihre Satzungen, sondern so, daß sie die Menschen durchs Wort gewinnt und zum Glauben an das Evangelium führt. Sie weiß nichts von der großen Politik; sie kennt nur die unscheinbare Verpflichtung, Gottes Wort zu predigen, das Sakrament zu spenden und in heiligem Wandel sich als Salz und Licht der Erde zu erweisen. Diese Verpflichtung aber legte ihr auf eine Arbeit, von der die römische Kirche nichts wußte und von der keine Kirche was weiß, die Gerechtigkeit in Aussicht stellt durch Priesterwerke und durch eigene Werke: die Unterweisung des Volks in der Lehre und der Unterricht der Kinder im Worte Gottes. Aber so wenig es ausreichte, sakramentliche Handlungen an den Menschen zu verrichten, so wenig konnte sich die christliche Kirche daran genügen lassen, christliche Lehren und sei es auch die evangelische, äußerlich zu überliefern und dem Gedächtniß von früh auf einzuprägen. Buße und Glaube, nicht äußeres Wissen war das Ziel ihrer Arbeit. Und so sehr sie den Erfolg auch in Gottes Hand stellen mußte, hatte sie doch die Pflicht, wahrhaftes Verständniß und herzliche Ueberzeugung zu ermöglichen. So ward sie die Stätte, wo die Gemeindeleitung durchs Wort und wo die Volksschule ins Leben trat. Und hatte die Predigt in der Gemeinde und die Unterweisung in der Schule auch zunächst keinen andern Zweck, als den, die Erkenntniß der eignen Sünde und der göttlichen Gnade zu ermöglichen und die

Ueberzeugung von der Wahrheit des Wortes Gottes zu wecken: so war damit doch nothwendig verbunden die Erweckung des Erkenntnißvermögens überhaupt und vor Allem des Wahrheitssinnes. Und es mußte so nothwendig erwachen in allen evangelischen Christen, je nach dem Maaß ihrer Gaben und je nach der Berufsstellung die sie einnahmen in verschiedener Stärke und in verschiedener Form, der Durst nach Erkenntniß überhaupt und der Hunger nach Wahrheit auf allen Gebieten des Lebens. So wurde die Kirche des reinen Evangeliums die Quelle eines unerschöpflichen geistigen Lebens für alle Schichten des Volks; sie weckte die Welt aus dem Schlaf und lehrte sie wieder scheiden zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Gottes Gedanken und Menschengedanken, Gottes Gesetzen und menschlichen Satzungen. So ward sie die Quelle der Kritik und der Wissenschaft, die überall nach Wahrheit trachtet. Und wenn die Kirche in der Predigt vor der Gemeinde und in der Unterweisung der Kinder, zur Weckung der Buße und des Glaubens an die Freiheit des Menschen appellirte und von den Menschen selbst die Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß verlangte, und darauf hinwies, daß nichts gut sei, als was aus der freien Liebe zu Gott und den Brüdern erwachse: so weckte sie damit das Bewußtsein vom Werth der Gesinnung und nährte das Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit, welches auf allen Gebieten des sittlichen Lebens die herrlichsten Früchte tragen mußte.

Freilich trat dem wiederhergestellten Gottesreich das Reich der Finsterniß mit neuer Macht und neuem Eifer gegenüber, und Satan kleidete sich fortan zur Verführung der Gläubigen in das Lichtgewand des evangelischen Christen. Darin aber lag für die Kirche des evangelischen Glaubens nur ein Siegel ihrer Erwählung, und sie blieb trotz allen Hohnes der Priester dessen gewiß, daß ihr im Kampf mit dem Fürsten der Finsterniß die Waffe gegeben sei, mit welcher der Sohn Gottes in seiner Niedrigkeit den Versucher überwandt. Sie mußte siegen, wie er gesiegt hatte, so sie blieb an dem Einen: es stehet geschrieben.

II.

Die lutherische Kirche in Amerika im Jahre 1866*).

So bekannt Nord-Amerika ist durch die manchfaltigsten Beziehungen, in denen es zu Deutschland steht, und umgekehrt, in denen Deutschland zu ihm steht, so machen sich doch die wenigsten unter uns richtige, auch nur annäherungsweise richtige Vorstellungen von den Zuständen der lutherischen Kirche in Nord-Amerika. Dazu sollen nun die folgenden Bemerkungen, die wir an die Spitze dieses Jahrgangs stellen, einiges beitragen. Eine gewisse Umschau zu halten und uns aus den bestehenden Verhältnissen heraus von neuem die Aufgabe unserer missionierenden Thätigkeit klar zu machen, dazu berechtigt uns der Umstand, daß wir mit diesem Jahr des Heils in das 25ste Jahr der eben genannten Thätigkeit eintreten.

Daß Nord-Amerika, d. i. die nordamerikanischen Freistaaten, ein Land von solcher Ausdehnung ist, für welche uns in unseren nächsten Verhältnissen der Maßstab fehlt, daß es von einem Weltmeer zum andern reicht, daß man viele tausende von Meilen zu reisen hat, bis man von einem Ende bis zum andern kommt, ist eine bekannte Sache. Ebenso, daß es noch unermeßliche Strecken darinnen gibt, in welche die Cultur und Civilisation noch nicht eingedrungen ist, welche noch von wilden Indianerhorden, man kann nicht sagen bewohnt, sondern auf ihren Jagdzügen durchstreift werden. Weniger bekannt aber ist, daß die lutherische Kirche namentlich in dem nördlichen Theile von Amerika so weit verbreitet ist, als fast

*) Wir glauben den Lesern unserer Zeitschrift einen Dienst zu erweisen, wenn wir diesen Artikel, der in den Löhe'schen „kirchl. Mittheilungen aus und über Nord-Amerika" 1866. Nr. 1 mitgetheilt war, zu allgemeinerer Kenntniß bringen. Die Red.

die Cultur geht, daß sie also einen Umfang und eine Ausdehnung gewonnen hat, welche in gewissem Sinne einzig in ihrer Art ist, wenn auch die Zahl der kirchlich verfaßten Lutheraner, denn nur von diesen kann hier die Rede sein, in keinem Verhältniß steht zu diesen ungeheuren Länderstrecken, auf denen sie zerstreut leben, und zu der Bevölkerung, welche noch ohne alle kirchliche Pflege und Versorgung lebt. Um einigermaßen einen Begriff von dem Stand der lutherischen Kirche zu geben, setzen wir aus dem lutherischen Kalender für das Jahr 1866, gedruckt und herausgegeben vom Pastor S. K. Brobst in Allentown, Pa., (der beiläufig gesagt in sehr zweckmäßiger Weise ein möglichst vollständiges Namensverzeichniß der sämmtlichen lutherischen Prediger in den vereinigten Staaten mit ihren Adressen gibt), ein Verzeichniß der einzelnen daselbst bestehenden deutschen und englischen Synoden der lutherischen Kirche her, aus dem die Zahl der Prediger in den einzelnen Synoden, so wie die Zahl der Gemeinden und der Communicanten ersichtlich ist; und es wird doch mancher diese Zahlen größer und bedeutender finden, als er sie sich vorgestellt hat.

Lutherische Synode in Amerika 1866.

		Prediger.	Gemeinden.	Communicant.
1)	Die Synode von Pennsylvanien und den benachbarten Staaten (die schon 117 Jahre alt ist) zählt	118	288	49322
2)	Die Synode von New-York und den benachbarten Staaten	62	60	12926
3)	Die Synode von Maryland	40	41	7000
4)	Die Synode von Nord-Carolina	23	38	4200
5)	Allgemeine Synode von Ohio	134	280	35000
6)	Die Synode von Tennessee	32	85	5800
7)	Die Synode von Süd-Carolina	42	54	9859
8)	Die Synode von West-Pennsylvanien	46	97	11615
9)	Die Synode von Virginien	30	63	3748
10)	Die Hartwick-Synode (im Staat New-York)	27	31	4400
11)	Die Ost-Ohio Synode	37	80	4000
12)	Die englische Synode in Ohio	12	32	2480
13)	Die Franken Synode (in New-York)	26	33	2748
14)	Die Alleghani Synode (in Pennsylvanien)	39	94	6396

		Prediger.	Gemeinden.	Communicant.
15)	Die Ost-Pennsylvanische Synode	60	113	12647
16)	Die Synode von West-Virginien	20	37	2039
17)	Die Pittsburger Synode (in Pennsylvanien)	54	120	9355
18)	Die Miami Synode (in Ohio)	38	55	4100
19)	Die Synode von Illinois	38	49	4646
20)	Die Buffalo Synode (in New-York und andern Staaten)	30	40	5000
21)	Die Wittenberg Synode (in Ohio)	33	44	3263
22)	Die Oelzweig Synode (in Indiana)	20	49	2188
23)	Die Synode von Wisconsin	47	89	11013
24)	Die Synode von Nord-Illinois	29	50	1859
25)	Die Synode von Texas	20	22	2850
26)	Die Synode von Süd-Illinois	12	27	1250
27)	Die allgemeine Synode von Missouri und andern Staaten	260	230	30000
28)	Norwegische Synode (in Wisconsin, Jowa u. andern Staaten)	30	130	20000
29)	Die Synode von Central-Pennsylvanien	43	96	7869
30)	Die (englische) Synode von Jowa	18	45	1400
31)	Die (deutsche) Synode von Jowa	50	65	6000
32)	Die Synode von Nord-Indiana	26	74	3000
33)	Die Michigan Synode	15	35	3000
34)	Die Melanchthon Synode (in Maryland	18	39	4300
35)	Die Union Synode (in Indiana)	10	15	2000
36)	Die Canada Synode	18	30	1500
37)	Mississippi Synode	7	11	2000
38)	Augustana Synode (schwedisch und norwegisch)	39	72	8434
39)	Die Synode von Neu-Jersey	8	11	1508
40)	Die Synode von Minnesota	9	15	1500
41)	Die Holston Synode (in Tennessee)	7	18	1200
		1,627	2,856	312,415

Der Verfasser bemerkt zu dieser Tabelle, daß in dem verflossenen Jahre 25 lutherische Pfarrer gestorben sind, 20 theils das Amt wegen Kränklichkeit freiwillig niedergelegt haben, theils auch ihres Amtes entsetzt worden sind, so daß er die Namen von 45 Predigern aus seiner Liste zu streichen genöthigt war. „Trotzdem sagt er, hat sich die Predigerzahl im Ganzen vermehrt, aber nicht im Verhältniß zur Zahl der Gemeinden und der Bevölkerung überhaupt. Der größte Mangel in unserer Kirche in diesem Lande ist immer noch der Mangel an Predigern, besonders an deut-

schen und deutsch-englischen Predigern, und jedes Kirchenglied sollte dafür sorgen und nach Vermögen dazu beitragen, daß diesem Mangel abgeholfen würde. O wie viel Gutes könnte gestiftet, wie viel Böses könnte verhindert werden, wenn wir mehr gute Prediger, treue Seelsorger und christliche Schullehrer hätten! Liebe Leser, schauet um euch und sehet, ob ihr nicht fromme, begabte, geschickte Jünglinge findet, die man für das Predigt- und Schulamt ausbilden könnte, und wenn ihr solche kennen lernt, ermuntert sie zum Studieren und helfet, daß sie die nöthigen Mittel dazu bekommen. Die Prediger- und Schullehrer-Bildung ist ein höchst wichtiges Werk".

So weit die Stimme aus Amerika. Wenn wir nun bald ein Vierteljahrhundert lang das Werk, Prediger und Schullehrer für Nord-Amerika auszubilden, unter Gottes gnädigem Segen mit Eifer und Erfolg betrieben haben, so hören wir doch dieselbe Aeußerung wie im Anfang unseres Wirkens: der größte Mangel ist immer noch der Mangel an Predigern. Daraus folgt für uns, daß wir das Werk noch nicht so bald aufgeben dürfen, sondern dasselbe in Gottes Namen getrost und mit allem Eifer fortsetzen müssen. Da haben wir unsere Aufgabe für die nächste Zukunft klar und deutlich vorgezeichnet, und alle Missionsfreunde und Freunde der amerikanischen Mission und der lutherischen Kirche insonderheit können sich selbst das Nöthige daraus abnehmen. So trocken und dürre auch die Angabe von Namen und Zahlen ist, so reden sie doch überzeugend und nachdrücklich für den, der ein wenig vergleicht und darüber nachdenkt. Wir setzen darum noch etliche solche Angaben zu diesem Zwecke hieher.

Man vergleiche den Fortschritt in den folgenden Angaben:

	luth. Synoden	Zahl der Prediger	Gemeinden	Communicanten
1845	22	538	1307	135629
1860	36	1193	2279	232780
1866	41	1627	2856	312415

Vergleichen wir die weiter oben abgedruckte Tabelle, so fällt uns in die Augen, daß bei weitem die größte Synode, was die Zahl der Prediger betrifft, die allgemeine Synode von Missouri und

anderen Staaten ist, indem sie 260 Prediger und 30000 Communicanten hat. Die Zahl der Gemeinden ist wohl durch einen Druckfehler zu klein angegeben: 230, indem sie schon 1860 bei 105 Predigern und 20,000 Communicanten 235 Gemeinden zählte. Diese Synode und ihr Gedeihen hat für uns ein Interesse vor andern, weil wir ihr, wenn man unseren Zöglingen die Candidaten beizählt, die auf deutschen Universitäten studiert haben, und die durch unsere Vermittlung oder Unterstützung ihr zugesendet wurden, nicht weniger als 82 Arbeiter zugesendet haben. Die meisten sind Pastoren, etliche Lehrer, die noch jetzt im Segen arbeiten, mehrere sind bereits heimgegangen, etliche zu andern Synoden übergegangen, etliche sonst abgetreten. Dieser Synode gehören an: das von uns begründete Predigerseminar in Fort Wayne, das jetzt nach St. Louis verlegt ist, indem in Fort Wayne nur ein Collegium oder Gymnasium blieb, und die von uns gegründeten fränkischen Colonien in Michigan. Nächst dieser Synode ist für uns die Synode Buffalo mit ihren 30 Predigern und 40 Gemeinden von Interesse, weil wir auch ihr etliche Arbeiter gegeben haben und mit ihr in vorübergehender Verbindung standen.

Die nächste und wärmste Theilnahme müssen wir naturgemäß an der (deutschen) Synode von Iowa mit ihren 50 Predigern, 65 Gemeinden und 6000 Communicanten haben, weil sie selbst sammt ihrem Seminar Wartburg die jüngste Frucht unserer missionierenden Thätigkeit ist. Sie besteht erst seit dem 24. August 1854, wie unseren Freunden aus der Denkschrift zu ihrer zehnjährigen Gedächtnißfeier bekannt ist, die im vorigen Jahr von ihr ausgegeben worden ist. Sie hat sich trotz vieler hindernder Umstände schnell emporgearbeitet und manche ihrer älteren Schwestern überflügelt. Sie arbeitet außer Iowa in mehreren anderen Staaten und hat auch einige Erfolge durch ihre Mission unter den Indianern erzielt. Wir haben der Iowa-Synode von ihrer Entstehung an 51 Arbeiter zugeschickt, theils für das Amt reif, theils zur Ausbildung im Seminar Wartburg, theils für die Heidenmission. Etliche von diesen sind bereits

heimgegangen, etliche zu andern Synoden übergetreten, etliche sonst abgetreten.

Die Zahl der von uns direct oder durch unsere Vermittlung nach Amerika gesendeten Arbeiter beträgt in Summa 133. In dem Predigerverzeichniß des Kalenders für 1866 finden sich deren 106 verzeichnet, die zur Zeit als Prediger in verschiedenen luth. Synoden (Missouri, Buffalo, Iowa) arbeiten, dazu kommen die im verflossenen Jahre gesendeten fünf Zöglinge, die sämmtlich im Amte sind. Die an der Gesammtzahl Fehlenden sind unter den Entschlafenen oder unter den Lehrern oder als Gehilfen bei der Heidenmission zu suchen oder unter denen, die ihre frühere Laufbahn ganz verlassen haben.

Diese Zahlenangaben lassen den Stand der lutherischen Kirche nicht in ungünstigem Lichte erscheinen. Was einmal einen solchen Anfang hat, und so im Wachsthum begriffen ist, mit dem scheint es eben keine große Noth zu haben. Aber wenn man freilich die ungeheure Ausdehnung des Landes vernimmt und die unermeßliche Zahl von Lutheranern, die allenthalben zerstreut ohne kirchliche Versorgung wohnen [1]), und man vergleicht damit die Zahl der Prediger, so kann man doch mit Recht fragen: Was ist das unter so viele? Nichts desto weniger gibt der Zustand der lutherischen Kirche das Bild eines fröhlichen Wachsthums, wie wohl in keinem andern Lande. Das liegt zum Theil darin, daß sich die lutherische Kirche hier eine Aufgabe gestellt sieht, wie sie in den Ländern der alten Welt gar nicht vorkommen kann. Die lutherische Kirche ist hier überall Missionskirche, sie kann ihr Territorium erweitern und sich ausdehnen zum Verwundern, und das erhält sie in immer lebendigem und regem Eifer und Streben. Sie hat hier eine Zukunft. Sie hat ferner hier

1) Man bemesse die Zahl der eingewanderten Bevölkerung aus den verschiedensten Ländern nur nach dem, was in Einem Jahr, im Jahr 1865, nachdem in Folge des Krieges die Einwanderung einige Zeit stockte, in Amerika eingewandert ist. Nach einer uns vorliegenden Notiz beträgt die Zahl der in Nordamerika im Jahr 1865 Eingewanderten 200,000, darunter sind 83,000 Deutsche und 22,000 Schweizer.

eine Freiheit, sich zu bewegen und zu gestalten, wie nirgends in der alten Welt. In einem Lande, wo die Staatsgewalt ihr keinen andern Schutz gewährt als jeder Privatperson und sie deshalb auch nicht bevormundet und nach Umständen beengt, drückt und für ihr Interesse ausbeutet, wo sie auf ihren eigenen Schwerpunkt gestellt und lediglich auf die ihr inwohnende göttliche Kraft angewiesen ist, hat sie allerdings manches Ungemach zu erleiden und manche harte Kämpfe zu bestehen, um in den einzelnen Gemeinden und in ganzen Gemeinschaften eine feste und sichere Gestalt zu gewinnen. Wenn bei uns das Uebermaß von Stätigkeit zu beklagen ist, so macht dort das Uebermaß von Beweglichkeit Noth, indem alle Verhältnisse fast immer mehr oder weniger im Flusse sind. Aber gerade das nöthigt die einzelnen Glieder, sich immer von neuem darauf zu besinnen, was sie sind und sein wollen. Gerade das ist der Hauptvorzug amerikanischer Gemeinden, daß sie durch die freie Selbstbestimmung der einzelnen Glieder entstehen und in jedem Augenblick fortbestehen, und daß die einzelnen nicht durch Geburt und äußere Verhältnisse, durch Herkommen und Gewohnheit Glieder der Kirche sind. In dieser freien Selbstbestimmung wurzelt die größere Werthschätzung dessen, wofür man sich entscheidet, des Wortes, des Amtes, der Sacramente. Darin wurzelt auch ein wahrhafter Gemeinsinn, der es möglich macht, Zucht an den einzelnen Gliedern zu üben und die offenbar unwürdigen und unbußfertigen Elemente ferne zu halten. Wenn es auch gleich bei dieser Sache gar sehr auf den christl. Ernst ankommt, in dem eine Gemeinde geleitet wird und sich leiten läßt, wenn gleich der amerikanische fleischliche Freiheitssinn und die Bemühung, schnell zahlreiche Gemeinden zu sammeln, für Ausübung der Zucht, gegen die sich der alte Mensch aller Orten sträubt, fast ebenso große Schwierigkeiten entgegensetzt und nicht minder große Kämpfe verursacht als bei uns: so ist doch bei vorhandenem Ernst der Amtsträger und bei der nöthigen Vorsicht im Sammeln im Ganzen weit eher ein richtiges Verhältniß der Gemeinden zu den sittlichen Anfor-

derungen des Christenthums, z. B. in Beziehung auf weltliche und verderbliche Vergnügungen zu erzielen als bei uns. In dieser freien Selbstbestimmung der einzelnen Glieder wurzelt auch die außerordentliche Leistungsfähigkeit und Opferwilligkeit, mit der die amerikanischen Gemeinden alle ihre kirchlichen Bedürfnisse, Bauten und Kirchen, Schulen, Pfarrhäuser sowie den Unterhalt für ihre Prediger und Lehrer aus eigenen Mitteln durch freiwillige Beiträge der einzelnen bestreiten und noch dazu reichliche Collecten für allgemeine kirchliche Zwecke, Mission, Anstalten u. s. w. Als eine Frucht dieser Freiheit in kirchlichen Dingen ist es auch anzusehen, daß die lutherische Kirche in Amerika die verhältnißmäßig beste und für die Zeit und Umstände, unter denen wir leben, naturgemäßeste Verfassung hat. Ihre Synoden mit den leitenden Organen und dem Präses an der Spitze gewähren alles, was man nothwendig zu einer geordneten Kirchenleitung braucht. Und hat man in Amerika auch über Amt und Kirchenregiment gestritten, hat man auch vielfach dem amerikanischen Freiheitssinn zu viel zugestanden, indem man Dinge der Stimmenmehrheit unterwirft, bei denen der Natur der Sache nach die Stimmen nicht gezählt, sondern gewogen werden müssen: so befinden sich doch die amerikanischen Gemeinden bei ihrer Synodalverfassung im Ganzen wohl, und es fällt ihnen nicht ein, sich deshalb zu bekriegen und untereinander aufzufressen, wie das leider in den freigestellten lutherischen Gemeinden Deutschlands vorkommt. In Amerika schließen sich die gleichgesinnten Gemeinden um ein ihnen entsprechendes Kirchenregiment zusammen in voller Freiheit, und es fällt keinem ein (freilich schon, weil es völlig nutzlos und vergeblich wäre), den andern diese Freiheit zu bestreiten, die offenbar ein Stück der evangelischen Freiheit ist und durch keine Menschensatzung verkümmert werden darf, die sich für göttliches Gebot ausgibt oder die Gewissen durch ein neues Dogma zu binden sucht. Diese Freiheit ist auch der Lehrentwicklung günstig, namentlich wo es sich um praktische Fragen handelt. Was unter den diesseitigen Verhältnissen nur Schulfrage bleibt, über die sich verschiedene theologische Meinungen bilden, tritt jenseits als Frage des Lebens auf, und man richtet sich darnach kirchlich ein, je nachdem man sich für diese oder jene Auffassung entscheidet: und nichts hindert, der erkannten Ueberzeugung gemäß mit den Gleichgerichteten zu leben. Auf dem Wege werden Fragen zur Entscheidung reif, indem man sie kirchlich durchlebt und erfahrungsmäßige Einsicht in dieselben gewinnt. Man denke z. B. an die Amtsfrage, die seit der Reformation keinen Schritt vorwärts gethan hat; in den amerikanischen Verhältnissen aber lag der Anstoß zu der Bewegung, die jetzt allenthalben darüber entstanden ist. Wenn auch Amerika seinen geistigen Stützpunkt in der Mutterkirche diesseit des Oceans hat und von deren Schätzen zehrt, so verdankt ihr doch die diesseitige Kirche manche heilsame Bewegung, und in vielen praktischen Fragen hat uns die jenseitige Kirche überholt, so daß wir von ihr lernen können. Die Weisheit der Schule ist diesseits zu suchen, der praktische Verstand jenseits des Oceans, wie das überhaupt der große und besondere Vorzug der Amerikaner ist.

Wenn wir in dem Bisherigen versucht haben, die Lichtseiten der lutherischen Kirche in Amerika hervorzukehren, so verlangt es die volle Wahrheit, auch die Mängel und Schattenseiten zu berühren.

Was die Bildungsmittel für die Prediger betrifft, so hat sich die Zahl der Prediger-Seminare allerdings vermehrt, indem sie seit 1860 von 10 auf 15 stieg. Es befinden sich solcher 3 in Pennsylvanien: Philadelphia, Gettysburg und Solinsgrove; 2 im Staate New York: Hartwick und Buffalo; 2 in Ohio: Columbus und Springfield; 2 in Illinois: Springfield und Baxton; 2 in Iowa: Wartburg und Decorah; 2 in Missouri, beide in St. Louis, ein praktisches (früher im Fort Wayne) und ein wissenschaftliches; 1 in Wisconsin: Watertown; 1 in Südcarolina: Newberry. Mit 13 Seminaren sind Collegien oder Gymnasien (die man freilich nicht mit unseren deutschen Gymnasien

vergleichen darf) verbunden, Missouri hat eins der Art in Fort Wayne. Außerdem werden 20 andere Orte namhaft gemacht, in welchen Collegien (Gymnasien und Akademien) sind, die, wenn nicht unter lutherischer Leitung, doch unter Aufsicht lutherischer Prediger und Synoden stehen. Von Schullehrerseminarien finden wir nur eins (!) verzeichnet, welches sich zu Addison Ills. befindet und der Missourisynode angehört. Unter der Aufsicht der lutherischen Kirche stehen in 7 Orten Mädchen-Seminare (Erziehungsanstalten). Die deutschen lutherischen Gemeinden haben beinahe alle ihre Gemeinde-Wochenschulen, wo täglich Religionsunterricht ertheilt wird, während die englischen lutherischen Gemeinden sich meistens mit den Sonntagsschulen begnügen. Die Zahl der deutschen Sonntagsschulen in den lutherischen Gemeinden hat sich in den letzten Jahren sehr gemehrt. (Die Sonntagsschulen in Amerika sind ganz anderer Art, als unsere Sonntagsschulen, sie sind hervorgerufen durch den Mangel der öffentlichen Schulen, in welchen keine Religion gelehrt wird, und die überhaupt wenig leisten. Die amerikanischen Sonntagsschulen sind ein Werk der freien christlichen Liebe, indem sich auch angesehene Männer, selbst solche, die hohe Staatsämter begleiten, dazu hergeben, der unwissenden Jugend auf diese Weise christliche Kenntnisse beizubringen). -- Man sieht aus allen diesen Angaben, so viel auch für Bildung aller Art geschieht, daß die Bildungsmittel lange nicht ausreichen für das große Bedürfniß, und daß sie zum Theil noch sehr mangelhaft sind. Dazu kommt, daß in Amerika die Bücher sehr theuer sind, namentlich die von außen eingeführt werden, sie kosten 2 und 3mal so viel als bei uns. Das macht nicht allein der Transport und die Unsicherheit des buchhändlerischen Verkehrs, sondern vor allem der hohe Eingangszoll, der auf die Bücher aller Art gelegt wird, eine wahre Schande für die freien Amerikaner, daß sie die unentbehrlichsten Bildungsmittel so schwer besteuern und damit der Bildung selbst nach Kräften den Eingang versperren. Der Bücherverbreitung zu dienen, befleißigen sich 4 lutherische Hauptverlags- oder Büchervereine.

Aber nicht allein die Mengerei und das unionistische Wesen ist's, was der lutherischen Kirche in Amerika schadet, sondern auch die Zerrissenheit unter denen, die auf dem gleichen Glaubensgrund, auf der Concordia ehrlich und aufrichtig stehen. Es ist bekannt, daß die Synode Missouri eine eigenthümliche Richtung verfolgt, und eine davon verschiedene die Buffalosynode und wieder eine andere die Synode Iowa. Das würde an sich der Kirche keinen Schaden bringen; verschiedene Richtungen auf gleichem Bekenntnißgrund sind ein Lebenszeichen, und in der That ist in dem Zusammentreffen dieser Richtungen die Aufgabe eines Kampfes vorgezeichnet, deutlicher erkennbar als irgend wo, den die lutherische Kirche aller Orten auszukämpfen hat, und den sie nicht von sich weisen darf. Die Stellung der streitenden Parteien ist merkwürdig, und es ist darin Gottes Führung unverkennbar. Die Synode Missouri repräsentirt das sächsische Element, indem die ausgewanderten sächsischen Lutheraner das geistig Maßgebende in ihr sind; die Synode Buffalo ist von ausgewanderten preußischen Lutheranern gebildet; die Synode Iowa vertritt das fränkische Element. Der Streit zwischen diesen Synoden bewegte sich erstlich um das Amt und das Kirchenregiment, und darin spiegelt sich bei den einzelnen die geschichtliche Führung. Missouri ist durch den Mißbrauch der geistlichen Gewalt von Seiten des ursprünglichen Führers, dem sie folgte, des bekannten Pastor Stephan, auf das andere Extrem in der Lehre geführt worden, nach welchem die Kirchenleitung bei dem christlichen Volke steht. Da bot sich Luthers persönliche Ansicht vom Amt, welche in der Kirche nirgends sonst praktische Geltung erlangt hatte, wiewohl sie als Schulmeinung von vielen der angesehensten Theologen der älteren Zeit getheilt wird, als der den Verhältnissen und Bedürfnissen entsprechendste Ausdruck dar, und die Synode hat den Versuch gemacht, ihre Lehre in dem Stücke als die allein berechtigte und rechtgläubige in der luther. Kirche geltend zu machen. Ihr gegenüber macht seit langer Zeit die Buffalo-Synode die Anschauung, die bei der bedeutendsten lutheri-

schen Lehrern der späteren Zeit nach den pietistischen Streitigkeiten die herrschende ist, geltend, nach welcher die Kirchenleitung naturgemäß und nach der göttlichen Anordnung bei dem Lehrstande ist. Sie sucht das aus der Schrift, aus den Symbolen und aus den älteren luth. Lehrern und namentlich aus den luth. Kirchenordnungen der früheren Jahrhunderte zu erweisen. Die Synode Iowa stimmt im Wesentlichen der letzteren Anschauung bei, nimmt aber ihre Gründe hauptsächlich aus der Schrift, sieht in den Symbolen Stellen, die sich so und anders deuten lassen, sieht überhaupt keine symbolische Entscheidung über diese Frage gegeben und findet die kirchliche Berechtigung ihrer Anschauung in der überwiegenden Mehrzahl der älteren Kirchenordnungen, namentlich aber in der klar ausgesprochenen Lehre der fränkischen Reformatoren. Diese ist auch theoretisch von fränkischen Theologen begründet (vgl. Margarita theologica von Francisci, Breslau 1592. 8., ein theologisches Compendium der luther. Lehranstalten in Kloster Heilsbronn bei Ansbach in Bayern), und hatte unbeirrt ihre Geltung neben der Ansicht der sächsischen Theologen; sie erlangte auch in Franken durch die Brandenburgische Kirchenordnung und das in den Katechismus übergegangene Lehrstück vom Amt der Schlüssel eine Art symbolische Geltung.

Tiefer einschneidend ist die Differenz über die Lehre vom 1000-jährigen Reich, dem sogenannten Chiliasmus, in welcher die Buffalo-Synode mit der Missourisynode wider die Synode Iowa einig ist. Die beiden ersten berufen sich darauf, daß die Reformatoren und die älteren Lehrer der luther. Kirche den Chiliasmus und zwar allen und jeden Chiliasmus verworfen haben, indem sie der Meinung waren, daß das tausendjährige Reich längst gekommen sei; sie wollen ferner, daß der 17. Artikel der Augsburgischen Confession ganz in dem Sinn zu verstehen und zu erklären sei, daß jeder Chiliasmus verworfen sei. Die Synode Iowa sieht in dem Artikel geschichtlich nur die Verwerfung des wiedertäuferischen (fleischlichen) Chiliasmus ausgesprochen und bekennt sich mit den ersten Jahrhunderten zu dem

schriftmäßigen Chiliasmus, der klar und deutlich, wortwörtlich in der heil. Schrift (Offenb. 20) gelehrt wird, und zwar nicht an dieser einzigen Stelle, sondern im Zusammenhange mit der ganzen Prophetie des Alten und Neuen Testaments aufgefaßt.

Hier handelt es sich allerdings nicht allein um diese einzelne Lehre, sondern um principielle Fragen, welche die ganze lutherische Kirche aller Lande bewegen, um die symbolischen Schriften und deren Autorität gegenüber der heil. Schrift; oder um die Frage, ob die symbolischen Bücher, authentisch erklärt aus dem gesammten Lehrsystem der älteren lutherischen Kirche der theologische Auslegungs-Kanon der heil. Schrift sei; oder mit anderen Worten, ob die heil. Schrift schlechthin verstanden und ausgelegt werden müsse, wie sie die luther. Väter ausgelegt haben. Es ist ein im Schoß der lutherischen Kirche entstandener Kampf um das normative Ansehen der heil. Schrift gegenüber der lutherischen Tradition, soweit der ältere lutherische Lehrtypus im Widerspruch mit der heil. Schrift steht. Dies ist aber der Fall in der prophetischen Theologie, worin mit seltenen Ausnahmen die sämmtliche ältere lutherische Theologie, nicht ohne Einfluß der herrschenden nominalistischen Richtung, sich mit der sogenannten geistlichen d. h. bildlichen und allegorischen Auslegung begnügte, und gegen ihre sonstige ganze Praxis dem Schriftwort nicht sein volles Recht angedeihen ließ. Diese Auffassung kann sich vor der Macht der Wahrheit und gegenüber der heil. Schrift nicht halten, die als Ganzes aufgefaßt, kein anderes als das wörtliche und reale Verständniß auch der Weissagung und der Dinge des ewigen Lebens zuläßt, soweit sie nicht selbst zur bildlichen Auffassung nöthigt.

Wenn nun so die genannten Synoden die verschiedenen Richtungen vertreten, welche in der luther. Kirche Amerikas an der unserer Zeit von Gott gegebenen Aufgabe und ihrer Lösung zu arbeiten berufen sind; wenn die Missourisynode die geschichtliche Entwicklung der luther. Kirche bis zu 1580, die Synode Buffalo die geschichtliche

Entwicklung der luther. Kirche bis nach den pietistischen Streitigkeiten, und beide zusammen die geschichtliche Vergangenheit der luther. Kirche vertreten; die Synode Iowa aber die Ansprüche der Gegenwart und ihrer anerkennungswerthen Leistungen mit der geschichtlichen Vergangenheit der lutherischen Kirche, soweit sie bleibenden Werth hat, auszugleichen sucht: so ergibt sich, daß alle diese Richtungen, jede in ihrer Art, ihren besonderen Werth und ihre besondere Bedeutung haben und für einander da sind, theils als bewegende Kraft, theils als Rückhalt. Es ergibt sich daraus weiter, daß keine dazu berufen ist, die andere zu unterdrücken und zu verschlingen und sich ausschließlich die Alleinherrschaft und den Ruhm ausschließlicher Rechtgläubigkeit zuzuschreiben. Es kann nicht bewiesen werden, daß einer der genannten Synoden der Charakter der lutherischen Rechtgläubigkeit fehlt, wenn dieser Begriff nicht zum großen Schaden und Verderben der Kirche orthodoxistisch überspannt, und eine Einstimmigkeit und Einhelligkeit in der Lehre als Forderung aufgestellt wird, welche nie dagewesen ist und nie da sein kann, die selbst nur in eine todte Ueberlieferung ausgienge und alles Leben, alle Bewegung, alle Weiterentwicklung in der Kirche absolut ausschlösse. Dies ist der große Irrthum, der gegenwärtig die besten Kräfte in der lutherischen Kirche lahm legt und eine Zerbröckelung und Zerklüftung herbeiführt, die sie in Atome aufzulösen droht; dies ist der Grund zu dem jämmerlichen Schauspiele, das uns die lutherische Kirche in Preußen darbietet; dies ist das, was die rechtgläubigen lutherischen Synoden in Amerika in feindseliger Spannung erhält und der Welt das Aergerniß des Bruderkrieges gibt: Man macht zur kirchentrennenden Lehre, was als Verschiedenheit, die mit geistlichen Waffen zu überwinden ist, getragen werden muß, weil es das Wesen der lutherischen Kirche nicht alteriert. Man mißbraucht in blinder Parteileidenschaft das von Gott geordnete Mittel des Bannes und wüthet gegen sein eigenes Fleisch mit äußerlichen Maßregeln als Lästerung, Beschimpfung, Hohn und mancherlei Verfolgung.

Was ist nun rücksichtlich der Getrenntheit der genannten lutherischen Synoden in Amerika und ihrer feindseligen Stellung zu einander zu hoffen? Fürs erste ist wohl keine Besserung zu hoffen, da keine von der ihr eigenthümlichen Richtung abzulassen gedenken wird. Ist das auch nöthig und innerlich möglich? Nein. Es muß jede die Treue in der eigenen Weise halten, bis es Gott gefällt, die Gegensätze innerlich und äußerlich zu überwinden. Ist das aber auch nöthig zum Frieden und zur Einigkeit? Mit nichten. Es ist nichts weiter nöthig, als daß die wirkliche vorhandene Einigkeit der rechtgläubigen lutherischen Synoden gegenseitig anerkannt wird, und daß man trotz der verschiedenen Richtungen und Eigenthümlichkeiten sich gegenseitig Sacramentsgemeinschaft gewähre, und Kirchengemeinschaft, so weit es der nothwendig erscheinende gesonderte Bestand irgend ermöglicht. Diese Stellung nimmt die Synode Iowa grundsätzlich ein und vertritt somit eine Idee, welche in der Verwirrung unserer Zeit den Weg zeigt, wie die lutherische Kirche bei aller confessionellen Entschiedenheit, namentlich in dem Punkt, welcher eigentlich die Confessionskirche constituiert, im Altarsacrament, die nöthige Weitschaft gewinnt, welche alle untergeordneten Verschiedenheiten in der Liebe, die eins ist mit der Wahrheit, trägt und so das rechte Einigungsband für alle Lutheraner findet, die auf dem geschichtlichen Grund der Bekenntnisse stehen.

Dies ist wenigstens der Sinn, in dem von uns das Missionswerk in Amerika getrieben wird, und wir sind gewiß, daß unsere Arbeit in dem Herrn nicht verloren ist. Wer diese unsere Aufgabe gefaßt hat, und sie billigt, der suche sie mit allen Kräften zu fördern. Und Eins lasset uns nicht vergessen, liebe Brüder, mit allem Ernst und mit anhaltendem Flehen den Herrn anzurufen, daß er unserer Kirche hier diesseits und jenseits das Licht gebe, daß sie den Weg zum Frieden und zur rechten Einigkeit finde. Lasset uns forschen, was Sein Sinn und Wille ist, und worauf Sein Geist deute in dieser Zeit. Lasset uns verbannen allen fleischlichen Sinn und uns

nicht in Eitelkeit überheben über unsere Brüder, die vielleicht besser und dem Herrn wohlgefälliger sind als wir. Lasset uns nicht das Unsere suchen und nicht darauf sehen, daß wir recht behalten. Es muß die Wahrheit und die Liebe siegen! Sein sei allein der Ruhm und die Ehre von allem unseren Thun! Er segne Seine Kirche allenthalben, er segne die Kirche des rechten Bekenntnisses in Amerika und gebe ihr Seinen Frieden und mächtiges Gedeihen! F. B.

III.

C. A. G. v. Zezschwitz: Zur Apologie des Christenthums nach Geschichte und Lehre. Leipzig 1865. X. u. 414 S.

Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Oettingen.

Es giebt Bücher — sie gehören aber heut zu Tage wie allezeit zu den Seltenheiten — von denen man mit Schleiermacher sagen könnte, „sie seien geschöpft aus dem ursprünglichen Lebensquell". Zwar muß jedes Buch von Werth die Frische der Ursprünglichkeit athmen. An irgend einem Punkt, selbst wenn es ein compilatorisches Werk ist, muß es sich gleichsam auf den Puls fühlen lassen, und wenn der Schlag des Herzens gänzlich fehlt, so können wir es höchstens als Werkzeug brauchen, nicht aber uns mit demselben befreunden. Lieb und werth wird es uns erst, wenn es uns eine persönliche Physiognomie zeigt, wenn es uns wahlverwandt anschaut.

Das gilt wohl von solchen Büchern insbesondere, welche Wiedergabe rhetorischer oder didaktischer Vorträge enthalten. Da ist es vielfach die Macht der Persönlichkeit, welche durchschlagend wirkte, als Auge und Ohr des Vortragenden und der Hörenden sich berührten. Dieser unmittelbare Contakt belebt nicht bloß die Gedankenentwicke-

lung, er dient auch als Commentar für den Inhalt derselben. Und mancher, der als Schriftsteller mit der Sprache ringt, und bei dem die Gedankenfülle nur mit Geburtswehen ans Tageslicht tritt, wird verständlich, wenn man ihn hört, wenn der ganze, lebendige Mensch vor einem steht. Das mag bei den Zezschwitz'schen öffentlichen Vorlesungen, die er in Frankfurt, Darmstadt und Basel (1863—65) gehalten, in besonders hohem Maße der Fall gewesen sein. Sonst läßt sichs kaum begreifen, wie sie in weiteren und gemischten Kreisen gefallen, ja gepackt und fortgerissen haben. Es ist kein Gehen auf Stelzen, nicht geistvolle Seiltänzerei, die an ihnen auffällt. Es ist vielmehr Ueberfülle an Gehalt, Originalität spröder Art, ein Wogen und Wühlen, ein Sprudeln und Aufwallen, wie bei einem reich strömenden, aus innerer Tiefe quellenden Wasser, dem der bequeme Abfluß fehlt und dem man gern ein Bette graben möchte, daß es Raum habe, segenbringend und befruchtend durch Wiesengründe hinzufließen, ohne rechts und links Baumstämme zu entwurzeln und in Stromschnellen sich zu überstürzen.

Unsere geistig und namentlich geistlich schlaffe Zeit kann freilich ein wogend Element brauchen. Für viele thäte Sturm mehr noth, als sanftes stilles Säuseln. Namentlich wir im hohen Norden, an den äußersten Marken evangelisch-kirchlichen Lebens müssen uns doppelt vor Versumpfung hüten. Der Herr sorgt zwar für uns, daß wir in Anfechtung der Bewährung des Glaubens nicht vergessen. Wir wollen darüber nicht murren, sondern ihm von Herzen danken, wenn die ecclesia pressa uns aus der Gefahr der Alltäglichkeit und des gewohnheitsseligen Schlendrians einigermaßen herausreißt, uns aus dem drohenden Schlafe rüttelt. Aber geistliche Weckstimmen thun Noth. Um so mehr freuen wir uns an dem frischen Trunk, den ein Mann, wie Zezschwitz aus der Ferne uns reicht. — Einem Manne, wie diesem, werden wir unsere Anerkennung nicht so zollen, daß wir lobpreisend seine Gedanken wiedergeben, sondern so, daß wir unsere Bedenken äußern und den Widerspruch geltend machen, der nicht sowohl auf die vom Verfasser selbst bescheidener Maßen eingestandene

„Schwerfälligkeit" des Styls (S. VI) sich bezieht, als vielmehr auf einige sachliche Mängel, wie sie uns hier und da entgegengetreten sind.

Die Apologetik ist neuerdings ein Lieblingsfeld für theologische Arbeit. Es geht der Theologie, wie mit der intensiven Landwirthschaft. Man will nicht bloß neuen Boden gewinnen; man will auch durch verbesserte Ackergeräthe dem guten Samen im alten Boden eine bessere Stätte bereiten. Sie ist eine aristokratische Beschäftigung, die den großen Grundbesitzer kennzeichnet, mit viel Betriebscapital. So hat man auch die Apologetik als die eigentlich aristokratische Disciplin der Theologie gekennzeichnet. Und nicht mit Unrecht. Detailforschung, mühsamer Ameisenfleiß, kritische Akribie mit all dem gelehrten Apparat — sie treten zurück hinter der allgemeinen Disposition, universellen historischen und philosophischen Gesichtspunkten, geistvoller Unterhaltung, fesselnden Aperçüs und Gedankenblitzen. Daß dabei die Gefahr nahe liegt, entweder dem modernen Zeitgeist und der sogenannten gebildeten Welt, mit der man es als Apologet meist zu thun hat, Concessionen zu machen und das zweischneidige Schwert göttlicher Wahrheit in Seide einzuwickeln, damit es nicht zu scharf ins Fleisch dringe; oder aber die schwierigsten und dem heutigen Verständniß unzugänglichsten Punkte christlicher Lehre vorsichtig zu umgehen und so eine Sünde stillschweigender Verleugnung zu begehen, — wer wollte das verkennen. Von solchen Gefahren hat sich Zezschwitz vollkommen freigehalten. Nirgends schwächt er ab. Das Wort vom Kreuz, wie es Juden ein Aergerniß und Griechen eine Thorheit seit je her gewesen, wird auch in diesen Vorträgen also erscheinen allen denen, welche ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten trachten und sich in ihrer eigenen Weisheit bespiegeln. Man kann nicht einmal sagen, daß Zezschwitz's Darstellung die wirklichen Gegner zu überzeugen versucht. Seine Vorträge sind nicht auf Feinde des Kreuzes Christi berechnet, sondern offenbar auf ehrlich suchende, vom Evangelium irgendwie schon berührte, mit inneren Zweifeln ringende Seelen. Aus der tiefsten christlichen Erfahrung heraus schöpft er seine Argumente. Wirkliche Deduktion in beweiskräftiger und eingehend überzeugender

Art sucht man vergeblich. Dazu jagen und drängen sich die Gedanken viel zu sehr. In frappanter Beleuchtung werden die Bilder des christlichen Innen- und Außenlebens dem aufmerksamen, heilsbegierigen und empfänglichen Leser vorgeführt; durch ihre Pracht locken und reizen diese Bilder. Es ist das vielleicht die Art apologetischer Kunst, die Pascal als die rechte art de persuader bezeichnet; nur daß dieser große Apologet mehr classische und kindliche Einfachheit besitzt, als der in verhaltener Leidenschaft mit sich und seinem Stoff ringende Zezschwitz. Es ist ein Mangel dieser Apologie, daß sie hier und da überwürzt ist. Dagegen ist sie stets fesselnd durch Neuheit und Tiefe der Gedankenentwickelung. — Beruhigend wirkt der historische Charakter, den er seinen Vorträgen, — wenigstens der ersten Hälfte derselben — gegeben hat. Der Verfasser bekennt in der ersten Vorlesung selber (S. 8 f.), daß er mit der Apologie der Grundlehren der Offenbarung die geschichtliche Betrachtung organisch zu verknüpfen suchen wolle. Darin unterscheidet er sich von Fabri, Luthardt, Hettinger, welche sich mehr principiell in der Vertheidigung der christlichen Grundwahrheiten gegenüber dem Materialismus, Pantheismus und Rationalismus der Gegenwart bewegen. Zezschwitz sagt treffend: „Wie die Thatsachen des Lebens, so ist das Zeugniß der Geschichte die beste Apologie eines geistigen Princips. Des Christenthums Geschichte muß seine Rechtfertigung sein. Und mehr noch als an der Geschichte der kirchlichen Entwickelung und Ausbildung desselben, wird an der Geschichte seines Eintritts in die Welt und an dem Nachweis liegen, welche Principstellung es zu der ganzen voranliegenden Weltentwickelung dadurch gewann. Es wendet sich ja der Streit hauptsächlich dahin, wiefern die Welt des Christenthums auch wieder entbehren könne". — Das ist die Ursache, warum der Verf. einleitend und „wie zur Grundlage alles Folgenden" den Blick zuerst auf die Auflösung der alten Welt, die dem Eintritt des Christenthums vorherging, richtet. „Diese Betrachtung" — sagt er, — „hat ein vielseitig apologetisches Interesse. Man hat das Christenthum, dessen bedeutungsvolles Eintreten als neuer geschichtlicher Factor

einmal nicht zu leugnen ist, für ein natürliches Produkt der geistigen Entwickelungszustände zur Zeit seines Eintritts erklärt. Wolan, der geistige Zustand der Welt zur Zeit des Kaisers Augustus mag Richter sein in dieser Frage. So oft unter den christlichen Bildungsvölkern Stimmen der Emancipation vom Christenthum sich erhoben haben, sind, wenn nicht die Götter, doch die Ideale Griechenlands angerufen worden um Wiedererweckung dieser Zauberwelt des Schönen. Man erhebt wider den einseitig semitischen Geist des Christenthums die Anklage, daß er das jugendkräftige Empfinden der Völker geknechtet und ihr Auge verdüstert habe für die Meisterwerke und Schulen echt japhetischen Denkens und Lebens. Wolan, stellen wir sie in treu geschichtlichen Zügen neben einander, die alte Welt mit ihrem Erwerb und das neue Princip mit den Verheißungen, die in seiner thatsächlichen Anfangsgestalt lagen (S. 9)". — Aus der Geschichte des classischen Alterthums sucht der Verf. sodann die geistigen und religiösen, sittlichen und socialen Symptome aufzufinden, unter denen es bei Culturvölkern überhaupt (auch wenn sie christianisirt sind) zur Auflösung der Religion als Lebens- und Bildungsmacht kommt. So gestattet ihm die Betrachtung der geistigen und religiös sittlichen Auflösungsprocesses in der griechischen und römischen Heidenwelt eine stete lebendige Parallele mit der Gegenwart und den Elementen modernen Heidenthums mitten unter den christlichen Völkern. — Der Zersetzungsproceß beginnt, wie Zezschwitz fein nachweist (S. 23 f.), durchgehends mit der Umsetzung der Religiösen in das bloß Ethische und Moralische. Auch das Sittliche wird dann in philosophische Begriffe und Systeme verflüchtigt, und so mit dem Sittlichen auch das Religiöse dem Volke entzogen.. „Alle Religion bedarf der Grundlage von Thatsachen und nicht von Gedanken. Es handelt sich dabei immer um ein thatsächliches Lebensverhältniß des Menschen zu Gott (S. 29)". Darum können Begriffe sie nie ersetzen oder regeneriren, sondern nur zersetzen und destruiren. Der thatsächliche Bestand der Religion wird erschüttert durch die zunächst im Kreise der Gebildeten um sich greifende Kritik. „Worauf für den

Meister dann immer noch die Weihe der positiven Geistesarbeit liegt, wirkt auf die Schüler mit dem blähenden Kitzel neuer Funde" und erscheint bei der Masse der Gebildeten schließlich als „Religionsspötterei". Die „objectiven Willensnormen" weichen dem „subjectiven Belieben", zunächst in Form der Sentimentalität, die schließlich in Unglauben und Materialismus ausartet". „Die Sentimentalität ist die Hetäre auf dem Gebiet der Religion, und die Dichter segnen ihren Bund mit dem Unglauben ein, nachdem der Geist des Volks wie des Einzelnen das Band der Gottesehe zerrissen hat (S. 36)". Allerdings ist der Volksglaube ein „Lebensorganismus von zäher Widerstandskraft"; aber wie alle Lebensorganismen, die geistigen obenan, doch auch wieder von „zartester Constitution". „Einmal gebrochen in seiner Lebenswirklichkeit, als Geistesmacht gebrochen, spottet er aller Versuche der Reconstruction, die den Organismus gleichsam galvanisch wieder beleben sollen (S. 39)". Der Unglaube ist zum „System in populärisirter Form" geworden. Nur bei den tieferen Naturen wird die „Klage der Skepsis" laut, die als „Frage der Sehnsucht" sich gegenüberstellt der unerkannten Erfüllung (S. 56). Die Sehnsucht ist auch die letzte, Leben verheißende Erscheinung im Auflösungsproceß der alten Culturwelt, hie und da auftauchend bei den Besten. Darüber hinaus ist das Heidenthum, angesehen auf seine Bereitung für die neue Stufe, die der Welt im Christenthum aufging, nicht gekommen.

Nachdem der Verfasser in lichtvollem Ueberblick „die religiösnationale Auflösung des alten Judenthums als Parallele für den inneren Zersetzungsproceß von Volkskirchen" dargelegt und nachgewiesen hat, wie die „Verweltlichung des religiösen Geistes", die „Zersplitterung in verschiedenen Schulen" und „der falsche Separatismus" die drei Charakterzüge dieser Auflösung sind, hat er sich den historischen Boden zunächst geebnet für die Behauptung der Nothwendigkeit einer Neuschöpfung, einer Heilsoffenbarung in Christo. Aber auch positiv weist er nach, wie eine welthistorische Vorbereitung für das Christenthum in den damaligen Zeitverhältnissen vorlag, in der „ge-

meinsamen Sprache", in den „Brücken und Straßen der Weltverbindung", in dem „Weltmarkt und literärischen Austausch der Völker", in der „Freilassung der Juden und ihrer allgemein verbreiteten Colonisation", in der bedeutsamen Stellung der Proselyten" u. s. w. — Wenn auch nicht positiv neue Gesichtspunkte uns hier entgegentreten, so ist die Darstellung doch originell und fesselnd, vielleicht — wie es bei so großem Vorwurf verständlich ist — mitunter zu sprunghaft und blendend durch scharfe und gesuchte Contraste.

So an der Grenze seiner geschichtlichen Voruntersuchung angelangt, geht der Verf. in der sechsten Vorlesung über auf die Gegenwart, sucht aber immer noch in historischer Beleuchtung die Systeme, die als Ersatzmittel für das Christenthum gelten sollen (Rationalismus, Pantheismus, Materialismus) in ihrer Nichtigkeit und Selbstaufhebung darzulegen, während das Christenthum ihnen gegenüber als der Mutterboden und die Pflegerin der Humanität, der Cultur in Kunst und Wissenschaft gerechtfertigt wird.

Dann erst (von der achten Vorlesung an) wird die Darstellung mehr lehrhaft positiv, esoterisch, oft mystisch und selbst für Theologen nicht leicht verständlich. — Die psychologische Entwickelung über den „Menschen nach Leib, Seele und Geist auf Grund biblischer Anschauung (S. 173–199)" scheint uns — wie so häufig auf diesem schwierigen Gebiet — der vollen Durchsichtigkeit und Klarheit zu ermangeln. — Ueberhaupt hat sich Zezschwitz in dem lehrhaften Theile seiner Apologie vorzugsweise die schwierigsten Punkte als Gegenstand der Besprechung ausgewählt, ohne Rücksichtnahme auf das Maß des Verständnisses im Publicum und in der Lesewelt, auf die er rechnen mußte. Nur die beiden herrlichen Vorlesungen über „Weltreich und Gottesreich" (auch wieder mehr historisch durchgeführt) und über den „Tod oder das Letzte des Menschen auf Erden" dürften weiteren Kreisen zugänglich sein. Der Raum gestattet leider nicht, ausführlichere Mittheilungen aus diesem Füllhorn von Erbauung und Belehrung zu bringen. — Im Uebrigen werden die schwierigsten Probleme: „Freiheit und Gebundenheit im Menschen", „Heiligkeit und Liebe in Gott", „Gnadenwahl und Berufung", „der Gottessohn in Niedrigkeit und Herrlichkeit" — einer Untersuchung unterzogen, die oft mehr geeignet ist zu neuen, tiefer eindringenden Fragen anzuregen, als zu überzeugen und ein gewisses befriedigtes Ausruhen des Glaubens zu gestatten. — Auffallend und kaum verständlich ist es uns, warum der geehrte Verf. die eigentlichen evangelischen Centralpunkte christlicher, näher lutherischer Lehre, wir meinen: Sünde, Rechtfertigung, Sacramente, kaum berührt, jedenfalls ihnen nicht besondere Vorlesungen gewidmet hat. Es fehlt dem Verfasser wahrlich nicht an Ernst und tiefem Gefühl menschlicher Verdammlichkeit und Heillosigkeit. Dieses bildet den Hintergrund in allen seinen Deductionen. Aber mehr „Gesetz" und Darlegung der „Tiefen Satans" hätten wir um der practischen Bedeutung dieser Lehrmomente willen wohl gewünscht. Sünde und Gnade bleiben eben doch die centralen Brennpunkte einer jeden Apologetik, wie einer jeden wahren Predigt.

Es bleibt vollkommen wahr, was Z. am Schluß seiner Eingangsvorlesung als charakteristisch für seine „Apologie" hervorhebt, daß sie sei „ein Zeugniß von der Wahrheit, die ihn in Liebe an sich gebunden"; — ein Zeugniß davon, wie „diese Wahrheit in ihrer Größe und Tiefe aller Liebe des menschlichen Geistes werth ist". Deshalb wirkt dasselbe, wenn auch nicht als überzeugende Belehrung durch die Macht der Gründe, so doch als eine Frage an das Gewissen, an das sittliche Bedürfniß des Menschen, an den Willen.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Achter Band.

Jahrgang 1866.

III. Heft.

Dorpat.

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

1866.

Auf Anordnung der theologischen Facultät gedruckt.

Dorpat, den 27. September 1866.

Stellvertr. Decan Prof. Dr. Kurtz.

I.

Versuch einer chronologischen Zusammenstellung der evangelischen Berichte.

Von

Pastor **Grüner** in Dünaburg.

Bei Betrachtung des Lebens unsers Heilandes ist es von hohem Interesse, die in den Evangelien gebotenen Stoffe so zu ordnen, daß wir eine Anschauung davon erhalten, in welcher Ordnung die einzelnen Begebenheiten aufeinander gefolget sind. Indem wir einen derartigen Versuch dem Leser vorlegen, thun wir es in der Absicht, die Meinung Sachverständiger darüber zu erfahren und ihre zustimmende oder abweichende Ansicht zu vernehmen.

Der Versuch, eine chronologische Ordnung für die evangelischen Berichte aufzufinden, hat die Aufmerksamkeit zu lenken: 1) auf die Composition der einzelnen Evangelien; 2) auf die für diesen Zweck daraus resultirenden Ergebnisse.

I. **Composition der Evangelien.** Bis auf die Leidensgeschichte, in deren Erzählung alle vier Evangelien mehr oder weniger übereinstimmen, weichen sie mannigfach von einander ab, sowohl was die von ihnen berichteten Stoffe, als auch was die Anordnung derselben anbetrifft; namentlich groß ist die Disharmonie, die zwischen dem Johannisevangelium einerseits, und den Synoptikern andrerseits besteht. Während diese bis auf die letzte Reise Jesu nach Jerusalem nur von Reden und Thaten Jesu in Galiläa etwas wissen, reiht das Evangelium Johannis fast sämmtliche Reden und Thaten Jesu in verschiedene Festbesuche in Jerusalem ein

und meldet nur einige wenige Ereignisse, die bei Ausflügen nach Galiläa sich zugetragen haben. Selbstverständlich sind jene, die aus Jerusalem gemeldeten Begebenheiten, vollständig andre als die der Synoptiker; aber auch in dem aus Galiläa gemeldeten weichen beide vollständig von einander ab; das ganze Johannisevangelium, ausschließlich der Leidensgeschichte, berichtet nur eine Geschichte, die auch die Synoptiker kennen, nämlich die Speisung der 5000 mit 5 Broten und 2 Fischen jenseits des Sees Genezareth und bei der Rückkehr das Wandeln Jesu auf dem Wasser.

Fassen wir nun die Composition sowol der Synoptiker als des Johannisevangeliums genauer ins Auge.

a. Die Synoptiker. Wie schon aus dem Mangel aller Gliederung in den Berichten der Synoptiker bis zum Antritt der letzten Festreise ersichtlich ist, entbehren die Synoptiker jeglicher chronologischen Ordnung. Sie beabsichtigen durchaus nicht eine zeitlich geordnete Aufeinanderfolge der Begebenheiten einzuhalten; daher bestimmte Zeitangaben, die zwei Begebenheiten zeitlich mit einander verknüpfen, bei ihnen selten sind, z. B. Matth. 4, 12: nach Johannis Ueberantwortung zog Jesus nach Galiläa; 8, 1 da Jesus vom Berge herabstieg, heilte er den Aussätzigen; 9, 28 da er heim kam; v. 32 da sie waren hinausgegangen; 13, 1 an demselben Tage; 17, 1 nach 6 Tagen; 19, 1 nach Vollendung dieser Rede. Marcus 1, 32 am Abend (nach Heilung der Schwieger Petri); v. 35 des andern Tages; 4, 35 an demselben Tage des Abends (da Jesus die Gleichnisse am Meer gelehrt). Lucas 3, 1 im 15. Jahr Tiberii (trat Johannes der Täufer auf); v. 23 Jesus im 30. Jahr; 9, 1 auf den Tag hernach (Heilung des besessenen Knaben); 11, 37 in der Rede bat ihn ein Pharisäer. Aus einer allen drei gemeinsamen Angabe, daß Jesus mit seinen Jüngern durch die Saat wandelte, und diese die Aehren mit den Händen ausrieben und die Körner aßen (Matth. 12, 1, Marc. 2, 23, Luc. 6, 1), läßt sich dieses Ereigniß mit Bestimmtheit in die Nähe des Osterfestes, um welche Zeit

das Korn reifte, und zwar, wenn die exegetische Erklärung des bei Lukas sich findenden Ausdrucks: Aftersabbath = dem auf den großen Ostersabbath folgenden Sabbath richtig ist, auf die Zeit gleich nach Ostern ansetzen. Sonst reihen sie meistens, ohne das vorher oder nachher zu berücksichtigen, sich nur von der Erinnerung leiten lassend, die Begebenheiten lose durch Ausdrücke, wie: darnach, da, zu derselben Zeit, und es begab sich und er ging aus von dannen (ἐκεῖθεν) und siehe (ἰδού) u. s. w. an einander. Daß diese Ausdrücke durchaus nicht chronologisch feste Anknüpfungspunkte geben sollen, ergibt sich zweifellos aus einem statt vieler angeführten Beispiele Matth. 3, 1, wo mit dem Wort zu der Zeit das Auftreten Johannis des Täufers an die Kindheitsgeschichte angeknüpft wird; derartige Ausdrücke wollen nur auf die ganze Zeit der Neutestamentlichen Offenbarung, als auf eine zeitliche Einheit hinweisen. [1]) Noch öfter fehlt bei den Uebergängen von einer Begebenheit zur andern jeglicher Zusammenhang; vielmehr sehen wir die Erzählung einer Begebenheit mit allgemeinen die Thätigkeit Jesu charakterisirenden Bemerkungen zum Beginn und Schluß scharf von dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herausgehoben; z. B. beginnt Matthäus die Aussendung der Zwölf c. 9, 35 mit der Bemerkung: und Jesus ging umher in alle Städte und Märkte und lehrte in ihren Schulen u. s. w. und schließt sie c. 11, 1, und es begab sich, da Jesus solches Gebot zu seinen Jüngern vollendet hatte, ging er von dannen fürbaß zu lehren und zu predigen in ihren Schulen; ebenso schließen viele Erzählungen mit dem: er entwich in die Wüste, ab, ohne daß man deshalb anzunehmen brauchte, die daran sich knüpfende Erzählung müsse nun auch in der Wüste spielen. Die einfache Aneinanderreihung zweier Begebenheiten bedingt daher gar keinen zeitlichen Zusammenhang; weshalb es uns auch

1) Ebenso entbehrt das ἐκεῖθεν oft einer bestimmten Ortsangabe und bezeichnet nur allgemein Ortsveränderung, und will auch das ἰδού nur auf das Folgende aufmerksam machen.

nicht im Geringsten befremden darf, wenn von den Evangelisten jeder an eine und dieselbe Erzählung eine andre knüpft, und wenn das bei einem Evangelisten vor einer Erzählung Berichtete, bei dem andern nach derselben folgt. Oft knüpfen die verschiedenen Evangelisten die Erzählung derselben Begebenheiten an verschiedene Ereignisse, die nur Aehnlichkeit mit einander haben, z. B. die Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum knüpft Lukas an die Feldpredigt, Matthäus an die Bergpredigt; während Matthäus und Marcus das Bekenntniß Petri nach der Speisung der 4000 folgen lassen, gibt Lukas es bei Gelegenheit der Speisung der 5000. Lukas, der von c. 9, 51 an die letzte Reise nach Jerusalem beginnen läßt, knüpft an diesen Reisebericht Vieles, was sich wahrscheinlich auf frühern Reisen zugetragen hat u. s. w.

Eine ganz gleiche Wahrnehmung machen wir bei der Anordnung der Aussprüche Jesu, die Matthäus meist in größern Redeganzen zusammengefaßt gibt, als in der Bergpredigt, der Aussendungsrede an die Zwölf, der Strafrede gegen die Pharisäer u. s. w., die andern dagegen meist zerstückelt an einzelne Ereignisse knüpfen, die ihnen zur Veranlassung dienten. Oft knüpfen die verschiedenen Evangelisten auch dieselben Reden an verschiedne, aber ähnliche Ereignisse, so findet sich z. B. vieles aus der Bergpredigt des Matthäus in der Feldpredigt des Lucas wieder, vieles aus der Aussendungsrede an die Zwölf bei Matthäus in der Aussendungsrede an die Siebenzig bei Lucas wieder u. s. w.

Wenn nun im Allgemeinen in den evangelischen Berichten kein zeitlicher Zusammenhang auffindbar ist, so finden wir dagegen doch bei allen Evangelisten einzelne Erzählungen so verbunden dargestellt, daß ein Zusammenhang des vorher und nachher bei ihnen unverkennbar ist. Bei aufmerksamer Durchlesung eines jeden Synoptikers kann man mit leichter Mühe das ganze Evangelium in einzelne Abschnitte zerlegen, zwischen denen aller Zeitzusammenhang wegfällt, innerhalb deren aber ein fester Zeitzusammenhang ersichtlich ist; leider fallen diese Abschnitte nicht immer mit unserer Kapiteleintheilung, ja in einzelnen Fällen sogar nicht mit unsrer Versabtheilung zusammen. Bis zur Leidensgeschichte unterscheiden wir in der Composition des Matthäus 27, in der des Marcus 28 und in der des Lucas 50 solcher Abschnitte. Weil es für unsern Zweck von großer Wichtigkeit ist, setzen wir die Abschnitte übersichtlich her, und bitten den Leser durch Nachlesen im Text von der Richtigkeit unsrer Annahme sich zu überzeugen.

Matthäus.	Marcus.	Lucas.
1. Geschlechtsregister, c. 1, 1—17.	1. Johannis Predigt u. Taufe, c. 1, 1—7.	1. Engelsverkündigungen, Johannis und Jesu Geburt. Beschneidung u. Darstellung im Tempel, c. 1—2, 40.
2. Mariä Schwangerschaft, 18—25.	2. Jesu Taufe und Versuchung, 8—13.	2. Der 12jährige Jesus im Tempel, 41—52.
3. Besuch der Weisen, Flucht nach Aegypten, Rückkehr nach Nazareth, c. 2.	3. Jesus geht nach Galiläa und predigt, 14—15.	3. Johannis Predigt u. Taufe, c. 3, 1—18.
4. Johannis Predigt u. Taufe, c. 3, 1—12.	4. Berufung Simons u. Andreä, Johannis u. Jacobi, 16—20.	4. Vorläufiger Bericht über Johannis Gefangenschaft, 19-20.
5. Jesu Taufe, 13—17.	5. Jesus lehrt am Sabbath in Kapernaum, heilt den Besessenen, Simons Schwieger, viele Kranke, entweicht in die Wüste. Petrus eilt ihm nach, 21—39.	5. Jesu Taufe und Geschlechtsregister, 21 bis 35.
6. Jesu Versuchung, c. 4, 1—11.	6. Heilung des Aussätzigen, Jesus entweicht in die Wüste, 40—45.	6. Jesu Versuchung, c. 4, 1—13.
7. Jesus geht nach Galiläa, wohnt in Kapernaum u. predigt, 12—17.	7. Ueber etliche Tage Jesus wieder in Kapernaum. Heilung des Gichtbrüchigen, c. 2, 1—12.	7. Jesus geht nach Galiläa, 14—15.
8. Berufung Simons u. Andreä, Johannis u. Jacobi, 18—22.	8. Berufung Levi's, Jesus ißt bei ihm, 13-17.	8. Jesus in Nazareth, kehrt nach Kapernaum zurück und lehrt daselbst an den Sabbathen, 16—32.
9. Die Bergpredigt, Heilung des Aussätzigen, c. 4, 23—8, 4.	9. Ueber das Fasten der Jünger Johannis, 18—22.	9. Heilung des Besessenen, der Schwieger Petri u. vieler Kranken am Abend. Jesus entweicht in die Wüste und wird vom Volk gesucht, 33—44.
10. Glaube des Hauptmanns von Kapernaum, 5—43.	10. Jesus wandelt am Sabbath durch die Saat, verantwortet sich, 23—28.	10. Berufung Simons u. Andreä, Johannis u. Jacobi, c. 5, 1-11.
11. Heilung der Schwieger Petri und vieler Kranken am Abend, 14—17.		
12. Jesus will jenseits des Meeres fahren, redet über die Nachfolge; das Schifflein im Meeressturm. Je-		

Matthäus.	Marcus.	Lucas.
sus heilt die besessenen Gaderener, läßt die Teufel in die Säue fahren, kehrt nach Kapernaum zurück. Jesus heilt den Gichtbrüchigen, beruft Matthäus, ißt bei ihm mit den Zöllnern, redet über das Fasten der Jünger Johannis, heilt das blutflüssige Weib, erweckt Jairi Tochter, heilt 2 Blinde und einen stummen Besessenen, 18—19, 34.		
13. Wahl u. Aussendung der Zwölf, 35—11,1.	11. Jesus heilt die verdorrte Hand. Rath der Pharisäer. Jesus entweicht und heilt viel Volks, c. 3, 1—12.	11. Heilung des Aussätzigen. Jesus entweicht in die Wüste, 12—16.
14. Johannis Sendung zu Jesu, dessen Antwort und Rede über Johannes. Vergleich dieses Geschlechts mit den Kindlein. Wehe über Chorazin, Bethsaida, Kapernaum. Jesus preist den Vater über die Offenbarung an die Unmündigen, ladet die Mühseligen und Beladenen zu sich, 11, 2-30.	12. Jesus beruft d. Zwölfe. Beschuldigung des Bündnisses mit Beelzebub. Verantwortung. Sünde wider den heiligen Geist. Jesu Mutter u. Brüder, 13—25.	12. Heilung des Gichtbrüchigen, 17—26.
15. Jesus wandelt durch die Saat am Sabbath, verantwortet sich, heilt die verdorrte Hand. Rath der Pharisäer. Jesus entweicht u. heilt viel Volks, c. 12, 1—21.	13. Gleichnisse vom Himmelreich an demselben Abend. Fahrt übers Meer. Seesturm. Heilung des besessenen Gadareners Jesus läßt die Teufel in die Säue fahren. Rückkehr. Heilung des blutflüssigen Weibes und der Tochter Jairi, c. 4, 1—5, 43.	13. Berufung Levi's. Jesus ißt bei ihm, redet über das Fasten der Jünger Johannis 27—30.
16. Heilung des blinden und stummen Besessenen. Beschuldigung und Verantwortung	14. Jesus in Nazareth, c. 6, 1—6.	14. Jesus wandelt am Aftersabbath durch die Saat, verantwortet sich, c. 6, 1—5
	15. Aussendung d. Zwölfe. Herodis Befürchtungen. Nachträgliche Erzählung von Johannis Gefangennehmung und Tod. 7—29.	15. Auf einen andern Sabbath heilt Jesus die verdorrte Hand. 6—11.
	16. Rückkehr der Zwölfe. Jesus entweicht zu Schiffe in die Wüste, speist 5000 Mann, wandelt auf d. Meer, heilt im Lande Genezareth, 30—56.	16. Wahl der Zwölfe. Feldpredigt. Glaube des Hauptmanns v. Kapernaum, c. 6, 12—7, 10.
	17. Rede über das Händewaschen. Deutung	17. Erweckung des Jünglings zu Nain. Johannis Sendung. Jesu Antwort. Rede über Johannes. Vergleich dieses Geschlechts mit d. Kindlein, 11—35.
		18. Jesus von der Sünderin gesalbt, 36-50.
		19. Jesus reist mit den Zwölfen, lehrt die Gleichnisse vom Himmelreich. Jesu Mutter und Brüder, c. 8, 1—21.
		20. Auf der Tage einen: Fahrt übers Meer und Seesturm. Heilung des besessenen Gadareners, die Teufel fahren in die

Matthäus.	Marcus.	Lucas.
Jesu. Von der Sünde wider den heiligen Geist. Zeichen des Propheten Jonas. Die Königin von Mittag. Die Rückkehr des ausgetriebnen Geistes. Jesu Mutter u. Brüder. Gleichnisse v. Himmelreich. Jesus in Nazareth, c. 12, 22 — c. 13.	des Gleichnisses, c. 7, 1—23.	Säue. Rückkehr Heilung des blutflüssigen Weibes und der Tochter Jairi, 22-56
17. Nachträgliche Erzählung von der Gefangennehmung u. Tödtung Johannis. Johannis Jünger melden es Jesu; er entweicht zu Schiff in die Wüste, speist 5000 Mann, wandelt auf dem Meer. Petri Kleinglaube. Jesus heilt viele im Lande Genezareth, c. 14.	18. Das kanaanäische Weib. Der Taubstumme, 24—37.	21. Aussendung d. Zwölfe. Herodis Befürchtungen, c. 9, 1—9.
18. Rede über das Händewaschen. Deutung des Gleichnisses, c. 15, 1—20.	19. Speisung der 4000. Sauerteig der Pharisäer, c. 8, 1—21.	22. Rückkehr der Zwölf. Jesus entweicht in die Wüste bei Bethsaida, speist 5000 Mann, 17—20.
19. Das kanaanäische Weib. Speisung der 4000. Jesus entweicht nach Magdala. Sauerteig der Pharisäer, 21—16, 12.	20. Heilung des Blinden in Bethsaida, 22-26.	23. Petri Zeugniß. Jesus redet von seinen Leiden und seiner Nachfolge; nach beiläufig 8 Tagen Jesu Verklärung; den Tag hernach Heilung des besessenen Knaben. Jesus redet v. seinen Leiden. Der Größte im Himmelreich. Von Einem, der Teufel austreibt, ohne Jesu Jünger zu sein, 18 — 50.
20. Jesus in Cäsarea Philippi, Petri Bekenntniß. Jesus verkündigt seine Leiden, nennt Petrum Satan, redet von seiner Nachfolge. Nach 6 Tagen Jesu Verklärung. Hei-	21. Jesus in Cäsarea Philippi, Petri Bekenntniß Jesus verkündet sein Leiden, redet von seiner Nachfolge; nach 6 Tagen Jesu Verklärung. Heilung des Mondsüchtigen, 27 bis c. 9, 30.	24. Jesus schickt sich an zur Reise nach Jerusalem, sendet Boten nach Samaria. Johannis und Jacobi Vorschlag, 51—56.
	22. Jesus redet von seinen Leiden, 31—32.	25. Rede Jesu über seine Nachfolge, 57—62.
	23. Jesus in Kapernaum. Der Größte im Himmelreich. Von Einem, der Teufel austrieb, ohne Jesus Nachfolger zu sein. Vom Aergerniß der Kleinen, 33—50.	26. Aussendung der Siebenzig, deren Rückkehr Jesus preist den Vater über die Offenbarung an die Unmündigen, c 10, 1—24
21. Jesus macht sich auf nach Judäa, c. 10, 1—2		27. Gleichniß vom barmherzigen Samariter, 25—37.
25. Von der Ehescheidung, 3—12.		
26. Kindlein gesegnet. Der reiche Jüngling 13—31.		
27. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem redet von seinen Leiden. Bitte der Kinder Zebedäi, 32—45.		

Matthäus.	Marcus.	Lucas.
lung des mondsüchtigen Knaben, 13 bis 17, 21.	28. Jesus in Jericho. Heilung des Blinden, 46—52.	28. Jesus bei Martha u. Maria in Bethanien, 38—42.
21. Jesus redet v. seinen Leiden, 22—23.		29. Jesus über das Gebet, c. 11, 1—13
22. Der Zinsgroschen in Kapernaum. Der Größte im Himmelreich. Vom Aergerniß der Kleinen. Suchen des Verlornen. Strafen des Bruders Gleichniß v. Schalksknecht. Jesus zieht in die Grenzen des Jüdischen Landes jenseits des Jordans, 24 — c. 19, 1.		30. Austreibung d. stummen Besessenen. Beschuldigung und Verantwortung Jesu. Die Rückkehr d. ausgetriebenen Geistes. Seligpreisung des Weibes. Zeichen des Propheten Jonas. Die Königin v. Mittag Licht und Finsterniß. Ein Pharisäer bittet Jesum zum Mahl. Ueber d. Händewaschen. Wehe über den Pharisäer. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. Menschenfurcht und Gottesfurcht. Geiz. Lästerung des heil. Geistes, 11, 14 — c. 12, 12.
23. Von der Ehescheidung, 2—12.		
24. Kindlein gesegnet, 13—15		
25. Der reiche Jüngling. Gleichniß vom Weinberg, 15 — c. 20, 16.		
26. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem redet von seinen Leiden. Bittte der Kinder Zebedäi, 17—23.		
27. Jesus in Jericho. Heilung des Blinden, 29—31.		
		31. Gleichniß vom reichen Mann. Vom Sorgen. Vom Warten d. Menschensohns. Gleichniß vom Hausherrn u. Haushalter. Von Frieden und Zwietracht. Zeichen der Zeit. Vom Widersacher. Vom Blut der Galiläer. Thurm zu Siloah, 12, 13 — c. 13, 5.
		32. Gleichniß vom Feigenbaum, 6—9.
		33. Heilung am Sabbath. 16—17.

Matthäus.	Marcus.	Lucas.
		34. Gleichniß vom Senfkorn und Sauerteig, 18—21.
		35. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem redet von der engen Pforte. Erste u. Letzte. Warnung der Pharisäer. Klage über Jerusalem, 22—35.
		36. Heilung am Sabbath. Gleichniß v. Abendmahl, c. 14, 1—24.
		37. Vom Hassen der Seinen. Gleichniß vom Thurmbau und König, 25—35.
		38. Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen und verlorenen Sohn, c. 15.
		39. V. ungerechten Haushalter. Rede an den Pharisäer, c. 16, 1-18
		40. Vom reichen Mann und armen Lazarus, 19—31.
		41. Von den Aergernissen und der Vergebung und vom unnützen Knecht, c. 17, 1—10.
		42. Jesus reist nach Jerusalem durch Samaria. Die zehn Aussätzigen, 11—19.
		43. Wann kommt d. Reich Gottes? 20—37.
		44. Gleichniß vom Gebet, c. 18, 1—8.
		45. Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner, 9—14.
		46. Kinder zu Jesu gebracht, 15—17.
		47. Der reiche Jüngling, 18—30.
		48. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem redet von seinen Leiden, 31—34.
		49. Der Blinde von Jericho. Zachäus, nahe bei Jerusalem. Das Gleichniß von den Pfunden, 35 — c. 19, 28.

Wie aus dem Obigen ersichtlich, ist die Anordnung der gemeinsamen Stoffe in den Synoptikern eine sehr verschiedene. Trotzdem finden sich bald bei allen dreien, bald bei zweien ganze Complexe von Begebenheiten und Reden, die in derselben Reihenfolge erscheinen, eine Beobachtung, die uns daraus erklärlich erscheint, daß schon vor der schriftlichen Abfassung der Evangelien in der mündlichen Tradition sich in der Aneinanderreihung des evangelischen Stoffes verschiedene Ordnungen herausgestellt hatten, und daß unsre Evangelisten bei der Abfassung ihrer Schriften bald von der einen, bald von einer andern Ordnung sich leiten ließen, wie sie ihrem Gedächtniß grade sich angeeignet hatte, daher also bald in Uebereinstimmung mit einander, bald in Abweichung von einander sich befanden. Solche Erzählungscomplexe mit gleicher Reihenfolge finden wir abgesehn von der Leidensgeschichte.

a. Bei allen drei Synoptikern: 1) Johannis Bußpredigt, Jesu Taufe und Versuchung und Reise nach Galiläa. 2) Heilung der Schwieger Petri in Kapernaum und vieler Kranken daselbst am Abend. 3) Fahrt über den See, Sturm, Heilung des besessenen Gadareners, Rückkehr nach Kapernaum. 4) Jesu Wandeln mit den Jüngern durch die Saat, Heilung der verdorrten Hand in der Schule. 5) Heilung des Gichtbrüchigen, Berufung Levi's vom Zoll, Gastmahl bei ihm, Unterredung über das Fasten der Jünger Johannis. 6) Heilung des blutflüssigen Weibes und Erweckung der Tochter Jairi. 7) Petri Bekenntniß, Jesu Verkündigung von seinen Leiden, Verklärung, Heilung des besessenen Knaben, Jesus schilt den Unglauben seiner Jünger, redet von seinen bevorstehenden Leiden, der Jünger Streit über den Vorrang im Himmelreich. 8) Jesus segnet die Kindlein, der reiche Jüngling, vom Lohn der Nachfolge.

b. Bei Matthäus und Marcus: 1) Jesus kommt nach Galiläa, wohnt in Kapernaum, beruft Petrus und Andreas, Johannes und Jacobus. 2) Nachträgliche Erzählung von Johannis Gefangennehmung und Tod, Johannis Jünger kommen zu Jesu, Jesus entweicht in die Wüste, speist 5000 Mann, wandelt auf dem Meer,

heilt im Lande Genezareth, Verhandlungen mit den Pharisäern über das Händewaschen, Deutung des Gleichnisses, Heilung der Tochter des kanaanäischen Weibes, Speisung der 4000, die Pharisäer fordern ein Zeichen vom Himmel, Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer, Jesus in Cäsarea Philippi, Petri Bekenntniß, Jesus redet von seinen Leiden und seiner Nachfolge, Verklärung Jesu, Heilung des besessenen Knaben u. s. w. 3) Der Größte im Himmelreich und vom Aergerniß der Kleinen, Jesus zieht ins jüdische Land, redet von der Ehescheidung, segnet die Kindlein, vom reichen Jüngling und dem Lohn der Nachfolge, Jesus zieht nach Jerusalem hinauf, die Bitte der Söhne Zebedäi, Jesus in Jericho heilt die Blinden.

c. Bei Matthäus und Lucas: 1) Johannis Sendung zu Jesu, Rede über Johannes, Vergleich dieses Geschlechts mit Kindlein. 2) Heilung des stummen Besessenen, Vorwurf der Pharisäer, daß er den Teufel durch Beelzebub austreibe, Jesu Verantwortung, das Zeichen des Propheten Jonas, die Königin von Mittag, die 7 ärgern Geister.

d. Bei Marcus und Lucas: 1) Jesus heilt in Kapernaum einen Besessenen, befreit Simons Schwieger vom Fieber, heilt viele Kranke und entweicht in die Wüste. 2) Jesus heilt den Aussätzigen, entweicht in die Wüste, heilt den Gichtbrüchigen, beruft Levi, ißt bei ihm, redet über das Fasten, wandelt durch die Saat, heilt die verdorrte Hand, entweicht auf einen Berg und erwählt die Zwölfe. 3) Jesus erzählt die Gleichnisse vom Himmelreich, fährt über's Meer nach Gadara, heilt auf seiner Rückkehr das blutflüssige Weib und Jairi Tochter. 4) Aussendung der Zwölf, Herodis Befürchtungen, Rückkehr der Zwölf, Jesus entweicht in die Wüste, speist 5000 Mann u. s. w.

b. Johannes. Im Gegensatz zu den Synoptikern hält er strenge chronologische Ordnung ein, indem er seinen Bericht genau gliedert und alle seine Erzählungen an verschiedne Besuche in Jerusalem anknüpft. Außer dem letzten Aufenthalt in Jerusalem, den auch die Synoptiker erwähnen, weiß er von vier Besuchen Jesu in Je-

rusalem: 1) zu einem Osterfest c. 2, 13—3, 21; 2) zu einem unbenannten Fest c. 5, 3; zu einem Laubhüttenfest c. 7—10, 21; 4) zu einem Kirchweihfest c. 10, 22—39. Zwischen diese Festbesuche gruppiren sich alle übrigen von Johannis berichteten evangelischen Erzählungen. Noch eines Osterfestes erwähnt Johannes zwischen dem unbenannten Fest und dem Laubhüttenfest, das er in Galiläa verbrachte c. 6, 4. Außer diesen Festdaten finden sich bei Johannes noch folgende genaue Zeitangaben: c. 1, 29 des andern Tages nach dem ersten Zeugniß Johannis des Täufers; c. 1, 35 nochmals des andern Tages folgten Jesu 2 Jünger nach; c. 1, 44 abermals des andern Tages wollte Jesus nach Galiläa ziehn; c. 2, 1 am dritten Tage die Hochzeit zu Kana, wo er das erste Zeichen that c. 2, 11; c. 2, 12 er blieb nicht lange in Galiläa; c. 3, 24 Johannes war noch nicht gefangen; c. 4, 35 noch vier Monat bis zur Ernte; c. 4, 51 das andre Zeichen (Heilung des Sohns des Königischen); c. 7, 14 mitten im Fest der Laubrüste; c. 7, 40 am letzten Tage; c. 11, 54 nach Ostern (der Synoptiker); c. 12, 1 sechs Tage vor Ostern (das Gastmahl in Bethanien); c. 12, 12 des andern Tages darnach (Jesu Einzug in Jerusalem); c. 13, 1 vor dem Feste der Ostern; c. 2 nach dem Abendessen d. h. δείπνου γενομένου als das Mahl bereit war.

II. **Welche Fingerzeige bieten die bisher angestellten Beobachtungen für eine zeitlich geordnete Behandlung des Lebens Jesu?** Aus der Vergleichung der Composition des Johannisevangeliums mit der der Synoptiker ergibt sich uns als Aufgabe, die ungegliederte Masse des evangelischen Stoffs der Synoptiker zwischen die von Johannes gegebenen Abschnitte des Lebens Jesu, nämlich zwischen die von Johannes erwähnten Feste, gliedlich einzuschalten, indem wir uns dabei leiten lassen einerseits von den sonst noch bei Johannes sich findenden Zeitangaben und anderseits von dem, was sich aus Vergleichung der Synoptiker unter einander an Zeitbestimmungen ergibt.

Johannes meldet uns von einem fünfmaligen Festbesuch in Jerusalem, an zwei Osterfesten, an einem Laubhüttenfest, an einem

Kirchweihfest und an einem unbenannten Fest; außerdem erwähnt er eines Osterfestes, welches Jesus aus uns unbekannten Gründen nicht in Jerusalem verbrachte. Da Johannes die Osterfeste und andere Feste ausdrücklich benennt, so kann das unbenannte Fest keines dieser, sondern muß ein Fest geringern Ranges, vermuthlich ein Neumondsfest kurz vor Ostern gewesen sein, da gleich darauf das Osterfest erwähnt wird, welches Jesus in Galiläa verlebte. Da ferner Johannes neben den von Jesus in Jerusalem begangenen Osterfesten auch eines namhaft macht, welches Jesus in Galiläa zubrachte, so hat Johannes wahrscheinlich alle Osterfeste erwähnt, die in die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu fielen. Dieses verläuft nach Johannes also zwischen 3 Osterfesten, also innerhalb 2 voller Jahre, deren jedes mit dem Osterfest, als kirchlichem Neujahrsfest beginnt. Nehmen wir hiezu die Zeit von Jesu öffentlichem Auftreten bis zu dem ersten Osterfest, und die Zeit von dem dritten Osterfest ab, in welcher sich von Jesu letztem Festbesuch bis auf seine Himmelfahrt der wichtigste, abschließende Theil seines Erdenwandels vollzieht, so gewinnen wir vier Jahre des öffentlichen Lebens Jesu, von denen selbstverständlich nur die beiden mittlern volle Jahre sind. Auf die Richtigkeit dieser Zeiteintheilung wirft ein besonderes Licht das Wort des Herrn aus dem Gleichniß vom Feigenbaum, Luc. 13, 6—9: Siehe ich bin nun drei Jahre lang alle Jahre gekommen und habe Frucht gesucht auf diesem Feigenbaum und finde sie nicht, und die Bitte des Weingärtners: Herr, laß ihn noch dies Jahr, bis daß ich um ihn grabe und bedünge, ob er wollte Frucht bringen: wo nicht, so haue ihn darnach ab. Da das Fruchtsuchen gemäß dem Gleichniß von den Weingärtnern und der symbolischen Handlung der Verfluchung des Feigenbaums das Ausschauen Gottes nach Glauben an besondre Gnadenoffenbarungen bedeutet, so kann die bestimmte Zahlangabe drei Jahre und noch dies Jahr nicht zufällig und bedeutungslos sein, sondern muß auf die dreijährige Gnadenheimsuchung Gottes in Christo hinweisen, zu der dieser, da sie

bisher erfolglos geblieben, sich die Erlaubniß erbittet, noch ein viertes Jahr der Gnadenwirkung hinzuzufügen, um in diesem noch die letzten sorgfältigsten Mittel auf Neubelebung des unfruchtbaren Feigenbaums zu verwenden: nämlich seine herrlichste Offenbarung als messianischen König mit den Gnadengaben seines stellvertretenden Leidens und seiner glorreichen Auferstehung. Die gesammte irdische Wirksamkeit Jesu zerlegt sich uns also in folgende vier Jahresabschnitte:

Das erste Jahr geht von dem öffentlichen Auftreten Jesu bis in die Zeit vor dem ersten Osterfest, das Johannes c. 2, 13 erwähnt.

Das zweite Jahr von diesem ersten Osterfest bis in die Zeit vor dem zweiten Osterfest, das Johannes c. 6, 4 erwähnt; es schließt in sich den Aufenthalt Jesu in Jerusalem zum unbenannten Fest Joh. 5.

Das dritte Jahr von dem zweiten Osterfest bis in die Zeit vor dem dritten und letzten Osterfest, das Johannes c. 12, 1 und die Synoptiker erwähnen; es schließt in sich einen doppelten Aufenthalt Jesu in Jerusalem zum Laubhütten- und zum Kirchweihfest.

Das vierte Jahr begann mit dem Einzug Jesu in Jerusalem vor dem dritten Osterfest des Johannes oder dem Osterfest der Synoptiker; und vollzogen sich während desselben die oben erwähnten Ereignisse.

Bei der Eingliederung der synoptischen Stoffe in diese vom Johannisevangelium gebotene Zeiteintheilung haben wir uns von folgenden Grundsätzen leiten zu lassen:

1. Die chronologische Anordnung des evangelischen Stoffes im Ganzen ist auf Grund bei den Evangelisten sich findender Zeitbestimmungen zu vollziehn; bei der Einordnung einzelner Begebenheiten, für welche keine festen Zeitangaben sich auffinden lassen, hat ihr Charakter, ob sie in eine frühere oder spätere Zeit der Thätigkeit Jesu passen, so wie ihre Stellung mehr zu Anfang oder Ende der Evangelien zu entscheiden, da sich annehmen läßt, daß auch die Synoptiker, obgleich eine chronologische Ordnung nicht beabsichtigend, zuletzt Geschehenes nicht an den Anfang ihrer Bücher gesetzt haben werden.

2. Begebenheiten, die bei allen drei Synoptikern in derselben Aufeinanderfolge wiederkehren, sind als in derselben Folge geschehen anzusehen.

3. Die von zweien oder einem Evangelisten beobachtete Reihenfolge von Begebenheiten ist nur dann zu trennen und früher Erzähltes als später geschehen oder umgekehrt anzunehmen, wenn genaue Zeitangaben eine andre Ordnung nothwendig machen, und zwischen den einzelnen Begebenheiten kein sachlicher Zusammenhang wahrzunehmen ist, sondern sie nur durch die unbestimmten Formeln: da, zu der Zeit, und es geschah u. s. w. oder ganz ohne Verbindung lose aneinander gereiht sind.

4. Aussprüche Jesu (und auch andrer Personen), die ja zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten öfters, wenn auch nur in ähnlicher Form, wiederholt sein können und bald in größern Redeganzen vorkommen, bald an besondern Veranlassungen einzeln angeknüpft werden konnten, brauchen, um Wiederholungen zu vermeiden, nur einmal an der dem Zusammenhang nach passendsten Stelle erwähnt zu werden.

Mit diesen leitenden Grundsätzen gehen wir nun an unsre Aufgabe. Wir beginnen

A. mit den vorevangelischen Geschichten, die dem öffentlichen Auftreten des Herrn vorausgehn.

I. Die Geburt und Kindheitsgeschichte des Herrn: 1) Die Engelsverkündigungen von Zacharias und Maria Luc. 1. 2) Mariä Besuch bei Elisabeth Luc. 1, damit gleichzeitig der Befehl an Joseph, die Maria zu sich zu nehmen Matth. 1. 3) Die Geburt Johannis und Jesu, Anbetung der Hirten, Jesu Beschneidung und Darstellung im Tempel, Simeons und Hannas Weissagungen Luc. 2. 1—38. 4) Besuch der Weisen aus dem Morgenlande, Flucht nach Aegypten, Rückkehr nach Nazareth Matth. 2, Luc. 2, 39—40. Lucas berichtet zwar, daß die heilige Familie nach der Darstellung im Tem-

Tempel nach Nazareth heimkehrte, weil er von den morgenländischen Weisen und der Flucht nach Aegypten keine Kunde gibt. Weil die Annahme, daß gleich nach der Beschneidung Jesu die Magier gekommen und die Flucht nach Aegypten geschehen und erst auf der Rückkehr aus Aegypten die Darstellung im Tempel stattgefunden, durch die Kürze der dazwischen liegenden Zeit von 32 Tagen und durch das Fehlen des Nachweises, daß Herodes schon wenig Tage nach Jesu Geburt gestorben sei, verboten wird, so muß der Besuch der Morgenländer und die Flucht nach Aegypten zwischen die Darstellung im Tempel und die Rückkehr nach Nazareth hineingeschoben werden. 5) Jesus von 12 Jahren in Jerusalem Luc. 2, 41—52.

II. Johannis Predigt und Taufe nach Matth. 3, 1—12, Luc. 3, 1—15, Marc. 1, 1—8. Wie lange Johannes vor Jesu aufgetreten ist, läßt sich nicht bestimmen. Wir gehen jetzt über

B. zu den evangelischen Geschichten, die mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnen. In das **erste Jahr** fällt:

a. Jesus am Jordan, im jüdischen Lande: 1) Taufe und Versuchung Jesu nach den Synoptikern. 2) Johannis Zeugniß von Jesu Joh. 1, 19—34, zu unterscheiden von dem synoptischen Bericht, und nach der Taufe erfolgt, da Joh. 1, 26 bezeugt: er ist mitten unter euch getreten und 1, 32 auf die Taufe zurückweist: ich sahe, daß der Geist auf ihn herabfuhr; auch nach der Versuchung, da diese Marc. 1, 12 sofort εὐθύς nach der Taufe begann, nach Joh. 1, 35 ff. die Tage angegeben sind, binnen deren Jesus nach Galiläa zog. 3) Erste Jünger Jesu Joh. 1, 35—51.

b. Erster Aufenthalt Jesu in Galiläa, nur von Johannes gemeldet, hat noch meist verwandschaftliche Zwecke, die Hochzeit zu Kana und einen kurzen Besuch in Kapernaum (Joh. 2, 15 οὐ πολλὰς ἡμέρας); nicht zu verwechseln mit der von den Synoptikern an die Versuchung geknüpften Reise nach Galiläa, die nach Johannis Ueberantwortung geschah, während nach Joh. 3, 24 nach

dem ersten Osterfest, wohin Jesus aus Galiläa zog, Johannes noch nicht gefangen war. In das **zweite Jahr** fällt:

c. Jesu erster Aufenthalt in Jerusalem zum ersten Osterfest Joh. 2, 13, welches während des Besuchs in Kapernaum nahe war mit der Reinigung des Tempels und dem Nachtgespräch mit Nicodemus.

d. Jesu zweiter Aufenthalt im jüdischen Lande, wo er gesondert von Johannes, der zu Enon taufte, eine vorbereitende Johanneische Thätigkeit übte und dadurch von neuem Johannis Zeugniß provocirte Joh. 3, 24 ff., bis er, um Aufsehn zu meiden, aufbrach. Diese Thätigkeit muß gegen ¾ Jahr gedauert haben, da bei der nun folgenden Reise durch Samaria nur noch 4 Monate bis zur Ernte, d. h. bis zum nächsten Osterfest waren (Joh. 4, 35). Gleichzeitig mit Jesu Aufbruch vom Jordan muß Johannis Gefangennahme stattgefunden haben (die von Matthäus und Marcus nur nachträglich bei Gelegenheit des Berichts von seinem Tode, von Lucas dagegen zu früh noch vor der Erzählung von Jesu Taufe erwähnt wird), da bei dem nun folgenden Besuch in Galiläa nach den Synoptikern Johannis schon gefangen war.

e. Zweiter Aufenthalt Jesu in Galiläa von Johannes c. 4, 43—54 und den Synoptikern erwähnt. 1) Heilung des Sohnes des Königischen in Kapernaum von Kana aus (das zweite Zeichen Jesu Joh. 4, 54.) Nach Matth. 4, 13 verließ Jesus zu Beginn dieses galiläischen Aufenthalts seine Vaterstadt Nazareth und wählte sich Kapernaum zum Aufenthalt. Der von Lucas gleich an die Versuchungsgeschichte angereihte Aufenthalt in Nazareth und das Zeugniß in der dortigen Synagoge muß später stattgefunden haben, da in dieser Erzählung schon Jesu Aufenthalt in Kapernaum vorausgesetzt und auf dort verrichtete Wunder hingewiesen wird, und da ferner sowohl Matthäus als Marcus sie an spätere Ereignisse anknüpfen. An den Anfang des galiläischen Aufenthalts setzen Matthäus und Marcus übereinstimmend 2) die

Berufung der Gebrüder Simon und Andreas, Johannes und Jacobus, die schon früher Jesu Bekanntschaft am Jordan gemacht; Lucas reiht das Ereigniß ganz ohne zeitlichen Zusammenhang an die kapernaitischen Krankenheilungen. 3) Die Bergpredigt reiht Matthäus an die Berufung der Vier, wie Lucas die fast gleichlautende Feldpredigt an die Berufung der Zwölf, während Marcus diese Rede ganz übergeht; mit Recht steht sie am Anfang der galiläischen Lehrthätigkeit Jesu als Inaugurationsrede an seine Jünger, die ihnen ihre unterschiedliche Stellung zu der jüdischen Schriftstellung anweist. An die Bergpredigt knüpft Matthäus mit genauer Zeitangabe (da er vom Berge herabstieg 8, 1) 4) die Heilung des Aussätzigen, die Marcus auf die kapernaitischen Krankenheilungen, Lucas auf die Berufung der Vier, beide ohne bestimmte Zeitangabe folgen läßt. Die hieran von Matthäus gereihte Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum, die Marcus ganz wegläßt, knüpfen wir der genauern Zeitbestimmung des Lucas c. 7, 1 folgend an die spätere Berufung der Zwölf, da diese Erzählung ihrem Charakter nach nicht in den ersten Anfang der Thätigkeit Jesu fallen kann, sondern in eine Zeit, wo Jesus schon durch öftere Wunderthaten erweckten Glauben bei seinem Volk voraussetzen konnte. An die Heilung des Aussätzigen knüpfen wir dagegen, was alle drei Synoptiker an den Anfang des Aufenthalts in Kapernaum (am genauesten Marcus) 1, 23 setzen 5) die kapernaitischen Krankenheilungen des Besessenen in der Schule, der Schwieger Petri in dessen Hause und vieler Kranker am Abend; nur die erste dieser Heilungen hat Matthäus ausgelassen. Darauf brechen alle drei ab, Marcus und Lukas mit einem Entweichen Jesu in die Wüste, Matthäus mit einem Prophetenspruch Jes. 53, 4—5, und reihen ein jeder ohne innern Zusammenhang und ohne Zeitbestimmung verschiedene Ereignisse an.

In dem Folgenden finden wir den Faden des Zusammenhangs wieder auf, indem wir die sich bei den 3 Synoptikern zerstreut findenden genauen Zeitangaben vergleichen. Marc. 4, 35 heißt es, daß die

Fahrt nach Gadara am Abend des Tages geschah, an welchem Jesus die Gleichnisse vom Himmelreich am Meer erzählte. Die Erzählung dieser Gleichnisse fand aber Matth. 13, 1 an demselben Tage statt, da Jesus von seiner Mutter und seinen Brüdern sprach, welches Gespräch nach Matthäus mit genauer Verbindung (da er noch also zum Volk sprach 12, 46) auf die Rede über die Austreibung des Teufels durch Beelzebub und das Zeichen des Propheten Jonas folgt, die Matthäus und Lucas übereinstimmend und mit genauem Zusammenhang an die Heilung des Stummen und Besessenen knüpfen. An dieselbe Rede knüpft aber Lucas mit genauer Angabe (da er noch in der Rede war 11, 37) die Einladung zu dem Mittagsmahl eines Pharisäers, auf welchem vom Händewaschen die Rede ist, woran denn Lucas gelegentlich auch Stellen aus der viel spätern Strafrede gegen die Pharisäer (Matth. 23) knüpft. Darnach stellt sich uns folgende Reihenfolge der Begebenheiten heraus: 6) Die Heilung des Stummen und Besessenen, welche Marcus übergeht, Matthäus und Lucas aber ohne Zusammenhang an das Vorhergehende anreihen. Daran knüpft sich nach Matthäus und Lucas die Rede über Austreibung des Teufels durch Beelzebub, die Marcus abgekürzt und ohne innern Zusammenhang an die Berufung der Zwölf reiht, über das Zeichen des Propheten Jonas, über Jesu Mutter und Brüder. Auf diese Rede folgt 7) das Mittagsmahl bei dem Pharisäer und das Gespräch über das Händewaschen und 8) die Erzählung der Gleichnisse vom Himmelreich am Meer. Am Abend desselben Tages fand 9) die Fahrt nach Gadara, der nach Matthäus das Gespräch über die Nachfolge vorausgeht, da Jesus sich schon zur Fahrt anschickte, mit dem Seesturm und der Heilung des besessenen Gadareners und der Rückkehr nach Kapernaum statt, in welcher Ordnung alle Synoptiker übereinstimmen. An die Rückkehr nach Kapernaum knüpft Matthäus genau (und siehe, da brachten sie 9, 2) 10) die Heilung des Gichtbrüchigen, die

Marcus und Lucas ganz zusammenhangslos (über etliche Tage, Marc. 2, 1 auf einen Tag, Luc. 5, 17) an die Heilung des Aussätzigen reihen. Daran reihen alle 3 Synoptiker übereinstimmend 11) Matthäi Berufung, das Gastmahl bei ihm und die Rede über das Fasten der Johannisjünger. Hieran knüpft Matthäus mit genauer Zeitangabe (da er solches redete 9, 18), Lucas und Marcus dagegen weniger genau an die Rückkehr aus Gadara 12) die Begegnung mit Jairus, die Heilung des blutflüssigen Weibes, die Erweckung der Tochter Jairi, die Heilung zweier Blinden und eines Taubstummen, welche beide Heilungen Marcus und Lucas übergehen. An die Erweckung der Tochter Jairi knüpfen wir 13) den Aufenthalt Jesu in Nazareth, indem wir der Ordnung des Marcus folgen, ohne daß der Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen durch die Formel Marc. 6, 1 und er ging aus von dannen uns zwingend erwiesen schiene, aber Lucas setzt diese Begebenheit offenbar zu früh an den ersten Anfang der Galiläischen Wirksamkeit, und die genauere Zeitangabe des Matthäus c. 13, 53, da Jesus diese Gleichnisse vollendet hatte, welche den Besuch in Nazareth an die Gleichnisse vom Himmelreich knüpft, ist auch nicht gegen unsre Anordnung, da alles zwischen jenen Gleichnissen und dem Besuch in Nazareth Vorgefallene von Matthäus schon früher berichtet worden ist, also zwischen beiden Ereignissen nichts mehr für ihn einzuschalten war.

Auf die chronologische Anordnung des Folgenden wirft die Speisung der 5000 weiteres Licht. Diese fand nach Joh. 6, 4 kurz vor Ostern statt, und ging ihr nach Johannis Angabe Jesu Besuch zu dem unbenannten Fest voraus. Nach Marc. 6, 31 und Luc. 9, 10 schloß sich diese Speisung unmittelbar an die Rückkehr der Zwölf und nach Matth. 14, 13 an die Meldung vom Tode Johannis an; es muß also Johannis Tod gleichzeitig mit der Rückkehr der Zwölf oder kurz vor derselben erfolgt sein. Die Aussendung der Zwölf knüpfen aber alle Synoptiker an die Heilung der Tochter Jairi, nur Marcus schaltet noch den Besuch in Nazareth ein.

Matthäus faßt Wahl und Aussendung der Zwölf zusammen, Marcus und Lucas dagegen berichten sie gesondert, Lucas reiht an die Wahl die Feldpredigt, aber Matthäus an die Aussendung eine andre Rede; es muß, wenn auch nur kurze Zeit, zwischen beiden Acten liegen, da Johannes durch die Wunder, welche auf die Feldpredigt folgten, zu seiner Sendung an Jesum veranlaßt wurde, also noch lebte, aber, als durch die Wunder der Zwölf Jesu Name dem Herodes bekannt wurde, schon todt war, da nach Marc. 3, 12 und Luc. 9, 7 Herodes besorgte, Johannis möchte auferstanden sein! Die Begebenheiten reihen sich also folgendermaßen an einander. Auf den Besuch in Nazareth folgt 14) die Wahl der Zwölf, die Matthäus nur gelegentlich ihrer Aussendung erwähnt, Marcus und Lucas dagegen ohne weitern Zusammenhang an Jesu Wandeln durch die Saat reihen, welchem Ereigniß wir eine spätere Zeit anweisen müssen. An die an die Wahl sich schließende Feldpredigt knüpft Lucas mit genauer Angabe c. 7, 1, nachdem er ausgeredet hatte 15) die Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum. Hieran schließen wir mit Lucas 16) die Erweckung des Jünglings zu Nain, weil das Gerücht von dieser That Jesu nach Luc. 7, 18 Veranlassung zum Folgenden gab. 17) Johannis Sendung an Jesum und Jesu Rede über Johannes, an welche Lucas zwar ohne sichern Zusammenhang 18) die Salbung Jesu durch die Sünderin auf einem Gastmahl knüpft. 19) Aussendung der Jünger. 20) Johannis Tod. Hier müssen wir den Bericht der Synoptiker unterbrechen und noch Johannes einschalten.

f. Jesu zweiter Aufenthalt in Jerusalem zum unbenannten Fest mit der Heilung des 38jährigen Kranken. Während dieses Festbesuches sind die Zwölf vermuthlich noch auf ihrer Reise gewesen; wenigstens wird ihrer auf dem Festbesuch nicht Erwähnung gethan.

g. Dritter Aufenthalt Jesu in Galiläa. 1) Johannis Jünger kommen zu Jesu, Rückkehr der Zwölf, Jesus

entweicht in die Wüste, Speisung der 5000, Jesu Wandeln auf dem Meer, Petri Kleinglaube. Letzteren erwähnt Matthäus allein, im übrigen stimmen alle Synoptiker überein; nur das Wandeln Jesu auf dem Meer läßt Lucas weg; in dem Bericht von dem Entweichen in die Wüste übers Meer, von der Speisung der 5000 und Jesu Wandeln auf dem Meer stimmt auch Johannes mit den Synoptikern. Hieran knüpfen wir, weil der Zeit nach dem Osterfeste nahestehend (welches nach Joh. 6, 4 nahe war) 2) Jesu Wandeln durch die Saat (nach Lucas am Ostersabbath) und die Heilung der dürren Hand, die alle Synoptiker mit dem erstern verbinden, Lucas genauer auf den folgenden Sabbath ansetzt, des verwandten Inhalts wegen. 3) Die Heilung des krummen Weibes, die Lucas allein meldet und ohne Zusammenhang an das Gleichniß vom Feigenbaum reiht. Den Bericht von Jesu Wandeln durch die Saat knüpfen Marcus und Lucas an das Gastmahl nach Matthäi Berufung, Matthäus an die Sendung Johannis zu Jesu, alle drei aber ohne sichtbaren Zusammenhang. Somit haben wir das dritte Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu erreicht. Nachdem Lucas die Speisung der 5000 gemeldet hat, geht er sofort zur Leidensgeschichte über; nachdem er von c. 9, 22 an Jesu Verkündigung von seinem bevorstehenden Leiden und Jesu Verklärung berichtet, läßt er mit c. 9, 51 Jesum seine letzte Festreise antreten, reiht jedoch in dieselbe manche Züge ein, die offenbar in frühere Reisen hineingehören, weil in denselben keine Beziehung zu den Leiden Jesu durchblickt, welche bei der letzten Reise allzeit in den Vordergrund treten. Da nun Matthäus und Marcus außer der letzten Reise nichts berichten, was an einen Reisebericht erinnert, und außerdem beide seit dem Bericht von der Speisung der 5000 genau mit einander übereinstimmen, so haben wir uns in der Anordnung des Folgenden ganz von der Reihenfolge des Matthäus und Marcus leiten zu lassen, und schalten aus dem Reisebericht des Lucas dasjenige ein, was nicht ausdrückliche Beziehung auf die letzte Reise hat, es mit den von Johannes gemeldeten Festbesuchen in Verbindung setzend.

An die Rückkehr von der Speisung der 5000 knüpfen Matthäus und Marcus das Gespräch mit den Pharisäern über das Händewaschen, welches wir nach der genauern Zeitangabe des Lucas 11, 37 vor die Fahrt nach Gadara eingereiht haben. An die Speisung der 5000 knüpfen wir daher das nach jenem Gespräch bei Matthäus und Marcus folgende: 3) die Begegnung mit dem kanaanäischen Weibe; hieran 4) die Heilung des Taubstummen, die Marcus allein erzählt, und 5) die Speisung der 4000, das Entweichen Jesu nach Magdala (Matthäus) oder nach Dalmanutha (Marcus) und die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer, und 6) die Heilung des Blindgebornen, die Marcus allein gibt (von allem diesen hat Lucas nur das Gespräch über den Sauerteig, um daran Reden und Gleichnisse zu knüpfen, die bei Matthäus an andern Orten wiederkehren, so wie auch das bei ihm allein sich findende Gleichniß vom reichen Mann). Hiemit sind denn auch Matthäus und Marcus bis zur Vorbereitung zur letzten Reise Jesu angelangt. Wir wenden uns daher nach Johannes

h. zu Jesu drittem Aufenthalt in Jerusalem zum Laubhüttenfest.

In die Reise zum Laubhüttenfest nehmen wir aus Lucas Reisebericht auf: 1) die Heilung der zehn Aussätzigen; 2) die Aussendung der Siebenzig; 3) Jesu Einkehr bei Maria und Martha in Bethanien, wohin Jesus auch aus Jerusalem zur Nacht einkehrte, wie Joh. 8, 1 andeutet; 3) den Aufenthalt in Jerusalem beschreibt Johannes c. 7—10, 21. Hart an den Aufenthalt zum Laubhüttenfest knüpft Johannes v. 22 eine andre Anwesenheit Jesu in Jerusalem zum Kirchweihfest, ohne anzugeben, wo Jesus die dazwischenliegende Zeit zugebracht, auch die Synoptiker geben uns über diese Zeit keine Auskunft. Da aber Jesus nach Johannes sonst immer nur kurze Zeit in Jerusalem zu sein pflegte, so nehmen wir zwischen beiden Festen

i. einen vierten Aufenthalt in Galiläa an, und setzen in denselben die Erzählung der Gleichnisse, die Lucas ohne genauere Zeitangabe in seinen Reisebericht einfügt: a) vom barmherzigen Samariter; b) vom Gebet; c) vom reichen Mann; d) von dem Abendmahl c. 14, 1 ff.; e) vom Thurmbau und Kriegszug; f) vom ungerechten Haushalter; g) vom reichen Mann und armen Lazarus. Diese Gleichnisse können allenfalls wohl in eine frühere Zeit, aber schwerlich in eine spätere Zeit gesetzt werden.

k. Jesu vierter Aufenthalt in Jerusalem zum Kirchweihfest.

l. Fünfter und letzter Aufenthalt Jesu in Galiläa. Von diesem Aufenthalt, bei dem schon alles auf das nahe bevorstehende Leiden Jesu hindeutet, berichten uns die Synoptiker ziemlich übereinstimmend. An die letzt erwähnten Geschichten knüpfen Matthäus und Marcus 1) das Bekenntniß Petri, welches Lucas und Johannes ungenau bei der Rückkehr von der Speisung der 5000 erwähnen, und Jesu Verkündigung von seinen Leiden. Daran knüpfen alle drei Synoptiker mit genauer Zeitangabe (Matth. und Marc. und nach 6 Tagen, Lucas: bei 8 Tagen) 2) Christi Verklärung; 3) Heilung des besessenen Knaben (Lucas: den Tag darauf); 4) Jesu Verkündigung von seinen Leiden; 5) Streit der Jünger (nach Marcus: auf dem Wege nach Kapernaum) und Entscheidung des Streits durch Vorstellung eines Kindes in Kapernaum. An den Aufenthalt in Kapernaum knüpfen wir mit Matthäus 6) das Ereigniß mit dem Zinsgroschen, mit Marcus und Lucas 7) die Anzeige Johannis, daß Einer in Jesu Namen Teufel austreibt, und Jesu Antwort; und mit allen dreien 8) das Wort vom Aergerniß der Kleinen; daran schließen wir mit Matthäus 9) die Gleichnisse des Matthäus und Lucas: vom verlornen Schaf und Groschen, vom verlornen Sohn, vom Schalksknecht, vom unnützen Knecht, vom Pharisäer und Zöllner. Hieran knüpft sich die Zurüstung m. zur letzten Reise nach Jerusalem; 10)

Jesus sendet nach Samaria Boten, Johannis und Jacobi Vorschlag Feuer vom Himmel fallen zu lassen (Lucas 9, 52 ff.) Weil die Samariter ihn nicht aufnehmen, so nimmt 11) Jesus seinen Weg durch das Land jenseits des Jordans (nach Matth. 19, 1); 12) Rede über Ehescheidung; 13) Segnung der Kindlein; 14) der reiche Jüngling und Lohn der Nachfolge, wozu Matthäus 15) das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg fügt. Hieran reihen wir mit Lucas 16) das Gespräch über die Galiläer und den Thurm zu Siloah, das Gleichniß vom Feigenbaum; Herodes der Fuchs. Aus dem Lande jenseits des Jordans kam Jesus 17) zur Erweckung des Lazarus; 18) Rath der Hohenpriester (nach Joh. 11, 47), Entweichen Jesu; 19) Jesus redet auf dem Wege nach Jerusalem von seinen Leiden; Bitte der Kinder Zebedäi (von Lucas ausgelassen); 20) Einzug in Jericho, Heilung des Blinden, von allen dreien mit einigen Variationen erzählt (Matthäus erwähnt zweier Blinden, Lucas läßt die Heilung vor Jericho, die andern beim Auszug geschehen); Lucas allein fügt 21) die Geschichte mit Zacchäus hinzu; 22) Jesu Salbung in Bethanien, nach Joh. 12, 1, sechs Tage vor Ostern; Matthäus und Marcus berichten sie nachträglich bei Gelegenheit des Verraths Jesu durch Judas, wozu die Salbung die äußere Veranlassung gab. Die Zeitbestimmung Matth. 26, 2 und Marc. 14, 1, nach zwei Tagen war Ostern, bezieht sich nicht auf die Salbung, sondern auf das Angebot des Judas vor dem hohen Rath; 23) auf dem am folgenden Tage nach Joh. 12, 12 stattfindenden Zuge nach Jerusalem erzählt Jesus das Gleichniß von den Pfunden nach Luc. 19, 12. Mit dem Einzuge Jesu in Jerusalem beginnt

n. Jesu fünfter und letzter Aufenthalt in Jerusalem und das vierte Jahr der Wirksamkeit Jesu mit dessen Leiden, Sterben und Auferstehn. Die Behandlung dieses Abschnitts liegt schon außerhalb der uns vorschwebenden Aufgabe, da in Bezug auf denselben eine vollständige Uebereinstimmung zwischen den Synoptikern

untereinander und Johannes im Großen und Ganzen auf der Hand liegt, und ein Eingehn ins Einzelne den uns zugemessenen Raum überschreiten dürfte. — Wir beschränken uns hier darauf, die 4 Jahre der öffentlichen Thätigkeit Jesu in ihrer Unterschiedlichkeit von einander zu charakterisiren. Im ersten Jahr sehen wir den Herrn, nachdem er durch die Taufe sein messianisches Amt übernommen, die ersten Versuche zur Sammlung seiner Jünger machen, und sich allmälig bei seinem ersten Aufenthalt in Galiläa seinen Familienverbindungen entziehen und das erste Wunder verrichten. Im zweiten Jahr ist seine begonnene Wirksamkeit immer noch eine mehr vorbereitende, propädeutische. Durch Reinigung des Tempels stellt er sich in Gegensatz zur blos äußerlichen Gesetzesobservanz des Volks, im Gespräch mit Nicodemus weist er auf die Nothwendigkeit völliger Erneuerung des Menschen hin. Drei Viertheil des Jahres vergehen noch mit johanneischer Thätigkeit. Darnach legt er durch Fortsetzung der Sammlung seiner Jünger den weitern Grund für sein Werk, bis solche in der Wahl der Zwölf und ihrer ersten Aussendung vollendet ist. Auch seine Reden haben in dieser Zeit noch einen grundlegenden Charakter: in der Bergpredigt legt er seine Stellung zum Gesetz, in der Installationsrede an die Zwölf seine Anforderungen an die Boten seines Reichs dar, in den Gleichnissen vom Himmelreich bezeichnet er die Beschaffenheit dieses noch erst im Kommen begriffenen Reichs, in andern Reden setzt er sich mit Johannes und dessen Jüngern und mit dem Pharisäismus auseinander und zieht des letztern ganze Feindschaft auf sich; das Band mit seinen Landsleuten und Familiengliedern erscheint gelöst. Daneben stellt er sich in einer reichen Fülle von Wundern als den dar, welcher das noch zukünftige Reich der Seligkeit, der Erlösung von allem Uebel, gewißlich bringen wird. Im dritten Jahr ist er schon über den Anfang, die grundlegende Thätigkeit, hinaus; er führt seine Jünger schon in mannigfacher Lehre und Gleichnißrede in den Mittelpunkt evangelischer Erkenntniß der

Sünde und Gnade ein, und fordert von ihnen schon tieferes Verständniß seiner Person und Lehre, sowie Bewährung im Leben. Gegenüber der Lehre treten die Wunder schon in den Hintergrund und geschehen meist nur um der sich dran knüpfenden Belehrung willen; auch überläßt er das Wunderthun schon den Jüngern und schilt ihre Unfähigkeit dazu. Der Gegensatz zwischen seinen Gegnern und Anhängern ist schon schroffer geworden; alles beginnt schon auf die nahe Entscheidung zu dringen. Gegen Ende des Jahrs tritt Jesus schon mit deutlichen Hinweisungen auf sein nahe bevorstehendes Ende hervor. Darüber rückt der Schluß seines Werkes mit dem vierten Jahre herein. Deutlich tritt es schon hervor, daß sein Volk ihn nicht als seinen Messias annehmen, sondern verwerfen werde. Seine Reden nehmen immer mehr den Charakter von Strafreden an gegen solche, die das Heil verworfen haben, seine Gleichnisse betonen es, wie seine Gegner von dem Reiche der Herrlichkeit ausgeschlossen bleiben müssen; dabei lenkt er seiner Jünger Blick in die ferne Vollendung seines Reichs. Zuletzt entfaltet er noch vor den Augen des ganzen Volks die ganze Herrlichkeit seines himmlischen Königsthums in That und Wort, um dann nach kurzem Zujauchzen des Volks von allen verworfen in Tod und Auferstehung das Werk der Erlösung zu vollziehen, und als der von Allen Verworfene Allen Annahme bei Gott zu gewähren.

Nachdem wir unsre Aufgabe, das Leben Jesu in eine chronologische Ordnung zu bringen, gelöst haben, so fragen wir nun zum Schluß, was der Gewinn dieser Arbeit ist? Möge nun dieser Versuch noch so mangelhaft sein, möge ihm noch so viel Irrthum anhaften, möge er auch oft nicht über Vermuthungen und Hypothesen hinausgekommen sein: dennoch liegt schon in ihm selbst, nicht erst in dem vollkommnen Gelingen, ein Gewinn, nämlich der, daß durch Gliederung und Eintheilung die Masse des evangelischen Stoffes besser und klarer übersehen und, in größere Ordnung gebracht, lebendiger angeeignet und tiefer erfaßt werden

kann. Meiner Ansicht nach, die mich zu dieser Arbeit veranlaßt, und in der mich diese Arbeit noch mehr befestigt hat, müßte es zu klarerer Einsicht nnd besserm Verständniß des Lebens und Werkes unsers Heilands beitragen, wenn die Handbücher, die das Leben Jesu für die Jugend bearbeiten, es sich angelegen sein ließen, den evangelischen Stoff durch Vertheilung auf die vier Jahre der öffentlichen Thätigkeit Jesu mehr zu zergliedern und zu ordnen.

Die gottmenschliche Person Jesu Christi.*)

Von

E. Kählbrandt, Pastor adj. zu Neuzebalg.

Wie man sich auch die Möglichkeit einer gottmenschlichen Existenz für das begriffliche Denken zurechtlegen mag, jedenfalls bleibt für uns die historische Erscheinung der gottmenschlichen Person Jesu Christi trotz Renan, Schenkel, Strauß und Consorten eine unumstößliche Thatsache; und im Hinblick auf sie kann es uns nicht in den Sinn kommen, irgend welcher theologischen oder philosophischen Doctrin zu Liebe, etwas von dem Bekenntniß unseres kleinen lutherischen Katechismus aufzugeben: „Ich glaube, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch,

*) Als ein Zeugniß ernsten Forschens auf dem schwierigen Gebiete der Christologie, glaubte die Redaction obige Abhandlung nicht der Veröffentlichung entziehen zu dürfen, um so mehr als die resp. Sprengelssynode, auf welcher die Arbeit verlesen worden, den Abdruck gewünscht hat. Die Bedenken gegen die in derselben dargelegte Grundanschauung und namentlich gegen die flüchtige Beurtheilung und vorschnelle Verwerfung der Christologie der Concordienformel in einem der nächsten Hefte auszusprechen, bleibt vorbehalten. Anm. der Red.

von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr u. s. w." Für die Art und Weise aber, wie wir uns die persönliche Einheit von Gott und Mensch vorzustellen haben, und wie sich eine solche vor dem begrifflichen Denken rechtfertigen läßt, scheint uns die Betrachtung der bisherigen Christologie von wesentlich lehrreicher Bedeutung zu sein. Die nachstehende kurzgefaßte kritische Darstellung des christologischen Entwickelungsganges, gründet sich, mit zum Theil wortgetreuem Citat der betreffenden Stellen, auf Dorners anerkanntes Werk: „Lehre von der Person Christi" (Ausgabe von 1839).

Die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ist dem unmittelbaren Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche nie und zu keiner Zeit ganz verloren gegangen. Aber „so groß sie ist, so hat sie doch zunächst ihre Heimath nur in der christlichen Intuition, welche das scheinbar Entgegengesetzteste, wie Unendliches und Endliches, Allgemeines und Einzelnes zusammenschauend, wie in einem Blick, alle die Schwierigkeiten nicht anschlägt, vielmehr sie in der Plerophorie des Glaubens als gelöst behandelt, die dem begrifflichen Erkennen jener Gegensätze in ihrer Einheit entgegenstehen. Und daran thut die Kirche für ihr unmittelbares christliches Leben wohl; hielte sie es anders, so würde mit diesem bald auch der lebendige Quell der christlichen Wissenschaft versiegen" (Dorner, pag. 79. 80). Aber die Kirche konnte nicht stehen bleiben bei jener unmittelbaren Anschauung; der ganze Reichthum und Inhalt derselben mußte immer mehr an das Licht des Gedankens treten, die Gegensätze mußten sich weit aufthun, damit in der Einigung des scheinbar Entlegensten, Geschiedensten die ganze Herrlichkeit des Christenthums offenbar würde. Demgemäß gehen alle christologischen Versuche bis zur Reformationszeit davon aus, daß sie den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in seiner ganzen Schärfe fassen, und im Gegensatz gegen monophysitische, nestorianische, doketische und ebjonitische Häresien die Person Christi in der Art zu begreifen suchen, daß zwei verschiedene Naturen oder Substanzen unvermischt und unverändert, aber auch ungeschieden und unzertrennlich (ἀσυγχύτως,

ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως Conc. Chalc.) in der Einheit der Person bestehen sollen.

Der großartigste und fruchtbarste Versuch, auf dieser gegebenen Grundlage der Zweiheit der Naturen die Einheit der Person Jesu Christi und das Verständniß ihrer universalen Bedeutung zu gewinnen, ist in der Reformationszeit gemacht worden mit der Lehre von der communicatio idiomatum. Sie bildet den letzten speculativen Versuch, der unter den gegebenen und kirchlich sanctionirten Voraussetzungen von der Zweiheit der Naturen möglich war, um die Einheit der Person zur Darstellung zu bringen. Die nachreformatorische Orthodoxie vermochte doch trotz allen Scharfsinnes, da sie an den nämlichen Voraussetzungen festhielt, das christologische Dogma in keiner Weise wesentlich zu fördern, sondern mußte sich damit begnügen, das einmal Gegebene in immer feinere Begriffsbestimmungen auseinanderzulegen und zuzuspitzen. In der Lehre von der communicatio idiomatum hat die altkirchliche Christologie ihren Abschluß gefunden. Ein fruchtbarer Abschluß ist es, weil in ihm zugleich die lebenskräftigen Keime einer neuen Entwickelung liegen. Humana natura divinitatis capax, das ist die nothwendige Consequenz aus dem Satz: Form. Conc. Epit. VIII. pag. 607: „credimus, docemus atque confitemur, quod Deus sit homo, et homo sit Deus. Ja wenn Epit. III. 587 geradezu verworfen wird die Anschauung, non ipsum deum, sed tantum dona dei in credentibus habitare, so ist in der Lehre vom Glauben die allgemeine Bestimmung des Menschen ausgesprochen, in das göttliche Wesen erhoben zu werden. Die schroffe Scheidewand der beiden Naturen beginnt gebrochen zu werden, und das humana natura divinitatis capax gewinnt Bedeutung nicht nur für die menschliche Natur Christi, sondern für die menschliche Natur überhaupt. Demgemäß heißt es Form. Conc. Sol. Decl. III. 695: Deus pater, filius et spiritus sanctus per fidem in electis, qui per Christum justificati et cum deo reconciliati sunt, habitat (omnes enim vere pii sunt templa dei patris, filii et spiritus sancti, a quo etiam ad recte

agendum impelluntur), und ibid.: inhabitatio dei sequitur antecedentem fidei justitiam. Selbst dort, wo es der Concordienformel darauf ankommt, den Unterschied inter Christum, juxta humanam ipsius naturam, et inter alios sanctos homines festzuhalten und zu betonen, wie z. B. Sol. Decl. VIII. 780, wird die inhabitatio Dei in electis entschieden anerkannt, verumtamen non corporaliter in illis habitat, nec personaliter cum illis unitus est, sicut in Christo corporaliter inhabitat.

So entschieden in den angeführten Sätzen die lebenskräftigen Keime einer christologischen Entwickelung auf neuer Grundlage zu erkennen sind, so entschieden hält doch die reformatorische Christologie an der hergebrachten und kirchlich sanctionirten Basis von der Zweiheit der Naturen fest. Und wie wenig es ihr gelingt, unter solcher Voraussetzung die Einheit der Person Christi festzuhalten, ohne die Gleichberechtigung beider Naturen zu gefährden, geht sehr deutlich hervor. F. C. Sol. Decl. VIII. 773: Quantum ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso (Deo) nulla sit (ut Jacobus testatur) transmutatio, divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se, vel per se neque diminuta, neque aucta est. Die göttliche Natur soll unverkürzt erhalten werden, aber darüber droht die menschliche Natur in doketischen Schein, in Nichts sich zu verflüchtigen. Zu einer wirklichen exinanitio naturae divinae kommt es nicht. Form. Conc. Epit. VIII. 612 verdammt es geradezu als horribilis et blasphema interpretatio, wenn man das Wort Christi Matth. 28, 18: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", so deutet, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset. Wo bleibt die Wahrheit der menschlichen Natur, wenn gelehrt wird Sol. Decl. VIII. 767: eam vero

majestatem satim in sua conceptione etiam in utero matris habuit, sed ut apostolus loquitur, se ipsum exinanivit, eamque ut Dr. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit. Die Menschwerdung erscheint ganz einseitig als exaltatio naturae humanae, durch welche diese Theil gewinnt an den göttlichen Eigenschaften, ohne doch ihre menschlichen Eigenschaften der göttlichen Natur mittheilen zu dürfen. In dieser einseitigen Betonung der objectiven göttlichen Seite, oder der göttlichen Natur in Christo, wie sie der gesammten altkirchlichen Christologie eigen ist, ist wohl auch der Grund zu suchen, um deswillen es der Kirche trotz aller Concilienbeschlüsse nie ganz hat gelingen wollen, den Lebensnerv des Monophysitismus zu durchschneiden; in ihrem eigenen Lehrsystem liegt ein monophysitisches Element verborgen, darum gelang es dem Monophysitismus mit so unglaublicher Zähigkeit sein Leben zu fristen.

Diese einseitige Betonung der göttlichen Natur in Christo rächte sich durch eine noch viel einseitigere und ausschließlichere Betonung der wahren Menschheit Christi, wie sie in der Zeit des Rationalismus zu allgemeiner Geltung kam; und das eigentliche Problem der Christologie blieb nach wie vor ungelöst. Weder der verständige, noch der practische, noch der ästhetische Rationalismus vermochte die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen zur Anschauung zu bringen, sondern schritt in dem Bestreben, die wahre Menschheit Jesu festzuhalten, zu ebjonitischer Leugnung seiner wahren Gottheit fort. Es war auch hier der dualistische, abstracte Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, der unüberwunden stehen blieb, und jetzt die entgegengesetzte Einseitigkeit verschuldete. Die Einheit, zu der der Rationalismus es brachte, läßt sich kurz bezeichnen als eine Uebertragung des menschlichen Erkenntniß-, Willens- und Gefühls-Vermögens auf die göttliche Natur Christi, die dabei freilich ihre Göttlichkeit einbüßte. Während also die altkirchliche Christologie die Einheit der beiden Naturen in Christo von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den Eigenschaften bringt, so bringt der Rationalismus von

Seiten der menschlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen (cf. Dorner, pag. 300). Jedenfalls ein lehrreicher Hinweis auf den beiden Richtungen gemeinsamen Grundirrthum, der die, sei es den göttlichen Eigenschaften, sei es den menschlichen Vermögen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in starrem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen faßt.

So viel nach Dorner zur Orientirung über die Resultate der beiden Hauptrichtungen in der Christologie! Von den pantheistischen Versuchen einer Reconstruction der Christologie, auf Grundlage der neuern Philosophie, können wir füglich Abstand nehmen. Das negative Resultat derselben, die Ueberwindung jenes Dualismus von Gott und Mensch, wird ohnehin im weiteren Verlauf dieser Arbeit zur Geltung kommen. Eine positive biblische Christologie bleibt undenkbar, wo die philosophischen Grundprincipien, von denen ausgegangen wird, eine schriftwidrige pantheistische Leugnung des persönlichen Gottes enthalten, und damit den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf von vornherein aufheben. Von pantheistischen Voraussetzungen aus läßt sich consequenter Weise nur die christologische Anschauung gewinnen, nach welcher Christus die incarnirte Gottesidee ist, wobei über dem idealen Christus der reale, historische Christus verloren geht.

Unter den neuern kirchlichen Dogmatikern hält Philippi am strengsten an der Christologie der Reformationszeit fest, und sucht sie in geistvoller Weise zu begründen. Wenn Philippi in seiner Dogmatik Bd. IV, pag. 120 sagt: „Da er (Christus), wie wir erkannt haben, um Versöhner zu sein, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch sein muß, so werden wir die Einheit von Gottheit und Menschheit nicht als Aufhebung und Vernichtung des Unterschiedes denken dürfen. Vielmehr muß trotz der über die bloße Gemeinschaft hinausgreifenden Einheit der Unterschied bestehen bleiben", und wenn es dann pag. 122 weiter heißt: „Trotz seiner Einpersönlichkeit haben wir ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung in ihm zu setzen", — so ist der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christo zwar sehr scharf festgehalten, aber die

Einheit der Person erscheint gefährdet. Denn mag man immerhin mit Philippi Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung nicht als das Wesen, nicht als den innersten Kern, sondern nur als die äußere Erscheinung der Persönlichkeit bezeichnen, so kann das menschliche Selbstbewußtsein Christi doch nur gedacht werden als das Erscheinen eines in Christo vorhandenen menschlichen Selbst, und es ist nicht recht abzusehen, mit welchem Recht Philippi pag. 123 behaupten kann: „sein menschliches Selbstbewußtsein ist menschliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst"; andererseits kann das göttliche Selbstbewußtsein Christi doch nur gedacht werden als das Erscheinen eines in Christo vorhandenen göttlichen Selbst, wogegen Philippi wiederum behauptet: „sein göttliches Selbstbewußtsein ist göttliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst". Das Selbstbewußtsein, das zu seinem Inhalte ein einheitliches, gottmenschliches Selbst hat, kann nur unter der Voraussetzung zerlegt gedacht werden in ein unterschiedenes menschliches und göttliches Selbstbewußtsein, wenn das gottmenschliche Selbst zerlegt gedacht wird in ein unterschiedenes menschliches und göttliches Selbst, d. h wenn die Einheit der Person aufgegeben wird. Das will auch Philippi nicht; darum beschränkt er selbst die Unterscheidung des doppelten Selbstbewußtseins darauf, daß dasjenige Princip, aus welchem das göttliche, und dasjenige, aus welchem das menschliche Bewußtseinsmoment stammt, zu unterscheiden bleibt, wobei es im Grunde doch nur auf eine bloße Abstraction hinausläuft. — Aehnlich verhält es sich mit der von Philippi gewollten Unterscheidung einer göttlichen und einer menschlichen Selbstbestimmung des Gottmenschen. Philippi sagt pag. 124: „Die harmonische Einigung beider (nämlich des göttlichen und menschlichen Wollens in Christo) ergibt die aus der einen gottmenschlichen Selbstbestimmung hervorgehende Eine gottmenschliche Wirkung, bei welcher allerdings die Priorität immer dem göttlichen Wollen zuzuschreiben sein wird, das von dem menschlichen Wollen aufgenommen und bejaht wird, in analoger Weise, wie eine in der menschlichen Seele entsprungene Empfindung und Bewegung auch auf den Leib sich fortpflanzt,

wobei kein temporelles, sondern nur ein causales Prius und Posterius stattfindet". Die Einheit der Person des Gottmenschen trotz seiner doppelten Selbstbestimmung, kann hier nur dadurch festgehalten werden, daß die Freiheit des menschlichen Wollens in Frage gestellt wird; dasselbe muß es sich gefallen lassen, stets von dem allmächtigen göttlichen Wollen, dem unter allen Umständen die Priorität zuzuschreiben ist, bestimmt zu werden; die Behauptung einer doppelten Selbstbestimmung in dem Gottmenschen erscheint im Grunde nur als eine Leugnung der freien menschlichen Selbstbestimmung; die objectiv göttliche Seite überwiegt entschieden die subjectiv menschliche Seite in der Person Christi. Die Philippische Christologie nimmt ebenso wie die altkirchliche Christologie ihren Standpunkt einseitig nur im Stande der Erhöhung, die Gottmenschheit wird gedacht „als Aufgenommensein der Menschheit in die Einheit der unendlichen, ewigen, göttlichen Persönlichkeit", und „wir werden demnach den Gottmenschen, wenn wir ihn nicht als Doppelperson denken wollen, auch seiner Menschheit nach als allgegenwärtig, allmächtig und allwissend denken müssen" (pag. 125). Nur sollen, während der Gottmensch nach seiner Gottheit in der Krippe wie am Kreuz fort und fort seine Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit bethätigt, diese Eigenschaften in seiner Menschheit als noch nicht actuell gewordene, ruhende Potenzen gedacht werden. Die Berufung auf menschliche Zustände, wie sie dem Psalmwort Ps. 73, 26 zu Grunde liegen: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist Du doch Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Theil", — so wie die andern aus dem gewöhnlichen Menschenleben genommenen Analogien, vermögen doch weit nicht die Möglichkeit dessen, was Philippi von dem Gottmenschen aussagt, zur Anschauung zu bringen. Es bleibt doch ein unfaßlicher, ans Ungeheuerliche streifender Gedanke, der Gedanke eines in der Krippe als Säugling ruhenden, oder am Kreuz als Missethäter sterbenden, und doch zugleich allmächtig wirkenden, allgegenwärtigen und allwissenden Gottmenschen. Das menschliche Denken kann sich bei diesem Contrast nicht beruhigen, es wird mit Nothwendigkeit weiter getrieben

zu einem Entweder — Oder, dem die ursprünglichen Voraussetzungen, von denen ausgegangen wurde, nicht Stand halten; entweder die Einpersönlichkeit Christi wird zerrissen, was doch nicht sein soll; oder die Menschheit desselben verflüchtigt sich in doketischen Schein, was auch nicht sein soll. Der streng festgehaltene Dualismus der Philippischen Christologie ist jedenfalls nicht geeignet, die einheitliche, gottmenschliche Person Christi begreiflich und anschaulich zu machen.

Ein neues, und wie mir scheint, für die Christologie nicht unwesentliches Moment, das freilich von Philippi entschieden verworfen, und von den meisten kirchlichen Theologen wenigstens angestritten wird, hat Thomasius, und wenn ich nicht irre, in noch schärferer Form Geß geltend gemacht, indem ersterer eine κενωσις der göttlichen Natur Christi annimmt, bei der Christus nicht nur auf den Gebrauch, sondern auch auf den Besitz der relativen (nicht der immenenten) göttlichen Eigenschaften verzichtet hat. Angeregt war diese Frage nach der κενωσις bereits in dem Streit der Gießener und Tübinger Theologen, von denen die letzteren eine verborgene χρησις της κτησεως, also eine κρυψις der göttlichen Eigenschaften, die letzteren eine κενωσις της χρησεως behaupteten. Die Entscheidung der sächsischen Theologen, Christus habe als Mensch seine göttliche Majestät weder immer geoffenbart, noch immer verborgen, sondern dieses, wie es von seiner nothwendigen Erniedrigung gefordert war, jenes, wie und wann er wollte, brachte allerdings damals die Frage zum Schweigen, aber nicht zur Entscheidung. Interessant ist die Beobachtung, wie bei Thomasius die gegensätzliche Fassung der beiden Naturen schwindet, und wie er, um für seine Lehre von der κενωσις Raum zu gewinnen, zu andern Voraussetzungen greifen muß, als die altkirchliche Christologie, namentlich zu einer andern Auffassung der menschlichen Natur. Nicht in dem Kreatürlichen, Endlichen und Beschränkten erkennt Thomasius das Wesen des Menschen, sondern Bd. I. seiner Christologie, pag. 163: „die göttliche Idee des Menschen ist die der kreatürlichen Persönlichkeit, mit andern Worten, es ist der göttliche Gedanke, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit abbildlich darzustellen". Und diese Aussage bestimmt sich ihm näher dahin: „daß es die göttliche Urbestimmung der Menschheit ist, die absolute Persönlichkeit in der Totalität eines reichgegliederten und doch geschlossenen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, in dem Organismus Eines geistleiblichen Leibes darzustellen". Damit ist allerdings ein günstigerer Boden gewonnen, auf dem eine befriedigendere Christologie erwachsen kann, als die altkirchliche.

Für unsere nun folgende christologische Gedankenentwickelung werden wir zunächst von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen überhaupt absehen, von ihrem Unterschiede, wie von ihrer Verwandtschaft mit einander. Hingegen nehmen wir unsern Ausgangspunkt von der im Glauben festgehaltenen, und in dem historischen Christus angeschauten gottmenschlichen Einheit der Person, und suchen von hier aus die Bedingungen und Voraussetzungen auf, die gleicher Weise im göttlichen wie im menschlichen Wesen vorhanden sein müssen, wenn es überhaupt zu einer persönlichen Einheit von Gott und Mensch kommen soll, wie sie in Christo thatsächlich erschienen ist. Ist nämlich Christus wahrhaftiger Mensch, so muß seine sündlose, reine Person jedenfalls ein untrüglicher und heller Spiegel sein, in welchem das wahre Wesen des Menschen in ungetrübter Klarheit geschaut werden kann. Und andererseits, ist Christus wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, so muß nothwendiger Weise in seiner Person uns eine adäquate Erkenntniß Gottes und seines verborgenen Wesens vermittelt und gegeben sein. Anlangend des erstern, so erscheint in der Person Christi, und zwar des erniedrigten, wie des erhöheten Christus, Gottmenschlichkeit als die vollkommenste, und eben darum dem Wesen des Menschen entsprechendste Daseinsform. Nach der andern Seite erscheint in derselben Person Christi, und zwar des erniedrigten wie des erhöheten Christus Gottmenschlichkeit als die vollkommenste und eben darum dem Wesen Gottes entsprechendste Offenbarungsform. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich aber als einfacher

zu einem Entweder — Oder, dem die ursprünglichen Voraussetzungen, von denen ausgegangen wurde, nicht Stand halten; entweder die Einpersönlichkeit Christi wird zerrissen, was doch nicht sein soll; oder die Menschheit desselben verflüchtigt sich in doketischen Schein, was auch nicht sein soll. Der streng festgehaltene Dualismus der Philippischen Christologie ist jedenfalls nicht geeignet, die einheitliche, gottmenschliche Person Christi begreiflich und anschaulich zu machen.

Ein neues, und wie mir scheint, für die Christologie nicht unwesentliches Moment, das freilich von Philippi entschieden verworfen, und von den meisten kirchlichen Theologen wenigstens angestritten wird, hat Thomasius, und wenn ich nicht irre, in noch schärferer Form Geß geltend gemacht, indem ersterer eine κενωσις der göttlichen Natur Christi annimmt, bei der Christus nicht nur auf den Gebrauch, sondern auch auf den Besitz der relativen (nicht der immenenten) göttlichen Eigenschaften verzichtet hat. Angeregt war diese Frage nach der κενωσις bereits in dem Streit der Gießener und Tübinger Theologen, von denen die letzteren eine verborgene χρησις της κτησεως, also eine κρυψις der göttlichen Eigenschaften, die letzteren eine κενωσις της χρησεως behaupteten. Die Entscheidung der sächsischen Theologen, Christus habe als Mensch seine göttliche Majestät weder immer geoffenbart, noch immer verborgen, sondern dieses, wie es von seiner nothwendigen Erniedrigung gefordert war, jenes, wie und wann er wollte, brachte allerdings damals die Frage zum Schweigen, aber nicht zur Entscheidung. Interessant ist die Beobachtung, wie bei Thomasius die gegensätzliche Fassung der beiden Naturen schwindet, und wie er, um für seine Lehre von der κενωσις Raum zu gewinnen, zu andern Voraussetzungen greifen muß, als die altkirchliche Christologie, namentlich zu einer andern Auffassung der menschlichen Natur. Nicht in dem Kreatürlichen, Endlichen und Beschränkten erkennt Thomasius das Wesen des Menschen, sondern Bd. I. seiner Christologie, pag. 163: „die göttliche Idee des Menschen ist die der kreatürlichen Persönlichkeit, mit andern Worten, es ist der göttliche Gedanke, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit abbildlich darzustellen". Und diese Aussage bestimmt sich ihm näher dahin: „daß es die göttliche Urbestimmung der Menschheit ist, die absolute Persönlichkeit in der Totalität eines reichgegliederten und doch geschlossenen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, in dem Organismus Eines geistleiblichen Leibes darzustellen". Damit ist allerdings ein günstigerer Boden gewonnen, auf dem eine befriedigendere Christologie erwachsen kann, als die altkirchliche.

Für unsere nun folgende christologische Gedankenentwickelung werden wir zunächst von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen überhaupt absehen, von ihrem Unterschiede, wie von ihrer Verwandtschaft mit einander. Hingegen nehmen wir unsern Ausgangspunkt von der im Glauben festgehaltenen, und in dem historischen Christus angeschauten gottmenschlichen Einheit der Person, und suchen von hier aus die Bedingungen und Voraussetzungen auf, die gleicher Weise im göttlichen wie im menschlichen Wesen vorhanden sein müssen, wenn es überhaupt zu einer persönlichen Einheit von Gott und Mensch kommen soll, wie sie in Christo thatsächlich erschienen ist. Ist nämlich Christus wahrhaftiger Mensch, so muß seine sündlose, reine Person jedenfalls ein untrüglicher und heller Spiegel sein, in welchem das wahre Wesen des Menschen in ungetrübter Klarheit geschaut werden kann. Und andererseits, ist Christus wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, so muß nothwendiger Weise in seiner Person uns eine adäquate Erkenntniß Gottes und seines verborgenen Wesens vermittelt und gegeben sein. Anlangend des erstern, so erscheint in der Person Christi, und zwar des erniedrigten, wie des erhöheten Christus, Gottmenschlichkeit als die vollkommenste, und eben darum dem Wesen des Menschen entsprechendste Daseinsform. Nach der andern Seite erscheint in derselben Person Christi, und zwar des erniedrigten wie des erhöheten Christus Gottmenschlichkeit als die vollkommenste und eben darum dem Wesen Gottes entsprechendste Offenbarungsform. Aus diesen beiden Sätzen ergibt sich aber als einfacher

Schlußsatz: daß die vollkommenste Daseinsform des Menschen, und die vollkommenste Offenbarungsform Gottes sich decken.

Lassen wir jedoch fürs erste diese Schlußfolgerung auf sich beruhen und bleiben stehen bei den beiden Vordersätzen. Wir beginnen mit dem zweiten Satz: Gottmenschlichkeit ist die vollkommenste Offenbarungsform Gottes.

In diesem Satze ist bereits die Aussage enthalten, daß alle Offenbarungen Gottes eine zusammenhängende, von Stufe zu Stufe, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitende Entwickelungsreihe bilden. In wiefern der Fortschritt aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit durch die nach der Schöpfung eingetretene Sünde bedingt oder gehemmt worden ist, kommt hier zunächst nicht in Betracht. Das Wesen der Offenbarung bleibt unter allen Umständen das nämliche: Offenbarung ist Selbstmittheilung Gottes an die Creatur, speciell an den Menschen, wobei natürlich nicht die Rede sein kann von einem sich verlieren Gottes an die Creatur. Das treibende Princip aller Offenbarung kann aber nur gesucht werden in dem Wesen Gottes selber. Sucht man nämlich das treibende Princip der göttlichen Offenbarung nicht in dem göttlichen Wesen selber, sondern in einem Außergöttlichen, in der Creatur, so statuirt man damit eine von außen an Gott herantretende Nöthigung, durch welche die Freiheit der göttlichen Offenbarungsthätigkeit beeinträchtigt wird. Eine Nöthigung kann für Gott nur in soweit stattfinden, als dieselbe von Gott selbst ausgeht, und in dem Wesen Gottes begründet ist. Diese Nöthigung liegt in der Liebe Gottes, deren Gegenstand von Ewigkeit her Gott selbst ist. Darum kann das treibende Princip der göttlichen Offenbarungsthätigkeit kein anderes sein, als die heilige Selbstliebe Gottes, die von Ewigkeit her ihren vollkommen entsprechenden Ausdruck, ihre reale Befriedigung gefunden hat und findet in dem innergöttlichen, trinitarischen Personenverhältniß, ein ewiges sich hingeben des Vaters an den Sohn, ein ewiges sich finden des Vaters im Sohne, ein ewiges sich zusammenschließen des Vaters mit dem Sohne im heiligen Geist. Selbstverständlich kann in diesem ewigen trinitarischen Verhältniß nicht von einer zeitlichen Aufeinanderfolge einzelner Momente in der heiligen Selbstliebe Gottes die Rede sein. Mit der Schöpfung aber tritt Gott in ein persönliches Liebesverhältniß zur Creatur, er begibt sich hinein in die, von ihm selbst für diese Welt gesetzten Schranken der Zeitlichkeit, und da kann die heilige Selbstliebe Gottes allerdings nicht anders gedacht werden, denn als ein zeitliches Nacheinander einzelner Liebesoffenbarungen. Und da die heilige Selbstliebe Gottes nur in dem trinitarischen Personenverhältniß ihren entsprechenden Ausdruck, ihre reale Befriedigung findet, so kann das Ziel, dem sie, einmal in die Welt und in die Zeitlichkeit eingetreten, entgegenstrebt, auch kein anderes sein, als die immer entsprechender und vollkommener werdende zeitliche Darstellung jenes ewigen Liebesverhältnisses der trinitarischen Personen unter einander, eine Darstellung der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne im heiligen Geist. Der durch den trinitarischen Personenunterschied in Gott gesetzte Trieb der Offenbarung kann sich mit den niedern Formen derselben, mit vorübergehenden Kundgebungen nicht begnügen. Wir erkennen in ihnen nur Vorbereitungen und Vorspiele einer höchsten und wahrhaftigsten Offenbarung, einer Offenbarung, die unter den einmal gewordenen Umständen ihr Ziel erreichte in der gottmenschlichen Person dessen, dem der Vater das Zeugniß gab: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe".

Diese Sätze finden ihre nähere Erklärung und Begründung in folgendem. Gott schafft die Welt, d. h. er ruft das Nichtseiende ins Dasein; dieses ist der Sinn der alten Lehre, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen. Dieses Nichts aber, woraus die Welt geschaffen ist, ist — wie Martensen in seiner Dogmatik richtig bemerkt — nicht = 0, wogegen der Satz gilt: ex nihilo nihil fit. Sondern wenn das Geschaffene, Daseiende ein Außergöttliches ist, so kann das Ungeschaffene, das Nichtseiende nur gedacht werden als ein Innergöttliches, nämlich als verborgener göttlicher Gedanke. In diesem Sinne darf man z. B. von der Welt behaupten, sie sei ewig, aber nicht

als geschaffene Welt, sondern als ungeschaffene, als Gedanke, als Idee in Gott. Wie könnte sonst die Rede sein von einem ewigen Rathschluß der Erlösung; wie könnte sonst Gott sprechen Jer. 1, 5: „Ich kannte Dich, ehe denn ich Dich in Mutterleibe bereitete". Entschieden ausgeschlossen bleibt jedoch der Gedanke, als sei die Weltschöpfung nicht eine freie That Gottes, sondern ein ewiger, mit innerer Nothwendigkeit in Gott sich vollziehender Proceß. Gott schafft, d. h. durch seinen freien Willensentschluß, für den es keine andere Nöthigung gibt, als die in der sich selbst genügenden Liebe Gottes begründete, verleiht er seinen eigenen Gedanken Wesen und Dasein. Daher ist die Schöpfung eine Offenbarung Gottes, wie umgekehrt jede weitere Offenbarung eine Schöpferthat genannt werden kann, durch welche Gott seine verborgenen Gedanken in die Erscheinung setzt. Mit der aus göttlichem Liebeswillen freigewollten Schöpfung hat somit eine Offenbarung begonnen, die ihrem Triebe folgend, nicht eher zur Ruhe kommt, als bis es ihr gelungen ist, den ganzen Inhalt des göttlichen Denkens zur Darstellung zu bringen. Der Inhalt des göttlichen Denkens in dem trinitarischen Gott ist Gott selbst, daher das Ziel aller Offenbarung Darstellung Gottes in kreatürlicher Form, d. h. Gottmenschlichkeit. So nahe dieser Gedanke sich berührt mit der schon von Irenäus und Tertullian aufgestellten, und neuerdings von Martensen vertretenen Ansicht einer Menschwerdung des Sohnes Gottes auch ohne den Eintritt der Sünde, so ist er doch nicht identisch mit dieser Ansicht. Diese stellt unter allen Umständen als Ziel der göttlichen Offenbarung die Menschwerdung des Sohnes hin, während unsere Gedankenentwickelung darauf hinführt, als Ziel der göttlichen Offenbarung die Sohnwerdung des Menschen zu erkennen. Dabei ist es keineswegs abgesehen auf eine Vergottung des Menschen, wie sie von Prof. Dr. Beyschlag in seinem Vortrage auf dem Altenburger Kirchentage und jetzt in seiner „Christologie des neuen Testaments" (Berlin, 1866) in Aussicht genommen wird, sondern nur auf die Erreichung des Zieles, zu dem wir jetzt unter den einmal gewordenen Umständen nur durch Christum gelangen können,

das aber ohne Dazwischenkunft der Sünde hätte erreicht werden müssen, auch ohne daß der Sohn Gottes Mensch wurde. In wie weit dieses Ziel durch freie menschliche Entwickelungsthätigkeit erreicht werden kann, wird später erörtert werden; hier kommt es uns nur darauf an nachzuweisen, daß die göttliche Offenbarungsthätigkeit, die mit der Schöpfung ihren Anfang genommen, ihrem eigenen Triebe folgend, diesem Ziel entgegen geht.

Aus freiem Liebeswillen setzt Gott die Creatur, und mit dieser ersten Liebesthat den Anfang einer ganzen Reihe göttlicher Liebeserweisungen oder Liebesoffenbarungen. Ist aber die Schöpfung eine freie Liebesthat Gottes, so ist sie eben damit Mittheilung seines Wesens an die Creatur, speciell an das Haupt derselben, den Menschen, und die Creatur erscheint nun liebenswerth nicht um ihretwillen, sondern um deswillen, der ihr von seinem Wesen mitgetheilt hat, um Gotteswillen. Wenn Paulus Röm. 1, 20 lehrt: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man des wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt", so ist damit sehr bestimmt bezeichnet der verborgene Inhalt der Creatur, um dessenwillen sie uns heilig sein soll als ein Zeuge des unsichtbaren Wesens Gottes, seiner ewigen Kraft und Gottheit, mehr noch, um deswillen Gott nicht anders kann, als diese seine Creatur lieben, in der er sich verherrlicht sieht. „Denn vor ihm nichts gilt, als sein eigen Bild". Gott liebt in der Creatur sich selbst. In noch reicherem Maße gilt dies vom Menschen, der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Da dieser nämliche Ausdruck an den verschiedensten Stellen der heiligen Schrift gebraucht wird zur Bezeichnung des Wesens des ewigen Sohnes (2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Ebr. 1, 3 u. a.), so liegt von vornherein mindestens die Vermuthung nahe, daß das Verhältniß, in welches der Vater sich durch die Schöpfung zum Menschen gesetzt hat, ein seinem ewigen Liebesverhältniß zum Sohne analoges sein wird. Und diese Vermuthung findet ihre Bestätigung nicht nur in all den Stellen der heil. Schrift, in welchen dem Menschen Kindesrecht an den Vater zugesprochen wird,

sondern ganz besonders in Röm. 8, 29: „Denn welche er zuvor versehen hat, die hat er auch zuvor verordnet, daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß derselbige sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern". Hier wird ganz offenbar der Sohn Gottes in gleiche Reihe gestellt mit den zuvor Versehenen und Verordneten, aber als der Erstgeborene unter ihnen. „Der Hauptgedanke liegt nicht in ἐν πολλοις ἀδελζοις, wie de Wette ganz willkürlich annimmt, sondern Christum betrachtet Paulus als denjenigen, auf welchen sich der göttliche Rathschluß als auf den Endzweck bezog; Christus sollte seine erhabene Bestimmung dadurch erfüllen, nicht bloß als der μονογενης im Verhältniß seiner Glorie zum Vater zu stehen, sondern der Erstgeborene zu sein unter vielen Brüdern, d. h. unter vielen, welche durch ihn als adoptirte υἱοι θεου, mithin als seine Brüder zu der nämlichen δοξα gelangt wären, die Würde und Prärogative des Erstgeborenen zu besitzen" (Meyer's Commentar zum neuen Test.).

Damit ist aber zugleich das Ziel gewiesen, dem dieses ursprüngliche, schon mit der Schöpfung gesetzte persönliche Verhältniß Gottes und des Menschen als zeitliches Abbild des ewigen Personenverhältnisses von Vater und Sohn, soweit dasselbe durch fortlaufende göttliche Offenbarungsthätigkeit bestimmt wird, zustrebt. Es ist jene vollendete Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, wie sie, nachdem einmal die Sünde in die Geschichte eingetreten war, nur durch eine außerordentliche Liebesthat Gottes in dem einzigen Christus zur sichtbaren Vorstellung gekommen. Was aber auf außerordentlichem Wege in Christo erreicht ist, und wozu wir nun nur durch Christum gelangen können, das muß jedenfalls angesehen werden als ursprünglich gottgewolltes Ziel der mit der Schöpfung beginnenden Offenbarungsthätigkeit Gottes. Das Ziel, dem wir in Christo entgegengehen, ist in der bereits angeführten Stelle Röm. 8, 29 gewiesen, wir sollen „gleich sein dem Ebenbilde seines Sohnes", ebenso in 1. Joh. 3, 2: „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Es heißt nicht „wir werden ihm (sc. θεῳ) ἰσοι sein, sondern ὁμοιοι".

Daß der Apostel nicht ἰσος, sondern ὁμοιος braucht, weist hin auf den bleibenden Unterschied zwischen Gott und Mensch; denn nirgends lehrt die Schrift eine Vergottung des Menschen, aber eine höhere Gemeinschaftsstufe ist doch unverkennbar in Aussicht gestellt, und näher gekennzeichnet durch das: „wir werden ihn schauen, wie er ist". Es soll nicht bleiben eine bloß ethische Gemeinschaft des Willens und der Gesinnung, wie sie schon jetzt vorhanden ist bei denen, die Gottes Kinder sind, sondern wie geistige Zustände überhaupt ihre Fixirung finden auf dem Gebiet der Leiblichkeit, so soll die ethische Gemeinschaft verklärt werden zu einer Gemeinschaft, in welcher ein leibliches Schauen Gottes stattfindet, also jedenfalls eine das ganze Sein des Menschen, sein geistleibliches Wesen umfassende Gemeinschaft. Und wenn nun derselbe Apostel, der hier eine solche Gemeinschaft in Aussicht stellt, in welcher wir Gott schauen werden, im ersten Capitel seines Evangeliums v. 18 das Schauen Gottes als Prärogative des eingeborenen Sohnes hinstellt, der in des Vaters Schoß ist, so werden wir berechtigt sein, den Schluß zu ziehen, daß das Schauen Gottes eine geistleibliche Gemeinschaft von Gott und Mensch zur Voraussetzung hat, in welcher der persönliche, mit der Schöpfung gesetzte Unterschied zwar bleibt, der Mensch aber der zeitlichen und räumlichen Beschränkung enthoben, als Glied am Leibe Christi aufgenommen ist in das trinitarische Wesen Gottes. Dieses also ist das Ziel, das die göttliche Offenbarungsthätigkeit von Anfang an im Auge hatte, die Aufnahme des Menschen in das trinitarische Wesen Gottes. Wenn aber nach eingetretener Sünde dieses Ziel erreicht werden kann nur durch eine außerordentliche Liebesthat Gottes, durch die Menschwerdung des Sohnes, so mußte es ohne die durch die Sünde verursachte Störung erreicht werden auf dem ordnungsmäßigen Wege allmälig fortschreitender göttlicher Offenbarungsthätigkeit, die in der vollendeten Gemeinschaft von Gott und Mensch, das ewige innergöttliche trinitarische Personenverhältniß zu entsprechender zeitlicher und innerweltlicher Darstellung bringt. Der göttliche Offenbarungstrieb kann seine Befriedigung nicht eher finden, als bis eine Gemeinschaft

von Gott und Mensch hergestellt ist, in welcher der sich offenbarende Vater in rücksichtsloser Selbsthingabe sich dem Menschen mittheilt, wie er sich Christo mitgetheilt hat, der da bekennt: „Alles, was der Vater hat, das ist mein!“ — in welcher der Vater im Menschen sich selbst, sein ungetrübtes Ebenbild wiederfindet, wie in Christo, dem er das Zeugniß gab: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“, — in der Gott und Mensch zur Einheit zusammengeschlossen sind gleich derjenigen, von welcher Christus bekennt: „Ich und der Vater sind eins“; — mit einem Wort: Gottmenschlichkeit ist das Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit. Ist Gottmenschlichkeit zu Stand und Wesen gebracht, dann hat die Offenbarung ihren Schluß- und Höhepunkt erreicht, über den hinaus es keine vollkommenere Offenbarung mehr geben kann, dann hat das ewige trinitarische Wesen Gottes seine vollendete Darstellung gefunden, der Mensch ist der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit enthoben, eingegangen in das trinitarische Wesen Gottes. Die Offenbarung ist dann innerhalb der Zeitlichkeit und in Bezug auf den Menschen wieder angelangt bei dem Punkt, von dem sie in dem ewigen trinitarischen Personenverhältniß in Gott ausging; Gott ist geoffenbart im Menschen, und wir kehren wieder zurück zu dem Satze: *Gottmenschlichkeit ist die vollkommenste, die absolute Offenbarungsform Gottes.*

Wir haben bei Betrachtung der Offenbarungsthätigkeit Gottes dessen heilige Selbstliebe, die nur in dem innergöttlichen, trinitarischen Personenverhältniß ihre reale Befriedigung findet, erkannt als den nothwendigen Ausgangspunkt aller göttlichen Offenbarung, als das treibende Princip derselben, und Gottmenschlichkeit als das erreichte Ziel derselben. Gottmenschlichkeit erscheint uns demnach nicht als neue Daseinsform Gottes, sondern nur als seine vollkommenste Offenbarungsform.

Wenden wir uns nun zu dem andern Satz: *Gottmenschlichkeit ist die vollkommenste Daseinsform des Menschen.* Das höchste und letzte Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit kann

unmöglich erreicht werden, wenn ihr nicht auch subjectiver Weise eine entsprechende menschliche Entwickelung zur Seite geht. Daß eine solche stattfinden muß, liegt bereits ausgesprochen in dem Satz: Gottmenschlichkeit ist die vollkommenste Daseinsform des Menschen. Gott hat den Menschen geschaffen, er ist Creatur, und hat als solche den Grund seiner selbst, seines Seins und Wesens nicht in sich, sondern in Gott, in dem schöpferischen Liebeswillen des trinitarischen Gottes. Er ist aber nicht schlechthin Creatur, mit allen übrigen Creaturen in gleicher Linie stehend. Gott hat ihm eine ganz außerordentliche Stellung angewiesen, da er ihn zu seinem Ebenbilde schuf. Damit ist nicht nur der lebenskräftige Anfang einer selbstbewußten menschlichen Entwickelung gesetzt, sondern auch das Ziel gewiesen, dem die menschliche Entwickelung entgegenstreben soll. Der Mensch soll wieder einkehren in den Gott, von dem er ausgegangen, aber nur nicht mehr als ein seiner selbst unbewußter, göttlicher Gedanke, als welcher er von Ewigkeit her in Gott ruhete, sondern als selbstbewußte, frei wollende Person. Die Ebenbildlichkeit ist das ihn diesem Ziel der Vollendung entgegentreibende Princip seiner Entwickelung. Worin besteht aber die Gottesebenbildlichkeit des Menschen? Die Schrift gibt für diesen Begriff ebensowenig, wie für irgend welchen andern theologischen Begriff eine bestimmte Definition. Aber wenn wir eben als das Wesen des trinitarisch entfalteten Gottes, und als das treibende Princip seiner Offenbarungsthätigkeit die heilige Selbstliebe Gottes bezeichnet haben, so werden wir als Wesen des gottebenbildlichen Menschen und als treibendes Princip seiner Entwickelung nicht wohl ein anderes denken können, als in Gott; es muß die heilige Selbstliebe Gottes sein. Nur werden wir dieses Princip, da es von Gott in den Menschen, in das menschliche Ich hineingeschaffen ist, nicht mehr Selbstliebe Gottes nennen dürfen, sondern werden es, weil von Seiten des Menschen angesehen, als Gottliebe des Menschen bezeichnen müssen. Das treibende Princip der menschlichen Entwickelung ist die *heilige Gottliebe des Menschen*, die ihm mit der Schöpfung eingepflanzt ist. Daher kann die menschliche Entwicke-

lungsthätigkeit (von dem störenden und verkehrenden Einfluß der Sünde ist hier einstweilen ganz abzusehen) gegenüber der, von dem nämlichen Princip beseelten göttlichen Offenbarungsthätigkeit unmöglich sich gleichgültig verhalten, und selbsterſonnene Wege gehen, sondern beide, göttliche Offenbarungsthätigkeit und menschliche Entwickelungsthätigkeit müssen nothwendig auf allen Stufen, die sie durchlaufen, in einander greifen, sich gegenseitig bedingen und bestimmen, weil sie von demselben treibenden Princip beherrscht werden. Da aber der Mensch dieses Princip nicht aus sich selbst hat, sondern aus Gott, in Folge schöpferischer Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, so dürfen wir dasselbe zunächst noch nicht fassen als ein freies Sichselbstbestimmen für Gott, sondern als ein Sichbestimmenlassen von Gott, nicht als ein Sichhingeben an Gott, sondern als ein Nehmen aus Gott, zunächst nicht als Activität, sondern als Receptivität; mit andern Worten: die dem Menschen mit der Schöpfung eingepflanzte Gottliebe ist zunächst Glauben an Gott. Dieser Glaube bildet den eigentlichen Kern, die eigentliche Substanz menschlicher Persönlichkeit, er ist das in der Schöpfung von Gott gelegte Fundament der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Darum nennt die Schrift Hebr. 11, 1 den Glauben ἐλπιζομενων ὑποστασις (ὑποστασις = essentia, substantia, fundamentum). Daraus, daß der Glaube diese centrale, die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen constituirende Bedeutung hat, erklärt sich von selbst seine rechtfertigende, heiligende und vollendende Kraft, die er noch jetzt für den gefallenen, sündigen Menschen hat.

Auf dieser Grundlage nun gestaltet sich die menschliche Entwickelung, so lange sie in normaler und gottgewollter Weise fortgeht, in der Art als ein Verhältniß der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch, daß in diesem zeitlich und geschichtlich werdenden Verhältniß das ewige trinitarische Personenverhältniß seine zeitliche Darstellung, seine irdische Erscheinung findet. Die Offenbarungen Gottes sind, wie wir gesehen haben, Selbstmittheilungen Gottes an den Menschen. Soll aber die Freiheit des kreatürlich beschränkten Menschen nicht von

vorn herein aufgehoben, und das Verhältniß der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch unmöglich gemacht werden, so darf der göttliche Wille dem menschlichen Willen gegenüber sich nicht geltend machen als eine allmächtig wirkende, schlechthin widerstandlos ihn bestimmende Ursächlichkeit. Vielmehr muß Gott die von ihm selbst gewollte und gesetzte Freiheit des menschlichen Willens anerkennen, und in voller Geltung lassen, d. h. Gott muß zunächst auf die absolute Freiheit, auf die allmächtige Bethätigung seines göttlichen Willens dem Menschen gegenüber verzichten. Er thut es, und gibt sich im Wort der Offenbarung dem freiwollenden, selbstbewußten, menschlichen Subject hin als ein seiner allmächtigen Willensenergie und seiner selbstbewußten Wesenheit entäußertes Object. Mittelst des Glaubens, der das eigentliche Centrum seiner Persönlichkeit bildet, erkennt der Mensch sogleich in dem geoffenbarten Gott das für ihn bestimmte Object seines Glaubens, ergreift es mit der ganzen Energie seines freien, gläubigen Personenwollens, und eignet es sich an. In dem gläubigen, freiwollenden und sich selbst erkennenden, menschlichen Subject gewinnt nun das angeeignete göttliche Offenbarungsobject sofort seine Willensenergie und selbstbewußte Wesenheit, deren es sich entäußert hatte, wieder, indem es sich mit dem, dadurch wesentlich bereicherten und gekräftigten menschlichen Subject zu persönlicher Einheit zusammenschließt. Damit tritt aber der Mensch aus seiner bloß receptiven Stellung Gott gegenüber heraus in eine Activität, das receptive Verhalten des Glaubens steigert sich zu activer Liebesbethätigung, das Nehmen wird ein Geben; denn soviel das aufgenommene Offenbarungsobject in dem menschlichen Wollen und Wissen Raum gewonnen hat, soviel hat der Mensch sich als ein seiner Selbstheit entäußertes Object an Gott hingegeben. Indem sich nun auf jeder Entwickelungsstufe, mit jeder fortschreitenden Offenbarung in immer reicherer Fülle dieses gegenseitige Geben und Nehmen wiederholt, muß es endlich zu jener vollkommen entsprechenden zeitlichen Darstellung des ewigen trinitarischen Personenverhältnisses kommen, die wir in Christo als die vollkommenste Daseinsform des Menschen erkannten, zu vollendeter Gottmenschlichkeit, in welcher

der Mensch theilhaftig geworden ist der durch keine Schranke des Raumes oder der Zeit begrenzten Fülle der Gottheit, und daher — wie bereits oben bemerkt wurde — seiner räumlichen und zeitlichen Beschränktheit enthoben, aufgenommen wird in das trinitarische Wesen Gottes. Die Entwickelung des Menschen hat zugleich mit der Offenbarungsthätigkeit Gottes ihr gottgewolltes Ziel erreicht. Der zum Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch, der vor der Schöpfung als seiner selbst unbewußter Gedanke in Gott ruhete, und als solcher durch freien göttlichen Willensentschluß mit der Schöpfung in ein selbstständiges Dasein trat, ist als freiwollende und selbstbewußte Person wieder eingegangen in Gott, zurückgekehrt zu seinem Ursprunge. Denn von Gott, durch Gott und zu Gott sind wir geschaffen.

Die Bedingungen und Voraussetzungen, unter denen es zu einer persönlichen Einheit von Gott und Mensch kommen muß, sind demnach folgende: 1) in Gott seine heilige Selbstliebe, die von Ewigkeit her in dem trinitarischen Personenverhältniß ihre reale Befriedigung gefunden hat, aber mit der Schöpfung in die zeitliche Erscheinung getreten, nicht eher ruhen kann, als bis sie das ewige Liebes- und Lebensverhältniß von Vater und Sohn im heiligen Geist auf kreatürlichem Gebiet zu vollkommen entsprechender Darstellung gebracht hat; 2) im Menschen der Glaube, dieser anerschaffene, constitutive Factor der gottebenbildlichen Menschenpersönlichkeit, der seinem Triebe folgend, nicht eher ruhen kann, als bis er zum Schauen gekommen ist, d. h. bis er das volle Offenbarungsobject, die ganze Fülle der Gottheit in sich aufgenommen hat.

Wir haben bisher versucht durch näheres Eingehen auf die im menschlichen wie im göttlichen Wesen gegebenen Voraussetzungen und Bedingungen die Möglichkeit einer gottmenschlichen Existenz in rein abstracter Weise darzuthun, und das Resultat unserer ganzen Entwickelung hat uns die Bestätigung des oben nur kurz angedeuteten Satzes gebracht, daß in der Gottmenschlichkeit die vollkommenste Offenbarungsform Gottes und die vollkommenste Daseinsform des Menschen sich decken. Machen wir hiervon eine Anwendung auf die gottmenschliche Person Jesu Christi, so bestimmt sich uns das Bekenntniß unseres kleinen lutherischen Katechismus näher dahin:

1) „Christus ist wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren", d. h. seine Person ist der absolute Inhalt aller Gottesoffenbarungen, die vollkommen entsprechende zeitliche Darstellung der ewigen, trinitarisch entfalteten Selbstliebe Gottes.

2) „Christus ist wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren", d. h. seine Person hat eine zeitlich begründete, in kreatürlicher Beschränktheit gewordene Daseinsform.

Um aber einen weiteren Schritt thun zu können, und die abstracte Möglichkeit einer gottmenschlichen Existenz, wie wir sie zu begründen gesucht haben, mit der Wirklichkeit einer solchen, mit der historischen Person Jesu Christi in Zusammenhang zu bringen, muß ein Moment in Betracht gezogen werden, das bisher mit Stillschweigen übergangen worden ist, die zwischen eingekommene Sünde. Nur unter der Voraussetzung einer durch die Sünde corrumpirten Menschheit läßt sich die ganz einzigartige Stellung und doch universale Bedeutung der historischen Person des Gottmenschen Christus begreifen.

Gott hat den Menschen sündlos geschaffen nach seinem Ebenbilde, d. h. Gott hat ihn aus seinem göttlichen Wesen herausgesetzt zu kreatürlichem Dasein. Vor und außer dem Menschen existirt aber das Böse als eine widergöttliche, objective Macht. Daß der Mensch gegenüber dieser objectiven Macht des Bösen, die sich ihm mit trügerischer Verheißung im Paradiese darbot, sich nicht abwehrend verhalten, sondern ihr den Zutritt gestattet hat in das Heiligthum seines Personlebens, dafür ist der erfahrungsmäßige Zustand der gegenwärtigen Menschheit ein redender Zeuge. Die Sünde ist das im Menschen subjectiv gewordene Böse. Die Substanz des menschlichen Wesens konnte dadurch zwar keine andere werden, denn das Böse ist nicht etwas Substantielles, Materielles, das eine Art chemischer Mischung mit der Substanz menschlichen Wesens eingegangen wäre.

Aber indem Gott aufhörte, das Object menschlicher Aneignung zu sein, und der Mensch das Widergöttliche, Böse, das sich ihm in der Versuchung darbot, als selbstgewolltes Object sich aneignete, ward der Glaube verkehrt in den Unglauben. Dieselbe Personsubstanz, die wir, so lange sie in Gott das für sie bestimmte Object erkannte, und mit freiem Willensentschluß dieses in sich aufnahm, Glaube nannten, heißt nun, wo sie ihre Richtung auf das Widergöttliche, Böse genommen hat, Unglaube. Glaube und Unglaube sind ihrem Wesen nach gleich, nur unterschieden durch das Object, dem sie zugewandt sind. Weil aber jedes angeeignete geistige Object in dem aneignenden Subject zu einer treibenden und bestimmenden Macht wird, durch welche der Mensch aus dem Verhältniß bloßer Receptivität in das der Actualität hinaustritt, so war offenbar mit dem Eintritt der Sünde eine, der ursprünglich von Gott gewollten, ganz entgegengesetzte Entwickelung bedingt, als deren vorläufiges Resultat wir die Gestalt des sündlichen Fleisches ansehen müssen, in der wir gegenwärtig existiren, diesen Zustand einer zwar unfreiwilligen, aber doch selbst verschuldeten κενωσις.

Wir übergehen hier die einzelnen Momente der menschlichen κενωσις, zumal ein Hauptmoment derselben, der Tod, später noch bei Gelegenheit des Versöhnungstodes Christi Erwähnung wird finden müssen, und erinnern nur an den grellen Contrast zwischen dem gegenwärtigen Zustande der κενωσις des Menschen und der ihm ursprünglich zugedachten göttlichen πληρωσις. So wenig aber diese menschliche κενωσις das menschliche Selbstbewußtsein zu vernichten vermag, — der Mensch bleibt nicht nur trotz seiner selbstverschuldeten κενωσις Mensch, er weiß sich auch als Mensch, — ebensowenig vermag der Mensch in eigener Kraft den Zustand seiner selbstverschuldeten κενωσις aufzuheben, und aus seiner Erniedrigung zu göttlicher πληρωσις zu gelangen, weil all seine Personkräfte durch die Richtung auf das Widergöttliche, das nun einmal zur bestimmenden Macht im Menschen geworden ist, Gotte gegenüber nicht mehr frei sind, sondern nur als zwar vorhandene, aber gebundene geistige Potenzen im Menschen

existiren. Die Befreiung und Entbindung dieser gebundenen Potenzen, und damit auch die allmälige Erhebung des Menschen aus der κενωσις zu göttlicher πληρωσις, konnte nur durch eine That Gottes geschehen, durch welche die Gottliebe, oder wenn wir diese zunächst in ihrem receptiven Verhalten bezeichnen wollen, der Glaube aufs neue zur bestimmenden Lebensmacht des menschlichen Personlebens gemacht wurde. Es mußte das Verhältniß der Gegenseitigkeit wiederhergestellt werden, sollte es anders Gott gelingen, die Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Erniedrigung zu sich emporzuheben. Sollte aber das Verhalten Gottes ein einheitliches, die ganze Menschheit umfassendes sein, so mußte es sich in der Art gestalten, daß Gott alle, in der Menschheit ruhenden, göttlichen Potenzen durch einen schöpferischen Act in die Einheit einer menschlichen, aber durch die Sünde nicht gebundenen Person zusammenfaßte, um in dieser Person mit der ganzen Menschheit das Verhältniß der Gegenseitigkeit zu vermitteln.

In der Incarnation, durch welche Christus als zweiter Adam ins Dasein trat, haben wir diesen schöpferischen Act Gottes. Er entspricht vollkommen dem ersten Schöpferacte Gottes, durch welchen der erste Adam ins Dasein trat, nur mit dem Unterschiede, daß dem ersten Adam der mütterliche Schoß der Erde das Substrat seiner Leiblichkeit darbot, während der zweite Adam, um den gliedlichen Zusammenhang mit der übrigen Menschheit zu wahren, das Substrat seiner Leiblichkeit empfing aus dem Schoß einer durch ihren Glauben dazu befähigten Jungfrau. Von höchster Bedeutung ist dabei das Bekenntniß des apostolischen Symbolums: „empfangen vom heiligen Geiste“. Während nämlich sonst jedes Kind nicht nur nach der Seite seines Naturlebens, sondern ebenso nach der Seite seines Personlebens als das Produkt der geistleiblichen Gemeinschaft von Vater und Mutter erscheint, die sich in der Zeugung vollzieht, so stellt sich die Person Christi uns dar als das Resultat einer durch den heiligen Geist vermittelten schöpferischen Gemeinschaft von Gott und Mensch. Offenbar nämlich ist das Kind Jesus ebensowohl Produkt eines auf

kreatürlich menschlichem Boden, nämlich in der Maria, sich vollziehenden Naturprocesses, als es andererseits Produkt ist einer unmittelbar wirkenden, göttlichen Schöpferthätigkeit, die sich in der Beschattung Marias durch den heiligen Geist manifestirt. Während nun Maria dem Kinde ihres Leibes keine andere Daseinsform zu geben vermag, als die allgemein menschliche, in der Gestalt des sündlichen Fleisches, so bleibt doch durch unmittelbar wirkende Schöpferthätigkeit Gottes in diesem Kinde die Sünde als etwas, dem Wesen Gottes und dem wahren Wesen des Menschen Widersprechendes nothwendig ausgeschlossen. Damit ist fürs erste nur die wahre, aber sündlose Menschheit Jesu, und zwar in der Beschränktheit, wie sie durch die Gestalt des sündlichen Fleisches bedingt ist, behauptet. So lange wir dabei stehen bleiben, ist es nicht schwer, eine allmälige, wahrhaft menschliche Entwickelung des Kindes, die nothwendig durch seine Geburt von einer menschlichen Mutter gefordert wird, zur Anschauung zu bringen. Die wahre und doch sündlose Menschheit Jesu ist vollkommen gewahrt. Es fragt sich nur, wie steht es dann mit der wahren Gottheit Jesu, an der wir entschieden festhalten? Sollen wir etwa in Dr. Beyschlags Fußtapfen treten, und die von der Schrift bezeugte, und von der Kirche aller Zeiten geglaubte Menschwerdung Gottes umsetzen in eine Gottwerdung des sündlosen Menschen Jesus? Es muß doch noch einen andern Weg geben, die Schwierigkeit zu lösen, einen Weg, der nicht mit der Lehre der Schrift und der gesammten christlichen Kirche im Widerspruch steht. Wie? wenn etwa derselbe uns gewiesen wäre in den bereits oben entwickelten Gesetzen göttlicher Offenbarungsthätigkeit und menschlicher Entwickelungsthätigkeit? Sehen wir genauer zu.

Da die göttliche Offenbarungsthätigkeit einen stetig zusammenhängenden, organischen Fortschritt bildet, so kann die Incarnation, auch wenn sie als unmittelbar schöpferischer Act Gottes der Schöpfung des ersten Adam analog ist, doch nimmer eine bloße Wiederholung dieses ersten Schöpferactes sein. Wenn wir in der Schöpfung Adams den Anfang aller Gottesoffenbarungen geschaut haben, so ist diesem

Anfange eine lange Reihe von Offenbarungen gefolgt, die alle ihrem letzten Ziel, der Darstellung des vollendeten Gottmenschen entgegenstreben. Unmöglich kann nun Gott durch einen, dem ersten vollkommen analogen zweiten Schöpferact an den Anfang seiner Offenbarung zurückkehren, unmöglich konnte er bei einem neuschöpferischen Act die ganze alttestamentliche Offenbarung als eine nicht zum Ziel gekommene verleugnen, und aus der Geschichte seiner Offenbarungen ausstreichen. In dem neuen Anfange, den Gott setzte, in dem neuen Adam, den er schuf, mußte nothwendig einerseits der ganze bisherige Offenbarungsinhalt abschließend zusammengefaßt sein, oder aber die Stetigkeit des geschichtlichen Zusammenhanges aller Gottesoffenbarungen war durchbrochen; andererseits mußte der neue Adam in diejenige menschliche Daseinsform eintreten, die als das Resultat der bisherigen menschlichen, durch die Sünde corrumpirten Entwickelung der Menschheit eigenthümlich geworden war, oder es fehlte der organische Zusammenhang des neuen Adam mit dem ganzen adamitischen Menschengeschlecht. Der neuschöpferische Act Gottes, durch welchen der zweite Adam ins Dasein trat, mußte einen dem Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung entsprechenden Fortschritt der göttlichen Offenbarung darstellen. Ein Fortschritt wäre aber nicht zu erkennen, wenn der zweite Adam eine bloße Wiederholung des ersten Adam gewesen wäre. Es fragt sich also: worin besteht dieser geforderte Fortschritt?

In dem Früheren haben wir erkannt, daß eine gottmenschliche Existenz zu Stande kommt durch das Zusammenwirken zweier Factoren, der göttlichen Offenbarungsthätigkeit und der menschlichen, freien Entwickelungsthätigkeit. Mit dem Eintritt der Sünde begannen aber diese beiden Factoren, statt zusammenzuwirken, einander entgegenzuwirken, sie gingen völlig auseinander, daher konnte es zu keiner gottmenschlichen Existenz kommen. Gottmenschlichkeit, die auf ethischem Wege nicht zu Stande gekommen war, konnte nur in außerordentlicher Weise durch eine unmittelbar eingreifende That Gottes hergestellt werden. Nur in übernatürlicher Weise konnten die gegensätzlichen Resultate göttlicher Offenbarungsthätigkeit und menschlicher Entwicke-

lungsthätigkeit wieder zusammengebracht, zur Einheit zusammengefaßt und in ihrem Gegensatz innerlich überwunden werden. Die Gestalt des sündlichen Fleisches ist das Resultat der durch die Sünde verkehrten menschlichen Entwickelung; in der Gestalt des sündlichen Fleisches mußte darum Christus, obgleich selbst sündlos, geboren werden, leben, leiden und sterben. Diesem — wenn man ihn so nennen darf — Fortschritte, der durch die ihre eigenen sündlichen Wege gehende menschliche Entwickelungsthätigkeit bedingt ist, und zunächst auf dem Gebiete menschlichen Naturlebens sichtbar wird, wenn man die Gestalt des ersten Adam, wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorging, vergleicht mit der Gestalt des sündlichen Fleisches, in der der zweite Adam erschien, muß nothwendig entsprechen ein Fortschritt auf dem Gebiete menschlichen Personlebens in Christo, ein Fortschritt, in welchem auch die bisherige göttliche Offenbarungsthätigkeit zu ihrem vollen Recht und zur Geltung kommt. Als das gewollte Resultat aller göttlichen Offenbarungen haben wir bereits erkannt die Darstellung des Personenverhältnisses von Vater und Sohn im heiligen Geist auf kreatürlichem Gebiet. In dem ersten Adam war der Glaube die personbildende Substanz des Menschen, der Glaube, der bestimmt war, das ihm durch Offenbarung mitzutheilende πληρωμα της θεοτητος in sich aufzunehmen und sich anzueignen. Dieses πληρωμα war in der alttestamentlichen Offenbarung dem Menschen in allmäligem Fortschritt angeboten, aber von ihm nicht angeeignet. So blieb der göttlichen Offenbarungsthätigkeit unter den einmal gewordenen Umständen nur ein Schritt übrig, um zum Ziele zu kommen, der Schritt, den Paulus bezeichnet, wenn er Gal. 4, 4 spricht: ὁτε δε ηλθε το πληρωμα του χρονου, ἐξαπεστειλεν ὁ θεος τον υἱον αὐτου u. s. w. Der Fortschritt vom ersten zum zweiten Adam auf dem Gebiet des Personlebens kann demnach nur der sein, daß, während in dem ersten Adam der Glaube die personbildende Substanz ist, in dem zweiten Adam das in der Offenbarung dem Glauben angebotene und von ihm anzueignende Object, das πληρωμα της θεοτητος, der λογος zur personbildenden Substanz wird, ein Proceß, der seine Erklärung findet

durch das: „empfangen vom heiligen Geist". Der λογος die personbildende Substanz des Menschen Jesus, — in diesem Satze ist die wahre und wesentliche Gottheit Christi zugleich mit seiner wahren Menschheit anerkannt, und die früher ausgesprochene Bestimmung: „Christus ist wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren", d. h. seine Person ist der absolute Inhalt aller Gottesoffenbarung, die vollkommen entsprechende zeitliche Darstellung der ewigen, trinitarisch entfalteten Selbstliebe Gottes, und: „Christus ist wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren", d. h. seine Person hat eine zeitlich begründete, in kreatürlicher Beschränktheit gewordene Daseinsform, — diese früher ausgesprochene Bestimmung hat nun ihre nähere Erklärung, ihre nicht mißzuverstehende Deutung gefunden. Der Glaube des von einer menschlichen Mutter geborenen, und in der Gestalt des sündlichen Fleisches existirenden Menschen Jesus hat den Offenbarungsinhalt des πληρωμα της θεοτητος, das dem Menschen ursprünglich schon bestimmt war, nicht, wie es bei allen andern Menschen der Fall ist, außer sich, als ein erst allmälig anzueignendes Object, sondern er hat es in sich als ein auf außerordentliche Weise ihm eingepflanztes, ihm wesentlich eignendes.

Gegen diese Darstellung könnte mit scheinbarem Recht der Einwurf geltend gemacht werden, als höre damit die Menschwerdung des Sohnes Gottes auf, eine freie That der herablassenden Gnade Gottes zu sein, als verliere das gewaltige: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er u. s. w.", seine Bedeutung, als werde die größte Liebesthat Gottes herabgesetzt zu dem schließlichen Resultat eines mit der Schöpfung beginnenden, und mit Nothwendigkeit sich fortspinnenden Offenbarungsprocesses. Dem gegenüber muß allerdings zugestanden werden, daß der Fortschritt der Offenbarung, die ihren Abschluß findet in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, einem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen ist. Diese Nothwendigkeit aber ist in nichts anderem begründet, als in der sich stets gleich bleibenden Liebe und herablassenden Gnade Gottes. Was Gott aus Liebe angefangen hat, das muß er, will er anders sich treu bleiben, auch aus Liebe vollenden. „Gott

ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und nicht thun? Sollte er etwas reden, und nicht halten?" 4. Mos. 23, 19. Es bleibt dabei: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn sandte".

Sind aber so die gegensätzlichen Resultate göttlicher Offenbarungsthätigkeit und menschlicher Entwickelungsthätigkeit in Christo auf übernatürliche Weise zusammengefaßt, trägt er das göttliche πληρωμα in sich, und existirt dabei doch in der Gestalt der κενωσις, so müssen diese einander scheinbar ausschließenden Gegensätze doch auf dem Wege natürlicher, gottgewollter Entwickelung vermittelt, ausgeglichen und überwunden werden. Der λογος kann also nicht gedacht werden in dem Kinde Jesus als der seiner selbst bewußte, allmächtige und allgegenwärtige Gott, sondern nur, wie schon oben bemerkt, als die personbildende Substanz des Menschen Jesus, die ebenso, wie der Glaube, der die anerschaffene Personsubstanz jedes andern Menschen ist, erst allmälig, auf dem Wege natürlicher Entwickelung zur selbstbewußten und selbstgewollten Wesenheit gelangt. Der Unterschied ist nur der: während der Glaube jedes andern Menschen in der göttlichen Offenbarung das Object findet, an welchem er zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung gelangt, bedarf der Glaube des Menschen Jesus nicht der göttlichen Offenbarung, weil er den gesammten Offenbarungsinhalt, den λογος in sich selbst trägt; dieser kommt zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung, indem er die natürlich menschliche Entwickelung des Menschen Jesus, dessen Personsubstanz er bildet, sich aneignet. Daß die vorhandene alttestamentliche Offenbarung für die intellectuelle und ethische Entwickelung des Menschen Jesus maßgebend gewesen ist, liegt auf der Hand, weil wir in der Person Jesu jedenfalls die Blüthe des alttestamentlichen Bundesvolkes erkennen müssen, dem zunächst die Offenbarungen Gottes gelten. Aber nicht in dem Sinne kann von einer maßgebenden Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung für die Entwickelung Jesu die Rede sein, als habe er durch gläubige Aneignung

für sein Wissen und Wollen einen Inhalt gewonnen, der ihm vorher nicht eigen gewesen wäre, sondern nur in dem Sinn, daß er auf dem Wege natürlich menschlicher Entwickelung sich selbst erkannte als den persönlichen Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung, bis ihm diese Selbsterkenntniß bestätigt wurde durch das Zeugniß des Vaters bei Gelegenheit der Taufe: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe". Nun erst sind die gegensätzlichen Resultate göttlicher Offenbarungsthätigkeit und menschlicher Entwickelungsthätigkeit, die auf übernatürliche Weise durch die Incarnation in der Person Jesu zusammengefaßt waren, auf dem Wege menschlich natürlicher Entwickelung in ihm zu selbstbewußter und selbstgewollter Einigung gelangt, und der Vater kann das Verhältniß zum Menschen Jesus anerkennen als die vollkommen entsprechende zeitliche Darstellung seines ewigen Verhältnisses zum Sohne. Nun erst beginnt die Berufsthätigkeit Jesu. Nachdem der Vater ihn laut und öffentlich bekannt hat als den Sohn des Wohlgefallens, kann auch er selbst sich der Welt als den Sohn Gottes bezeugen. Was er redet, was er wirkt, was er leidet, — es geschieht nun Alles in dem gläubigen Bewußtsein des absoluten Geeintseins mit dem Vater. Seine Lehre ist nun nicht sein, sondern des Vaters, der ihn gesandt hat; die Werke, die er wirkt, sind Werke seines Vaters; den Willen des Vaters zu thun, ist seine Speise; das Leiden nimmt er willig auf sich, „auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und thue also, wie er mir geboten hat". Entschieden ausgeschlossen bleibt demnach die Anschauung, welche göttliche und menschliche Natur in Christo derart scheidet, daß während die letztere einer natürlichen Entwickelung unterliegt, die erstere in absoluter göttlicher Vollendung von dieser Entwickelung ganz unberührt bleibt; dagegen behauptet ist die Incarnation in dem Sinn, daß der λογος die personbildende Substanz des Menschen Jesus wird, und erst allmälig in ihm zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung gelangt.

Daß die Taufe Jesu in dieser Hinsicht einen entscheidenden Wendepunkt in dem Leben des Gottmenschen bildet, geht unwider-

leglich aus den evangelischen Berichten hervor. Kurtz sagt (heil. Gesch. pag. 202): „die Uebernahme der Taufe war eine factische, im reifen Alter, aus freiem Entschluß und klarer Einsicht in seine Aufgabe hervorgegangene Uebernahme seines messianischen Amtes von Seiten seiner menschlichen Natur; und darin liegt denn auch der Grund, daß gerade mit ihr die messianische Weihe und Salbung durch den heiligen Geist verbunden wurde, wodurch er zum Christ (Gesalbten) des Herrn von oben her versiegelt wurde". Dieser Auffassung liegt aber offenbar jener Dualismus von göttlicher und menschlicher Natur in Christo zu Grunde, der von unserer ganzen bisherigen Entwickelung ausgeschlossen wird. Nicht als eine Uebernahme des messianischen Amtes „von Seiten seiner menschlichen Natur", sondern von Seiten seiner einheitlichen gottmenschlichen Person müssen wir die Taufe Jesu ansehen. Daß aber die Taufe und die Uebernahme des messianischen Amtes von Seiten der gottmenschlichen Person Jesu erst jetzt und nicht schon früher erfolgte, muß seinen Grund haben in der gottmenschlichen Person Jesu selber, die nur auf dem Wege menschlicher, natürlicher Entwickelung zu jenem „freien Entschluß" und zu jener „klaren Einsicht" in die ihr ursprünglich bestimmte Aufgabe und zu der Stufe gottmenschlicher Vollendung gelangte, daß der Vater durch die Salbung mit dem heiligen Geiste das messianische Amt auf diese Person übertragen, und ihr das Zeugniß geben konnte: „Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe". Denn nicht als eine Vision, die nur Johannes dem Täufer zu Theil ward, um ihn zur Gewißheit über die Person Jesu zu bringen, wie Neander in seinem Leben Jesu annimmt pag. 69—72, ist das Herabschweben des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube und die himmlische Stimme aufzufassen, sondern als ein realer Vorgang, der um Jesu willen geschah, wie aus den Berichten aller drei Synoptiker hervorgeht. In Matth. 3, 16 ist durchweg Ιησους das Subject, ihm öffneten sich die Himmel, er sah den Geist Gottes herabschweben als eine Taube. Ebenso ist es in Marc. 1, 10, wo außerdem in Uebereinstimmung

mit Luc. 3, 22 die Stimme ausdrücklich Jesum anredet: „Du bist mein lieber Sohn" u. s. w. Act. 10, 38 nimmt Petrus in seiner Predigt an Cornelius offenbar Bezug auf die Taufe Jesu durch Johannes, bei welcher Gott ihn gesalbt hat mit dem heiligen Geist. Will man nicht auch hier wieder die göttliche und menschliche Natur Christi in dualistischer Weise auseinanderreißen, so muß die Salbung mit dem heiligen Geist jedenfalls der ganzen gottmenschlichen Person des Heilandes gegolten haben, und kann nicht beschränkt werden blos auf die menschliche Natur, als habe diese ihrerseits einer Salbung bedurft, während der λογος von Anfang an im Vollbesitz des heiligen Geistes gewesen wäre. Allerdings bedurfte der λογος als λογος gewiß keiner Salbung mit dem heiligen Geist; ist er es doch, der in Gemeinschaft mit dem Vater den heiligen Geist spirirt. Wenn trotzdem die Salbung der ganzen gottmenschlichen Person Jesu gilt, so hat das nur dann einen Sinn, wenn man die Einigung des λογος und des Menschen Jesus in der Art sich denkt, daß der λογος die Personsubstanz des Menschen Jesus geworden ist, und sich in die menschlich natürliche Entwickelung desselben hineinbegeben hat; dann wird es erklärlich, daß die gottmenschliche Person Jesu zur Vollendung ihrer menschlichen gottgewollten Entwickelung, wie zur Ausführung ihres gottmenschlichen Berufes einer Salbung mit dem heiligen Geist bedurfte, wie sie bei der Taufe Jesu in der That geschehen ist.

Die Möglichkeit einer Menschwerdung des λογος in dem obigen Sinne, so daß er die ganze Entwickelung des Menschen Jesus selbst mit durchmacht, erklärt sich aus dem früher beschriebenen Verhältniß von Gott und Mensch überhaupt. Mit der Schöpfung war der Anfang einer menschlichen Entwickelung gesetzt, deren Ziel der Sohn Gottes war. Dieses Ziel konnte nur erreicht werden einerseits durch eine auf jeder Stufe menschlicher Entwickelung vollkommener werdende Selbstentäußerung und Selbsthingabe des Offenbarungsgottes, d. i. des λογος an den Menschen, und andererseits durch eine entsprechende und stets vollständiger werdende Aneignung des sich ent-

äußernden Offenbarungsgottes, d. i. des λογος von Seiten des Menschen. Damit war von vornherein ein allmäliges Werden und Wachsen des λογος in der Menschheit gesetzt, ohne daß der λογος aus seinem ewigen, göttlichen, trinitarischen Sein herausgetreten wäre. Hatte nun Gott die ganze auf eine falsche Bahn abgeirrte Menschheit zusammengefaßt in die eine sündlose Person des Menschen Jesus, so war nicht nur die Möglichkeit gegeben, daß der λογος durch einen Act der Selbstentäußerung die Personsubstanz des Menschen wurde, ohne aus seinem ewigen, göttlichen, trinitarischen Sein herauszutreten, sondern auch die Möglichkeit, daß der λογος in und zugleich mit diesem Menschen Jesus wuchs, sich entwickelte und dem Ziele der Vollendung entgegenging, das er in sich selbst trug. So wenig die unfreiwillige, wenn auch selbstverschuldete κενωσις des Menschen sein menschliches Wesen aufhebt oder vernichtet, — ebensowenig vermag die freiwillige und unverschuldete κενωσις des Gottessohnes sein göttliches Wesen aufzuheben und zu vernichten. Er bleibt auch im Stande der κενωσις wahrhaftiger Gott, und weiß sich als solchen, so daß er seine ewige Präexistenz bezeugen kann, wenn er spricht: „Ehe denn Abraham ward, bin ich". Joh. 8, 58.

Die Frage, ob die κενωσις des Gottessohnes ein Verzicht auf den Gebrauch oder auf den Besitz der göttlichen Eigenschaften ist, hat nach dem bisherigen für uns keinen Sinn mehr. Ist die Gestalt des sündlichen Fleisches wirklich die zeitweilige, irdische Daseinsform des Gottmenschen Christus, so ist damit ebensowohl der Gebrauch, wie der Besitz derjenigen Eigenschaften ausgeschlossen, durch welche diese Daseinsform aufgehoben wird. Die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart fehlen ihm, und doch ist er wahrhaftig Gott, und weiß sich als solchen; er ist sündlos und unbefleckt, und doch in der Gestalt des sündlichen Fleisches; — das sind Gegensätze so ausschließlicher Art, für die es in dem Bewußtsein des Herrn keine andere Lösung geben kann, als die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, der ob er gleich die dem Gottmenschen gebührende Herrlichkeit zur Zeit weder schauen, noch besitzen, noch gebrauchen kann, doch seiner wahren Gottheit gewiß ist auf Grund des innern Selbstzeugnisses, und des äußeren Zeugnisses vom Vater. Der Stand der Erniedrigung des Gottmenschen ist ein Stand des Glaubens, der noch nicht zum Schauen und Besitzen gekommen war. Christus glaubte an sich selbst als an den Gottmenschen und Gottessohn, und er konnte es, eben weil er der Gottmensch und der Gottessohn war, und als solcher vom Vater bezeugt ward. Eben daraus erklärt sich aber auch die Versuchlichkeit des von keiner Regung sündlicher Lust berührten Gottmenschen. Den Glauben an seine Gottessohnschaft wankend zu machen und zu erschüttern, das ist der eigentliche Kern der Versuchung: „Bist Du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brod werden", „bist Du Gottes Sohn, so laß Dich hinab von der Zinne des Tempels"; und auch die dritte Versuchung kann nur dann richtig verstanden werden, wenn man in den Worten: „dieses Alles will ich Dir geben, so Du niederfällst und mich anbetest", die schlauversteckte satanische Leugnung der Gottessohnschaft des Herrn nicht übersieht, eine Leugnung, die, je versteckter, desto gefährlicher war, und einen imposanten Nachdruck empfing durch die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, die dem Auge des Menschensohnes vorgeführt wurden. Die Möglichkeit der Versuchung lag darin, daß der Stand der Erniedrigung, in dem der Gottmensch sich befand, für ihn ein Stand des Glaubens war.

In dem Glauben des Gottmenschen wurzelte aber zugleich mit der Möglichkeit der Versuchung die Gewißheit des Sieges über die Versuchung. Sie wurzelte in dem Glauben des Gottmenschen, nicht in seiner göttlichen Allmacht, die ihm im Stande der Erniedrigung nicht eignet. Während nämlich bei uns die Gotteskindschaft bedingt ist durch den Glauben, so ist bei ihm der Glaube bedingt durch seine Gottessohnschaft. Weil er das untrügliche Zeugniß seiner Gottessohnschaft in sich und vom Vater hat, so glaubt er an sich selbst als an den Gottessohn, die Wahrheit dieses Zeugnisses ist mithin die ethische Bedingung seines Glaubens an sich selbst. Und umgekehrt: glaubt er im Stande seiner Erniedrigung nicht an sich selbst als den Sohn

Gottes, so kann er unmöglich der Sohn Gottes sein, sein Glaube ist also im Stande der Erniedrigung die ethische Bedingung seiner Gottessohnschaft. Liegt nun in diesem letzteren Satze die Möglichkeit der Versuchung, so liegt in dem ersteren die Gewißheit des Sieges ausgesprochen. Denn so wenig der Versucher die Wahrheit des Zeugnisses, das der Gottessohn in sich selbst und vom Vater hat, aufzuheben vermag, so wenig kann er den Glauben des Gottessohnes an sich selbst erschüttern. Je greller aber der Contrast ist zwischen dem gottmenschlichen Selbstbewußtsein Christi und seiner Daseinsform in der Gestalt des sündlichen Fleisches, desto versuchlicher erscheint der Stand des Herrn, desto herrlicher aber auch sein Sieg über die Versuchung, der jedesmal aufs neue errungen wird nicht durch göttliche Allmacht, sondern durch die Kraft des Glaubens, der das scheinbar Entgegengesetzteste in die vollkommenste persönliche Einheit zusammenfaßt.

Durch diesen seinen Glauben ist der Herr der Anfänger unseres Glaubens geworden; unser Glaube an Christum findet seine Bürgschaft und feste Gewähr nur in dem Glauben Christi an sich selbst. Aus seinen Reden, wie aus seinen Thaten leuchtet diese unmittelbare Gewißheit des Glaubens hervor, die ihn keinen Augenblick irre werden läßt an seiner wahren Gottheit, obgleich ihm, wie gesagt, die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit, Allgegenwart in seiner kreatürlich beschränkten Daseinsform nicht eignen. Darum sind seine Reden, wie seine Thaten für unsern Glauben Zeugen der wahren Gottheit Christi. Sein sicheres Wissen und Erkennen, wie es sich in seinen Reden ausspricht, ist noch keineswegs göttliche Allwissenheit, sondern ist für ihn vermittelt durch die unmittelbare Glaubensgemeinschaft mit dem Vater, und eben darum Ausdruck seines Glaubens. Was der Apostel Paulus 2. Cor. 4, 13 spricht: „Ich glaube, darum rede ich", das gilt in noch viel höherem Maße von Christo. Daß auch die über das Vermögen des kreatürlichen Menschen weit hinausgehenden Thaten und Wunder Jesu nicht Erweisungen göttlicher Allmacht sind, sondern angesehen werden wollen als Erweisungen des Glaubens, kraft dessen der Herr Gottes Werke wirkte,

geht hervor aus Joh. 5, 19: „Der Sohn kann nichts thun von ihm selber, denn was er siehet den Vater thun, denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn". Daß es dem Glauben überhaupt möglich ist, solche Wunderthaten zu thun, wie der Herr gethan, darüber kann für den, der dem Worte der Schrift traut, kein Zweifel sein; verheißt doch der Herr seinen Gläubigen Joh. 14, 12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch thun, die Ich thue, und wird größere, denn diese thun". Da bezeichnet ja der Herr selbst die Werke, die er thut, als Werke des Glaubens. Vergleicht man zudem Joh. 5, 30: „Ich kann nichts von mir selber thun", und ibid. v. 36: „Die Werke, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende", mit dem Wort bei der Himmelfahrt Matth. 28, 18: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", — so ist es doch kaum möglich, einen andern Sinn herauszubringen als den, daß der Herr im Stande seiner Erniedrigung sich nicht im Besitz göttlicher Allmacht befand, sondern diese erst in Besitz nahm bei seinem Eintritt in den Stand der Herrlichkeit. Die früher angeführte Stelle aus der Concordienformel Epit. VIII, pag. 612, in welcher diese Deutung als horribilis et blasphema interpretatio verworfen wird, erklärt sich einfach aus dem Interesse, nicht in Conflict zu gerathen mit der Zweinaturen-Lehre. Erst wenn die alte Zweinaturen-Lehre aufgeopfert wird, treten die angeführten Stellen in ihr volles Recht ein, und gewinnen ihre unverkürzte Bedeutung wieder, ohne daß dadurch die vollgültige Beweiskraft der Wunder des Herrn geschmälert würde. Gerade dadurch, daß seine Reden wie seine Thaten häufig die kreatürliche Beschränktheit, oder richtiger die durch die Sünde gesetzten Schranken durchbrechen, gehören sie ebenso wesentlich zu seinem Erlösungswerke und Berufe, als die Gestalt des sündlichen Fleisches, in welcher er auf Erden wandelte. Sie sind Zeichen und Vorausverkündigungen der in naher Aussicht stehenden Ueberwindung der Gestalt des sündlichen Fleisches.

Diese ist nämlich Folge der Sünde. Wenn demnach Christus seinen Wandel führt in der Gestalt des sündlichen Fleisches, so trägt

er damit, obgleich selbst sündlos, die Folgen der allgemeinen Menschheitssünde. Durch den Naturzusammenhang mit der Menschheit ist er hineingestellt in den Bereich und Zusammenhang der Menschheitssünde. Da er aber selbst vollkommen sündlos ist, so kann die Sünde nur als objective Macht des Bösen von außen an ihn herantreten, und zwar zunächst in der Form der Versuchung. Von derselben haben wir bereits vorhin geredet. Der Herr überwand sie. Je energischer er aber dem Bösen den Zutritt in das Innere seines Personlebens wehrte, desto energischer mußte dasselbe von außen auf ihn eindringen als eine Leiden und Tod bereitende Macht, der er ein unbestrittenes Recht zugestehen mußte um der Gestalt des sündlichen Fleisches willen, in der er wandelte. Denn die Gestalt des sündlichen Fleisches ist von Rechtswegen dem Tode verfallen, weil ihre Wurzel die Sünde, die Frucht der Sünde aber der Tod ist. Weil Christus die Gestalt des sündlichen Fleisches an sich trug, war er dem Tode verfallen, sein irdischer Leib war ein Leib des Todes. Weil aber die Sünde, in der die Gestalt des sündlichen Fleisches, die er trug, wurzelte, nicht in ihm, sondern außer ihm war, so konnte der Tod als Frucht der Sünde auch nicht von innen, sondern nur von außen an ihn herantreten, als ein gewaltsam verursachtes Leiden und Sterben. Sein Tod mußte nothwendig ein Martyrium sein. Dem steht nicht Joh. 10, 18 entgegen: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber". Daß er im Bereich der Sünde und des Todes stand, das war ja sein eigener Liebeswille, darum war er in die Welt gekommen. Wenn nun überhaupt der Tod eine sühnende Bedeutung hat, so gilt das ganz besonders von dem Tode Christi. Im Tode gipfelt die Sünde, aber sie findet auch in demselben ihr Ende, ihr Ziel, sie kommt zu vollendeter Reife; wie die Pflanze abstirbt, wenn ihre Frucht zur Reife gekommen ist, so ist es auch mit der Sünde, deren Frucht der Tod ist. Christus aber der Sündlose trägt mit der Gestalt des sündlichen Fleisches die Folgen der Menschheitssünde an sich. In seinem Tode mußte demnach die

Menschheitssünde gipfeln und ausreifen, in seinem Tode mußte die Macht der Menschheitssünde sich erschöpfen, sie mußte ihr Ende und ihre Sühne finden. Paulus sagt Röm. 6, 7: „Wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von Sünden". Es ist unstatthaft, den ganz allgemein gehaltenen Ausdruck des Apostels ἀποθανων in der Art zu beschränken, als gehe derselbe ausschließlich nur auf das ethische Sterben des alten Menschen, wovon allerdings in den vorhergehenden und nachfolgenden Versen die Rede ist. Daß das δικαιουσθαι hier nicht gebraucht ist im Sinne der pauliniſchen Rechtfertigungslehre, darauf weist schon der Zusatz hin ἀπο της ἁμαρτιας. Der Sinn ist der: durch den Tod des Sünders (nicht durch sein Sterben, daher ἀποθανων part. Aor.) wird der Gerechtigkeit Gottes genuggethan. Denn wer gestorben ist, ist eingetreten in den Zustand des Todes; Tod aber ist nichts anderes als Geschiedensein vom Leben, von Gott. Hat nun der Mensch im Leben sündigend seinem Gott den Abschied gegeben, und ist dahingegangen unbekümmert um die Sünde, die von Gott je und je empfunden wird als schmerzhaftes Leiden, weil und sofern Gott die Liebe und die Heiligkeit in Person ist (cf. Zezschwitz zur Apologie des Christenthums pag. 357), so erfährt er es nun im Tode, daß Gott ihm den Abschied gibt, und lernt auf seinem Sterbebett vielleicht zum ersten Mal die Sünde erkennen als schmerzhaftes Leiden; was Gott in seiner Liebe und Heiligkeit von der Sünde des Menschen gelitten hat, das überträgt sich im Tode, wo die Lust der Sünde bis auf die Neige erschöpft, und alle Sinnentäuschung verschwunden ist, durch einen Act göttlicher Gerechtigkeit als bittere Sündenfrucht auf den Menschen selber. In seiner Sünde leidet nun der Mensch das, was Gott von der Sünde des Menschen gelitten hat in seiner Liebe und Heiligkeit. Weil aber der Mensch nicht mit göttlichem, sondern stets nur mit menschlichem Gefühl und Herzen die Sünde als Leiden empfindet, so kann dieses Leiden in keinem einzelnen Moment eine vollgültige Sühne sein für das, was Gott in göttlicher Liebe und Heiligkeit von der Sünde des Menschen ge-

litten hat, und es kann nie ein Zeitpunkt eintreten, von dem sich behaupten ließe, daß nun der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genug gethan sei. Daraus erklärt sich die Forderung göttlicher Gerechtigkeit, daß der Sünder um seiner Sünde willen den ewigen Tod leide. Nicht das Sterben des Sünders, sondern sein Gestorbensein als ein Zustand ewiger Dauer hat sühnende Kraft, insofern die Forderung göttlicher Gerechtigkeit dadurch befriedigt wird. Nicht nur das Sündigen hat dann aufgehört, sondern auch die gottwidrige Sündenluft, die in der σαρξ ihren Sitz hatte, ist gestorben; dagegen erweist sich die ursprüngliche, von der Sünde bis zur Unkenntlichkeit entstellte Anlage des Menschen auch im Zustande des ewigen Todes als göttliches Ebenbild dadurch, daß die gegen Gottes Willen dem Menschen zur Natur gewordene Sünde, von diesem nur noch als nie endendes Leiden, als ewige Pein empfunden wird. In diesem Sinne muß Gott selbst den Menschen als einen δικαιος gelten lassen, an den er nach seiner Gerechtigkeit keine Ansprüche mehr machen kann; und in diesem Sinne darf auch Paulus sprechen: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Von dieser propositio major macht nun Paulus im Folgenden die Anwendung. In welchem Causalnexus bei dieser Deutung v. 7 mit den ff. Versen steht, ergibt sich einfach durch die Erwägung, daß Christus nicht nur Mensch, sondern Gottmensch ist. Beschwitz sagt pag. 357: „Wenn es möglich wäre, daß Gott der Menschheit wieder zu kosten geben könnte, was ihm selbst, dem Heiligen, die Sünde Leides gethan hat und thut: das wäre Sühne! Wenn es möglich wäre, daß der Mensch mit Gottes Gefühl und Herzen Sünde fühlte und so die ganze Fülle widergöttlicher Offenbarung des Bösen durchfühlen könnte: das wäre Sühne!" Eine solche Sühne hat aber der Gottmensch in seinem unschuldigen Leiden und Sterben vollbracht, er konnte es, eben weil er Gottmensch, Gott und Mensch in einer Person war. „Wie er in freier Liebe sich dazu hingibt, im höchsten Sündenausbruch das Ganze, was die Sünde Gott gethan und thut, mit gottmenschlichem Gefühl leiden zu

wollen, und nicht als ein Fremdes, sondern als die eigene Schuld und Last seiner Brüder, der Menschheit, deren Natur er trägt, deren Loos er theilt: so richtet er dabei zugleich selbst in heiligem Haß gegen die Sünde an seiner Menschheit der Menschen Unreinheit und Schuld". Damit ist die stellvertretende, sündentilgende und sühnende Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu gegeben. Die Sünde als Schuld der Menschheit und als objective Macht des Bösen ist getilgt und aus dem Mittel gethan, der Gerechtigkeit Gottes ist volles Genüge geschehen, und Paulus kann nun sprechen: „Sind wir mit Christo gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden".

Wenn durch Christi Tod wirklich die Schuld der Sünde gesühnt, ihre Macht gebrochen, und die Gestalt des sündlichen Fleisches abgethan ist, so muß umgekehrt durch Tilgung der Sündenschuld auch die Strafe der Sünde aufgehoben, die Macht des Todes, welcher ist der Sünde Sold, gebrochen, und die Gestalt des sündlichen Fleisches in die Gestalt des verklärten Leibes verwandelt werden; und zwar muß sich das zunächst an Christo selbst sichtbar und vorbildlich darstellen. Die Auferstehung Christi von den Todten ist daher nicht nur ein Erweis dessen, daß Gott das Opfer auf Golgatha als vollgültiges anerkannt hat, sondern sie ist ein Postulat der gottmenschlichen Natur Christi. Weil der Mensch Jesus Gottmensch ist, so muß er nothwendig, wie früher nachgewiesen wurde, seiner kreatürlichen Beschränktheit enthoben und aufgenommen werden in das trinitarische Wesen Gottes. Der Tod Christi ist Entkleidung von der Gestalt des sündlichen Fleisches, Befreiung aus der kreatürlich beschränkten Daseinsform. Er bildet die tiefste Erniedrigung, aber zugleich den Anfang der Erhöhung des Menschensohnes, die sich in der Auferstehung und Himmelfahrt vollendet. Mit der Himmelfahrt wird der Mensch Jesus, weil Gottmensch, aufgenommen in die volle Herrlichkeit des trinitarischen Gottes, er tritt wieder ein in die Klarheit, die er beim Vater hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war, in den Besitz voller göttlicher Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, wie

er es denn selbst bei seiner Himmelfahrt bezeugt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", und „ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende".

Das Verhältniß der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch ist nun wiederhergestellt. Nicht nur ist Christi Tod unsere Befreiung und Erlösung von der Sünde, nicht nuc ist seine Auferstehung eine Bürgschaft unserer dereinstigen Auferstehung, nicht nur deckt sich in Christo die vollkommenste göttliche Offenbarungsform mit der vollkommensten menschlichen Daseinsform; sondern noch viel mehr, die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Gottmenschen Christus ist nun geworden zu einer unauflöslichen, bleibenden Gemeinschaft Gottes und der durch Christum von der Sünde erlösten Menschheit, sofern diese durch den Glauben eins ist mit Christo; eine Gemeinschaft, die auf demselben Wege zur Vollendung gelangt, auf dem Christus seiner Vollendung entgegengegangen ist. Christi Weg ist unser Weg, vom Glauben zum Schauen, durch das dunkle Thal des Todes zu den lichten Höhen des ewigen Lebens in dem dreieinigen Gott, aus der Niedrigkeit der Gestalt des sündlichen Fleisches zur Herrlichkeit und Heiligkeit des verklärten Leibes, aus den Schranken kreatürlicher Endlichkeit zur unbegrenzten Fülle einer seligen Ewigkeit. Der Glaube ist wieder in sein ursprüngliches Recht eingetreten, er ist wieder geworden die rechtfertigende, heiligende und vollendende Macht des Christenlebens. Und wodurch das? Dadurch, daß Christus nicht nur der Anfänger, sondern auch der Vollender unseres Glaubens geworden ist. Wenn wir früher den Glauben bezeichneten als die personbildende Substanz in uns, so dürfen wir ihn nun näher bestimmen als den, durch die schöpferische Gottesthat der Wiedergeburt subjectiv gewordenen, persönlichen Christus in uns. Auf dieser Anschauung beruht die ganze paulinische Soteriologie, so meint es der Apostel, wenn er Gal. 2, 20 spricht: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir; denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben". Und in solchem Glauben dürfen wir schon jetzt

rühmen: „Gott, der da reich ist von Barmherzigkeit durch seine große Liebe, damit er uns geliebt hat, da wir todt waren in den Sünden, hat er uns sammt Christo lebendig gemacht, und hat uns sammt ihm auferweckt und sammt ihm in das himmlische Wesen versetzt in Christo Jesu". Ephes. 2, 4—6.

Luthers Lehre von der Beichte.

Von

Pastor **Hansen** in Winterhausen.

„Es giebt keine Frage, die so tief eingreift in die gesammte Amtsführung des Pastors, als die Frage, was er von der Beichte halte und lehre. Die Geschichte des innern Lebens der Kirche, zur Zeit ihrer Blüthe und zur Zeit ihres Verfalls, ist die Geschichte der Beichte und Absolution. Die Reformation hat bei dieser Lehre ihren Anfang genommen. In Luthers Leben ist der entscheidende Moment, als jener Mönch ihn, da er in der Angst seines Herzens dem Verschmachten und Erliegen nahe war, die Absolution ertheilte, und sein erstes bestimmtes Hervortreten in den 95 Thesen wurde veranlaßt durch den empörenden Handel, der mit der Vergebung der Sünden durch den Ablaß getrieben wurde. Es giebt keine Lehre, in der sich der Zustand der Kirche in ihren verschiedenen Entwickelungen so klar und deutlich abspiegelt, als eben die Lehre von der Beichte und Absolution. Von der Seelsorge wird gegenwärtig viel geredet und oft genug wird sie ernstlich und dringend gefordert, aber ohne den Beichtstuhl hat sie weder das rechte Ziel noch die rechte Kraft, und auch die besten Pastoren kommen leicht an die Gränze des Ermüdens und Erlahmens. Seitdem die lutherische Lehre von der Beichte gefallen ist, hat die

Zucht und Ordnung in den Gemeinden aufgehört und das geistliche Amt hat viel an seiner Kraft verloren". [1])

Ist dies Urtheil eines der erfahrensten Geistlichen und Seelsorger der Gegenwart über die Beichte richtig, dann ist es die nächstliegende Pflicht eines jeden Mitgliedes unserer lutherischen Kirche, die Pastoren voran, sich recht ernstlich und genau umzusehen, welches denn eigentlich die rechte lutherische Lehre von der Beichte sei. Es reicht nicht aus, daß ein Jeder darüber seine Privatmeinung habe, auch wenn sie mehr oder weniger auf die Schrift Bezug nimmt. Es ist recht eigentlich eine Frage, die im lebendigen Zusammenhang mit der kirchlichen Auffassung und Entwickelung verstanden werden will, im innigsten Verständniß derjenigen Kirche, die auf die Schrift sich gründet und aus dem materialen Princip der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben sich entwickelt hat. Gegenüber der großen und weitverbreiteten Unwissenheit unserer Zeit, die sich oft mit großer Sicherheit und Zuverlässigkeit geberdet, gegenüber den subjectiven Zeit-Ansichten und Richtungen thut eine selbständige Orientirung auf dem historisch-kirchlichen Gebiete besonders noth. Denn nicht bloß diejenigen, welche auf dem Markte des Tages am lautesten über diese Fragen sich vernehmen lassen, beweisen in der That oft wenig Verständniß dessen, um was es sich eigentlich handelt, sondern auch unter den wirklichen Freunden und aufrichtigen Bekennern unsers evangelischen Glaubens scheinen nicht wenige zu sein, welche über die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte noch nicht recht im Klaren sind. Aber auch das Wenige, was in unsern lutherischen Bekenntnißschriften Conf. Aug. Art. XI. und Apol. XI. über Beichte und Privatabsolution vorkommt, kann uns der Nothwendigkeit nicht überheben, auf die Lehre desjenigen Mannes zurückzugehen, der wenigstens in unserer evangelisch-lutherischen Kirche noch immer als die erste menschliche Auctorität gehört und beachtet zu werden verdient.

1) Büchsel, Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen. II. Band. Die Beichte, Seite 117.

Wir möchten daher zu dem angegebenen Zweck, nach dem Vorgange eines trefflichen Büchleins, welches die verdiente Beachtung noch nicht gefunden zu haben scheint [1]), soweit es auf engem Raume möglich ist, eine zusammenhängende und authentische Darstellung der Lehre Luthers von der Beichte hier vorzuführen versuchen.

Allgemeiner Begriff der Beichte.

Unter Beichte versteht Luther, wenn er von ihr im eigentlichen Sinne und ohne weitere Bestimmungen und Zusätze redet, immer die sogenannte heimliche, oder Privat- und Einzelbeichte. Die sogenannte öffentliche und allgemeine Beichte, bei der eine größere Anzahl gemeinsam das Sündenbekenntniß spricht und gemeinsam absolvirt wird, kennt er wohl auch, aber so wenig er sie verwirft, so wenig will er auch die Privatbeichte durch sie verdrängt wissen. „Vor Allem ist zu wissen, daß in der Schrift dreierlei Beichte ist. Die erste geschieht vor Gott, davon der Prophet David sagt: darum will ich dir meine Sünde bekennen ꝛc. Diese Beichte ist nun so hoch vonnöthen, daß sie keinen Augenblick ausbleiben, sondern aber das ganze Leben eines Christen sein soll, also daß er ohne Aufhören Gottes Gnade preise und schände sein Leben vor Gottes Augen. Die andere aber geschieht gegen den beleidigten Nächsten, davon geschrieben ist in der Epistel Jacobi 5, 16: Bekenne einer dem andern seine Sünde. Diese Beichte ist auch noth und geboten, wie die vorige; und Gott will keinem gnädig sein, noch Sünde vergeben, er vergebe denn seinem Nächsten auch. Von den zwo Beichten reden wir aber hier nicht; denn dieselben gehen das ganze Jahr immerdar, und nicht allein, wenn du zum Sakrament willst gehen. Sondern wir reden hier von der dritten, der heimlichen Beichte, da einer dem andern beichtet und nimmt ihn allein auf einen Ort, und erzählt ihm, was seine Noth und An-

1) Luthers Lehre von der Beichte. Im Zusammenhange und mit Luthers Worten dargestellt von Gustav Fr. Pfisterer, Repetent und Stadtvikar in Stuttgart. Verlag von S. G. Liesching. 1857.

liegen ist, auf daß er von ihm ein tröstlich Wort höre, damit er sein Gewissen stille." (Walch X, 2642 ꝛc., XI, 799 ꝛc., XX, 56 ꝛc. und 942 ꝛc.). Von einer öffentlichen und allgemeinen Beichte im Unterschied von der gewöhnlich bei ihm gemeinten Privatbeichte redet Luther allerdings auch nicht selten, und zwar in verschiedenem Sinne. So spricht er einmal in dem „Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi" vom Jahr 1526 die Ansicht aus, daß die heimliche Beichte aus der öffentlichen kommen sei, indem die Gläubigen der ersten christlichen Kirche „ihre Beichte ingemein gethan haben, also daß ein jeglicher öffentlich seine besondern und speziellen Sünden bekennt, ehe er zum Sakrament gegangen ist, vor Gott und vor Menschen. Da aber der Christen wenig geworden sind, hat es ein jeglicher einem sonderlich gesagt." (Walch XX, 947.). So nennt er auch ferner das gemeinsame Gebet und besonders das Gebet des Vater Unser" (wegen der fünften Bitte), eine solche „öffentliche, tägliche und nöthige" Beichte, zu der aber diese heimliche Beichte hinzukomme, so zwischen einem Bruder allein geschieht; „ja das ganze Vater Unser ist nichts Anderes, denn eine solche Beichte." (X, 2643.). So bezeichnet er endlich auch öfters die öffentlich gegen offenbare Sünden vor der Gemeinde geübte Kirchenzucht mit dem Namen einer öffentlichen Beichte. (XX, 56.). — Was wir dagegen unter öffentlicher oder allgemeiner Beichte im Unterschied von der Einzel- oder Privatbeichte verstehen, davon redet Luther unseres Wissens nur einmal ausdrücklich, nämlich aus Anlaß des Streits unter den Nürnberger Predigern. Dieser Streit war im Jahr 1553 eben über die öffentliche und Privatbeichte entstanden, indem auf der einen Seite die Mehrheit der Nürnberger Prediger (besonders W. Link) die vor der Communion und nach jeder Predigt gesprochene allgemeine und öffentliche Absolution vertheidigte und festhielt, während auf der andern Seite besonders Andreas Osiander (mit Brenzens Unterstützung) diese allgemeine und öffentliche Absolution entschieden verwarf und nur die Privatbeichte und Privatabsolution gelten lassen wollte. Da hierüber beide Theile so heftig an einander

geriethen, daß sie öffentlich gegen einander predigten, wandte sich Luther zuerst in mehreren Briefen unmittelbar an die Prediger, und bat sie auf's herzlichste und eindringlichste um Beendigung des ärgerlichen Streits, indem er ihnen zu bedenken gab: „Wenn vorher euer Herz und eure Seele eins in dem Herrn gewesen wäre und das Band der Liebe vollkommen, so wäre es unmöglich gewesen, daß diese geringen Anstöße so viel hätten können ausrichten, als sie leider ausgerichtet haben. Wollen denn wir, die wir Andern Liebe, Barmherzigkeit und Vergebung predigen, uns kein Theil an der Liebe übrig lassen? Darum bitt' ich euch um Christi willen, um alles dessen willen, was wir in ihm besitzen, um unserer Gemeinschaft an ihm willen, gebt euch fleißig und treulich Mühe, daß ihr durch gegenseitige Geduld, Demuth und Vergebung dieses euer Uebel heilet. Denket wenigstens an uns, und hört auf, neuen Schmerz auf uns zu häufen ꝛc." (De Wette, Luthers Briefe, IV, 465 ꝛc.). — Sodann schrieb Luther auch zwei auf die Sache selbst eingehende Bedenken an den Rath zu Nürnberg. Das erste vom 18. April 1533 (Erl. Ausg. 55, 8—10.) ist von Luther und Melanchthon, das andere vom 8. October desselben Jahres (Erl. Ausg. 55, 27—31.) von Luther, Bugenhagen, J. Jonas, Melanchthon und Cruciger, also von den ersten Auctoritäten der sächsischen Reformation, unterzeichnet. In diesem Bedenken heißt es: „Wir halten, daß die gemeine Absolution nicht zu verwerfen, auch nicht abzuthun sei, und daß man dennoch daneben die Privatabsolution erhalten soll. Denn wiewohl wir die Privatabsolution für sehr christlich und tröstlich halten, so können und wollen wir doch die Gewissen nicht so hart beschweren, als sollte keine Vergebung sein ohne allein durch Privatabsolution. Wir wissen vor Gott nicht anders zu richten, denn daß gemeine Predigt des Evangelii auch das Wort habe, daß sie Vergebung der Sünden im Herzen wirket, in denen, so ihr erschrocken Gewissen dadurch mit Glauben trösten und aufrichten. Darum können wir auch die gemeine Absolution nicht als unchristlich verbieten und verdammen; aber daneben ist

leichtlich zu verstehen, daß man auch die Privatabsolution nicht fallen lassen soll, und dieselbe enthält auch deutlicher den Verstand am Evangelio und der Gewalt der Schlüssel. Vielmehr ist dies unser Bedenken, dieweil man des einig auf beiden Seiten, daß die Privatabsolution christlich zu erhalten sei, daß beide Theile die Leute zu gedachter Privatabsolution einhelliglich ermahnen. Und weil Herrn Osiander beschwerlich, die gemeine Absolution zu treiben und zu halten, daß er dazu nicht gedrungen würde, aber doch dem Frieden zu gute den andern Theil, welcher die gemeine Absolution hält, unangefochten ließe, und dagegen er vom andern Theil unangefochten bliebe: sondern daß beide Theile zur Privatabsolution die Leute zugleich vermahneten. Dieses achten wir, sollte ein Weg sein, der Niemandes Gewissen beschwerlich und zum Frieden dienstlich wäre. So hoffen wir auch, beide Theile seien zum Frieden geneigt, als die in solchen Sachen nichts Anderes, denn Besserung und nicht Spaltung und Aergerniß suchen."

Die heimliche Beichte, welche für Luther die Beichte im eigentlichen Sinne des Wortes ist, ist dennoch nach seinen unzweideutigen, oft wiederholten Erklärungen wesentlich verschieden von der römischen Ohrenbeichte. Letztere weist Luther entschieden ab, indem er die römische Lehre von der Beichte vornehmlich in folgenden Punkten verwirft: 1) daß sie die Beichte zu einem Sacramente mache; 2) daß sie die Beichte zu einer Zwangsanstalt mache durch das jedem einzelnen Gliede der Kirche unter Androhung des Bannes auferlegte Gebot, wenigstens Einmal im Jahre alle seine Todsünden namentlich zu beichten; wodurch die Beichte nur zu einer Gewissensmarter und zur Quelle unzähliger Versündigungen werde; 3) daß sie das Beichten zu einem guten und verdienstlichen Werke mache und dagegen weder vom Glauben an das Wort der Absolution, noch vom Trost der Absolution etwas sage; 4) daß sie die Darreichung der Absolution verwandle in ein richterliches Urtheil, das auf Grund des in der Beichte erforschten Thatbestandes endgültig über den Beichtenden gefällt werde; was um so bedenklicher sei, je bestimmter daneben doch auch diesem richterlichen Urtheile der Charakter der Ungewißheit und Fehlbarkeit beigelegt werde; und endlich 5) daß sie nur dem römisch-katholischen Priester das Recht und die Macht zuschreibe, Beichte zu hören und die Absolution zu ertheilen. — Zwar gebraucht Luther auch für die von ihm empfohlene heimliche Beichte bisweilen den Namen: Ohrenbeichte; aber begreiflicher Weise kommt es hier nicht auf den Ausdruck, sondern auf den Sinn des Ausdruckes an. Daß hiemit der Unterschied und Gegensatz der evangelischen und der römischen Privatbeichte nicht irgendwie verwischt werden soll, erhellt zur Genüge schon aus der Stelle XIX, 1085, wo dem Papst vorgeworfen wird: „und vertilget also solche heimliche christliche Beichte, und richtet auf eine papistische, menschliche heimliche Beichte, ohne allen Grund und Ursache." Noch entschiedener freilich beweist dies die ganze, immer und immer wiederkehrende Polemik Luthers gegen die römische Lehre von der Beichte. Als Sacrament hatte bekanntlich Luther selbst anfangs die Buße oder Beichte noch gelten lassen, wie er denn im Jahre 1518 einen „Sermon über das Sacrament der Buße" geschrieben hat. Dabei faßt er das äußerlich gesprochene und gehörte Wort der Absolution als ein „heilig Zeichen, das da bedeutet die geistlichen Güter inwendig, davon das Herz getröstet wird und befriedet." (X, 1480.). Ja noch im Jahre 1545 schreibt Luther: „wider die Theologisten zu Löwen": „Gerne bekennen wir, daß die Buße ein Sacrament sei, sofern die Absolution und der Glauben des Büßers dazu komme." (XIX, 2258.). Gewöhnlich aber, zumal in späterer Zeit, war ihm die Buße „nichts Anderes, denn Uebung und Kraft der Taufe", was er im großen Katechismus, zugleich mit Beziehung auf die römische Lehre, so erläutert: „Also ist die Buße nichts Anderes, denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wiederholet und treibet, so man zuvor angefangen, und doch davon gelassen hat. Denn das Schiff der Taufe zerbricht nicht (wie die römische Lehre sagt), weil es Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist. Fället aber Jemand

heraus, der sehe, daß er wieder (in der Buße) hinzuschwimme und sich daran halte, bis er wieder hineinkomme, und darin gehe, wie vorhin angefangen."

Entschiedener freilich erklärt sich Luther dagegen, daß die ihrem Wesen nach freie Beichte durch die römische Lehre zu einer Sache des Zwanges gemacht werde. „Der Papst hat es also geboten und gesetzt, daß man alle Jahr beichten mußte auf das Osterfest, wenn man zum Sacrament gehet, und allda Alles beichten, was man das ganze Jahr gethan habe, und also alle Jahr herwieder; so es doch sollte frei geblieben sein, allein denen zu gut, die sich geschickt finden, ein neu Leben anzufangen: da mag ein Jeglicher beichten, welche Zeit er will. Jene haben gemeint, es stehe in unserer Gewalt und freiem Willen, Reue über die Sünde zu haben und ein ander Leben anzufahen; darum haben sie es also mit Gesetzen getrieben. Aber da bringen sie die Leute hin, daß sie müssen lügen und sagen, die Sünde sei ihnen leid, und ist nicht wahr." (Kirchenpostille, XI, 848.). Von der Beichte haben wir allezeit so gelehrt, daß sie solle frei sein, und des Papstes Tyrannei niedergeleget, daß wir Alle seines Zwanges los sind, und befreiet von der unerträglichen Bürde und Last, der Christenheit aufgeleget. Denn kein schwerer Ding bisher gewesen ist, wie wir Alle versucht haben, denn daß man Jedermann zu beichten gezwungen bei der höchsten Todsünde, dazu dasselbige so hoch beschweret hat, und die Gewissen gemartert mit so mancherlei Sünden zu erzählen, daß Niemand hat können rein genug beichten, und das Aergste ist gewesen, Niemand gelehrt noch gewußt hat, was die Beichte wäre, oder wie nutz und tröstlich, sondern haben eitel Angst und Höllenmarter daraus gemacht, daß man's hat thun müssen und doch keinem Ding so feind gewesen ist." (Kurze Vermahnung zur Beichte vom Jahr 1529, X, 2646.). — Ueber die hierin liegende Gewissensmarter und die dadurch veranlaßten schweren Verschuldungen erklärt sich Luther weiter und genauer so: „Bei der päpstlichen Beichte hat der Mensch mit dem Beichten aller seiner Sünden so viel zu thun, daß er auf das Allervornehmste keinen Gedanken noch Achtung haben kann, als nämlich auf den Fleiß eines guten Vorsatzes, indem daß der Mensch sein Gedächtniß mit einer so großen Last, und sein Herz mit Sorgfältigkeit, wie er seine Sünden wohl anzeigen und beichten möge, zu überladen gezwungen wird. Und dieweil der Mensch die vergessenen Sünden oder auch die Weise zu beichten suchet, indeß verlieret er gänzlich die Beschwerde seines gegenwärtigen Gewissens und den ganzen Nutz und Frucht der heilsamen Beichte: also daß der Mensch, wenn er von seinen Sünden absolvirt und entbunden ist, nicht so fröhlich ist, daß er seiner Sünde entlediget ist, als er sich erfreuet, daß er einmal von der Marter und Peinigung der Beicht kommen sei. Denn er hat nicht so fleißig nach der Absolution und Entbindung der Sünde, als nach dem Ende der allerbeschwerlichsten Marter der Beicht getrachtet." (Büchlein von der Beichte vom Jahre 1520). „Noch gehet es durch die Welt also, daß Jedermann zur Beichte läuft, allein weil es geboten ist; darum dieselbige Zeit recht die Marterwoche heißet, daß darinnen die Gewissen gemartert und geplaget werden, daß es ein Jammer ist, mit Schaden und Verderben der Seele, dazu auch Christus selbst viel schändlicher gemartert wird, denn da er am Kreuze hing. Darum mögen wir wohl die Hände aufheben und Gott danken, daß er uns ein solch Licht gegeben hat." (Sermon von der Beichte und dem Sacrament XI, 802). — Daß es aber auch unmöglich ist, alle seine Todsünden zu beichten, darüber vergleiche man folgende Aussprüche Luthers: „Wider dieselben ist zu wissen, daß der Mensch an diesem muß gänzlich verzweifeln und dafür halten, daß er alle seine Todsünden nimmermehr vermag zu beichten; sondern der Mensch soll wissen, daß er über all seinen vorgewandten Fleiß dennoch den mindesten und wenigsten Theil seiner Sünden gebeichtet habe." (XIX, 991 ꝛc.) Darum ist es nicht allein falsch, sondern auch gar eine närrische Rede, daß sie sagen, die Sünden mögen nicht vergeben werden, sie müssen ihnen zu wissen werden. Denn das wäre zu einem unmöglichen Ding getrieben, sintemal kein Mensch mag seine Sünde all erkennen,

und das mehrer Theil allein Gott vorbehalten, das weniger Theil erkannt wird. Und wer will jedermann sagen, welches tägliche und erläßliche, und welches tödtliche Sünde sei? So dasselbe noch kein Doctor erfunden noch gewußt hat? Und du willst der ganzen Welt Haufen in eine solche ungewisse Mühe treiben, daß sie nimmer wissen, woran sie sind, und welche Sünden sie beichten oder nicht beichten sollten?" (XIX, 1047).

Ein weiterer Punkt der römischen Lehre, den Luther eben so entschieden verwirft, ist der, daß dieselbe das Beichten zu einem guten und verdienstlichen Werke mache. Darüber, so wie über die schlimmen und verderblichen Folgen dieser Lehre spricht sich Luther öfter aus, z. B.: „Ihr habt uns gar nichts vom Trost der Absolution gesagt, welches das Hauptstück und das Beste in der Beichte ist, die auch den Glauben und Vertrauen in Christo stärket; sondern ein Werk habt ihr daraus gemacht, mit Geboten durch Gewalt erzwungen von den unwilligen Herzen, eure Tyrannei zu stärken, und darnach ängsten, martern und geißeln lassen mit Erzählung aller Sünden, das ist, mit unmöglicher Arbeit Ruhe und Frieden des Herzens ewiglich verstöret. Wann wollt ihr aber solche Seelen alle herwiederbringen und den mörderlichen, grundlosen Schaden erstatten? Solche Beichte hat mein Evangelium auch zurechte gebracht und die blöden Gewissen wieder gestärket, da kein Bischof, Doctor, noch Hochschule nichts davon gewußt, und jetzt weder Reue noch Leid für solchen Jammer haben." (An die auf dem Augsburger Reichstag versammelten Geistlichen, XVI, 1133). — Im Papstthum hat man also geprediget: „Wer Vergebung der Sünden begehret, der soll seine Sünden bedenken und ihm selbst eine Reue oder Leid schöpfen. Auf solche Reue hat man darnach Vergebung der Sünden gegründet, und aus der Reue ein Verdienst und Würdigkeit gemacht, das ist gar der Teufel gewesen." (Hauspostille auf Quasimodogeniti).

Der vierte von uns ausgehobene Punkt, in dem Luther die römische Lehre von der Beichte verwirft, ist näher so zu verstehen.

Nach Luthers Lehre ist Hauptsache in der Beichte die thatsächliche und wirksame Darreichung und Mittheilung der vergebenden Gnade Gottes; und letztere darf nur mit bußfertigem Glauben hingenommen werden, so hat der Mensch sie zu eigen; sie muß aber auch mit solchem Glauben hingenommen werden, wenn sie dem Menschen wirklich zu eigen werden soll. Nach römischer Lehre kommt der empfangende und hinnehmende Glaube bei der Beichte gar nicht in Betracht, sondern alles liegt nur an dem Werke menschlicher Selbstthätigkeit, an dem Bekenntniß der Sünden und der Leistung der auferlegten Buße. Hat der Mensch alle seine Sünden gebeichtet und seine Bereitwilligkeit, sich der auferlegten Buße zu unterziehen, erklärt, so hat er seinerseits nur noch zu erwarten, wie jetzt über ihn beschlossen und entschieden, ob er absolvirt oder nicht absolvirt, ob er mit dieser oder jener Buße belegt wird. Ebenso hat auch der Priester darauf keine weitere Rücksicht zu nehmen, ob seine nun etwa ausgesprochene Absolution auch im Glauben werde angeeignet werden; sondern er fällt auf Grund der Ueberzeugung, die er in der Beichte von dem Seelenzustand des Beichtenden gewonnen, einfach seinen abschließenden, endgültigen Spruch, daß dem Beichtenden seine Sünden entweder vergeben oder behalten sein sollen. Damit ist die Beichte fertig. Weil nun aber der Beichtvater als Mensch unmöglich dem Beichtenden in's Herz sehen und also auch nicht mit untrüglicher Gewißheit entscheiden kann, ob derselbe wirklich seine Sünde aufrichtig und genügend bereut und bekannt hat, so bleibt thatsächlich, wie nach dem ausdrücklichen Zugeständniß der römischen Kirche das gefällte Urtheil und die gesprochene Absolution immer unsicher und ungewiß. Es hat damit seine Richtigkeit, die gesprochene Absolution gilt auch im Himmel, unter der Voraussetzung, daß die Reue und das Bekenntniß des Beichtenden aufrichtig und genügend gewesen; ist aber diese Voraussetzung unrichtig, so ist auch die Absolution vergeblich und bietet dem Menschen nichts dar, woran er sich halten und worauf er sich stützen könnte. — Ueber all das erklärt sich Luther selbst, vornehmlich in der Schrift „von den Schlüsseln" vom

Jahr 1530, folgender Maßen: „Zwar vor den Leuten wollen sie es wahrlich geglaubt haben, daß gewiß Ding und eitel Treffschlüssel sei, was sie lösen und dispensiren. Aber bei sich selbst sagen sie: „der Schlüssel könne fehlen, und muß also ungewiß sein, ob's gebunden oder gelöset sei, weil sie der Menschen Herzen nicht sehen, noch wissen können, wie der Papst sagt. Denn es stehet, wie sie sagen, der Schlüssel sammt seiner Kraft nicht auf Gottes Wort, sondern auf ihrem Wissen, ob der Mensch fromm sei oder nicht, und weil nun solches Wissen ewiglich ungewiß ist, so muß auch ihr Lösen ewiglich ungewiß bleiben." (XIX, 1147). — „Aber des Papst's Fehlschlüssel ist also gelehrt, verstanden und gehalten, daß er selbst, der Schlüssel, an ihm selbst irren mag, ob's gleich ein Mensch gerne glauben und annehmen wollte. Denn es ist ein Wankelschlüssel, der uns nicht auf Gottes Wort, sondern auf unsere Reue weiset, spricht nicht frei: Ich löse dich gewißlich, das sollst du glauben; sondern so spricht er: bist du bereuet und fromm, so löse ich dich, wo nicht, so fehle ich, und kann selbst nicht darauf fußen, noch sagen: Ich weiß gewiß, daß ich dich vor Gott gelöset habe, du gläubest oder gläubest nicht; sondern muß also sagen: Ich löse dich auf Erden, weiß aber wahrlich nicht, ob du vor Gott darum los seiest. Denn sie haben den Glauben nicht gelehret bei den Schlüsseln, wie man siehet in allen Ablaßbullen, da Reue und Beichte und Pfennige gefordert werden, aber gar nichts vom Glauben gemeldet wird. — Und Summa, wir wollen das Wort: Fehlschlüssel nicht leiden in der Christenheit."

Ueber den letzten Punkt endlich, daß nur der römisch-katholische Priester Macht und Gewalt habe, Beichte zu hören und die Absolution zu ertheilen, wollen wir nur eine Stelle anführen. Schon in der Schrift „Grund und Ursache aller Artikel, so durch die päpstliche Bulle unrechtlich verdammt worden," heißt es: „In dem Sacrament der Buße thut der Papst oder Bischof nicht mehr, denn der geringste Priester. Ja, wo ein Priester nicht vorhanden wäre, thut eben so viel ein jeglicher Christenmensch. Denn so das Sacrament der Taufe gleich ist bei allen Christen, daß es zur Noth mag ein Laie geben, wie täglich geschiehet: warum soll nicht auch gleich und gemein sein das Sacrament der Schlüssel, Buße oder Absolution? und warum soll der Papst ein ander Sacrament der Schlüssel haben, als die ganze Christenheit?" (XV, 1808).

Allgemeine Stellung der Beichte innerhalb des christlichen Heilslebens.

Das Recht, die Vergebung der Sünden bei Menschen zu suchen, oder die Berechtigung der Privatbeichte begründet Luther so, daß er sich auf die Bedeutung beruft, die im Ganzen der christlichen Lehre einerseits dem Worte Gottes, und andererseits der christlichen Gemeinschaft zukommt. Im Allgemeinen giebt es kein anderes Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung, als das Wort der Gnade Gottes in Christo. Aber dieses Wort ist, zur Abwehr aller schwärmerischen und separatistischen Zerstörung der vom Herrn gewollten Gemeinschaft, nicht blos dem einzelnen Christen, sondern der ganzen gläubigen Gemeinde anvertraut, daß es in ihr lebendig erschalle und durch die lebendige Predigt und gegenseitige Verkündigung in Uebung und Brauch erhalten werde. Wer also irgendwie in einer geistlichen Noth und Bedrängniß ist, der soll sich darin weder auf seine eigenen innern Erfahrungen gründen, noch für sich allein bleiben und auf eine besondere und unmittelbare göttliche Erleuchtung warten. Vielmehr soll er sich an die ordentlichen Mittel halten und bei derjenigen Gemeinschaft Hülfe suchen, welche das gewisse Wort des lebendigen Gottes hat und sich gegenseitig damit bedient. Hier, in dieser Gemeinschaft allein, ist der Ort, wo man zumal in eigener Rathlosigkeit die Gnade Gottes, ja Gott selber suchen und finden soll. Eben hiefür sind auch dieser Gemeinschaft ganz besondere Befehle und Zusagen gegeben. Sie soll nach dem Willen und Gebot des Herrn in seinem Namen Jedem, der es von ihr begehrt, das Wort der Sündenvergebung zusprechen; und sie kann das, weil sie durch ausdrückliche und unzweideutige Verhei-

ßungen vom Herrn selber dazu die Macht und Gewalt empfangen hat. Ja durch dieses Gebot und diese Verheißung hat der Herr seinen Jüngern so sein eigen Wort in den Mund gelegt, daß, was sie auf Erden thun, auch im Himmel gilt, und er in allen Fällen sich zu dem bekennt, was also zwei oder drei in seinem Namen gemeinschaftlich in Sachen der Seligkeit mit einander verhandeln. — Ueber das Wort als das einzige Mittel, Sündenvergebung zu erlangen vgl. z. B. in der Hauspostille die Predigt auf Quasimodogeniti, wo es heißt: „Das ist aber der rechte Weg, spricht Christus, daß du dich daher findest, da mein Wort ist, und dasselbe höreſt, und mit Glauben annehmeſt, wie dir's Vergebung der Sünden verkündiget; damit wirst du von Sünden ledig. Außer dem Wort wirst du weder Vergebung noch Troſt finden. Sucheſt du es in deinem Herzen, in deiner Reue, in deinen guten Werken, so mußt du verdammt werden. — Ich treibe nicht ohne Ursache immerdar das Wort; denn wie oft gesagt, außer dem Wort ist keine Vergebung der Sünden, und es ist der starke Befehl des Herrn, daß er die Vergebung der Sünden wegnimmt aus aller Welt und allen Werken, und legt sie in das Wort, da soll man sie finden." Ebenso: Vergebung der Sünden ist nirgends, denn wo das Wort ist. Solch Wort ist aber in der Taufe, im Abendmahl, in der Absolution und Predigt; darum ist Vergebung der Sünden auch da, und trotz, daß Jemand anders sage. Wo aber das Wort nicht ist, da bleibt man gichtbrüchig, ist derhalben unmöglich, daß man könnte recht zugreifen." — Daß aber dieses Wort der Sündenvergebung von Christo seiner Gemeinde übergeben ist und in dieser seine Stätte hat, darüber vgl. man schon im kleinen Katechismus zum dritten Artikel die Worte: „In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt." Ebenso an vielen Stellen, besonders: „Wir wissen, daß die Welt zur Vergebung der Sünden nicht soll noch kann kommen, denn durch unser Evangelium. Denn sie hat die Schlüssel zum Himmelreich nicht, die Kirche hat sie allein. (Walch, XIII, 2719). — „Darum soll

sich ein jeglicher Christ gewöhnen, wenn ihn der Teufel anficht oder eingiebt, er müsse verloren und verdammt sein, daß er sich nicht lange mit ihm beiße, noch allein bleibe; sondern gehe hin und lasse zu ihm fordern seinen Seelsorger oder sonst einen guten Freund, klage ihm seine Noth und begehre Rath und Troſt von ihm. Und gründe sich darauf, daß Christus hie spricht: „Welchen ihr die Sünden erlasset ꝛc." (Kirchenpostille, Quasimodogeniti). „Hast du Gebrechen, so gehe hin zum Pfarrherrn oder zu deinem Nächsten, so du einen hast, und sage: Ich hab' Traurigkeit. Da soll er dich dann trösten und sagen: Christus will fröhliche Diener haben, und er ist darum für dich nicht gestorben, daß du den Kopf hängen und die Stirne runzeln sollst, sondern Gott danksagen mögest. Da höreſt du dann Gott selbst mit dir reden. — „Ja, Lieber, sprichst du, wie willst du es beweisen, daß solches also sei?" Antwort: Christus unser Herr hat zu seinen Jüngern und der ganzen Christenheit gesagt: Ich befehle und heiße euch, daß ihr die Sünden vergeben oder behalten sollet. Was ihr nun solches thut, das thut ihr nicht von euch selbst, sondern, weil ihr es thut aus meinem Befehl und Geheiß, so thue ich's selbst. Nun ist Pfarrherr oder Prediger, als dein Seelsorger, oder auch ein jeglicher Christ in solchem Falle gefordert und gesandt, daß er dich trösten soll ꝛc." (Hauspostille, am 19. Trinit.). — Besonderes Gewicht legt Luther hiebei auf Matth. 18, 19—20 und auf das gemeinschaftliche Handeln im Namen Jesu. „Siehe, einen solchen Trotz und Sicherheit kann der nicht haben, der bei sich allein Gott beichtet; denn diese Zusagung Gottes ist gestellt auf zween, drei und wie viel ihrer sein mögen." (XIX, 1076).

Daraus ergiebt sich denn auch zum Voraus die große Bedeutung, welche für Luther die heimliche Beichte vor einem Menschen hat und haben muß. Und in der That rühmt und preist er auch ihren Segen so oft und in so starken Ausdrücken, daß man wohl sieht, dieselbe gehöre nach der ganzen Anschauung Luthers nicht zu den mehr oder weniger gleichgültigen Nebendingen, sondern zu den

wichtigsten Förderungsmitteln des christlichen und kirchlichen Lebens. So sagt er in den Predigten gegen Karlstadt: „Ich wollt mir die heimliche Beichte Niemand lassen nehmen, und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiß, was Stärke und Trost sie mir gegeben hat. Es weiß Niemand, was die heimliche Beichte vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muß. Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wo mich diese Beichte nicht erhalten hätte. Darum habe ich auch gesagt, und sage noch, daß ich mir diese heimliche Beichte nicht will nehmen lassen." „Die heimliche Beichte gefället mir wunderbarlich wohl, und ist auch nütz und nothwendig; und ich wollte nicht, daß sie nicht wäre, sondern ich freue mich, daß sie ist in der Kirche Christi. Denn sie den bekümmerten Gewissen eine einzige Hülfe ist. Sintemal, wenn also unserm Bruder sein Gewissen aufgewecket und das Böse, das verborgen lag, treuherzig entdecket ist, empfahen wir ein Wort des Trostes aus dem Munde unseres Bruders, von Gott gesprochen; welches, so wir es gläubig annehmen, machen wir uns befriediget in der Barmherzigkeit Gottes, welcher durch den Bruder mit uns redet." (Vom Babylon. Gefäng. XIX, 105).

Trotz dieses hohen Werthes der Privatbeichte will doch Luther Niemand dazu zwingen und sie Niemand als äußeres Gesetz auflegen. Denn theils ist es nirgends in der Schrift ausdrücklich geboten, daß man seine Sünden einem Menschen beichten müsse; theils liegt es in der Natur der Sache selbst, daß diese Beichte etwas freiwilliges bleiben muß und nur für wirklich verlangende und heilsbegierige Seelen ihren Werth hat. Wer sich nicht selbst dazu gedrungen fühlt, der thut besser daran, er unterläßt sie lieber ganz, und beichtet blos Gott. Wie Gott selber die Beichte vor einem Menschen nicht geboten, sondern uns nur als ein Hülfsmittel für unser geistliches Leben an die Hand gegeben hat, so soll dieselbe auch Seitens der Kirche nicht erzwungen und befohlen, sondern nur empfohlen und angerathen werden. Letzteres soll sie aber auch mit allem Ernst und Nachdruck; und es ist ein schlimmes Zeichen,

wenn man sie verbietet und verachtet; ja man geht durch muthwillige Hintansetzung derselben geradezu des Segens einer sichern und gewissen Vergebung seiner Sünden verlustig. Fromme Christen, denen es mit ihrer Seelen Seligkeit Ernst ist, die ergreifen und benützen auch dieses Mittel mit aller Freude und danken Gott, daß sie es haben. „Die Papisten mögen nicht beweisen aus dem neuen Testament, daß man Sünden beichten solle." (Kirchenpost. XII, 1882). „Die heimliche Beichte, die jetzt gebräuchlich ist, mag nicht aus der Schrift bewähret werden." (Babyl. Gefangensch. XIX, 104 ff.). Den Spruch Jac. 5, 16 bezieht Luther nicht auf die Privatbeichte, sondern auf das Bekenntniß der Sünde gegen den beleidigten Bruder.

Wie sollen wir nun aber diesen Satz, daß die Beichte nicht in der Schrift geboten sei, reimen mit jenen Aussprüchen, wornach die Beichte in einem ausdrücklichen, von besonderen Verheißungen begleiteten Gebot und Befehl des Herrn begründet sein soll? Die zunächst sich darbietende Lösung, daß in den oben angeführten Stellen nur die katholische Ohrenbeichte, nicht aber die evangelische Privatbeichte als in der Schrift nicht geboten dargestellt werde, genügt bei näherer Betrachtung des Sinnes und Zusammenhangs jener Aussprüche nicht! Wohl aber ist eine genügende Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs bereits angedeutet. Luthers Sinn und Meinung ist nämlich diese: Geboten ist in der Schrift allerdings 1) das Bekenntniß der Sünde vor Gott und dem beleidigten Bruder, 2) die Ertheilung auch einer speziellen Absolution an den, der sie begehrt; dagegen ist das Bekenntniß der Sünde vor dem Geistlichen oder dem nicht beleidigten Bruder in der Schrift nicht ausdrücklich geboten, sondern von Gott nur erlaubt, und dem, der sich in seinem Gewissen beschwert fühlt, als ein zwar nicht absolut nöthiges, aber höchst förderliches Hülfsmittel zur Beruhigung seines Gewissens dargeboten. Daß dies wirklich Luthers Sinn und Meinung ist, erhellt aus XIX, 1044 ff., wo es heißt: „Der Text (Joh. 20, 21 ff.) spricht nicht: Kommt und beichtet, sondern: Welchen ihr die Sünden

erlasset, denen sollen sie erlassen sein. Nicht mehr dringt das Wort, denn daß du schuldig bist, die Sünde zu vergeben, wer es begehrt; und bist dazu ein Knecht gesetzt. Aber dem Beichtkind ist Willkür gelassen und solche Vergebung zugesagt, daß er mag brauchen, wenn, wie und wo er will. Will er nicht, so hast du ihn nicht zu treiben; denn Niemand kann noch soll geben Jemand ohne seinen Dank und Willen. Absolution aber ist eine große Gabe Gottes. Wer nicht will das Sacrament empfahen, hat sein auch Macht vor Gott. Siehe, so haben sie den Spruch auf die Beichte genöthiget, so eben der ist, der die Beichte frei macht. Wiederum haben sie die Vergebung in ihrer Willkür frei gesetzt, so eben dieser Spruch sie nöthigt zu absolviren. Müssen sich also mit solchen Angstgloſſen und Nothreden so lausicht und betteliſch behelfen, so doch Christus die Taufe, das Abendmahl und was er sonst hat haben wollen, so viel und klärlich ausdrückt, und dies Wesen der heimlichen Beichte, fast das allergrößte in der Christenheit, soll nicht Einen endlichen Spruch haben."

Die Beichte soll frei sein und darf Niemand als äußere Satzung aufgezwungen werden; ja sie ist ihrem ganzen Wesen nach nur für wirklich heilsbegierige Seelen da. „Die heimliche Beichte ist einem Jeglichen, der ihrer bedarf, heimgestellet, daß er ihr zu seiner Nothdurft gebrauche." (X, 2644). „Darum thut auch diese Beichte Niemand recht, denn fromme Christen. Denn es müssen solche Leute sein, die da fühlen, daß sie gerne wollten Rath und Trost holen; und ist ein köstlich Werk, welches Niemand thut, denn ein frommer Christ" (XX, 949). — „Auch Alles, das ich gesagt habe von diesem Sacrament (der Buße), ist denen gesagt, die betrübte, unruhige, irrige, erschrockene Gewissen haben, die gerne wollten der Sünden los und fromm sein, nnd wissen nicht, wie sie es anfahen sollen. Die Hartmüthigen aber, die noch nicht begehren Trost des Gewissens, haben auch dieselbe Marter nie empfunden, denen ist das Sacrament nichts nütze; die muß man mit dem schrecklichen Gericht Gottes zuvor weich und zag machen, daß sie auch

solches Trostes suchen und seufzen lernen." (Vom Sacrament der Buße X, 1488 ff.). — „Denn die göttliche Gnade suchet und fordert ledige und hungrige, begierige, durstige, verlangende Herzen. Darum mag der nicht ohne Schaden beichten, der lauter aus Gebot und Noth und, wie sie sagen, aus Gehorsam der Kirchen, nicht aus Begierde und Sehnen nach der Gnade hinzugehet. Derhalben auch mein treuer Rath ist, ein Jeglicher prüfe sich zuvor, warum er beichten wolle. Thut er es nur um Gebotes willen, und sein Herz ringet und seufzet nicht nach Hülfe göttlicher Gnaden, der bleibe nur davon frei, bis daß er sich fühle hungrig und begierig göttlicher Hülfe und der Sünde aus Grund feind werde. Gott hat gerne, daß man sich zu ihm füge. Er hat's auch ungern und strafet greulich. Gerne hat er's, so man herzlich Hülfe und Gnade begehret; ungerne, wenn es aus Noth, Gebot und ohne der Hülfe Begierde geschieht." (XIX, 1063).

Daß nun aber trotz dieser Freiheit der Beichte dieselbe mit allem Nachdruck empfohlen und angerathen werden soll, darüber spricht sich Luther in folgender Weise aus: „Also sagen wir nun von der heimlichen Beichte, daß Niemand dazu gezwungen sei, aber doch ist sie gerathen und gut, um dieser Ursache willen. Denn wo und wie oft du Gottes Wort hören kannst, sollst du es nicht verachten, sondern mit herzlicher Begierde annehmen." (Sermon von der Beichte und dem Sacramente, XI, 802). „Man soll nur reizen, nicht treiben, locken, nicht zwingen, stärken, nicht dräuen, trösten, nicht schrecken mit der Beichte; frei, frei, willig und gerne soll man beichten, lehren und machen; kann man das nicht thun; so laß man Gebot und Treiben auch anstehen. Wer das nicht kann oder will, der soll sein Dräuen, Zwingen, Schrecken lassen. Er dränet und dringet sich selbst allzuviel. Fürwahr, wer willig und lustig dazu ist, bedarf keines Gebotes, wer unwillig dazu ist, dem hilft kein Gebot, noch Zwang, ja macht's nur ärger. Hie sollte des Papsts Amt und Fleiß sich üben, daß die Leute willig und lustig dazu würden, so wäre keines Gebotes noth." (XIX, 1075. 1060.)

Dem gemäß schlägt denn auch Luther die muthwillige Hintansetzung und Verachtung der Beichte nicht gering an, wie wir aus folgenden, besonders auch gegen die Schwärmer gerichteten Stellen sehen: „Aber solche Freiheit kann nun Jedermann, und haben's leider! nur allzuwohl gelernet, daß sie thun, was sie wollen und sich der Freiheit also annehmen, als sollten und dürften sie nimmermehr beichten. Denn das hat man balde gefaßt, was uns sonst wohlthut, und gehet aus der Maßen leichtlich ein, wo das Evangelium sanft und weich ist. Aber solche Säue (habe ich gesagt) sollten nicht beim Evangelio sein, noch Etwas davon haben, sondern unter dem Papst bleiben und sich lassen treiben und plagen, daß sie müßten beichten, fasten ꝛc. mehr, denn zuvor. Denn wer das Evangelium nicht glauben, noch darnach leben will, der soll sein auch nicht genießen." — „Welche die Beichte nicht achten, noch von ihnen selbst kommen, die lassen wir auch fahren. Das sollen sie aber wissen, daß wir sie nicht für Christen halten. Wärest du ein Christ, so solltest du froh werden, daß du möchtest über hundert Meilen darnach laufen. Willst du es aber verachten, und so stolz ungebeichtet zum Sacrament hingehen, so schließen wir das Urtheil, daß du kein Christe bist, und auch des Sacraments nicht sollst genießen. Denn du verachtest, das kein Christe verachten soll, und machest damit, daß du keine Vergebung der Sünden haben kannst. Und ist ein gewiß Zeichen, daß du auch das Evangelium verachtest. Summa, wir wollen von keinem Zwang wissen. Wer aber unsere Predigt und Vermahnung nicht höret, noch folget, mit dem haben wir nichts zu schaffen, soll auch nichts von dem Evangelium haben." (Vermahnungen zur Beichte X, 2646. 2647.). — Wie sich dagegen fromme Christen zur Beichte verhalten, darüber heißt es: „Summa, Summarum, wer ein rechter Christ ist, der danke Gott, daß er solche Beichte haben kann, und brauche ihr mit Freuden und Lust, wann und wie oft er will oder darf. Sonderlich in Todesnöthen, da wird der Sünder recht sehnend, begierig und froh, daß ihm ein solcher Raum werden mag

zu beichten und solchen Trost und Zusagung Gottes zu hören. Ein solches Herz gäbe eher vielmal sein Leben, ehe es solchen Vortheil mangeln wollte." (XIX, 1080 ff.).

Obwohl man auch, ohne gerade das heilige Abendmahl zu genießen, so oft man innerlich das Bedürfniß dazu fühlt, beichten kann und darf: so thut doch die Beichte am meisten Noth und wird auch am passendsten gebraucht eben als Vorbereitung auf das heil. Abendmahl. Luther beruft sich in dieser Hinsicht vornehmlich darauf: man müsse doch über das, um was es sich im heil. Abendmahl handelt, auch Rechenschaft geben können, müsse ferner auch sein Verlangen nach dem Sacramente aussprechen und bekennen, und wo das Gewissen etwa noch über irrige und zweifelhafte Fälle bei sich selbst im Unklaren sei, da müssen dieselben, ehe man mit gutem Gewissen zur Communion gehen könne, vorher in's Reine und in Ordnung gebracht sein. Das Alles aber könne am füglichsten eben in der Beichte geschehen. So muß es denn als Regel gelten, daß Jeder, der zum heil. Abendmahl gehen will, zuvor sich der Beichte unterziehe. Dabei soll allerdings auch in dieser Beziehung die evangelische Freiheit gewahrt und jeder unevangelische Gewissenszwang vermieden werden; auf der andern Seite aber ist auch hier eine stolze und muthwillige Verachtung dieser Ordnung im hohen Grade bedenklich. — Ueber den innern Zusammenhang von Beichte und Abendmahl vergleiche man folgende Aussprüche Luthers: „Das ist aber gut und christlich, daß man junge Leute und das gemeine ungeübte Volk dazu halte und vermahne, daß sie die Absolution von einem Kirchendiener empfahen, wenn sie in ihrem Gewissen sich beschwert finden und Trost begehren; und sonderlich, wenn sie zum Sacrament des Leibes und Blutes Christi gehen wollen." (Hauspost. an Mariä Magdal. XIII, 2786 ff.). — „Darum habe ich gesagt, daß man das Sacrament Niemand geben soll, er wisse denn Bescheid zu geben, was er hole und warum er hingehe. Solches kann am füglichsten in der Beicht geschehen." (XX, 948). — „Denn auch solch Beichten nicht allein darum geschieht, daß sie Sünde erzählen, son-

dern daß man sie verhöre ꝛc. Wo will man das aber *besser thun, und wo ist's nöthiger*, denn so sie sollen zum Sacrament gehen?" (XVII, 2449). — „Darum soll Niemand zum Sacrament gelassen werden, er sei denn vorher bei seinem Pfarrherrn gewesen. Der soll hören, ob er vom Sacrament recht unterrichtet sei, *ob er auch sonst Raths bedürfe*, oder sei eine solche Person, die man siehet und weiß, daß sie Alles wohl berichtet sei." (Sächsische Visitationsartikel X, 1937). — „Es gefällt uns wahrlich nicht, daß die Absolution sollte aus der Kirche kommen und man sollte aus der Kirche kommen und man sollte die Leute *so rauh hinlassen zum Sacrament laufen*. Und wiewohl wir Niemand bei einer Todsünde zur Beichte wollen zwingen, noch dringen lassen, doch ist das ebenso wenig zu leiden, daß man die Beichte verbieten und die Absolution aus der Kirche darum stoßen wollte. Denn es muß ja eine Form und Zucht in der Kirche bleiben, welche ohne die Beichte nicht zu erhalten will sein." (Vorschläge für den Schmalkalder Convent, vom Jahr 1531, XVI, 2178).

Daß aber auch diese Regel des Beichtens vor der Communion nicht ausnahmslos gelten und eben so wenig zu *einem Gewissenszwang* gemacht werden soll, darüber vergleiche man unter andern folgenden Ausspruch Luthers: „Ob der Pfarrherr selbst, so täglich damit umgeht, *ohne Beichte oder Verhör zum Sacrament gehen will*, soll ihm hiemit nichts verboten sein. Desgleichen ist auch von andern verständigen Personen, so sich selbst wohl zu berichten wissen, zu sagen, damit nicht wieder ein neuer Papstzwang oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frei haben. Und ich, Dr. Martinus, selbst etliche Male ungebeichtet hinzugehe, daß ich mir nicht selbst eine nöthige Gewohnheit mache im Gewissen, doch wiederum die Beichte brauche und nicht entbehren will, allermeist um der Absolution, das ist des Wortes Gottes, willen." (Visitationsartikel vom Jahr 1538, X, 1937 ff.). „Ich rathe, wie auch Gerson etliche Male gerathen hat, *daß man zuweilen das hochwürdige Sacrament empfahen und nehmen soll ohne Beichte*, auf daß der Mensch desto mehr auf Gottes Barmherzigkeit, denn auf seine Beichte sein Vertrauen lerne setzen."

Was übrigens das Verhältniß des *Beichtsegens* (der Absolution) *zu dem Segen des heil. Abendmahles* betrifft, so dürfte hierüber nach der ganzen Lehre Luthers vom heil. Abendmahl ein Doppeltes gelten. Auf der einen Seite kommt nämlich das heil. Abendmahl unterstützend zur Beichte hinzu, sofern der wesentliche Empfang und Genuß des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahl eine *Bekräftigung und Versiegelung* der in der Absolution empfangenen Sündenvergebung ist. Auf der andern Seite werden aber auch im heil. Abendmahl dem Communicanten die heiligen *Folgen und Früchte* der in der Beichte und Absolution empfangenen Sündenvergebung zugetheilt und zu eigen. Wir führen in dieser Beziehung nur Einen Ausspruch Luthers über das heilige Abendmahl aus der „Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes Christi" vom Jahre 1530 an, wo beide von uns ausgehobenen Seiten zusammengefaßt sind: „Wie können wir deß (daß Gott gnädig und barmherzig ist) sicher und gewiß sein, wo er uns nicht ein gewiß ungezweifelt Zeichen gäbe seiner Gnade und Liebe gegen uns? Das hat er nun hie mit dem Sacrament gethan und uns ein gewiß Zeichen seiner Liebe und Gnade gestellet. Denn das Sacrament ist ja kein Zeichen seines Zornes, und er wird es nimmermehr geben, wo er mit uns zürnet; sondern es ist ein *Zeichen seiner grundlosen Güte und Barmherzigkeit*. Und wie kann er höhere Liebe und tiefere Barmherzigkeit erzeigen, denn daß er uns wahrhaftig dargiebt sein eigen Leib und Blut zur Speise. Das nicht allein ein gnädiges Zeichen, sondern auch *eine Speise* sein soll, als damit wir uns laben und stärken sollen, alle, die in seinem Heer mit ihm zu Felde liegen. Und ist eigentlich der Sold und Proviant, damit er sein Kriegsheer besoldet und speiset, bis sie endlich obsiegen und das Feld behalten mit ihm. O es ist gute Münze, köstlich roth Gold und rein weiß Silber, und daß Alles die

Fülle und reichlich vollauf, daß gar lieblich es ist, in dieser Heerfahrt zu sein." (X, 2709).

Schließlich bleibt uns noch die Frage übrig: In welchem Sinne also nach allem Bisherigen die Privatbeichte überhaupt und die Privatbeichte vor der Communion insbesondere nothwendig ist, und in welchem Sinne nicht? Sie ist nicht in dem Sinne nothwendig, daß sie ausdrücklich im Worte Gottes geboten, daß an sie ebenso, wie an die Beichte vor Gott und dem beleidigten Bruder, an das Hören des göttlichen Wortes und den Gebrauch der Sacramente, die Erlangung der Seligkeit und der Sündenvergebung gebunden, daß auch der Segen des heil. Abendmahls ohne vorausgehende allgemeine oder Privatbeichte gar nicht zu erlangen wäre. Während vielmehr die genannten Stücke zu den von Gott ausdrücklich verordneten Grundbedingungen der Seligkeit und zu den Grundsteinen gehören, auf denen das ganze christliche Heilsleben ruht: gehört die Privatbeichte nur zu den heilsamen Ordnungen und ascetischen Förderungsmitteln des christlichen Lebens überhaupt und einer gesegneten Abendmahlsfeier insbesondere. Unter diesen selbst aber nimmt sie eine so wichtige und hervorragende Stelle ein, daß für den, welchem hiezu die Gelegenheit geboten ist, immerhin auch eine Verpflichtung besteht, sich dieses Mittels zur Erhaltung und Förderung des geistlichen Lebens in allen vorkommenden Fällen zu bedienen und die kirchliche Ordnung einzuhalten, die dasselbe vornehmlich im Interesse einer gedeihlichen Sacramentsverwaltung organisirt und geregelt hat. Eine muthwillige und leichtsinnige Verletzung dieser Ordnung zeugt daher nicht nur von Gleichgültigkeit gegen die Bewahrung und Förderung des eigenen Heilslebens, sondern kann auch leicht den ganzen Segen, den man sonst vom heil. Abendmahl hätte, ja das ganze Heilsleben selbst bedrohen und gefährden. Dies, und nichts Anderes, scheint uns auch der eigentliche Sinn und die Meinung Luthers in den verschiedenen, oben angeführten Stellen und Aussprüchen zu sein. Denn wenn er auch nicht selten von einer Nothwendigkeit redet, die Vergebung der Sünden, wenn man sie

überhaupt erlangen wolle, aus dem Munde der Bruders zu holen, so meint er doch damit keineswegs die bestimmte Form der Privatbeichte allein und ausschließlich. Jene Stellen sind vielmehr zunächst eben gegen eine schwärmerische und separatistische Geisttreiberei gerichtet. Dieser gegenüber legt er nur im Allgemeinen darauf Gewicht, daß man sich an das der christlichen Gemeinschaft anvertraute und in ihr lebendig verkündigte und angewandte Schriftwort halte. Hierauf gründet sich dann allerdings auch die Berechtigung der eigentlichen Privatbeichte, als einer bestimmten Art und Form der lebendigen, gemeinschaftsmäßigen Verkündigung und Anwendung des Schriftwortes. Aber auch nur die Berechtigung, nicht die Nothwendigkeit; und Luther selbst ist, wie wir gesehen haben, weit entfernt, die Privatbeichte als die allein mögliche und berechtigte, oder auch nur als eine in dieser Form geradezu göttlich gestiftete Art der gemeinschaftsmäßigen Verkündigung und Anwendung des Schriftwortes darzustellen. (Fortsetzung folgt).

II.

Rudolf v. Raumer: die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen.

Angezeigt von Prof. Dr. Volck.

Indem wir im Folgenden auf eine Abhandlung hinweisen, welche, obgleich zunächst philologisch von Art, doch so wichtige theologische Fragen berührt, daß hiedurch ihre Besprechung in dieser Zeitschrift gerechtfertigt sein dürfte, bemerken wir zum voraus, daß wir alle rein philologischen Erörterungen als nicht an diesen Ort gehörig ausschließen, und von einer eingehenden Kritik Umgang nehmend, uns darauf beschränken, die Grundgedanken und Resultate des gelehrten Verfassers darzulegen.

Es ist bekanntlich eine unter den Philologen viel verhandelte und bis auf den heutigen Tag noch unentschiedene Frage, ob eine Verwandtschaft zwischen den semitischen und indogermanischen Sprachen stattfinde. Während die Einen im Hinblick auf die tiefgreifenden Unterschiede zwischen beiden Sprachkörpern eine Verwandtschaft derselben auf das Entschiedenste in Abrede stellen, gibt es Andere, welche an der gemeinsamen Abstammung beider ebenso entschieden festhalten zu müssen glauben. Zu den letzteren gehört der als Germanist rühmlichst bekannte Erlanger Professor R. v. Raumer, welcher in einer seinen Gesammelten sprachwissenschaftlichen Schriften (Frankfurt und Erlangen 1863) einverleibten Abhandlung die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen wissenschaftlich nachzuweisen versucht hat. Gehen wir näher auf die Argumentation des geehrten Verfassers ein, so sind es vornemlich zwei Punkte, auf welche er unsere Aufmerksamkeit richtet. Er sucht nämlich 1) darzuthun, daß jene beiden Sprachstämme in einem der wichtigsten Punkte, nämlich in der Verbalflexion, sich auf eine gemeinsame Quelle zurückführen lassen, und 2) daß der indogermanische Wortschatz zum mindesten an Einer Stelle mit dem semitischen durch ein ganz bestimmtes Lautwandelgesetz verknüpft sei. Den ersteren Punkt anlangend, so geht Raumer hiebei auf die Entstehung der Verbalflexion zurück und sucht zu zeigen, 1) wie dieselben Personalpronomina sich im Semitischen und Indoeuropäischen auf dieselbe Weise mit der prädikativen Wurzel verbunden hätten, um dieser verbale Beziehungen zu geben, und 2) wie der Gegensatz, den man bisher zwischen den indoeuropäischen und semitischen Sprachen darin zu finden geglaubt, daß die ersteren die Personalpronomina immer hinten, die letzteren aber zur Unterscheidung der Tempora bald hinten, bald vorn an die prädikative Wurzel anfügten, nicht vorhanden sei, indem sich vielmehr das zweite Tempus der semitischen Sprachen ganz ebenso aus der Zusammensetzung der prädikativen Wurzel mit הָיָה gebildet habe, wie die entsprechenden Tempora der indoeuropäischen Sprachen aus einer Zusammensetzung der prädikativen Wurzel mit

as (esse) entstanden seien. — Um die Sache durch ein Beispiel zu erläutern: יִכְתֹּב ist nach Raumer nicht, wie man bisher annahm, entstanden aus הוּא כָתַב, sondern aus הָיָה כָתַב, ebenso wie δώ — σω = dem sanskritischen dâ — syâmi geben werde ich.

Was den zweiten Punkt betrifft, so sucht Raumer, wie bereits bemerkt, den Beweis zu führen, daß keineswegs bloß vereinzelte vage Lautähnlichkeiten zwischen den semitischen und indogermanischen Sprachen stattfänden, sondern daß sich ein ganz bestimmtes Lautwandelgesetz nachweisen lasse, das den indogermanischen Sprachstamm mit dem semitischen verknüpfe. Dieses Lautwandelgesetz beruhe darauf, daß die semitischen weichen Verschlußlaute (b, d, g) in den indogermanischen Sprachen in die entsprechenden harten (p, t, k) übergegangen seien. Für jeden der drei Fälle (semitisch b etymologisch = indogermanisch p; semitisch d = indogermanisch t; semitisch g = indogermanisch k) gibt Raumer eine Zahl von Belegen. So stellt er בָּקָר zusammen mit pecus, pecor — is; שֶׁבַע mit septem; בָּרַךְ mit precari; אֶבֶן mit πέτρος; דָּגָה mit τεκ-εῖν; דָּרַךְ mit τρέχειν; צָדָה mit ζητεῖν; סָלַע mit saltare; גָּרַע mit χείρω; גָּבַהּ mit capere; סָגַר mit sacer; דָּאַג mit τήκεσθαι u. s. f.

Das Gesammtresultat seiner Untersuchungen faßt dann Raumer in folgender Weise zusammen: „Die semitischen und indoeuropäischen Sprachen sind aus einer gemeinsamen arisch-semitischen Ursprache entsprungen. Dies erweist sich sowol durch den grammatischen Bau als durch den Wortschatz beider Sprachfamilien. Was den grammatischen Bau betrifft, so haben wir an der Flexion des Zeitworts nachgewiesen, wie dieselben Bildungsmittel und Bildungsgesetze von einem gemeinsamen Ausgangspunkt aus einerseits zur semitischen, andererseits zur indoeuropäischen Verbalflexion geführt haben. Der Wortschatz beider Sprachfamilien aber zeigt sich nicht nur durch schwankende, auf subjectivem Belieben ruhende Aehnlichkeiten ver-

wandt, sondern es ist uns gelungen, an einem ganz bestimmten Lautwandelgesetz das historisch-genealogische Verhältniß beider Sprachfamilien zu erweisen".

Ob nun durch Raumer's Argumentation die Verwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen wirklich als endgültig erwiesen anzusehen ist? Wir glauben, daß diese Frage weder bejaht noch verneint werden darf, so lange der Raumer'sche Versuch nicht von Seiten der Semitisten sowohl als der Indogermanisten auf das Eingehendste geprüft worden ist. Eine solche Prüfung verdient er. Bis jetzt ist sie ihm nicht zu Theil geworden. Die Schleicher'sche Recension [1]) seiner Arbeit hat Raumer mit Recht zurückgewiesen, und Nöldeke's sachliche, an manchen Punkten zutreffende Critik [2]) bezieht sich nur auf eine kleine als Manuskript gedruckte Privatschrift Raumer's, welche er vor dem Erscheinen seiner größeren Abhandlung mehreren Fachmännern zur Beprüfung zugeschickt. Sollen wir unser Urtheil über die beiden von Raumer berührten Punkte kurz formuliren, so geht dasselbe dahin, daß Raumer's Hypothese über die Entstehung des semitischen Futurums ohne alle Frage viel Ansprechendes hat, obgleich er sich die Schwierigkeiten, welche derselben entgegenstehen und zu der herrschenden Ansicht zurückdrängen, gewiß selbst nicht verhehlen wird. Was den andern Punkt, das von Raumer beobachtete Lautwandelgesetz, betrifft, so meinen wir, daß es für die von indogermanischer Seite her solche Versuche Anstellenden so lange nicht möglich sein werde, zuverlässige und allseitig gesicherte Ergebnisse zu erlangen, als die Semitisten selbst noch nicht die Physiologie des semitischen Wurzel- und Stammgeschlechtes auf eigenem Grund und Boden durchforscht und festgestellt haben, und dies nicht etwa bloß in Beziehung auf das Materielle und Phonetische, sondern hauptsächlich auch auf die Grundbedeutungen jener Wurzeln und Stämme.

1) In den Beiträgen zur vergleichenden Sprachforschung von Kuhn und Schleicher (Bd. IV., Heft 2).

2) Orient und Occident, Jahrgang 2, Heft 2.

Wenn die Raumer'sche Abhandlung keinen weiteren Erfolg hätte, als zu neuer Prüfung, zu neuer Arbeit in dem bezeichneten Sinne anzuregen, so wäre ihr die Wissenschaft schon hiefür großen Dank schuldig. Vielleicht aber rechtfertigt die fortschreitende wissenschaftliche Arbeit Raumer's Resultate. Wir wünschen dies von Herzen sowohl in philologischem als theologischem Interesse.

Biblischer Commentar über die Bücher Mose's von Carl Friedrich Keil, Dr. und Prof. der Theologie. Erster Band: Genesis und Exodus. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig, 1866. 578 Seiten.

Angezeigt von Prof. Dr. Volck.

Daß der biblische Commentar von Keil und Delitzsch bereits in zweiter Auflage zu erscheinen beginnt, spricht zu deutlich für die Gediegenheit und Brauchbarkeit dieses Werkes, als daß wir dasselbe unseren Lesern erst noch zu empfehlen nöthig hätten. Die Absicht, welche die geehrten Verfasser bei ihrem Unternehmen leitete, „den Inhalt der in dem alten Testament niedergelegten göttlichen Offenbarungswahrheiten und Thatsachen nicht nur grammatisch-historisch zu erläutern, sondern zugleich biblisch theologisch zu entwickeln, und den Schriftforschern, besonders aber den Theologiestudirenden und den Geistlichen unserer Kirche ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie beim Lesen der heil. Schrift Belehrung über das Verständniß der alttestamentlichen Heilsökonomie, und vielleicht auch Anregung zu weiterem Forschen und tieferem Eindringen in die unergründlichen Tiefen des Wortes Gottes schöpfen können" —, diese Absicht zu erreichen, ist ihrer vereinten Arbeit gelungen. Noch steht uns zwar die Erklärung der sprachlich und sachlich schwierigsten Stücke des alten Testaments erst in Aussicht; aber nach den bisherigen Lei-

stungen dürfen wir auch fernerhin auf Arbeiten hoffen, welche fördernd in die Exegese des alten Testamentes einzugreifen geeignet sind.

Die uns vorliegende zweite Auflage des ersten die Bücher Genesis und Exodus umfassenden Theils ist im Einzelnen mehrfach eine verbesserte zu nennen. Nicht nur sind die auf diese beiden Bücher bezüglichen neueren Abhandlungen, Schriften und Commentare sämmtlich berücksichtigt; auch die Ergebnisse der neueren geologischen und ägyptologischen Forschungen sind sorgfältig erwogen und zur Rechtfertigung der mosaischen Schöpfungsgeschichte und biblischen Chronologie verwendet worden. Indem wir es dem Leser überlassen, sich durch eigenes Studium von der Reichhaltigkeit der Keilschen Arbeit zu überzeugen, beschränken wir uns in unserer Anzeige auf die Besprechung einzelner exegetischer Fragen.

Wir freuen uns, gleich in der Erklärung von Gen. 1, 1—2 mit Keil übereinzustimmen, wenn er sowohl die von Bunsen und Ewald vorgeschlagene Interpretation: Zu Anfang, da Gott den Himmel und die Erde schuf (die Erde war aber damals ein Chaos....), da sprach Gott: Es werde Licht —, als auch jene neuerdings so beliebte Fassung, nach welcher v. 2 von einer vor dem Beginn des Sechstagewerks mit der in v. 1 gemeinten Welt vorgegangenen Veränderung berichten soll, zurückweist. v. 1 gilt ihm mit Recht, wie einerseits als summarische Zusammenfassung des folgenden Schöpfungswerkes, so zugleich als Aussage der Urthat Gottes, durch welche das Weltall hervorgebracht worden, worauf dann die drei einander parallel laufenden Aussagen von v. 2 den Zustand beschreiben, in welchem sich die Erde unmittelbar nach Erschaffung des Weltganzen befunden. Auch in der Erklärung von 2, 4 ff. scheint uns Keil das Richtige getroffen zu haben, wenn er dort nicht einen zweiten Schöpfungsbericht findet, sondern die Worte אלה תולדות וג׳ als Ueberschrift zu dem Folgenden fassend, die Darlegung der mit der Vollendung des Schöpfungswerkes beginnenden geschichtlichen Entwicklung der Welt. In der Auffassung des Einzelnen können wir freilich dem geehrten Verfasser nicht durchweg beipflichten, so z. B. wenn er darauf besteht,

daß die einzelnen Schöpfungstage „für einfache Erdentage, nicht für Zeiträume von unberechenbarer Dauer, für Perioden von Jahren oder Jahrtausenden" zu halten seien; oder wenn er Gen. 1, 26 die in נעשה sich andeutende Mehrheit aus einem plur. majestaticus und אלהים als einen in intensivem Sinne gebrauchten Plural erklärt; oder wenn er behauptet, יהוה bezeichne „das absolute Ich, die mit unbedingter Freiheit waltende Persönlichkeit"; oder wenn er das Gotteswort an die Schlange: „Auf deinem Bauche sollst du gehen" von einer Veränderung der Gestalt und Bewegungsweise der Schlange verstehen zu müssen glaubt; oder wenn er in Abrede stellt, daß Abel durch die Tödtung der Thiere, die er geopfert, ein Bekenntniß der Todeswürdigkeit seiner Sünde gegeben und dgl. Auch in der Erklärung von כרוב ist Keil nicht glücklich, wenn er dieses Wort von derselben radix wie das griechische γρύψ ableitet und unter den Cheruben „Geschöpfe einer höheren Welt versteht, welche als lebendige Wesen (ζῶα) die höchste Stelle im Reiche der Geister einnehmen und Gott als dem himmlischen König bei seiner Erscheinung zum Gericht als Diener zur Seite stehen und die Majestät des Weltrichters der Welt bezeugen". Es wird doch immer das Einfachste, wie Schriftgemäßeste bleiben, כרוב für eine Umstellung aus רכוב zu halten und die Cherube als die Träger und Vermittler der göttlichen Weltgegenwart anzusehen.

Was die viel verhandelte Frage über die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen anlangt (Gen. 6, 1—8), so hat uns Keil wiederum nicht von der Richtigkeit seiner Ansicht zu überzeugen vermocht, daß der Ausdruck בני אלהים ethisch von der menschlichen Gotteskindschaft zu verstehen und als Benennung der Sethiten zu fassen sei. Zwar wird es gewiß schon in der Urzeit — und Keil mißversteht einen Ausspruch Delitzsch's, wenn er ihn dies leugnen läßt — Kinder Gottes gegeben haben; aber die Frage, um die sich's hier handelt, ist ja die, ob an unserer Stelle der Gegensatz von בנות האדם und בני אלהים die Beziehung ersteren Ausdrucks auf die Semiten erlaube. Dies scheint uns aber schlechter-

dings unmöglich; und indem wir auf die schlagende, von Keil leider nicht berücksichtigte Argumentation v. Hofmann's [1]) verweisen, bleiben wir dabei, daß a. u. St. „im Gegensatz zu der durch die Schöpfung von Mann und Weib geordneten Selbstfortpflanzung des menschlichen Geschlechtes ein Freien der Geister berichtet wird, welches zur Folge hatte, daß von menschlichen Frauen Kinder geboren wurden, die keine menschlichen Väter hatten". Der vierte Vers steht dieser Auffassung keineswegs entgegen, wie Keil meint; denn er berichtet einfach davon, daß die Gewaltigen der Urzeit aus jener Vereinigung der Geister mit menschlichen Frauen hervorgegangen, wie sie damals, als Gott der Menschheit eine Frist von nur noch 120 Jahren setzte (v. 3), und nachher, nämlich während dieser 120 Jahre vorgekommen. Die Giganten heißen hier übrigens נְפִילִים, nicht wie Keil will, als die „Ueberfaller", aber auch nicht als „die vom Himmel Gefallenen" (Delitzsch), sondern man wird diesen Ausdruck in Zusammenhang zu bringen haben mit נֵפֶל Fehlgeburt und הִפִּיל (Jes. 26, 19) gebären. Hofmann [2]) geht auf ein Verbum נָפַל = פוּל zurück; aber ein solches ist in dem hebräischen Sprachschatz nicht nachweisbar.

Ein weiterer Punkt, in welchem wir von Keil differiren, betrifft den מלאך ה׳, in welchem wir nicht, wie er, Jehova selbst, sondern nur einen geschaffenen Engel zu erkennen vermögen, dessen sich Gott als Organ seiner Offenbarung und Selbstbezeugung bedient. Wenn Keil zur Begründung seiner Ansicht geltend macht, daß 1) der Engel Jehovas sich selbst mit Jehova identifizire; daß er 2) von denjenigen, welchen er erscheine, als Gott erkannt werde; daß er 3) auch von den heil. Schriftstellern mit Jehova identifizirt werde, so verkennen wir das Gewicht dieser Argumente nicht, glauben aber, alle dgl. Vorkommnisse erklären sich auch bei unserer Anschauung von

1) Schriftbew. I, S. 424—425.
2) Schriftbew. II, 1, S. 96.

dem מלאך völlig, wenn man nur festhält, daß er zur Vermittlung der Selbstoffenbarung Jehovas dient, mithin von ihm dasselbe gelten kann, was auch von Jehova gilt. Keil hingegen wird von seiner Fassung aus nie denjenigen Stellen gerecht werden können, an welchen die Schrift den Engel Jehovas deutlich von Jehova unterscheidet; vgl. z. B. Sach. 1, 12, wo der Engel Jehovas Jehova frägt: Wie lange wirst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, oder Sach. 3, 2, wo der Engel Jehovas zu Satan sagt: Jehova schelte dich, Satan. Auch darauf hat Köhler [1]) mit Recht hingewiesen, daß das neue Testament unzweideutig voraussetze, daß da, wo im alten Testament vom Engel Jehovas geredet werde, ein geschaffener Engel gemeint sei. So nennt Stephanus Act. 7, 30 den Engel Jehovas, welcher Mose im brennenden Busch erschien, nach richtiger Lesart schlechtweg ἄγγελος und ebenso wird derselbe auch v. 35 bezeichnet. Indeß sei dem wie ihm wolle; mag man nun den מלאך ה׳ für einen geschaffenen Geist halten, den Gott zum Träger seiner Selbstbezeugung macht, oder für Jehova, den offenbaren Gott, selber, die Hauptsache ist — und darin stimmen wir mit Keil überein —, daß seine Erscheinung innerhalb der alttestamentlichen Geschichte dazu dient, die Offenbarung Gottes im Fleische vorzubilden und anzubahnen.

Indem wir von minder wichtigen Stellen Umgang nehmen, weisen wir im Folgenden noch in der Kürze auf Gen. 49, 10, die berühmte Schilohweissagung hin. Unter den mancherlei Auslegungen, welche diese Stelle erfahren hat, sind es nur drei, welche überhaupt noch in Betracht kommen können. Die eine, nach welcher שילה (von שלה ruhig sein) Ruhe bedeuten und die Uebersetzung der fraglichen Worte lauten soll: bis daß er zur Ruhe kommt, ist sprachlich unmöglich, da, wie Delitzsch gezeigt hat, ein nom. appellat. שילה in der Bedeutung Ruhe oder Ruhestatt innerhalb des hebräischen Sprachschatzes unerhört ist. Aus diesem sprachlichen und

1) Vgl. zu Sach. 1, 10.

dem weiteren sachlichen Grunde, daß שילה sonst überall im alten Testament Stadtname sei und es 1. Sam. 4, 12, wo der Name dieser Stadt als accus. der Richtung erscheine, ganz wie hier וַיָּבֹא שִׁילֹה heiße, ist Delitzsch zu der schon von einigen Rabbinen vertretenen Ansicht zurückgekehrt, שילה sei von der Stadt Silo zu verstehen und man habe zu übersetzen: bis daß er (Juda) nach Silo kommt. Allein auch diese Annahme ist unhaltbar und zwar hauptsächlich aus folgenden zwei schon von Hofmann [1]) geltend gemachten, von Keil wiederholten Gründen; einmal, weil Silo, wenn es zu Jakobs Zeiten überhaupt schon existirt hat, was sich mit Grund weder bejahen noch verneinen läßt, kein Ort von solcher Bedeutung war, daß die Ankunft dortselbst einen sonderlichen Werth hatte; und dann, weil dieser Ort zwar nachmals durch das heil. Zelt für ganz Israel wichtig ward, aber auf Judas Verhältniß zu den übrigen Stämmen, da es ja gar nicht zu Juda gehörte, keinerlei Bezug hatte. Es wird somit nichts übrig bleiben, als sich mit Keil für die persönliche Fassung [2]) zu entscheiden und שילה in der Bedeutung: Mann oder Träger der Ruhe für eine Bezeichnung des Messias zu nehmen. Der Sinn der Weissagung geht dann dahin, daß „Juda mit siegreichem Löwenmuth das Scepter führen soll, bis in dem zukünftigen Schilo ihm der Gehorsam der Völker zufallen und seine Herrschaft über die Stämme sich zur friedevollen Weltherrschaft erweitern wird". Daß der Schilo von Juda abstammen werde, ist nicht gesagt und ergibt sich auch nicht, wie Keil meint, von selber aus dem Zusammenhange. Es ist dies vielmehr eine erst im weiteren Verlauf der heil. Geschichte aufgekommene Erkenntniß.

Bei Gelegenheit der Erklärung von Exod. 1, 8 berührt Keil die neuerdings im Zusammenhange mit den ägyptologischen Forschungen viel verhandelte Hyksosfrage. Wir sprachen bereits in einem der letzten Hefte dieser Zeitschrift [3]), wo wir diese Frage ausführlich erör-

1) Schriftbew. II, 2, S. 516.
2) Vgl. v. Hofmann a. a. O. II, 2, S. 516—518.
3) Jahrgg. 1865, IV. Heft.

terten, unsere Meinung dahin aus, daß der erste manethonische Bericht, nach welchem die Hykfos unter der Regierung des ägyptischen Königs Timaus von Osten her in das Land einbrachen, dasselbe unterjochten und 311 Jahre beherrschten, bis sie von Alisphragmutosis überwunden und von dessen Sohn Thummosis in Avaris belagert freien Abzug erhielten und durch die Wüste gen Syrien ziehend Jerusalem Judäas gründeten —, daß, sagen wir, dieser Bericht durch die Brugsch'schen Resultate bestätigt zu werden und die wahrscheinlichste Annahme die zu sein scheine, daß die Hykfos semitische Völkerschaften gewesen, welche Aegypten noch vor Josephs Ankunft dort selbst erobert hätten. Bei dieser Annahme schienen sich uns wenigstens alle Schwierigkeiten zu lösen, soferne, wenn die Hykfos wirklich semitischen Ursprungs waren und allmälig unter dem Einfluß der Cultur und Sitte des eroberten Landes ägyptisirt wurden, sich ebenso sehr die freundliche Aufnahme erklärt, welche Jacobs Familie bei ihrem Einzuge in Aegypten fand, als die zurückhaltende Stellung, welche Pharaos Hof gegen die „Viehhirten" [1]) beobachtete. Nicht minder würde dann die nachmalige Bedrückung Israels durch den „neuen König, der von Joseph nichts wußte", verständlich. Keil seinerseits zweifelt an der Glaubwürdigkeit nicht nur des zweiten (von Josephus selbst als sagenhaft bezeichneten), sondern auch des ersten Manethonischen Berichtes und erklärt im Hinblick auf anderweite Forschungen die Brugsch'schen Resultate für höchst unsicher. Leider sind wir wegen Mangels an den nöthigen literärischen Hülfsmitteln außer Stande, uns ein selbständiges Urtheil über den Stand der Frage zu bilden, halten aber denselben für nicht so verzweifelt wie Keil, der uns zu rasch bei der Hand zu sein scheint, in Nash's Verwerfungsurtheil Manethos einzustimmen.

Auf S. 457 citirt Keil bei Besprechung der Stelle Exod. 19, 6: Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein, eine Stelle Calvins, nach welcher Israel gens

1) Genes. 46, 34.

sancta genannt wird non respectu pietatis vel sanctimoniae, sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit; bemerkt aber dazu, daß für קָדוֹשׁ die Bedeutung ausgesondert unerweislich sei. Möge man das Etymon von קדוש mit Dieſtel [1]) in der Verwandtſchaft mit חָדַשׁ und חֹדֶשׁ dem neuerglänzenden Mondlicht oder mit Delitzſch [2]) in der Vergleichung mit dem ſanskritiſchen dhûsch, splendidum, pulchrum esse ſuchen, jedenfalls ſei der Grundbegriff des Wortes splendidum, purum, intaminatum esse. Wie darum Gott nicht der Heilige heiße als der ſchlechthin Beſondere, in ſich Geſchloſſene, ſein ſelbſt Seyende [3]), ſo werde auch Iſrael nicht ſchon durch die Ausſonderung aus den übrigen Völkern zu einem heiligen Volke gemacht, denn dieſe ſei nur das Mittel für den göttlichen Endzweck u. ſ. f. Wir ſehen uns in der Lage, Alles, was Keil hier bejaht, verneinen, und was er verneint, bejahen zu müſſen, ſoferne für קָדַשׁ (arab. kadusa) gerade die Bedeutung abgeſondert, abgeſchieden ſein die einzig erweisliche ſein dürfte. [4]) Denn es hat dieſes Verbum weder mit חדש noch mit dhûsch etwas zu thun, ſondern geht auf die Wurzel קד zurück, welche im Semitiſchen die Grundbedeutung des Schneidens, Theilens, Trennens, Scheidens hat. Verhält es ſich aber ſo, ſo wird als Grundbegriff der göttlichen Heiligkeit allerdings die im Weſen Gottes begründete Einzigkeit und Beſonderheit gegenüber der Welt ſtatuirt werden müſſen; und auch Iſrael wird גוי קדוש aus keinem andern Grunde heißen, als weil es, wie Exod. 19, 5 ſagt, Gottes „Eigenthumsvolk aus allen Völkern“ iſt. Wie man dies leugnen kann, iſt Angeſichts von Stellen wie Lev. 20, 26 nicht recht

1) „Die Heiligkeit Gottes“, in den Jahrbb. f. deutſche Theol. IV, 1.

2) Jesurun p. 155. Uebrigens hält Delitzſch an dieſer Ableitung gegenwärtig ſelbſt nicht mehr feſt.

3) So v. Hofmann a. a. O. I, S. 81 ff.

4) Vgl. Fleiſcher bei Delitzſch, Pſalmen I, S. 588 Anm., und dieſe Zeitſchrift, Jahrgg. 1866, Heft I.

zu begreifen. Dort heißt es: Ihr ſollt mir heilig ſein, denn heilig bin ich, Jehova, und ich habe euch ausgeſondert aus den Völkern, um mir zuzugehören.

Eine weitere Frage, welche wir ihrer praktiſchen Wichtigkeit wegen hier berühren, betrifft die Zählung der Gebote des Dekalogs und ihre Vertheilung auf die beiden Tafeln. Bekanntlich haben ſich im Laufe der Zeiten zwei Zählungsweiſen gebildet. „Die Einen vertheilen die zehn Gebote nach zwei Pentaden auf die beiden Tafeln und rechnen zur erſten die Gebote über 1) andere Götter, 2) die Bilder, 3) den Namen Gottes, 4) den Sabbat und 5) die Eltern; zur zweiten 1) das Tödten, 2) Ehebrechen, 3) Stehlen, 4) falſche Zeugniß und 5) das Begehren. Die Andern zählen zur erſten Tafel 3 und zur zweiten 7 Gebote, und beſtimmen als die 3 erſten die Gebote über 1) andere Götter, 2) den Namen Gottes, 3) den Sabbat, welche die Pflichten gegen Gott in ſich begreifen, und als die 7 der zweiten Tafel die Gebote 1) über die Eltern, 2) das Tödten, 3) Ehebrechen, 4) Stehlen, 5) falſch Zeugniß, 6) Begehren des Hauſes, 7) Begehren des Weibes, Geſindes, Viehes und übrigen Gutes des Nächſten, als die Pflichten gegen den Nächſten enthaltend“. Mit Recht entſcheidet ſich Keil für erſtere Zählungsweiſe und zwar vor Allem aus dem ſachlichen Grunde, daß, während in den beiden, das Begehren verbietenden Sätzen, kein weſentlicher Unterſchied nachweisbar ſei, zwiſchen dem Verbote der anderen Götter und dem der Bilder Gottes ein für die Verhältniſſe der Iſraeliten ſehr weſentlicher Unterſchied beſtehe, wie dies nicht nur die Geſchichte des goldenen Kalbes am Sinai, ſondern auch der Bilderdienſt Gideons (Richt. 8, 27), Micha's (Richt. 17) und Jerobeams (1. Kg. 12, 28 ff.) bezeugten. Wir fügen hinzu, daß aus den den Dekalog einleitenden Worten, in welchen ſich Jehova als den Erlöſer Iſraels aus Aegypten bezeichnet, ſich uns mit Nothwendigkeit die beiden Verbote 1) der anderen Götter, 2) der Bilderverehrung zu ergeben ſcheinen. Denn indem er ſein Volk aus Aegypten führte, hat er ſich 1) als den Gott der Götter erwieſen; Iſrael kann alſo nicht andere Götter neben ihm haben

wollen; 2) hat er sich erzeigt als den lebendigen Gott, womit ausgeschlossen ist die Bilderverehrung. — Auch auf den formellen, für die erstere Zählungsweise sprechenden Grund macht Keil noch aufmerksam, daß sich nämlich die fünf letzten Gebote nicht nur dadurch von den fünf ersten unterscheiden, daß jenen jede Motivirung fehlt, während diese längere Motivirungen haben, in welchen jedesmal „Jehova, dein Gott" wiederkehrt, sondern, was noch viel bemerkenswerther, dadurch, daß im Texte des Deuteronomiums sämmtliche auf das Verbot des Tödtens folgenden Gebote durch die vor jedem Satz wiederholte Cop. ו mit einander verknüpft sind, woraus ersichtlich, daß schon Mose die von den Pflichten gegen den Nächsten handelnden Gebote enger mit einander verbunden und durch diese Verbindung als die zweite Hälfte des Dekalogs bildend aufgefaßt und bezeichnet hat. Dieses die Zusammengehörigkeit von je 5 Geboten betonende Argument dürfte auch für die Entscheidung der Frage nach der Vertheilung der zehn Bundesworte auf die beiden Steintafeln von Bedeutung sein —, wenn anders es überhaupt damit seine Richtigkeit hat, daß bloß die zehn Gebote im engeren Sinne ohne die ihnen beigegebenen Motivirungen auf die Tafeln eingegraben gewesen.

Ueber die Bedeutung des Schaubrottisches und des siebenarmigen Leuchters sagt Keil auf S. 514: „Wie Israel in den Schaubroten geistliche Speise vor Jehova wirken, die Früchte seiner Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes als ein geistliches Opfer beständig dem Herrn darbringen soll, so soll es in den leuchtenden Lampen als Gefäßen und Trägern des Lichts sich Jehova beständig darstellen als ein Volk, welches sein Licht in der Nacht dieser Welt leuchten läßt". Während also nach Keil die Brote abbilden, was Israel thun und wirken, bedeuten die Lampen, was es selbst sein soll. Wir fragen: Wird es nicht zutreffender sein, auch in den 12 Broden, ja gerade in ihnen, da ja die Zwölfzahl deutlich auf das Zwölfstämmevolk hinweist, Israel symbolisirt zu finden? Aber in wiefern gleicht Israel den zwölf Broten? Wir antworten: Wie Gott der Herr das Getreide aus dem Boden erwachsen und durch Regen und Sonnenschein reifen läßt, damit es dann im Brote die Verwirklichung seiner Bestimmung finde, so ist Israel für die Ausrichtung seines Berufes in der Welt von Gott geschaffen und erhält von ihm, wessen es bedarf zur Erfüllung dieses Berufes. [1]) Ist es dereinst geworden, was es durch Gottes Gnade werden soll; ist das Werk zu Ende gebracht, das mit seiner Berufung begonnen, so gleicht es den zwölf Broten. [2]) Was Keil von dem Leuchter sagt, ist im Allgemeinen zutreffend. Wie der Leuchter Licht schafft in Folge seiner Speisung mit Oel, so ist es das Oel des Geistes Gottes, das seine Gemeinde zu einem Licht macht, welches leuchtet in der Finsterniß dieser Welt. Sind nun aber die Brote das Volk, der Leuchter die Gemeinde, und gilt, was vom Volke, auch von der Gemeinde und umgekehrt, so wird man, Beides zusammennehmend, sagen dürfen: Schaubrottisch und Leuchter versinnbilden das Volk, das durch Gottes Geist dazu hergestellt ist, Gottes Volk zu sein. Diese Deutung scheint uns zutreffender als die Keil'sche, bei welcher Brote und Leuchter nicht zur Einheit zusammengehen. Auch darin irrt Keil, wenn er sagt, dem Leuchter sei „in der Siebenzahl seiner Arme die Signatur des Bundesverhältnisses aufgeprägt". Die Sieben ist vielmehr „die Zahl [3]) der gesammten mannigfaltigen und doch zugleich einheitlichen in sich geschlossenen Offenbarung Gottes nach Außen", durch welche es „Israel ermöglicht ist, ein solcher im hellen Licht strahlender Leuchter zu sein."

Doch wir müssen davon abstehen, alle einzelnen Stellen zu besprechen, in deren Erklärung wir von dem geehrten Verfasser differiren, so wie alle die Fragen zu erörtern, zu welchen der Inhalt der beiden ersten Bücher des Pentateuchs anregt. Nur auf die Frage nach der Abfassung des Pentateuchs weisen wir zum Schluß noch in der Kürze hin. Keil hält Mose für den Verfasser und behauptet S. XX, die mosaische Abfassung „sei auch ausdrücklich bezeugt."

1) Deut. 32, 6. Ps. 100, 3.
2) Vgl. v. Hofmann, Weissag. und Erf. 1, S. 150.
3) Vgl. Köhler zu Sach. 4, 6.

Nachdem er zum Beweis für letztere Behauptung alle diejenigen Stellen aufgezählt, in welchen Mose den Auftrag schriftlicher Aufzeichnung von Gott erhält (Exod. 17, 4; 24, 3 f.; 34, 27; Num. 33, 2), fährt er fort: „Alle diese Aussagen enthalten zwar keine direkten Zeugnisse für die mosaische Abfassung der ganzen Thora; aber aus der Thatsache, daß der Bund am Sinai auf der Grundlage einer schriftlichen Urkunde über die Bundesgesetze und Bundesrechte geschlossen wurde, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß Mose alle Gesetze, welche dem Volke zur unverbrüchlichen Richtschnur seines Verhaltens gegen Gott gegeben wurden, schriftlich fixirt haben werde. Und aus der von Gott befohlenen Aufzeichnung jener beiden geschichtlichen Begebenheiten (Ex. 17, 4; 34, 27) ergibt sich ohne Zweifel die göttliche Absicht, daß alle wichtigeren Erweise der Bundestreue Jehovas dem Volke zu steter Erwägung und Beherzigung schriftlich überliefert werden sollten, um dasselbe in der Treue gegen seinen Bundesgott fest zu gründen." Leider vermögen wir diese Argumentation Keil's keine schlagende zu nennen; denn selbst zugegeben, es lasse sich aus den oben angeführten Stellen die schriftliche Abfassung „aller Gesetze und aller wichtigeren Erweise der Bundestreue Jehovas" durch Mose folgern, so doch noch nicht die mosaische Abfassung der ganzen Thora, des ganzen Pentateuchs. Doch Keil bringt noch ein weiteres Argument bei. „Daß aber Mose — fährt er fort — diese göttliche Absicht erkannt und zur Befestigung des durch seinen Mittlerdienst aufgerichteten Werkes Gottes nicht nur die ganze Gesetzgebung, sondern überhaupt das ganze Werk des Herrn in und an Israel in Schrift verfaßt, oder daß er die ganze Thora in der uns überlieferten Gestalt geschrieben und dieses Schriftwerk vor seinem Scheiden aus diesem Leben seinem Volke zur Bewahrung und Befolgung übergeben hat, das wird mit klaren Worten am Schlusse der Thora Deut. 31, 9 und 24 berichtet." Da Keil auf diese Stellen seine ganze Argumentation basirt, so haben wir auf dieselben des Näheren einzugehen. Deut. 31, 9 f. lesen wir, Mose habe diese Thora (התורה הזאת) geschrieben und sie den Priestern

zur Verlesung im je siebenten Jahre und zur Aufbewahrung in der Bundeslade gegeben. Es fragt sich, ob mit den Worten „diese Thora" das ganze Gesetzbuch von Genes. 1 an bezeichnet sei (Hävernick, Hengstenberg, Keil) oder ob sich dieselben nur auf das Deuteronomium beziehen (Delitzsch). Letztere Meinung wird nicht nur durch Stellen, wie Deut. 4, 8 und 44; 1, 5 und a. bestätigt, wo unter den Worten התורה הזאת, הספר הזה offenbar nur das Deuteronomium gemeint sein kann, sondern vor Allem dadurch, daß das Gebot Deut. 27, 8, „alle Worte dieses Gesetzes" auf Steine des Berges Ebal zu schreiben, Jos. 8, 32 ausdrücklich auf das Deuteronomium beschränkt wird. Denn den dort gebrauchten Ausdruck מִשְׁנֵה תורה darf man nicht mit Keil übersetzen durch „Abschrift der Thora"; משנה ist vielmehr uralter Name des fünften Buches des Pentateuchs und bedeutet „das Wiederholte dieses Gesetzes" d. h. das „wiederholte Gesetz", weßhalb auch der Alexandriner Deut. 17, 8 die Worte משנה התורה הזאת durch τὸ δευτερονόμιον τοῦτο wiedergibt.[1]) Darum darf denn auch an obiger Stelle Deut. 31, 10, welche die Weisung enthält, am Laubenfeste des Erlaßjahres „diese Thora" vor dem ganzen Volke zu verlesen, dieser Ausdruck nicht auf den ganzen Pentateuch, sondern nur auf das Deuteronomium bezogen werden. „Wie wäre es auch thunlich gewesen — bemerkt Delitzsch mit Recht —, den ganzen langen Pentateuch vorzulesen, und wie passend dagegen, daß gerade das die Gesetzgebung recapitulirende und ans Herz legende Deuteronomium verlesen werden sollte." Verhält es sich aber so, daß an allen diesen Stellen nur vom Deuteronomium die Rede ist, so steht der Keil'sche Beweis für die Richtigkeit des Satzes, daß die Abfassung der ganzen Thora durch Mose ausdrücklich bezeugt sei, auf äußerst schwachen Füßen. Was mit Sicherheit behauptet werden darf, ist nur dies, „daß unter den fünf Büchern der Thora das Deuteronomium mosaische Abfassung für sich ausdrücklich in Anspruch nimmt, während die mittleren Bücher

1) Vgl. Delitzsch, die Genesis S. 23—25.

Mose'n nur die Aufzeichnung zweier Reihen von Gesetzen und der Stationenübersicht zusprechen." So entschieden wir darum daran festhalten, daß der Pentateuch mosaische Stücke enthalte, ebenso entschieden verneinen wir die mosaische Abfassung der ganzen Thora. Näher auf die kritische Frage einzugehen, ist hier nicht der Ort. Keils Argumentation hat uns nach keiner Seite hin zu überzeugen vermocht. Wir halten überhaupt den einleitenden Theil, in welchem Keil die isagogischen Fragen bespricht, für den am wenigsten gelungenen des ganzen Buchs.

Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des alten Testaments ausgewählt und mit erläuternden Anmerkungen und einem vollständig erklärenden Wortregister versehen von Dr. Georg Benedikt Winer. In genauem Anschluß an des Verfassers zweite Auflage der Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus nach des Verfassers Tod neu bearbeitet von Dr. Julius Fürst. Leipzig, 1864. 83 S.

Angezeigt von Prof. Dr. Volck.

Herr Dr. Fürst hat sich durch die neue Herausgabe des chaldäischen Lesebuchs des seligen Winer um so mehr unseren Dank verdient, als seine Arbeit mit vollem Recht eine „durchaus verbesserte" genannt werden darf. Nicht nur hat der Text durchgängige Emendation und ansehnliche Erweiterung erfahren; auch die für den Anfänger nothwendigen Anmerkungen unter dem Text sind bedeutend vermehrt und das erklärende Wortregister um das Doppelte bereichert worden. Ueber die Wichtigkeit und Bedeutung der Targumim, d. h. der chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments in sprachlicher und theologischer Hinsicht sagt Fürst in der Vorrede: „Die chaldäische oder besser babylonische Sprache am Eufrat ist als Dialekt des großen semitischen Sprachstammes für die philologische Erforschung des Semitismus

ebenso wichtig, wie das Syrische, Arabische oder Hebräische, da eine Anzahl grammatischer Bildungen und syntaktischer Feinheiten aus dem Chaldäischen sich erklären lassen. So bildet dasselbe in der Kette der semitischen Idiome als sprachlicher Ausdruck der Eufratvölker einen nicht unwichtigen Ring. — Im Zusammenhange mit dem Syrischen, Samaritanischen und Zabischen liefert das Chaldäische ebenso seinen Beitrag für die Ethnographie und die Culturgeschichte, wie nur immer die Sprachzweige Südwestasiens, und als älteste Abzweigung fast noch mehr. In theologischer Beziehung hat das Chaldäische sogar größere Bedeutung, als sonst der weit verbreitete semitische Sprachstamm und als das Griechische der LXX. Denn abgesehen davon, daß biblische Stücke in Daniel und Esra darin abgefaßt und als biblischer Chaldaismus zugleich mit dem Hebräischen lexikalisch behandelt worden sind, und daß in die dichterische Sprache des alten Testaments viele chaldäische Stoffe und Formen als dichterisch einfließen, ist noch zu beachten, daß die Targumim ebenso wie die LXX von der Oekonomie des Textes der Schrift, von der Aussprache und daher Fassung der Wörter in den früheren Zeiten Zeugniß geben, was leider die moderne Exegese noch nicht genügend berücksichtigt hat, und daß in den Paraphrasen die ältesten Ueberreste der alt-jüdischen Exegese, der biblischen Legenden und der normgebenden Traditionen sich finden." Indem wir uns dieser Auseinandersetzung Fürsts anschließen und zugleich seinen Wunsch, daß dieses Lesebuch auch in seiner neuen Gestalt zahlreiche Jünger der Theologie, welche auf eine tiefere und wissenschaftlichere Erforschung des Buches der Bücher ihr Streben richten, in das Studium der Targumim mit Erfolg einführen möge, auch zu dem unsrigen machen, können wir nicht umhin, die Bitte auszusprechen, der geehrte Verfasser wolle, falls eine weitere Auflage nöthig werden sollte, auf sorgfältigere Correktur bedacht sein. Wir zählten in dem Lesebuch über 20 der sinnstörendsten Druckfehler, welche dem Anfänger unnütze Mühe bereiten.

Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1866 mit Beiträgen von Ahlfeldt, Arndt, Christoffel, u. s. w. herausgegeben von L. Piper. 17. Jahrgang. Berlin, Wiegandt u. Grieben.

Angezeigt von Prof. Engelhardt.

Es darf vorausgesetzt werden, daß die meisten Leser dieser Zeitschrift bereits des Evangelischen Kalenders, dessen 17. Jahrgang so eben erschienen ist, ansichtig geworden sind. Dennoch wollen wir nicht unterlassen, ausdrücklich auf denselben aufmerksam zu machen und den Wunsch auszusprechen, es möge, wer ihn nicht kennt, sich wenigstens ein oder den andern Jahrgang anschaffen, um einen Einblick in dieses verdienstvolle Unternehmen des Prof. Piper zu gewinnen.

Abgesehn von dem allen Kalendern mehr oder weniger Gemeinsamen hat sichs dieser zur Aufgabe gemacht, den Namen, welche auf die einzelnen Tage des Jahres verzeichnet stehen, Geist und Leben einzuhauchen und die heilsgeschichtlich, kirchengeschichtlich und weltgeschichtlich bedeutsamen Persönlichkeiten, die durch dieselben bezeichnet sind, dem gegenwärtigen Zeitalter wieder bekannt zu machen. Selbstverständlich konnte das nicht mit allen erdenklichen Kalendernamen geschehen, sondern nur mit solchen, denen wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten, nicht bloß Legendenheilige zu Grunde lagen. Ferner mußte dem evangelischen Interesse Rechnung getragen und es mußten alle Persönlichkeiten ausgemerzt werden, die als Repräsentanten einer unevangelischen und antievangelischen Glaubens- und Lebensrichtung dastehn. Daß bei diesem Verfahren keinem ausschließlich confessionellen Standpunkte gefröhnt worden ist, kann man dem Verfasser nur Dank wissen. Denn daß die großen Persönlichkeiten auch der vorreformatorischen Zeit der gesammten Christenheit angehören, unterliegt keinem Zweifel; und daß ein wahrhaft katholischer Sinn und ein dem kirchlichen Gesammtleben aufgeschlossenes Herz bei aller Entschiedenheit im Festhalten der reinen evangel.-lutherischen Lehre, doch

die großen Wirkungen der Gnade Gottes an den lebendigen Christen aller Zeiten und aller Confessionen anerkennen und das Leben dieser Gläubigen mit lebhaftem Interesse verfolgen muß, wird Niemand in Abrede stellen. In diesem Sinne hat Prof. Piper den Kalender verbessert und in die durch vorsichtige Ausmerzung entstandenen Lücken eine große Reihe neuer Namen, so zu sagen neuer Heiligen im evangelischen Sinne aufgenommen. Die Auswahl war schwierig und die Grenzen zwischen Würdigen und Unwürdigen schwer zu bestimmen. Indeß wird Niemand hier mit dem Verfasser rechten wollen. — Um nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben und um nicht an die Stelle der der gegenwärtigen Christenheit unbekannten Namen andere ebenso unbekannte zu setzen, hat Prof. Piper von Anfang an seinem Kalender eine Reihe von Lebensbildern mitgegeben, welche dazu dienen sollen, das Leben und Wirken, das Leiden und Sterben der im Kalender aufgeführten Persönlichkeiten, und ihre Bedeutung für die gesammte Menschheit wieder in Erinnerung zu bringen und dem Bewußtsein der Gegenwart zu vermitteln. Diese Lebensbilder sind von zahlreichen Mitarbeitern geliefert und tragen je nach dem Standpunkte des Biographen ein verschiedenes Gepräge. Wäre es auch an und für sich wünschenswerth, daß alle diese Biographien von einem schärfer ausgeprägten und entschieden lutherischen Geiste beherrscht und getragen wären, so muß doch anerkannt werden, daß sich die Verfasser, die meist der entschieden gläubigen Vermittlungstheologie angehören, jeder anticonfessionellen Kritik enthalten haben und den specifisch lutherischen Persönlichkeiten wenigstens ebenso gerecht geworden sind, wie den reformirten und den modern-gläubigen. Es ist in dieser Beziehung ein entschiedener Fortschritt zum Besseren wahrzunehmen. Hier auf dem Gebiete der Biographie und vollends einer so kurz und bündig gehaltenen kann auch der Lutheraner am ehesten eine Speise schmackhaft finden, der es an lutherischem Salze fehlt. Dazu kommt, daß die Verfasser der Biographien sich mit ihrem Namen unterzeichnen und somit klar wird, wo auf ein entschieden lutherisches Urtheil und eine körnige lutherische Auffassung und wo auf eine solche nicht zu

rechnen ist. — Wir haben diese Bemerkungen nicht unterdrücken wollen, da es einem Kalender gegenüber auf die Frage ankommt, ob etwa der Pastor denselben auch den Personen in der Gemeinde empfehlen soll, denen es an selbstständigem Urtheil mangelt. Wir glauben, daß nach sorgfältiger Prüfung in der Hauptsache mit „Ja" wird geantwortet werden können. Nur wird nicht übersehen werden dürfen, daß der Kalender in allen seinen Theilen vorzüglich für die gebildeten Classen der christlichen Gemeinde von Interesse sein wird. An eigentlicher Popularität fehlt es ihm gänzlich; sie ist überhaupt nicht beabsichtigt.

Außer den Biographien, die in jedem Jahrgange den verschiedensten Zeiten der christlichen Kirche entnommen sind und von der ältesten bis auf die neueste Zeit reichend die Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens zu Tage treten lassen, enthält der Kalender immer noch einige umfassendere Arbeiten des Herausgebers, die sich meistentheils auf kirchliche Archäologie und Kunstgeschichte beziehen und um so höheren Werth und um so größere Aufmerksamkeit beanspruchen, je mehr dieses Gebiet gewöhnlich dem Verständniß der Gegenwart fern liegt. — So enthält der Jahrgang 1866 einen Aufsatz: „das Paradies und das gelobte Land dargestellt auf einem altchristlichen Sarcophag in Marseille", der die Meisterschaft des Prof. Piper in der Behandlung solcher Themata bekundet. So trocken der Stoff zu sein scheint, so interessant ja erbaulich ist er durchgeführt, so sehr fesselt er durch den Nachweis, wie der Einfluß, den der christliche Geist auf das gesammte menschliche Leben ausgeübt hat, in den Sculpturen und Bildwerken des kirchlichen Alterthums erkennbar ist. Vortreffliche Abbildungen setzen den Leser in Stand, den gelehrten und tiefsinnigen Erörterungen des Verfassers zu folgen und das eigene Auge und Urtheil zu bilden. — Der zweite Aufsatz behandelt „das menschliche Leben, die Weltalter und die dreifache Erscheinung Christi. Sculpturen am Baptisterium zu Parma" mit einer Abbildung. Die Bildwerke an den Portalen des Baptisteriums zu Parma gehören, sagt der Verfasser, zu den bedeutendsten Denkmälern des Mittelalters

in Italien (sie stammen aus dem Jahre 1196) und verdienen um so mehr Aufmerksamkeit, da sie eigenthümlich, sinnreich, weitumfassend sind: abgeleitet aus Geschichte, Poesie und Dogma und entsprechend sowohl dem symbolischen Streben der damaligen Kunst als den Gedanken der damaligen Theologie, die hier zu einem System sich aufbaut. Auch dieser Aufsatz verdient das eingehendste Studium und der Verfasser führt uns an der Hand der Bildwerke durch verschiedene Sphären kirchl. Gedanken und Ideen. Die Wahrheit des Worts: wie die Kirchen so die Kirche, wie die Kirche so die Kirchen, bewährt sich auch hier.

Die Lebensbilder dieses Jahrgangs enthalten aus der biblischen Geschichte auf den 2. Juli die Heimsuchung Mariä, auf den Gründonnerstag den Kampf Jesu in Gethsemane (von Kögel in Berlin); aus der Märtyrerkirche die nordafrikanischen Märtyrer Castus und Aemilius auf den 22. Mai; aus der altkatholischen Zeit Ephräm den Syrer auf den 9. Juli und Meletius von Antiochien und das zweite allgemeine Concil in Constantinopel auf den 12. Mai; aus dem Mittelalter das Leben Augustin's, Apostels der Angelsachsen; das Leben des heil. Amandus, Ruprechts von Worms, Alfreds des Großen und Joh. Wessels; aus der Zeit nach der Reformation neben Anderem auch das Lebensbild Paul Gerhardt's und Benjamin Schmolcks.

Wir sind überzeugt, daß der evangelische Kalender sich auch in unserer Landeskirche in den Kreisen der Prediger wie der Gemeindeglieder Freunde erwerben wird.

III.

Die Esthländische Prediger-Synode v. J. 1866.

(15ten — 21sten Juni.)

Von

Pastor **Nerling**.

Schon in der Einladungsschrift zur Synode hatte uns unser verehrter Präses darauf hingewiesen, daß ihm diesmal ganz besonders die Frage nach:

I. der Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte durch Theilung unserer übergroßen Kirchspiele auf dem Herzen liege und wir dieselbe doch auf unseren Kreissynoden in eingehendere Berathung ziehen möchten. Demgemäß wurde dieselbe denn auch nach den verschiedensten Seiten hin berathen und besprochen. Und mit Dank gegen den Herrn können wir berichten, daß diese Berathungen auch einen praktischen Erfolg gehabt haben, der, wenn auch klein, doch ein Anfang in dieser für die gedeihliche Entwicklung des religiösen Lebens unserer Provinzen so wichtigen Angelegenheit ist. Am eingehendsten wurde die Sache in einer Arbeit des Pastor Hasselblatt zu Karusen behandelt. In derselben wies er durch statistische Vergleichungen nach, daß die Kirchspiele in Ehstland sehr groß sind, sowohl nach Flächenraum als Seelenzahl. Durchschnittlich enthält ein Esthl. Kirchspiel 807 Quadr.-W. und 7833 Eingepfarrte. Im Vergleich zu den Verhältnissen der Nachbarprovinzen müßte Esthland gegen Livland gehalten 4 Pfarren mehr, gegen Kurland 25, gegen Oesel 74 mehr als gegenwärtig haben. Bei so großer Seelenzahl und solcher Ausdehnung ist es für den Prediger ganz unmöglich, auch nur das vom Gesetz Verlangte äußerlich zu erfüllen, geschweige

denn mit ganzer geistiger Hingabe. Zu dem aber müssen sich bei der social-politischen Entwickelung des Landvolkes die Ansprüche an den Seelsorger immer mehr steigern. In einem kurzen historischen Ueberblick zeigte Hasselblatt, daß im Laufe von 150 Jahren 13 Pfarrstellen in Esthland eingegangen sind, während die Einwohnerzahl etwa um das dreifache gestiegen sei. Was nun den Modus der Gründung betraf, sprach er sich nach Beleuchtung der verschiedenen Dotationen (Land, Geld, Naturalien) dahin aus, daß es zunächst, obgleich Landdotation das wünschenswertheste sei, darauf ankomme, nur bald dem Uebel abzuhelfen und daher zum Werke gegangen werden müsse, ohne an einem bestimmten Modus festzuhalten. Die Beschaffung der Mittel betreffend, ließ er sich im weitern darüber aus, daß dieselbe auf folgendem Wege flüssig gemacht werden müßten: a) von Seiten der Prediger, die durch Wort und That das Interesse anzuregen hätten, durch Arbeitstreue und Opferwilligkeit; b) durch eine radikale Reform des kirchlichen Steuermodus, da derselbe ungerecht und unzweckmäßig sei. Ungerecht, weil ein Theil der Betheiligten (Gutsbesitzer) mehr als der andere belastet sei, und unzweckmäßig, weil die dargereichten Mittel nicht das zu Wege brächten, was sie könnten. Er versuchte darauf nachzuweisen, wie durch gleichmäßigere sowohl Grund- als Personalsteuer ein Ueberschuß disponibel werde, der es ermögliche, mehr neue Pfarren zu gründen; c) durch Gesetzgebung geordnete Ermöglichung uncultivirtes Land leichter als jetzt der Cultur zu erschließen, wodurch Land und Dotationen disponibel würden. In der nun folgenden Besprechung dieses Gegenstandes ergab sich zunächst, daß die schreiendsten Nothstände in den Gemeinden Keinis, Matthias und Kreutz, und den Filialen Isaak (zu Jewe) wie Tuddolin zu St. Jakobi stattfände. Die Herbeischaffung der Mittel betreffend schlug der Herr Gen.-Sup. folgende Quellen vor: a) die Ritterschaft, welche wohl auf entsprechende Bitte bei einer kleinen Besteuerung pr. Haken die jährliche Summe von circa 600 Rbl. hergeben würde; b) die Pastoren, von denen sich diejenigen, welche die Theilung ihrer Pfarren wünschten ohne Ersatz für die dabei ge-

opferten Einnahmen zu verlangen, sich nennen möchten, alle aber sich nach dem Modus der Emeritenkasse für den angeregten Zweck zu besteuern hätten; das ergäbe die Summe von etwa 225 Rbl.; c) die Verlagskasse (eine Kasse vor 100 oder mehr Jahren gestiftet, um den Nationalen religiöse Schriften zu billigeren Preisen zu beschaffen); diese hätte die Preisermäßigungen, welche sie bisher bei Gesangbüchern, Katechismen und andern kirchlichen Schriften habe eintreten lassen, ganz oder theilweise aufzuheben, und könnte dann das so Gewonnene hergeben, — circa 600 Rbl.; d) die Unterstützungskasse, deren Bezirkscommité die ihrer Verfügung zustehende Summe zu diesem Zwecke verwenden könne, — circa 700 Rbl.; e) Erhöhung der Accidentien, und namentlich

bei der Communion .	um	1	Cop.,	damit gewönne man	c.	2400 Rbl.
„ den Taufen	„	2	„	„ „ „		220 „
„ „ Beerdigungen	„	2	„	„ „ „		125 „
„ „ Copulationen	„	10	„	„ „ „		230 „
„ „ Confirmationen	„	10	„	„ „ „		500 „
						3475 Rbl.

Das gäbe in allem jährlich c. 5600 Rbl. S. Mit dieser Summe wäre zunächst etwa so zu verfahren, daß die in den drei Gemeinden Keinis, Matthias und Kreutz, und Jewe-Isaak sogleich neuanzustellenden Prediger eine jährliche Subvention erhalten müßten. Der dann noch übrig bleibende Rest von circa 4000 Rbl. sei im ersten Jahre zum Bau eines Pastorats in Neu-Keinis, im zweiten zu gleichem Zwecke in Kreutz zu verwenden, in den folgenden Jahren aber alles, was nicht sofortige Verwendung finde, zu einem Capital zu sammeln, daß für Gründung neuer Gemeinden zu verwenden wäre. Ueber die angegebenen Quellen kam es zu folgenden Beschlüssen:

ad. 1) Es wurde eine Commission erwählt, welche ein der Ritterschaft einzureichendes Gesuch ausarbeitete, das dann auch von der Synode angenommen wurde. In diesem Gesuche ward auch zugleich der Vorschlag gemacht, ein bleibendes Organ für die Betreibung dieser Sache zu schaffen.

ad. 2) Propst Meyer von Jewe und Pastor Haller zu Keinis erklärten, daß sie bereit seien auf die Einnahmen, welche sie bisher aus den von ihren Kirchspielen abzusondernden Theilen bezogen hätten, ohne Ersatz zu verzichten. Dasselbe hatte Pastor Walter von St. Jacobi in Bezug auf Tuddolin schon auf der Kreissynode gethan. Ferner verpflichteten sich alle Synodalen zu der vom Gen.-Sup. vorgeschlagenen Selbstbesteuerung auf die Dauer von 10 Jahren.

ad. 3) Die Provisoren der Verlagskasse berichteten, daß dieselbe durch bestehende Verpflichtungen verhindert sei, vor dem Jahre 1868 eine bestimmte Summe zu beregtem Zwecke auszuwerfen.

ad. 4) Dieser Vorschlag fand eine eingehende Besprechung, indem sich viele Stimmen gegen denselben aussprachen und ihn für undurchführbar hielten, andere dagegen ihn sehr annehmbar fanden. Schließlich einigte man sich dahin, daß diese Erhöhung der Accidentien nicht als eine gesetzliche Auflage, sondern als eine ganz freiwillige Liebesgabe von der Gemeinde zu erheben sei. Der einzelne Pastor solle sich mit seinen Gemeindevormündern darüber besprechen, und das Resultat dieser Besprechung dann der Gemeinde mittheilen. Auch erbat sich der Herr Gen.-Sup. eine sofortige Mittheilung über die Aufnahme dieses Vorschlages von Seiten der Gemeinden. [1])

In Anknüpfung an diesen Punkt wollen wir dann auch gleich über die andern das Pfarramt specieller angehende Verhandlungen berichten. So ward beschlossen abermals um

II. Enthebung der Pastore aus der Stellung des Protokollführeramtes in den Kirchspielsgerichten zu peti-

1) Referent fand in seiner Gemeinde ein bereitwilliges Eingehen auf diese kleine Beisteuer und ist bis jetzt nur in ganz einzelnen Fällen dieselbe nicht geleistet worden.

tioniren, da sowohl die Ansprüche an das Pfarramt als auch an das des Protokollführers in der letzten Zeit sich gesteigert hätten und letzteres somit den Predigern eine immer größere Bürde würde, besonders in den großen Kirchspielen.

III. Ward über die Einführung einer neuen Perikopenreihe verhandelt. Der Wunsch darnach ward von den meisten ausgesprochen und schließlich als die für unsere Gemeinden zweckmäßigste die livländische Sammlung bezeichnet, welche in einem besonderen Büchlein abgedruckt bei Laakmann in Dorpat zu haben sei, so daß die Gemeindeglieder sich dieselben leicht verschaffen können.

IV. Auf Befehl des Gen.-Consistoriums hatte die Synode schon im vorigen Jahre das Kirchengesetz an 6 der Glieder vertheilt, um über die bezüglichen Abschnitte in diesem Jahre ein eingehendes Referat zu geben, welches die Grundlage für die Besprechungen bilden sollte. Diese Referate wurden verlesen. Da aber der Stoff zu massenhaft war, um auf dieser Synode schon discutirt zu werden, so ward beschlossen, daß dieselbe als Anhang zum Protokoll gedruckt werden sollten, um dann auf den Kreissynoden zur Berathung zu kommen. Aus diesen

V. scheint uns besonders die Vorrede zu dem über die Ehegesetzgebung von Pastor Knüpfer bemerkenswerth. Es heißt dort: Vor Allem seien zu unterscheiden das Ziel, welches die kirchliche Ehegesetzgebung anzustreben habe, von dem was die Gemeinden in ihrer jetzigen Beschaffenheit zu verstehen und zu tragen im Stande wären und was daher als Gesetz aufzustellen wäre. Es seien so große Schäden da und zur Kirche gehörten so viele Glieder, die von einem Gehorsam des Glaubens nichts wüßten, daß man sie unmöglich unter eine Ordnung stellen könne, die diesen Glauben zur Voraussetzung habe. Unser gegenwärtiges Kirchengesetz bilde schon einen Fortschritt gegen die vorhergehende Zeit, aber auch jetzt könne es noch nicht auf vollständige Erreichung des Matth. 5, 19 vorgesteckten Zieles ankommen, sondern nur auf die ersten dringenden Schritte, um uns demselben näher zu führen. Es scheine da am meisten geboten die

Erschwerung der Wiederverehelichung Geschiedener und zwar ganz besonders des schuldigen Theiles. Auch sei es dringend nothwendig, daß den Consistorien eine größere Freiheit bei den Entscheidungen in Ehesachen zustehe als jetzt, damit die einzelnen Fälle mehr einer pastoralen als einer bloß juristischen Behandlung unterzogen werden könnten. Auch die speciellste Casuistik werde doch nicht alle vorkommende Fälle vorhersehen können, es käme darauf an, daß die Behörde mit möglichster Gewissenhaftigkeit helfe die Heiligkeit der Ehe zum Bewußtsein der Gemeinden zu bringen und darum müßte sie größere Freiheit in ihren Entscheidungen und dadurch die Verantwortlichkeit für dieselben haben.

VI. Auch Katechismus und Gesangbuch waren wiederum Gegenstand unserer Verhandlungen. In Bezug auf ersteren war unterdessen vom Consistorio die Erlaubniß gekommen, daß beide neuen Katechismen, der Körbersche und Hasselblattsche gebraucht werden könnten. Jetzt nun handelte es sich um den festzustellenden Preis. Und da einigte sich die Synode auf den Wierländischen Vorschlag, alle drei Katechismen, die beiden neuen sowohl als den alten, zu dem Preise von 15 Cop. S. abzugeben, d. h. aus der Verlagskasse jedem derselben den nöthigen Zuschuß zu gewähren.

VII. In der Gesangbuchssache beschloß die Synode das von der Livländischen Synode erwählte endgültige Prüfungs- und Einführungscomité nicht zu beschicken, weil sie überhaupt wenig Vertrauen zu der neuen Revision des Gesangbuches unter der alten Redaktion hege. Auch erklärten zwei der neugewählten Glieder, Pastor Kenntmann und Malm, und im Anschluß an sie ein älteres, Pastor Hasselblatt, ihren Austritt aus der Commission, um selbstständig sich an die Revision des alten Gesangbuches nach den von der Synode festgestellten Grundsätzen machen zu können.

VIII. Auch auf der diesjährigen Synode hatten wir die Freude Pastor Sokolowsky aus Fennern (Livland) unter uns zu sehen, der uns über den Fortgang der Taubstummensache berichtete. Er trug zwei Schreiben des livländischen Landrathscollegii vor, das eine, betreffend die Votirung von 600 Rbl. S. jährlich zur

Salarirung eines den Provinzen gemeinsamen Taubstummendirektors in Riga, der einmal den deutschen Unterricht in der Centraltaubstummenanstalt in Riga zu leiten hätte und zum andern auch die einzelnen Schulen für die Nationalen in den Provinzen zu visitiren. Das andere Schreiben enthielt die Anzeige, daß bei der livländischen Ritterschaft 1000 Rbl. zur Errichtung einer Taubstummenanstalt eingezahlt seien. Weiter berichtete er, daß in Fennern die Schule für 10 Schüler in vollem Bau begriffen sei und daß der Lehrer Joh. Eglon bereit sei, in die Arbeit einzutreten. Auch bat er die Synodalen, wo möglich aus jedem der vier esthländischen Kreise einen Schüler in seiner Schule zu erhalten, um so das Interesse der Nationalen für die Sache durch baldmöglichste Anschauung des Erfolges in weiten Kreisen zu wecken und die Gründung von Taubstummenschulen in Esthland damit vorzubereiten. Der wesentliche Nutzen dieses Antrages wurde bereitwillig anerkannt, aber, da es sich hier hauptsächlich um Herbeischaffung der Mittel handelt (des jährlichen Kostgeldes von 100 Rbl.), so konnten die Synodalen darüber nichts beschließen. Zwei der Brüder, Pastor Hasselblatt und R. Luther, erboten sich, je ein Kind in die Fennernsche Anstalt zu stellen und das halbe Kostgeld 50 Rbl. S. aufzubringen, wenn ihre resp. Kreisbrüder für die andere Hälfte zu sorgen versprächen. Solches ward ihnen zugesagt. Die esthnische Taubstummenfibel soll im August im Manuscript fertig sein und ihr Druck würde in 250 Exempl., ungefähr 100 Rbl. kosten. Die dazu erforderlichen Bilder wurde beschlossen, in 2 Exempl. zeichnen zu lassen. Auch von Seiten unserer Ritterschaft hat die Taubstummensache eine Unterstützung zugesagt erhalten. Es hat dieselbe auf ihrem letzten Landtage 400 Rbl. jährliche Unterstützung zugesagt und forderte Pastor Sokolowsky die Synode auf, die Ritterschaft mit der Bitte anzugehen, daß auch diese Summe zur Salarirung des Direktors in Riga verwendet werden könne, auf welchen Vorschlag die Synodalen auch bereitwillig eingingen. Endlich ward auf Bitten des Bruders Pastor Grohmann zum Revidenten der Fennernschen Anstalt ernannt.

IX. In der Schulsache stattete unser verehrter Präses uns einen ausführlichen Schulbericht über das verflossene Jahr ab, indem er den Stand der Schulsache in den einzelnen Präposituren besprach und mit Zahlen illustrirte. Am besten steht es in dieser Beziehung in den beiden Präposituren Allentacken und Wierland, welche zusammen 136 Schulen mit 9167 Schülern haben; Jerwen hat 77 Schulen mit 4669 Schülern; Harrien 47 Schulen mit 2494 Schülern; die Wiek 76 Schulen mit 2632 Schülern. Ein Fortschritt in der Schulsache ist unverkennbar, nur sind noch immer mehr als 200 Gutsgemeinden im Lande, die ganz ohne Schulen sind. Das Schulstatut sei noch immer nicht bestätigt. Viel ward darüber berathen, ob die Anstellung besonderer Schulältesten förderlich und nützlich sei. Man kam dahin überein, daß dieselbe nicht obligatorisch gemacht werden könne, sondern es dem Ermessen des einzelnen Pastors überlassen bleiben müsse, ob er das Schulältestenamt vom Kirchenvormünderamt trennen wolle oder nicht. Pastor Haller theilte mit, daß in seinem Kirchspiele eine Schule existire, in welcher auch zur Sommerzeit regelmäßiger Unterricht ertheilt werde, und welche sehr günstige Erfolge erzielt habe. Der Schulmeister erhalte 150 R. S. Gage. Propst Harten sprach den Wunsch aus, es möchten doch einige Pastore den Abgangsprüfungen im Kudaschen Lehrerseminar beiwohnen.

X. Die Beiträge für die Leipziger Mission betrug in diesem Jahre 950 Rbl. 96 Cop., also mehr als im vorigen Jahre. Für die Judenmission sind im Jahre 1865 eingegangen 195 Rbl. 9 Cop. und 1866. Rbl. 155 Cop. 94, wozu aber noch die Gaben der Revalschen Stadtgemeinden kommen würden. Ueber Johannes Adler konnte der Präses die erfreuliche Mittheilung machen, daß er im verflossenen Jahre in Dorpat beim Herrn Prof. Volck einen für die Mission unter Israel vorbereitenden Unterricht genossen habe und wie Prof. Volck mitgetheilt, nunmehr geeignet erscheine als Katechet unter Aufsicht eines Predigers an Israel zu wirken. Auf Antrag des Präses erklärte die Synode zu Adlers Unterstützung für die Folgezeit eine jährliche Gabe von 100 Rbl. übernehmen zu wollen.

Als hauptsächlichstes Missionsgebiet für Adler's Thätigkeit werde wohl Liv- und nochmehr Kurland gelten müssen; doch sei wünschenswerth, daß auch Esthland nicht ganz unberücksichtigt bleibe.

XI. Als eine für unsere Verhältnisse höchst wichtige Angelegenheit, welche uns hoffentlich noch öfters beschäftigen wird, kam diesmal die Sonntagsheiligung zur Sprache. Es war nämlich von einigen Brüdern die Bitte um Erlassung einer Verordnung gegen die Sonntagsfischerei an Se. Excellenz den Herrn Gouverneur eingegangen. In Bezug darauf wünschte der Herr Gen.-Sup. noch weitere Materialien zur Begründung einer derartigen Verordnung. Da erklärten nun die Pastore der Strandkirchspiele, daß dieser Unfug sehr verbreitet sei und von Einheimischen sowohl als Fremden betrieben werde. In manchen Fällen habe eine Rüge desselben einige Abhülfe gebracht, meist aber sei sie fruchtlos geblieben; daher sei eine Verordnung dagegen wünschenswerth. Im Anschluß daran sprachen alle Synodalen den Wunsch aus, daß die Gesetze über Sonntagsheiligung aufs neue eingeschärft und so viel als möglich präcisirt werden möchten Ueberall, besonders in den kleinen Städten und Flecken zeige es sich, wie wenig die dahin einschlagenden Verordnungen fruchteten. Daß Krüge und Kaufläden während der Kirchenzeit offen ständen, daß am Sonntage Talkusse gehalten würden, sei nichts ungewöhnliches und selbst der Betrieb des Ackerbaues sei in manchen Gegenden keine Seltenheit, während er freilich in andern Gegenden gar nicht vorkomme. Ein erneuertes Sonntagsgesetz, das namentlich die Schließung der Krüge und Kaufläden regelt, wäre darum sehr dankenswerth.

XII. Ueber das praktische Bildungsjahr der Candidaten proponirte der Herr Gen.-Sup. von jedem Candidaten unbedingt zu fordern, daß er eine Lehre und ein paar Local- und Schulvisitationen mitmache und sich ein wenig in der Führung der Kirchenbücher orientire. Dies solle das Minimum des von den Candidaten zu Fordernden sein, im übrigen könne es mit der Abhaltung des praktischen Bildungsjahres beim alten bleiben und die Candidaten also auch zugleich Hauslehrer sein. Natürlich sei es wünschenswerth,

daß diejenigen, deren Umstände es irgend erlauben, ein Mehreres thäten. Die Synode stimmte dem bei.

XIII. An wissenschaftlichen Arbeiten kamen fünf zum Vortrage; zwei über die Frage: „dürfen wir Confirmanden, deren Bekehrung sich noch durch nichts argumentirt, confirmiren? und geschieht das dennoch nicht häufig?“ von Hörschelmann zu St. Martens und Spindler zu Leal; zwei über die Frage: „was heißt zeitgemäß predigen?“ von Propst Berg zu Jörden und Pastor Petersen zu Worms; und eine von Pastor vic. Luther über „Kirche und Welt in ihrem Verhältniß zu einander.“ Die beiden ersten Arbeiten beantworteten ihre Frage in gerade entgegengesetztem Sinne. Hörschelmann erklärte sich dafür, daß es gestattet ja rathsam sei, auch ohne sichtbare Zeichen der Bekehrung zu confirmiren. Diese Meinung stützte er auf Schriftstellen wie Matth. 10, 32: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater,“ Matth. 28, 20: „Lehret sie halten alles was ich euch befohlen habe“ und Ev. Joh. 12, 48: „Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon der ihn richtet; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage.“ Die ersteren Stellen verlangen bloß ein „Lehren“ und „Bekennen,“ nicht aber ein Urtheil darüber, ob jemand auch wirklich bekehrt sei, und die letztere bezeuge, daß die etwaige Verachtung des Wortes den Verächter selbst treffen werde, verlange aber ebenfalls nicht, daß andere Menschen darüber urtheilen oder deßwegen vom Worte zurückstoßen sollen. Ebensowenig sei von den symbolischen Büchern gefordert, daß man nur auf Grund deutlicher Bekehrungszeichen confirmiren solle. Und speciell auf unsere Verhältnisse gesehen schwiegen auch Kirchengesetz und Instruktion von derartigen Bedingungen der Confirmation ganz. Auch müßte eine länger fortgesetzte Verweigerung der Confirmation auf die Jugend vom verderblichsten Einflusse sein, indem dieselben dadurch entweder zum Heuchlerwesen oder aber zum Trotz und zur Hartnäckigkeit verleitet würde.

Spindler aus Leal dagegen glaubte gerade im Hinblick auf

die gedeihliche Entwickelung des Glaubenslebens die beregte Frage entschieden verneinen und somit behaupten zu müssen, daß die Confirmation an solchen, deren Bekehrung sich noch durch nichts argumentirt habe, nicht vollzogen werden dürfe.

Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Taufe, welche als Bad der Wiedergeburt das neue Leben aus Gott in die alte Adamsnatur hineinschaffe, also daß fortan beide — Geist vom Geiste und Fleisch vom Fleische — neben einander bestehen, und ersterer die Aufgabe habe, unter dem Einflusse des Geistes Gottes erstarkend und zum bewußten Glaubensleben erwachend, dem letzteren zum Kampfe auf Tod und Leben entgegen zu treten, zu welchem Kampfe die Waffenrüstung aller Gnadenmittel noth thun; — wurde dann gezeigt, wie zu erfolgreichem Gebrauche dieser Waffen eine Unterweisung der erwachsenen Jugend erforderlich sei, der die Confirmandenlehre nachzukommen habe. Es sollen die Confirmanden zu der Einsicht gelangen, daß sie ihren Taufbund verleugnet haben und sie sich also bekehren müssen; woraus dann, indem sie nun Gott dem Herrn sich zugeloben wollen zu neuem Gehorsam, — das Verlangen nach einer erneuerten Zusicherung des Gnadenbundes bei Gott in ihnen erwache. Solchem Bedürfnisse sich bekehrender und bekennender junger Christen begegne die Confirmation als ein Willfahren ihres Wunsches. Es sei demnach eine wichtige Epoche an der Grenze des Jugendalters, mit welchem das ernstere verantwortliche Leben beginne; ein Entscheidungsakt, der zugleich sacramentlich versiegelt werde durch den erstmaligen Abendmahlsgenuß. Die Kirche vollziehe die Confirmation als eine, obwohl nicht in der heiligen Schrift gebotene, doch in ihrem Verstande begründete, anerkannt heilsame Zucht — nach Abforderung des mündlichen Gelöbnisses — durch Gebet und Handauflegung und mit specieller Anwendung des Schlüsselamtes. Weiter wurde ausgeführt, wie der Confirmand sich dabei zu verhalten habe. Er müsse zu einer gewissen Mündigkeit — geistig wie geistlich gelangt sein, um selbst sich entscheiden, das Heil erkennen, verlangen und ergreifen, und vom alten Wesen sich lossagen zu können.

Dazu sei ein Stand in der Wahrheit unumgänglich nothwendig, das heißt Buße und Glauben, oder Bekehrung. Das könne auch bei geringem Erkenntnißvermögen stattfinden. Nur auf die Lauterkeit der Gesinnung komme es an; daß das Herz es ernst meine mit seinem Sündenelende und seinem in Christo gnädigen Gotte. Ueber die zur Seligkeit nothwendigen Mittlerschaft des einigen Erlösers und Heilandes der Sünder müsse das Herz durchaus Gewißheit erlangt haben und dafür gewonnen sein. Durch diese Erkenntniß des Einen, was noth thue, müsse dem alten Wesen die Alleinherrschaft genommen sein. Darob habe der Confirmator die Confirmanden zu prüfen. Kundgeben aber könne solches auch der Unbegabteste, ob auch nur durch ein Benehmen, welches errathen lasse, was im Herzen vorhanden. Unzulässig zur Confirmation wäre aber, wer noch um seine Sünde gar kein Leid empfinde, noch nicht das geringste Streben nach Gnade merken lasse, und also offenbar bezeuge, daß er noch total unbekehrt sei. Solche Unzulässigkeit suchte Referent näher zu erweisen aus der Wiedersinnigkeit der Sache selbst, aus dem Schaden der solcher Seele aus der Confirmation erwachse, endlich aus der Verantwortlichkeit für die Confirmation solcher geistlich ganz Unselbstständiger, von der Wahrheit noch ganz Unberührter, der der Seelsorger sich nicht entziehen könne. Demnach dürfe die Kirche, wie keinen offenbar Unbußfertigen absolviren, so auch niemanden confirmiren, bei dem nicht wenigstens die Hoffnung auf spätere völlige Bekehrung sich auf irgendwie wahrzunehmenden schon vorhandenen Anfang derselben gründe. Man sollte also es mit der Confirmation strenger nehmen, um so die schmerzlich gemißte Kirchenzucht wenigstens in diesem Stücke wieder mehr in die Hand zu bekommen. Die noch nicht Confirmirten blieben doch Christen. Sie entbehrten nur was sie nicht zu achten wüßten, und lernten, wenn man ihnen das vorenthielte, gewiß mehr darnach fragen und eher verstehen, daß ein erwachsener Mensch darum noch nicht ein erwachsener Christ sei, sondern daß er, um ein solcher zu werden, zuvor des Wachsthums im Christenthum bedürfe.

Propst Berg beantwortete die 6te Synodalfrage: was heißt zeitgemäß predigen, — in 3 Abschnitten. 1) Was heißt „Zeit" überhaupt? Hierin suchte er nachzuweisen, daß in dieser Frage Zeit gleichbedeutend sei mit „Zeitgeist" und ging ausführlicher ein auf die Entstehung, den Einfluß und die raschen Wandelungen des Zeitgeistes. Im 2ten Abschnitt: wie ist unsere Zeit beschaffen, namentlich in kirchlicher Beziehung? gab er in großen Zügen die Signatur der Gegenwart und beleuchtete unsere kirchlichen Zustände nach ihren Licht- und Schattenseiten. Im 3ten Abschnitt: wie hat man nun unserer Zeit gemäß d. h. zeitgemäß zu predigen? suchte er nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die Länge der Predigt, das freie Reden, die richtige Zeit der Ausarbeitung, den Gebrauch alter Predigten, zu zeigen, wie man in unsern Tagen den Land- und Stadtgemeinden zu predigen habe. Die Hauptgedanken der Petersenschen Arbeit waren in kurzem, daß die Predigt, wenn sie zeitgemäß sein solle, Produkt und Ausdruck des Gemeindelebens sein und also vor allen Dingen den Zustand der Einzelgemeinde ins Auge fassen müsse.

Pastor vic. Luther zeigte im ersten Theile seiner Arbeit den Gegensatz zwischen Kirche und Welt, indem er namentlich auf die Darstellung des Weltreiches und Gottesreiches in der alttestamentlichen Prophetie hinwies. Auf die theologischen Anschauungen der Jetztzeit übergehend, sprach er es aus, daß ihm auch in der gläubigen Theologie der von der Schrift statuirte Gegensatz vermischt zu werden scheine, wenn in neuerer Zeit bei der Begriffsbestimmung der Kirche das Hauptgewicht auf ihre äußere Seite gelegt werde, während sie doch nach der Schrift ihre hauptsächlich unterscheidende Eigenthümlichkeit in der unsichtbaren Seite als Gemeinde der Gläubigen habe. Er ging dann auf eine Schilderung der unverkennbaren Schäden ein, welche die Kirche aus der Vermischung mit der Welt und der Freundschaft mit ihr empfangen habe und glaubte eine Hauptaufgabe der Gegenwart auch bei der Verkündigung des Wortes darin zu sehen, daß sie sich von der Welt unbefleckt erhalte. Im dritten Theile führte Proponent das Wort Christi: „ihr seid das Licht der Welt" mit

Bezug auf die Kirche aus. Ihr Licht könne nur dann recht als Licht leuchten, wenn es die Erfahrungen der Geschichte der Welt benutze und dieselben als eine Bestätigung des geoffenbarten Wortes erkenne.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß wir auch diesmal wieder mehrere Abendzusammenkünfte bei unserem verehrten Präses hatten, in welchen wir einmal einen Abschnitt aus der heil. Schrift (Röm. 9) besprachen, das andere Mal Thesen über jene Frage, ob Confirmanden auch ohne ihre Bekehrung dokumentirt zu haben, zum Abendmahl zuzulassen seien. Gott der Herr aber segne uns unsere Synoden, daß wir durch dieselben wachsen an aller Weisheit, welche zur Erbauung seines Reiches in unsern Gemeinden noth thut!

Die 32. Livländische Provincialsynode, gehalten zu Walk vom 16.—22. August 1866.

Referent hat in seinem, in dieser Zeitschrift (Band VII, Heft 3, S. 387 sq.) gegebenen Berichte über die 31. Livländische Provincialsynode dieselbe als eine rein pastorale, und eben darum einen neuen Abschnitt in der Kirchengeschichte unseres Landes anhebende bezeichnet, und freut sich nun, über die 32. Livländische Provincialsynode berichtend, im Hinblicke auf die Summa ihrer Verhandlungen, die Genugthuung zu erleben, mit dem vorigen Jahre in der That einen neuen, und zwar einen rein pastoralen Abschnitt in der Geschichte der unserer Synode, damit zugleich aber auch in der Geschichte der Kirche unserer Provinz überhaupt eingetreten zu sehen. Ueberall und immer wird ja das Gesammtwohl nur da und dann gefördert, wo und wann ein Jeder seiner besonderen Aufgabe lebt, und an dem Schlusse der christlichen Haustafel „ein Jeder lern sein Lection, so wird es wohl im Hause stohn" unverrücklich festhält, so in Kirche und Land, wie in Familie und Haus. Die Livländische

Synode hat aber ihre Lection eben darin, eine Pastoralversammlung zu sein, und Alles, was nicht Sache des Pastorates ist, von sich ferne zu halten. Weder soll sie ein schwarzer Landtag sein, der über das Provincielle nicht hinauszugehen hat, noch auch eine graue Reichsversammlung, die bis an die Enden der Welt hingreift, und zuletzt nicht mehr weiß, wo hinaus, sondern bleiben soll sie bei dem köstlichen Werke des Amtes, welches die Versöhnung predigt, und das Hungernde speist, das Dürstende tränkt, das Nackte kleidet, und das Obdachlose beherbergt, mit einem Worte: das in falsche Ruhe und todten Frieden Versunkene mühselig und beladen macht, und das Mühselige und Beladene zu der Ruhe hinführt, die dem Volke Gottes, dem zerbrochenen Herzen und dem geängsteten Geiste, noch vorhanden ist, und zu dem Frieden, der höher ist denn alle Vernunft, und Herzen und Sinnen in Christo Jesu bewahrt zum ewigen Leben. Hiermit, und nur hiermit löst und erfüllt sie die ihr, aus Gottes Wort, wie durch die alte Schwedische, so auch durch die neue Russische Kirchenordnung gestellte Aufgabe, und fördert die Pastoren unseres Landes in Allem, was ihres heiligen Amtes ist. In wie weit Referent aber mit diesen Aussprüchen in Bezug auf die diesjährige Livländische Provincialsynode, oder richtiger die diesjährige Pastoralsynode der Provinz Livland das Rechte behauptet, möge der nachfolgende Bericht allen Freunden unseres Vaterlandes und unserer Mutterkirche darthun.

Naht sich der Tag, an welchem zur Synode gegangen wird, so schlägt jedem Livländischen Pastor rechter Art das Herz höher, und er gleicht dem Wüstenwanderer, der zur Stiftshütte eilt, und dem Zionspilger, der zum Tempel des Herrn wallt. Ein Bruder schließt sich dem anderen an, und eine Landstrecke wird nach der anderen durcheilt, bis der Ort mit Jauchzen und Frohlocken erreicht ist, an dem die, sonst so ferne von einander Weilenden und Wirkenden einander nah und immer näher treten, und alle Feinheit und Lieblichkeit einträchtigen brüderlichen Zusammenseins an sich erfahren. Doppelt aber ist das dann der Fall, wenn der, bei unseren, an

Areal so übergroßen Kirchspielen selbst unter seinen Tausenden von Gemeindegliedern immerhin einsame Livländische Pastor daheim Thränenbrod gegessen, und gar oft geseufzet hat: „Ach Herr, wie lange?„ Giebt's ja doch gar manche Trübsal, die nur vom Pastor verstanden und getheilt werden mag, und gar manche Lebenslage, in der der Träger des Amtes nur beim Amtsbruder den nöthigen Rath findet, und hat man da doch nicht immer den Mitarbeiter zum Nachbarn, mit dem man ein Herz und eine Seele ist, sondern findet diesen erst da, wo die Boten des Herrn alle zur Synode zusammen kommen. In unseren Tagen aber befinden sich gar viele unserer Pastoren in solcher Lage, und wenige Pfarrhäuser Livlands mag man jetzt betreten, in denen die Amtsstube nicht von Seufzern erfüllt ist. Da ist denn die Synode, zu der die mancherlei Jünger des einen Heern mit den mancherlei Gaben des einen Geistes zusammenkommen, doppelt köstlich, zumal dann, wenn alle Synodalen, wie das in diesem Jahre durch Gottes Gnade und herzliche Barmherzigkeit in ganz besonderer Weise der Fall war, von keinem anderen Geiste als dem lauterer Wahrheit und ungefärbter Liebe getragen werden. Und wehte dieser Geist auch mehr über Stoppelfelder als über Blumenauen dahin, so sagte er doch immer, ja gerade nun, daß der Herr seinen Jüngern nahe sei, und das Werk ihrer Hände fördere, auf daß seiner Zeit aus der Thränensaat eine Freudenärndte hervorgehe zur Ehre seines Namens und zum Heile seiner Kirche.

Am 16. August Nachmittags traten die 8 Pröpste — 6 in Person und 2 in Vicaren — mit dem General-Superintendenten zusammen, um das, der Synode vorliegende Material zu ordnen, und die Reihenfolge festzustellen, in welcher die einzelnen Gegenstände n Verhandlung zu nehmen seien. Schon da erwies es sich, daß die Pastoralsynode unseres Landes in immer steigender Progression vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, und mehr und mehr an die Stelle grauer Theorie die goldig grüne Praxis setzt. Hebt Referent das aber lobend hervor, so will er damit nichts weniger sagen, als daß es überhaupt wünschenswerth sei, daß das Allgemeine

durch das Besondere, und die Theorie durch die Praxis ersetzt werden möge, denn da müßte er, im Widerspruche gegen seine innerste Ueberzeugung, darauf hinauskommen, den Pastorat, und weiter auch die Kirche schlechtweg von der Theologie trennen zu wollen, was er nimmer kann, so lange er von ganzem Herzen dem Lutherthume ergeben ist, in welchem Kirche und Theologie immerdar Hand in Hand mit einander gegangen sind, und mit einander gestanden haben und gefallen sind. Haben wir aber in unserem Lande zwei theologische Zeitschriften, deren Spalten jeder Zeit den wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Pastoren geöffnet sind, und ist andererseits die, der Synode zugemessene Zeit eine so kurze, und das ihr vorliegende Material ein so großes, so kann Referent es nur loben, wenn auch nach dieser Seite hin recht getheilt, und von der Synode ebenso das Praktische, wie von den theologischen Zeitschriften das Theoretische in erster Instanz ins Auge gefaßt wird. Da, und nur da ergänzen Kirche und Theologie einander in der Weise, in welcher sie's sollen, und fördern, von einander unterschieden und doch gemeinsam, den Bau des Reiches Gottes. Nichts desto weniger, oder vielmehr eben deßhalb muß Referent es herzlich bedauern, daß auf der diesjährigen Pastoralsynode unseres Landes kein Vertreter der theologischen Facultät unserer Landesuniversität da war, um der Kirche darzureichen, was Gott der Theologie gegeben, und der Theologie zu eigen zu geben, was Gott der Kirche dargereicht. Hatten sich aber den Facultätsgliedern unübersteigliche Hindernisse in den Weg gestellt, also daß es ihnen schlechthin unmöglich geworden war, mit den Pastoren nach Walk zu kommen, so können wir's nur innigst wünschen, daß im nächsten Jahre diese Hindernisse nicht mehr da sein mögen. Wie die Kirche durch ihre Pastoren mitreden muß in unseren theologischen Zeitschriften, wenn die Theologie nicht ihren Leib verlieren soll, so muß die Theologie durch ihre Professoren auf unserer Synode mitreden, wenn die Kirche nicht ihren Geist verlieren soll. Denn in dem, ganz und gar auf das Wort Gottes gegründeten Lutherthume will's immerdar und überall gesagt werden können: „Wir haben

geglaubt und erkannt, daß Jesus von Nazareth der Christ ist und der Sohn des lebendigen Gottes."

Besucht war unsere diesjährige Pastoralsynode von 90 Geistlichen, oder genauer von 73 Pastoren und 10 Candidaten Livlands, und 7 Pastoren anderer Ministerien, namentlich 1 aus Ehstland, 3 von Oesel, 1 aus Petersburg, 1 aus dem Saratowschen, und 1 aus Wartburg in Nordamerika. Den, der Synode präsidirenden General-Superintendenten abgerechnet, gehörten von den 73 vorgenannten Pastoren den Sprengeln Riga 6, Wenden 10, Wolmar 13, Walk 9, Werro 17, Dorpat 7, Fellin 5, Pernau 5 an. Es waren also numerisch am stärksten vertreten die Sprengel Werro und Wolmar, am schwächsten aber die Sprengel Fellin und Pernau. Die Zahl giebt indeß für die Vertretung an und für sich keinen genügenden Maßstab. Wie überall, wo es den Geist gilt, nicht gezählt werden darf, sondern gewogen werden muß, so auch auf der Pastoralsynode unseres Landes. Namentlich muß das da und dann geschehen, wo und wann berücksichtigt wird, wie viel bei Discussionen von dialektischer Begabung und parlamentarischer Geschicklichkeit abhängt. Unsere Väter haben das sehr wohl gewußt, und eben deßhalb — man sehe nur in unserer alten Schwedischen Synodalordnung nach! — von jedem, in das Ministerium eintretenden Pastor einen Synodalvortrag über einen Artikel der Augsburgischen Confession verlangt, der Verlesung von Paraphrasen aber Disputationen folgen lassen, und als unsere gegenwärtige Pastoralsynode 1834 ins Leben trat, wurden unsere Pastoren sofort angehalten, auf der einen Synode das Material für die andere vorzubereiten, und auf den Sprengelsversammlungen das Für und Wider in Bezug auf dieses Material zu erwägen. Je weiter unsere Synode in ihrer Entwickelung fortschreitet, und je einflußreicher sie hiermit zugleich nach allen Seiten hin wird, um so unabweislicher wird die Nothwendigkeit für jeden unserer Pastoren, das, von unsern Vätern Begonnene seinem Ziele immer näher zu führen, und die dialektische Begabung, die keinem Geistlichen ganz fehlen mag, so fern jeder Katechet sein muß, zu parlamentarischer

Geschicklichkeit auszubilden, damit die Synoden immer und nirgends von numerischen, sondern immer und überall nur von moralischen Majoritäten getragen werden möge. Dazu werden aber katechetische Uebungen in den Kirchschulen, wissenschaftliche Arbeiten in der Studirstube, und Disputatorien auf größeren und kleineren Sprengelsversammlungen viel mehr verhelfen, als eine einmal gegebene Paraphrase eines Artikels der Augsburgischen Confession, und Erwägungen willkürlich aus der Summe theologischer und kirchlicher Fragen herausgegriffener Synodalmaterien. Vor allen Dingen aber wird's auch hier gelten, mit ganzem Ernste und voller Treue der Oratio, Meditatio und Tentatio zu leben. Und doch wird der Pastoren dialektische Begabung und parlamentarische Geschicklichkeit uns nicht zum Ziele führen, wenn die Synodalverhandlungen nicht recht geleitet werden. Das angesehen, können wir uns unseres Präsidiums herzlich freuen, und müssen Gotte von Herzen danken, daß wir an der Spitze unserer Synode einen Mann haben, dem kein Requisit eines guten Moderators fehlt, und der sein ganzes Leben hindurch dem so sehr richtigen Satze nachgelebt hat: pectus est, quod theologum facit. Gilt's in allen Sachen der Kirche, so auch in den synodalen: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!"

Am 17. August Vormittags traten die, zur Synode gekommenen Geistlichen in dem, ihnen freundlichst eingeräumten Sale der Walkschen Elementarschule zusammen, und verfügten sich um 11 Uhr aus demselben, unter Vortritt des General-Superintendenten, paarweise in die Stadtkirche zu dem die eigentliche Synode einleitenden, öffentlichen Gottesdienste. In diesem trat, nachdem ein Choral gesungen worden, der Pastor Emil Sokolowsky von Ronneburg vor den Altar, um von demselben aus die Synodalen wie die Gemeinde im Namen unseres Herrn Jesu Christi zu begrüßen. Seinem Gruße legte er die Hebr. 13, 18 gegebene Mahnung zu Grunde, und forderte dann, von dem tiefen und bitteren Ernste unserer Zeit ausgehend, erst die Gemeinde, und dann die Synodalen, jene zu treuem Gebete für ihre Pastoren, diese zu heiligem Wandel mit

reinem Gewissen vor ihren Gemeinden, auf. Sobald der Inhalt seiner Rede den Versammelten vor die Seele trat, faßte er sie mächtig, denn allerdings ist die Aufgabe unserer Zeit für die Gemeinden die treueste Fürbitte für ihre Pastoren, für die Pastoren aber ein reines Gewissen vor Gott, und ein, den Gläubigen vorleuchtender heiliger Wandel vor den Gemeinden. Sind's ja doch die Gemeinden, die, in persönlichem Umgange mit dem Herrn, ihren mühseligen und beladenen Pastoren betend die Hände stützen sollen, und wiederum die Pastoren, welche den Gemeinden in dem mancherlei Wind der Lehre und in der, immer steigenden Ungerechtigkeit in der Kraft eines unverletzten und reinen Gewissens mit einem heiligen Wandel den Weg zu Gott hin bahnen sollen! Dem Altargruße folgte, nach abermaligem Chorale, und eingelegtem, von den Zöglingen des Walkschen Küster-Schulmeister-Seminars gut ausgeführtem schönem Vaterunser die, vom Oberpastor Heinrich Girgensohn zu St. Nicolai in Pernau administrirte Liturgie mit Verlesung von 1. Petri 5, 1—11. Nach der Vorliturgie, und dem, sich derselben anschließenden Chorale bestieg der General-Superintendent, Dr. Arnold Christiani die Kanzel, und hielt die Predigt über Micha. 7, 7—11. Im Anschlusse an das, von seinem Vorredner Gesagte wies auch er zunächst auf den tiefen und bitteren Ernst hin, in welchen Gott unsere Zeit hineingestellt hat, auf daß er sein Volk je mehr und mehr läutere, und beantwortete dann die, von ihm, auf Grund seines Textes aufgestellte Frage, wie sich die leidende Kirche unter den Gerichten Gottes zu verhalten habe, dahin, daß der Kirche noth thue, 1) nur auf den Herrn zu schauen, und in geduldiger Beugung unter seinen Willen seiner zu warten; 2) sich in aufrichtiger Buße vor dem Herrn zu demüthigen; 3) im Glauben seiner Hülfe zu vertrauen. Damit gab er den Synodalen wie der Gemeinde ein dreifaches, aller Beherzigung werthes Wort, das des Gehorsams, das der Buße, und das des Glaubens, und führte beide den Weg, der von ihnen gegangen werden muß. Voran steht der Gehorsam, der allem Anderen absagt, und nichts will, als mit dem Spruche vor seinem

Gotte stehen: „Herr, rede: dein Knecht höret." Solchem Gehorsame aber folgt die Buße, die das eigene Thun verwirft, und die heilsame Gnade in Christo Jesu ergreift, damit aber zugleich die rechtschaffenen Früchte trägt, an welchen Gott sein heiliges Wohlgefallen hat. Aus der rechtschaffenen Buße aber geht der rechte, einige Glaube hervor, der nimmer verzagt, sondern, immer freudig, in Allem weit überwindet, und den Sieg davon trägt durch Den, welcher ihn mächtig macht, Jesum Christum. Der Predigt folgten der Kanzelvers, das Kirchengebet mit dem Vaterunser, die Anzeige der, am nächsten Sonntage zu vollziehenden Ordination des Adjuncten für Pölwe, das Friedensvotum, der, die Schlußliturgie einleitende Choral, die Schlußliturgie, und der Ausgangsvers. Die Responsorien wurden durchweg von den Zöglingen des vorgenannten Seminars gesungen, und zwar sehr gut, leider aber in Variationen der, von unsere Agende gegebenen Formen. So sehr lieb Referent den einstimmigen Kirchengesang, auch da, wo er die respondirende Gemeinde in ihrem Singen trägt, immerhin hat, muß er sich doch gegen ein *solches* Respondiren aussprechen. Es hindert die Gemeinde an ihrem Singen, und stört, den Liturgen und die Gemeinde auseinander reißend, die Erbauung, anstatt dieselbe zu fördern. So sehr dankenswerth es ist, daß die, in Rede stehenden Seminaristen im Singen so Erfreuliches leisten, so ist's doch zu beklagen, daß sie noch nicht tiefer in das Verständniß unseres Lutherischen Gottesdienstes hineingedrungen sind. Der Berliner Domchor mag noch so meisterhaft und ergreifend singen, die Erbauung der Christen fördert er nicht, wenn er den Chor der Sänger an die Stelle der Gemeinde der Gläubigen bringt, denn die *Kirche*, d. i. Pastor und Gemeinde, dient Gotte in unserem Gottesdienste! Nach dem Gottesdienste verließen die Synodalen die Kirche wieder in eben der Ordnnng, in welcher sie dieselbe betreten hatten, und begaben sich in ihr Sitzungslocal zurück, wo sie vom Präses d. h. Nachmittags 4 Uhr zur ersten Session eingeladen wurden.

In der ersten Sitzung wurde zuerst die, in ihrem Resultate auf Oberpastor *Heinrich Girgenson* von St. Nicolai in Pernau

und den Pastor Adjunctus *Vogel* von Landohn im Sprengel Wenden fallende Protocollführermahl vorgenommen, und die Reihenfolge, in welcher die einzelnen Synodalen ihre Sitze Sprengelsweise einzunehmen hätten, festgestellt, dann aber vom Präses das übliche Referat über die Ereignisse des letzten Synodaljahres gegeben. Diese Ereignisse sind anders woher überall schon so sehr bekannt, daß hier auf dieselben nicht weiter braucht eingegangen zu werden, und es genügt, zu berichten, daß der Präses zum Schlusse seines Referates darauf hinwies, wie die Synode es, in Bezug auf diese Ereignisse, nicht sowohl damit möchte zu thun haben, das, im verwichenen Jahre Geschehene in der einen oder andern Weise nochmals in Betracht zu ziehen, als vielmehr damit, sich darüber klar zu werden, was nunmehr von den Pastoren unseres Landes werde zu thun sein. In den nachfolgenden Sitzungen kamen vier längere Vorträge von den Pastoren *Hasselblatt* von Kambi und *Hollmann* von Rauge-Rosenhof im Sprengel Werro, von dem Propste *Kupfer*, Pastor von Marienburg im Sprengel Walk, und vom Referenten, so wie auch ein, vom Bischof Dr. *Ulmann* an die Synodalen eingegangener Hirtenbrief zur Verlesung. Dann aber folgte die Discussion des, mit dem Vorgenannten gegebenen Materials, und etlicher derselben beigefügten Actenstücke. Soll indeß das, nachstehend über die, von der Synode hier gepflogene Discussion zu Referirende Allen verständlich sein, so muß zuvor darauf zurückgewiesen werden, was Referent in seinem vorigjährigen Synodalberichte über das Verhältniß der beiden Hauptconfessionen der christlichen Kirche in Livland (l. c. S. 397 sq.) gesagt, und weiter daran erinnert werden, wie die Lutherische Kirche Livlands gegenwärtig namentlich auch dadurch eine leidende ist, daß die in unseren Vierziger Jahren aus ihr ausgeschiedenen Christen immer mehr und mehr alle, ihren Bestrebungen entgegengestellten Dämme durchbrechen, und sich, ohne das Wissen uud wider den Willen unsrer Pastoren nicht nur zur Predigt, sondern auch zur Beichte und zum Abendmahle in unserer Kirche, und wieder nicht nur in unsere Kirchlocale, sondern auch in unsere Confirmandenstuben

und Schulhäuser hineindrängen. Unbestreitbar ist das, hiermit über unsere Kirche gekommene Leiden ein überaus schweres, so fern es alle und jede Ordnung der Christenheit, und damit zugleich die Moralität derselben zu untergraben, also nicht nur die Kirche an und für sich, sondern auch das, mit derselben in innigster Verbindung stehende Land, mithin das Reich in seiner Totalität in Gefahr zu bringen droht. Selbstverständlich mußte die Discussion über das, nunmehr von den Pastoren Livlands zu Thuende an diese Arreption, die von der Synode weder gebilligt werden konnte, noch auch wurde, vielmehr den entschiedensten Widerspruch derselben fand, anknüpfen. Handelt es sich aber, hier wie überall, in Sachen der pastoralen Amtsführung vor allen übrigen Dingen um reine Lehre, so hatte die Synode nicht nur das zu erwägen, wie die Pastoren das, in Rede stehende Arripirtwerden der, von Gott seiner Lutherischen Kirche gegebenen Heilsgüter abwehren und hindern mögen, sondern auch das, wie der Pastor sich überhaupt Andersgläubigen gegenüber zu verhalten habe, sobald dieselben seiner Kirche zugezählt zu werden wünschten. Hiermit wurde eine Principienfrage in Discussion gezogen, und von dem praktischen auf das theoretische Gebiet, und vom Concreten auf das Abstracte zurückgegangen. Ganz richtig wurde nun hervorgehoben, daß der Pastor sich den, zu seiner Kirche Hinstrebenden gegenüber nicht nur im Allgemeinen entweder abwehrend oder annehmend, sondern auch, wo er annehmend verfahre, im Besonderen entweder admittirend oder recipirend verhalten könne. So waren Refutation, Admission und Reception in Betracht zu ziehen. Die Refutation wurde verworfen, die Admission von der Majorität, die Reception von der Minorität als das Richtige hingestellt. Ersteres — die Verwerfung der Refutation — kann nicht befremden, denn dem, zu meiner Kirche Hinstrebenden kann ich nur in zwei Fällen abwehren wollen: in dem, wo ich der Ueberzeugung bin, daß seiner Intention nur unlautere Motive zu Grunde liegen, und in dem, wo ich der Meinung bin, die Confession sei etwas ganz und gar Irrelevantes, und es könne jeder Christ in jeder Confession zu Frieden und Seelenruhe gelangen. Wo

aber unlautere Motive zu Grunde liegen, da wird eben gar nicht zur Kirche und deren Heilsgütern hingestrebt, sondern das scheinbare Hinstreben dazu nur als Mittel zu einem, auf ganz anderem Gebiete liegenden Zwecke gemißbraucht, also daß da von einem wirklichen Hinstreben zur Kirche und deren Heilsgütern gar nicht, mithin auch auf Seiten der Kirche von nichts Anderem als von Refutation die Rede sein kann; und, was die Meinung anbelangt, welche die Confession für etwas schlechtweg Irrelevantes erklärt, so ist dieselbe mit auch nur einigermaßen Lutherischem Sinne platterdings unvereinbar. Das Erstgenannte ist aber im vorliegenden Falle eben so wenig bei den Rückstrebenden vorhanden, als das Letztgenannte bei den Pastoren. Mithin konnte die Refutation nur verworfen werden. Dagegen kann es aber wohl befremden, daß unsere Synode sich in ihrer Majorität nur für Admission, und nur in ihrer Minorität für Reception ausgesprochen hat, sofern die Admission einen, höchstens nur in genere, nie aber in specie zur Lutherischen Kirche gehörenden Christen von dem, nicht nur in genere, sondern auch in specie der Lutherischen Kirche verbundenen Pastor in sacris bedient werden läßt, dem Pastor also im letzten Grunde statt seiner Einen Gemeinde zwei Gemeinden, und zwar eine specifisch Lutherische, und eine nicht specifisch Lutherische zuweist, was doch der entschiedene Lutheraner nun und nimmermehr sollte thun oder auch nur thun wollen. Denn streichen wir selbst das Prädicat Lutherisch, so werden wir doch immerhin sagen müssen, daß jeder Pastor nur diejenigen Christen in sacris zu bedienen hat, welche in der einen oder anderen Weise Glieder der, ihm anvertrauten Heerde geworden sind. Wird das nicht zugegeben, so muß man die Kirche ihrer Leiblichkeit berauben, und in ein rein geistiges Sein verflüchtigen, was der echte Lutheraner nimmer thun kann. Seine Erklärung findet dieses Befremdliche daher nur darin, daß in der Discussion nicht beim Abstracten geblieben, sondern von diesem auf das Concrete hinübergesprungen, und da Nothständen, welche nie und nirgends Rechtsstände werden sollen, Rechnung getragen wurde. Sobald nämlich die Sache in abstracto bei Seite geschoben, und nur in

concreto ins Auge gefaßt wurde, mußte den Synodalen klar werden, und wurde ihnen klar, daß unser Lutherischer Pastor keinerlei Berechtigung hat, die in unseren Vierziger Jahren aus unserer Kirche ausgeschiednen, und nun zu derselben zurückstrebenden Christen zu recipiren, so lange er sich in seinem Gewissen gebunden sieht, sich in allen Dingen den Bestimmungen unseres Kirchengesetzes von 1832 unterzuordnen, und höchstens nur da diese Christen in sacris bedienen mag, wo etwa Sterbende um ihres Seelenheiles willen solche Bedienung verlangen, und von keinem anderen Träger des Amtes am Worte und Sacramente als dem Lutherischen erlangen können. In einem solchen Falle, meinten sie, habe der Pastor nur das Wort Gottes, weiter nur sein, in Gottes Wort gebundenes Gewissen anzusehen, wenn er auch hierüber mit dem, factisch bestehenden Gesetze in Conflict gerathe. Hierüber hinaus könne nur da gegangen werden, wo man entweder die Beschränkung des Pastors auf seine specielle Kirche und Gemeinde aufgebe, oder die Behauptung aufstelle, das Kirchengesetz von 1832 stehe in keinerlei Widerspruche gegen die, unserem Lande Allerhöchst verliehenen besonderen Rechte, sondern verbiete nur die, von der heiligen Schrift und den Symbolen der Lutherischen Kirche ebenfalls verworfene Proselytenmacherei. Unterlassen werden aber könne das nur da, wo man meint, die Bestimmungen unseres Kirchengesetzes von 1832 verbieten nicht nur jedwede Proselytenmacherei, sondern auch die Bedienung fremden Confessionen angehörender Sterbenden durch den Lutherischen Pastor, und seien, wie in jedem andern Falle, so auch hier mit aller Strenge einzuhalten. Das angesehen, mußten bei der Discussion Männer des Gesetzes, d. h. Die, welche auf nichts eingehen, was sie in irgend einem Conflict mit unserm Kirchengesetze von 1832 bringen könnte, Männer des Rechtes, d. h. Die, welche in dem Kirchengesetze von 1832 keine Aufhebung der speciellen Rechte unseres Landes sehen, und Männer des Gewissens, d. h. Die, welche nur im äußersten Nothfalle von den Bestimmungen des mehr genannten Gesetzes schlechtweg auf die Vorschriften der heiligen Schrift zurückgehen, unterschieden werden.

Diese Unterscheidung störte aber vielfach den ungehinderten Verlauf der Discussion und das Gelangen zu voller Klarheit, weil alle drei Kategorien, nicht aber nur die dritte derselben, strengste Gewissenhaftigkeit und Bibeltreue für sich beanspruchen, Gewissenhaftigkeit und Bibeltreue also nicht das Unterscheidende, sondern vielmehr das Einende waren und sind. Das um so mehr, je mehr nicht nur die Reception, sondern auch die Admission den Pastor mit dem Kirchengesetze von 1832 in Conflict bringt, sobald man durch dieses Gesetz unsere, unserm Lande Allerhöchst verliehenen besonderen Rechte für durch dasselbe aufgehoben hält. Darum wurde weiter — und zwar vom Referenten — darauf hingewiesen, daß man hier auch und namentlich das zu berücksichtigen habe, daß die Kirche sich in den drei concentrischen Kreisen der Glaubens-, der Gnadenmittel-, und der Ordnungsgemeinschaft um ihren Mittelpunct, Jesum Christum, her bewege, und vor allen Dingen die Frage gelöst werden müsse, von welcher Gemeinschaft aus der Pastor zu handeln habe, und in welche Gemeinschaft hinein die, zu unsrer Kirche Zurückstrebenden aufgenommen zu werden verlangen; denn das stehe ja fest, daß es sich für die Rückstrebenden gar nicht darum handle, eine sporadische Bedienung in sacris zu erlangen, sondern vielmehr darum, der christlichen Gemeinschaft in deren Lutherischer Gestaltung angehörig zu werden. Sehe man nun die Kirche nur als Glaubensgemeinschaft an, so könne man sich den Rückstrebenden gegenüber darauf beschränken, ihnen das klar zu machen, daß es nicht sowohl auf den Genuß des heiligen Abendmahles oder gar auf die Zugehörigkeit zu irgend einer bestimmten Confession, als vielmehr nur auf das Gläubigsein ankomme, und daß der einzelne Christ seiner Seelen Seligkeit erlangen könne, und erlange, wenn er nur glaube an Jesum Christum, in welchem und durch welchen Gott uns aus Gnaden selig mache. Sehe man die Kirche dagegen auch als Gnadenmittelgemeinschaft an, so werde man allerdings vorkommenden Falles, in articulo mortis z. B., jeden heilsbedürftigen Christen, auch den, einer fremden Confession angehörigen in sacris bedienen, jedoch nur admittirend, und nicht auch recipirend, da es

sich nur um Stellung seiner Seele, und nicht auch um seine Hineinnahme in eine bestimmte Confession handle. Sehe man die Kirche aber endlich als Ordnungsgemeinschaft an, so werde man, praemissis praemittendis, von der Belehrung und der Admission zur Reception fortschreiten müssen, da dann in der Kirche Alles ordentlich hergehen müsse, und nur der, in dieselbe Aufgenommene Theil an den, ihr von Gott verliehenen Heilsgütern erhalten könne. Das in Bezug auf die Pastoren. Was aber die Rückstrebenden anbelangt, so bedarf es wohl keinerlei Beweises für das factisch Gegebene, nämlich dafür, daß sie nicht nur die Glaubens-, auch nicht nur die Glaubens- und die Gnadenmittel-, sondern vielmehr neben den beiden genannten auch die Ordnungs-Gemeinschaft in deren Lutherischer Gestaltung wollen; denn die Glaubens-Gemeinschaft haben sie von vornherein schon als Gläubige, und die Gnadenmittel-Gemeinschaft verschaffen sie sich immer mehr und mehr in arreptiver Weise, und nur die Ordnungs-Gemeinschaft fehlt ihnen noch. Sie wollen aber aus der Halbheit zur Ganzheit fortgeführt werden. Sobald man daran gedachte, wurde wieder aus dem Concreten in das Abstracte, und aus dem Nothstande, der *da* ist, in den Rechtsstand, der da *sein soll*, zurückgegangen. Faßte dessen ungeachtet die Majorität entweder nur die Glaubens-, oder diese und auch die Gnadenmittel-Gemeinschaft, und nur die Minorität neben den eben genannten auch noch die Ordnungs-Gemeinschaft, also die Kirche in der Totalität ihres historischen Gewordenseins ins Auge, so hat das seinen Grund nur darin, daß die Macht der Umstände die Synodalen immer und immer wieder aus der Sache an und für sich in den eben gegebenen Stand derselben hinzog, und man hier auf Complicationen und Schwierigkeiten stieß, die von der Synode nun und nimmermehr beseitigt werden weder konnten, noch auch können. Die Kirche *wird* ja nämlich allerdings erst als Glaubens-, dann als Gnadenmittel- und endlich als Ordnungs-Gemeinschaft, wenn man ihr *Werden* anschaut, sie *ist* aber alles Drei zugleich, wenn man ihr *Gewordensein*, ihre factisch gegebene Gestaltung anschaut, und steht als solche nicht *neben*, sondern *in* Haus, Land und Reich, als christliche Familie, christliche Commune, und christliches Volk da. Eben deßhalb aber concurriren in allen Angelegenheiten der historisch gewordenen Kirche Staats- und Kirchen-Regiment mit einander, und die hier aufsteigenden Fragen können nie und nirgends nur von diesem, sondern müssen immer und überall auch von jenem gelöst werden. Ist das aber richtig, so liegt hier weiter eine Frage vor, die, so weit sie eine kirchliche ist, nicht vom Pastorate, also auch nicht von unserer pastoralen Synode, sondern vom Kirchenregimente, und wieder nicht von der Christenheit, also auch nicht von der christlichen Commune, sondern vom Staatsregimente zu lösen ist. Die Synode hatte und hat nur das zu erwägen, ob der Pastor vorkommenden Falles die Rückstrebenden nur in einen der drei concentrischen Kreise, in welchem die Kirche ihr Leben hat, oder in die Kirche schlechtweg, wie sie factisch gegeben ist, praemissis praemittendis hereinzunehmen und in sacris zu bedienen habe, und ist, wie gewaltig sie auch hievon fortgerissen wurde, immer wieder zu dieser Erwägung zurückgekehrt. Die zu machenden Prämissen bestehen hier aber keineswegs nur darin, was von den Rückstrebenden Seitens der Pastoren gefordert und Seitens der Recipirenden geleistet werden muß, sondern auch und namentlich darin, was von dem Kirchen- und wieder von dem Staatsregimente zuvor gethan werden muß. Denn fordert der Pastor, und leistet der Recipient Pönitenz und Confession u. s. w., so hat der Pastor immer noch kein Recht, zu recipiren, wo das Kirchenregiment ihn nicht dazu verpflichtet. Wieder aber mag das Kirchenregiment sich in dieser Sache zu Vorschriften an die, ihm untergebenen Pastoren nicht verpflichtet sehen, so lange das Staatsregiment ihm keine Berechtigung dazu zugesteht. Daher konnte die Synode, wo sie von der Sache an und für sich zu der eben gegebenen concreten Gestaltung derselben fortschritt, nichts Anders thun, als was sie gethan hat, nämlich: das Consistorium mit der Bitte angehen, es möge in geneigte Erwägung ziehen, wie dem Nothstande, in welchem unsere Kirche sich dadurch befindet, daß die Rückstrebenden ihre Heilsgüter arripiren, abgeholfen werden möge.

Wollte man aber sagen, diesem Nothstande sei sehr leicht abzuhelfen, wenn die Pastoren nur das Arripiren hindern wollten, so übersähe man, daß eine solche Hinderung, abgesehen davon, daß der Pastor nicht kirchlicher Polizeibeamter ist, und auch nicht sein soll, in den weitaus meisten Gemeinden unsers Landes unmöglich ist, da kein Pastor jeden, zu Beichte und Abendmahl Kommenden sofort, wenn überhaupt, erkennen mag. Und wäre das jedem Pastor in Bezug auf die, in seinem Kirchspiele lebenden Personen möglich, wie sollte es ihm in Bezug auf die, aus fremden Kirchspielen an seinen Altar Hintretenden möglich sein? Oder sollen unsere Pastoren etwa nur Die in sacris bedienen, welche sie persönlich genau kennen, und daher immer und überall als die Ihrigen auch erkennen?! Was aber hier Sache des staatlichen Regimentes ist, das hat die Synode, ihren pastoralen Charakter ganz unverletzt lassend, durchweg ferne von sich gehalten, denn das ist weder von ihr, noch auch vom Consistorio zu erledigen. In weltliche Händel hat sich der Diener am Worte und Sacramente nie zu verflechten, auch da nicht, wo kirchliches und weltliches Regiment mit einander concurriren. Die Synode konnte nur das erwägen, und hat nur das erwogen, was der Pastor, praemissis praemittendis, vorkommenden Falles zu thun habe. Hat nun aber die, von unserer diesjährigen Synode hierüber gepflogenen Discussion kein, Allen genügendes Resultat ergeben, ja hat die Majorität der Synodalen, soweit unsere Synode überhaupt beschlußfähig ist, Beschlüsse gefaßt, denen die Minorität entgegentreten mußte, weil sie den Pastor nicht einmal als speciell Lutherischen, und dann wieder als generell Christlichen zu fassen, noch auch einmal eine Seelennoth der Rückstrebenden anerkennen, und dann doch wieder die Hilfe als eine durch irgend einen terminus ad quem zu begränzende hinstellen konnte, so muß das in so schwierigen Zeiten, wie den, über uns gekommenen, stille und gläubig getragen werden; denn aus so dunklen Thälern, wie das eines ist, welches unsere Pastoren eben durchwandeln, mag wohl der, unbeschwert auf den Bergen Stehende, nicht aber auch der, in der Tiefe Seufzende sofort

den rechten Ausweg finden. Deßhalb denn die, nicht wegzuläugnende, vielmehr ehrlich und offen zuzugebende Incongruenz in der Unterscheidung der verschiednen Richtungen als der gesetzlichen, der rechtlichen, und der gewissenhaften, oder der kirchengesetzlichen, der kirchenpolitischen, und der kirchenpastoralen (Hasselblatt), wobei allerdings das Hervorheben der allen Dreien vindicirten Kirchlichkeit — respective Gewissenhaftigkeit — dankbar anzuerkennen ist, und von der Synode auch ausdrücklichst anerkannt wurde, und eben deßhalb denn auch die Unklarheit in Bezug auf die Unterscheidung von Admission und Reception, welche beide ja in ihrem Wesen, mindestens unserm Kirchengesetze von 1832 gegenüber, schlechtweg mit einander zusammenfallen, so fern die Admission nach diesem Gesetze nur eine andere Form der Reception ist, und ebenso Gesetzlosigkeit voraussetzt, wie die Reception Gesetzwidrigkeit zu ihrer Prämisse hat. Uebrigens ist ja auch überall da, wo der Pastor, vorkommenden Falles, als Lutheraner, d. h. als Mann der historisch gegebenen Kirche, und nicht als Spiritualist, admittirt, die Admission, im Accidentellen, wie im Essentiellen, factische Reception. Nur dann lassen sich Admission und Reception von einander thatsächlich unterscheiden, wenn man zwei Kirchen, eine ideale und eine reale, oder eine materiale und eine spirituale, neben einander annimmt. Unterscheidet unser Kirchengesetz von 1832 aber Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit, und daher auch Admission und Reception, so thut's das, um eine Steigerung im Strafverfahren festhalten zu können, also aus pädadogischen, nicht aus dogmatischen Gründen. Incongruenzen und Unklarheiten sind da, wollen aber von uns, fürerst mindestens, ertragen sein. Gilt's irgendwo, so hier: „Nicht daß ich's ergriffen habe, ich jage ihm aber nach, ob ich's ergreifen möchte." Gott wolle nur unserem Consistorio Gnade verleihen, daß es das, von der Synode Erbetene wirken könne, und dem Arripiren, das voraussichtlich wachsen wird, ein Ende mache. Bis dahin aber mögen die Gemeinden treu beten für ihre Pastoren, und die Pastoren sich ein reines Gewissen bewahren, und ihren Gemeinden mit einem heiligen Lebenswandel voranleuchten, in Gehor-

sam, Buße, und Glauben dem Herrn stille haltend, und auf seine Hilfe vertrauend. Geschieht das, so haben wir, was wir immerhin haben müssen, und thun nichts, was wir nicht in Leben und Sterben vor unserem Gotte und seinem gerechten Gerichte verantworten können, leiden aber ebenso auch nichts, was uns nicht eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit brächte. Gewiß wird unsere Synode, der eine naturgemäße und folgerichtige Fortentwickelung doch wohl nimmer abgesprochen werden kann, in ihren ferneren Verhandlungen dahin gelangen, daß sie sagt, der, zu unserer Kirche Hinstrebende dürfe nur dann von unseren Pastoren in sacris bedient werden, wenn er zuvor Glied unserer Kirche geworden, Glied unserer Kirche aber werde nur der, welcher in ordnungsmäßiger Weise in dieselbe eintrete. Ebenso gewiß werden aber auch kirchliches und staatliches Regiment mehr und mehr das Ihre dazu thun, daß den Pastoren Livlands eine Last von den Schultern genommen werde, die, selbst abzuwälzen, sie keinerlei Macht haben, und die, wo sie ihnen nicht abgenommen wird, aus einer drückenden eine erdrückende werden muß und wird. Denn das steht fest, daß die Arreption, Gott gehe denn ganz wunderbare Wege mit uns, dem Pastor jede ordnungsmäßige Ausübung seines heiligen Amtes unmöglich macht, wo aber das Amt am Worte und Sacramente nicht mehr ordentlich geführt werden kann, auch der Gemeinde, also der gesammten Kirche Ordnung zusammenbricht. Bricht aber die Ordnungsgemeinschaft zusammen, dann werden die Gnadenmittel verschüttet. Werden aber die Gnadenmittel verschüttet, dann verliert der Glaube den einigen Halt, der ihn hält. Oder steht Luthers Satz nicht mehr fest und unerschütterlich da, daß wir ohne Wort und Sacrament keinen heiligen Geist, also auch keinen Glauben mehr haben?! Ist aber kein Glaube mehr in der Kirche da, dann schwindet auch die Treue aus dem Lande! So wird Gott gewißlich helfen, weil Hilfe noth thut, und er — wenn man so sagen mag — helfen muß, wir aber wollen ihm von Herzen danken, daß die, in Vorstehendem referirte Discussion unserer diesjährigen Synode darüber, was der Pastor, wie überhaupt so namentlich unter den eben gegebenen Umständen, als Träger des Amtes am Worte und Sacramente zu thun habe, uns, in Liebe und Wahrheit kräftig, dahin geführt hat, in Gehorsam, Buße, und Glauben des Herrn zu harren, auf daß uns zu seiner Zeit von ihm geholfen werde!

Hat unsere Pastoralsynode nun das Consistorium gebeten, gegen die, mit dem Arripirtwerden unserer Heilsgüter, durch die, in unseren Vierziger Jahren aus unserer Gemeinschaft ausgeschiedenen, jetzt aber wieder zu derselben zurückstrebenden Christen, unserer Kirch drohende Gefahr abzuwehren, und hiermit zugleich in diesem Jahre von dem Beschlusse, welche sie in ihrer Majorität im vorigen Jahre hinsichts der, sofort zu erbittenden Generalsynode gefaßt hatte, wieder Abstand genommen, so ist der Grund dafür nicht nur in dem, von unserem Consistorio, dieser Bitte gegenüber, eingehaltenen ablehnenden Verfahren zu suchen, denn dem hätte die Synode nur ein neues, noch eingehender motivirtes Gesuch entgegenzusetzen gebraucht, noch auch nur in den, dem sofortigen Zusammentritte der Generalsynode entgegenzusetzenden Bedenken, denn die konnte die vorigjährige Majorität jetzt noch mehr als früher zu entkräften suchen, sondern auch und vorzüglich darin, daß in der, unsere Pastoren, wie unsere gesammte Kirche, so sehr beschwerenden Calamität unser Consistorium im letztverflossenen Jahre von sich aus handelnd hat eintreten müssen, und die, nun vom Consistorio in die Hand genommene Sache jetzt auch nur von ihm kann weiter geführt werden. Selbstverständlich kann Referent es nur erfreulich nennen, daß hiermit derjenige Weg von unserer Synode betreten, oder richtiger wiederbetreten worden ist, der, seinem Erachten nach, allein zum Ziele führen kann und wird (cf. den vorigjährigen Synodalbericht l. c. S. 399 sq.). Denn welche Meinung man von der Consistorialverfassung auch haben möge, so ist zur Zeit unser Consistorium doch immerhin das einzige Organ, durch welches unsere Kirche in allen Angelegenheiten der Kirchenregierung handeln kann, und welche Meinung die Consistorialglieder auch von der, unsere Pastoren drückenden Calamität haben mögen, immerhin müssen und werden sie derselben in der einen oder anderen Weise

abzuhelfen suchen. Neben den theoretischen Erörterungen der, in Rede stehenden Sache durch unsere Synodalen ist die praktische Entwickelung derselben durch unser Landvolk hergegangen, und das macht sofortiges Handeln unserer Kirche durch das, ihr geordnete Regiment, das ist unser Consistorium, unerläßlich. Ein solches Handeln kann aber nicht von der Generalsynode, die noch gar nicht da ist, und die, auch im besten Falle, immerhin zu viel Zeit zu ihrem Insdaseintreten brauchen würde, sondern nur von unserem, bereits gegebenen Consistorio ausgehen. Dies muß um so mehr behauptet werden, je mehr die besagte Calamität nicht sowohl eine, das ganze Reich, als vielmehr nur eine, den, von unserem Lande gebildeten Theil desselben berührende ist, daher auch nur von demjenigen Theile des gesammten Kirchenregimentes überwunden werden mag, welcher dem, von unserem Lande gebildeten Theile unseres Reiches zu eigen gegeben ist. Unsere Generalsynode würde als solche, einerseits unsere Kirche nicht berührende Interessen in ihre Verhandlungen hineinnehmen, andererseits aber den Interessen unserer Kirche nicht genugsam Rechnuug tragen, und uns daher viel schwerer und später zu dem, von uns zu erstrebenden und erstrebten Ziele gelangen lassen, als unser Consistorium, welches nur für unsere Interessen zu sorgen hat, und das so innig mit unserer Kirche und unserem Lande verbunden ist, daß es der Mitleidenschaft gar nicht entgehen mag, wenn es auch je den Willen dazu sollte haben können. Die, immer noch wachsende Calamität hat es unserer Synode klar und immer klarer gemacht, daß in dieser Calamität ein Specialleiden unseres Landes vorliegt, welches als solches von unserem Lande als solchem durchlitten werden will und muß. Andrerseits ist diese Calamität so groß und schwer, daß alle übrigen Interessen vor derselben zurücktreten, und alle Kraft auf ihre Ueberwindung verwendet werden muß. Da ist denn nicht nur nicht zu wünschen, daß die Generalsynode zusammentrete, vielmehr zu wünschen, daß sie nicht zusammentrete. Erst wenn wir die, uns jetzt beschwerende Calamität werden überwunden haben, erst dann wird Livland wieder an die Generalsynode denken, und auf derselben mitarbeiten können an dem Aus-

baue der Lutherischen Kirche im gesammten Reiche. Wie richtig diese Behauptung des Referenten ist, mag unter Anderm auch daraus erhellen, daß die Livländische Synode in diesem Jahre erklärte, sie habe, außer dem, in früheren Jahren bereits Gelieferten, gegenwärtig kein Material für die Generalsynode parat, könne auch gegenwärtig keines für dieselbe bereiten. Konnte unsere Synode im vorigen Jahre (l. c. S. 396) nicht beschließen, der Generalsynode Material zu beschaffen, so mußte sie in diesem Jahre den Beschluß fassen, von solcher Materiallieferung, fürerst mindestens, Abstand zu nehmen. Ihr brechen die Steine ihres eigenen Baues zusammen, wie soll sie da Bausteine zu einem benachbarten Neubaue liefern?! Hat sie erst wieder festen Fuß auf festem Boden gefaßt, dann mögen ihre Hände hintragen auf die Generalsynode, was dem gesammten Reiche frommt!

Ist unsere Synode aber mit ihrer, an unser Consistorium gerichteten Bitte wieder die speciel Livländische geworden, und hat eben darum von der Generalsynode, fürerst mindestens, wieder abgesehen, so konnte sie bei diesem Absehen nicht stehen bleiben. Ihre vorigjährige Bitte um sofortigen Zusammentritt der Generalsynode hing auf's Innigste mit dem, von ihrer Majorität gehegten Verlangen nach Ausgestaltung, respective Aenderung, unsrer Kirchenverfassung zusammen, und so mußte ihre, anders gewordene Stellung zur Generalsynode auch eine andere Stellung zur sogenannten Kirchenverfassungsfrage nach sich ziehen. Wie die, uns drückende Calamität im letztverflossenen Synodaljahre schon so hoch gestiegen war, daß sie über den Majoritätswunsch der Synode hinweggewachsen ist, und wieder, zurückströmend, unser Consistorium in ihre Wirbel und Strudel hineingerissen hat, so ist sie auch über die Verfassungsbestrebungen hinübergebraust, und hat Alles sich an das historisch Gegebene fest und immer fester anklammern gemacht. Aus dem Referate des Präses erfuhr die Synode in diesem Jahre, daß die, 1864 von unserer Ritter- und Landschaft in Sachen der Kirchenverfassung ins Leben gerufene, und aus städtischen wie landischen, und geistlichen wie weltlichen Gliedern zusammengesetzte gemischte Commission ihre Arbeiten 1865 in einer

ersten Sitzung begonnen, in einer zweiten aber wieder sistirt habe, und daß das, von der Synode 1865 in gleicher Absicht erwählte Committé (l. c. S. 402) dieser keinerlei Vorlagen zu machen habe, weil alle Interessenten sich's hätten sagen müssen, daß unter den obwaltenden Umständen eine Ausgestaltung, respective Aenderung unserer kirchlichen Institutionen weder rathsam noch auch möglich sei. Das, von ihr Erlebte aber sagte der Synode, daß sie jetzt die Kirchenverfassung unangetastet lassen müsse, damit sie das Gegebene und Bestehende dazu gebrauchen könne, zu erlangen, was sofort erlangt werden muß. Jetzt an Entwickelung und Aenderung unserer Institutionen gehen wollen, hieße unter brennendem Dache neue Fundamente legen wollen. Daher wurde denn auch das, im vorigen Jahre erwählte Committé, als es erklärte, es habe seine Arbeiten noch in keinerlei Weise beginnen können, von der Synode nicht aufgefordert, nunmehr daran zu gehen, vielmehr als, fürerst mindestens, sistirtes hingestellt. Selbst auf die, 1865 von Pastor Hörschelmann proponirte, und allerdings sehr zu bevorwortende Ausbildung der Diakonie konnte in diesem Jahre von der Synode nicht weiter eingegangen werden. Sie mußte sich unter den obwaltenden Umständen daran genügen lassen, den Pastoren, ohne Specificirung, die Ausbildung der Dorfsschulmeister wie der Kirchenvormünder zu Diakonen in Sachen der Seelsorge ans Herz zu legen. Es kann das nur mit Dank als das Richtige anerkannt werden. Denn werden überall unsere Kirchenvormünder und Dorfsschulmeister des Pastors Gehilfen in der Seelsorge, also seine Diakonen, und wird zu dem Ende, wie das vom Werroschen Sprengel proponirt, und von der Synode angenommen wurde, namentlich auch dafür Sorge getragen, daß diese Kirchenbeamten nicht mit außerkirchlichen Communallasten beschwert werden, und lassen die Pastoren sich's andrerseits, wie das auch von dem genannten Sprengel proponirt, und von der Synode gut geheißen wurde, alles Ernstes und treu angelegen sein, die Zahl der Kirchenvormünder und der Dorfsschulmeister den Bedürfnissen der Gemeinden entsprechend zu machen, so erlangen wir, was wir brauchen, ohne das Alte zu zerbrechen, und ein Neues an die

Stelle desselben zu setzen, bevor wir wissen, ob das Neue besser sein werde, als das Alte. Je mehr die Kirchenverfassungsfrage sich mit dem Kirchenregimente zu thun machen muß, und auch macht, um so mehr möchte hier auch das zu berücksichtigen sein, was unsere Brüder in der Preußischen Separation wie in der Nordamerikanischen Union erfahren haben, und was Bengel uns lehrt, wenn er seiner Zeit schon sagt: „Die beste Form des Kirchenregimentes wäre heutiges Tages nicht, wo die Kirchengewalt ganz in den Händen der Geistlichen, sondern wo sie in der Hand einer gemäßigten und christlich gesinnten Obrigkeit wäre, welche unter treuen Hirten und Miethlingen einen Unterschied zu machen, jenen ihre volle Freiheit zu lassen, diese auf alle mögliche Weise einzuschränken wüßte. Da hat man das ganze Kirchenrecht nahe beisammen." Ist aber die Kirchengewalt nicht ganz in die Hände der Geistlichen zu legen, und episcopal zu machen, so noch viel weniger in die der Weltlichen, und presbyterial zu machen. Unsere Väter haben's gar wohl gewußt, warum sie unser Kirchenregiment in der consistorialen Form hinstellten, und die gesammte Verfassung der Kirche in die consistoriale Form gossen. Was aber unsere Geistlichen im Consistorio nicht leisten, werden sie auch in der Episcopie nicht leisten, und was unsere Weltlichen in der Presbyterie leisten können, können sie auch im Consistorio leisten, das ja im letzten Grunde nur eine concentrirte Vertretung der Gemeinde wie des Amtes ist, und in dessen Verbindung mit dem Staatsregimente keineswegs ein absolutes Uebel, vielmehr ein relatives Wohl liegen möchte. Nicht in der Form, sondern im Inhalte, und nicht in der Verfassung, sondern in den Verfaßten haben wir die abzustellenden Fehler und Mängel zu suchen. Die Welt ist in der Christenheit immer da, so lange die Christenheit noch nicht die, im Ende der Welt vollendete ist, und da ist's besser, die Welt als Welt vor sich zu haben, denn als Episcopie oder Presbyterie. Ueberwunden wird die Welt, in welcher wir Angst haben, immer nur durch den Glauben an Jesum Christum, den Weltüberwinder. Auch hier gilt der Satz: „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht," und wieder: „Alle Dinge

sind möglich Denen, die da gläuben." Gewiß tragen wir oft schwer an unsrer Verfassung, aber doch nur dann, wenn den Verfaßten der rechte, einige Glaube fehlt, oder wenn dieser Glaube bei Denen selbst nicht da ist, die unter der Verfassung stehen, und von dieser verlangen, was sie nimmer zu leisten vermag. So lange hier auf Erden die staatliche Ordnung der Natur und die kirchliche Ordnung der Gnade neben einander hergehen, möchte nur von der consistorialen Verfassung geleistet werden können, was von der Kirchenverfassung überhaupt geleistet werden soll und kann. Tritt aber die Vollendung ein, so werden wir ebenso wenig Episcopie und Presbyterie, wie Consistorium, sondern allein Theokratie haben. Jetzt ist das Reich Gottes inwendig in unsern Herzen als Gerechtigkeit, Friede, und Freude im heiligen Geiste unter aller Angst und in aller Trübsal dieses Aeons. Dann wird die Magd Königin sein, und zur Rechten des Königs aller Könige und Herren aller Herren stehen, und herrlich gehalten werden. So mag das Alte, nach wie vor, bestehen bleiben, die Form aber immer wieder von Neuem mit dem Geiste Gottes erfüllt werden!

Hat unsere Synode in diesem Jahre aber die Verfassungsfrage auch nicht weiter erörtert, so hat sie doch wieder, namentlich bei Verlesung des Kirchenberichtes, der von unserem Consistorio dem Generalconsistorio eingesandt worden ist, darauf hingewiesen, wie dringend und unerläßlich nothwendig in unserem Lande Vermehrung unserer Pfarren ist. Leider sprach der Kirchenbericht wieder nur von intendirter, aber nicht auch von ausgeführter Pfarrtheilung, weil man überall die Theilung als zur Zeit noch unmögliche hingestellt hat. So bedauerlich das aber auch ist, darf es uns doch nicht dahin treiben, den Muth sinken zu lassen. Mehr oder minder wächst der kirchliche Sinn an allen Orten unseres Landes, und darf er auch nicht *nur*, so muß er doch immerhin *mit* an den kirchlichen Bauten gemessen werden. Unsere Kirchengeschichte wird, von der kirchengründenden Anfangsperiode abgesehen, kaum eine Zeit aufzuweisen haben, in welcher mehr für den Kirchenbau wäre gethan worden, als in der unseren.

In dieser Beziehung steht aber Fellin mit seiner schönen neuen Kirche obenan. Und wer wollt's läugnen, daß im Fellinschen sich überhaupt in unseren Tagen das regste kirchliche Leben gezeigt hat?! Man führt hiergegen diese und jene, gerade im Fellinschen vorgekommene Extravaganz an. Was will das aber, zugegeben, beweisen? Wo das Meer wogt und wallt, da trägt es nicht nur seine Schätze, sondern auch seinen Schlamm an den Strand hin. Sollen wir nun um des Schlammes willen die Schätze von unserer Hand weisen?! Oder wo entquoll irgend jemals dem Weinstocke der Wein ohne die Hülsen der Trauben? Sollen wir nun die Trauben verwerfen, weil ihr Wein von Hülsen umgeben ist, oder sollen wir nicht vielmehr den Wein den Hülsen entpressen?! — Wollte Gott, wir könnten bald recht viel Orte unseres Landes Fellin an die Seite stellen, es stiegen dann rasch eine Menge von neuen Kirchen bei uns auf, und würden von den Scharen erfüllt, welche nach dem Heile in Christo Jesu verlangen! Wir brauchten dann nicht mehr auf die Menge hinzuschauen, die vor den Kirchen steht, weil der Raum in diesen zu klein ist, um Alle in sich zu fassen, die nach den Heilsgütern Gottes Verlangen tragen! Mehr Werth noch aber hätte das, daß uns dann nicht mehr die nöthige Menge von Kirchenvormündern und Schulmeistern fehlte, und daß dann die Gesammtheit dieser unserer Diakone von dem örtlichen Pastor in der rechten, genügenden Weise geleitet werden könnte. Sage man nur nicht immer und immer wieder, es sei jetzt eben unmöglich, unsere Pfarren zu theilen, und dadurch nicht nur sie, sondern auch unsere Arbeitskräfte zu mehren, weil erst unsere agrarischen Fragen gelöst werden müßten, bevor man an die Lösung der kirchlichen gehen könne! Beide Fragen wollen eben *mit*, und nicht *ohne* einander gelöst werden. Bisher haben unsere Bauern in den Kirchen unserer Herren das Gastrecht gehabt. Werden nun Bauer- und Herren-Land von einander getrennt, und erhalten wir dadurch so und so viel Grundbesitzer mehr, so müssen wir auch so und so viel Kirchen mehr erhalten. Nicht mehr geht unser Bauer dann nur 1 bis 2 Mal jährlich zur Kirche, „um seine kirchliche Pflicht zu erfüllen",

sondern, wo möglich, an jedem Sonntage, um aus seiner Kirche ebenso sein geistliches Gut zu erlangen, wie aus seinem Acker das leibliche. Er selbst hat für sich zu sorgen, nicht mehr sein Herr. Soll man ihm da nun sagen, er möge erst seinen Acker bestellen, und dann zusehen, wie er eine Kirche erlangen möge? Oder ist's nicht unsere Pflicht, gerade jetzt dafür zu sorgen, daß die Kirche ihm nicht fehle?! Soll der Acker uns nicht den Bauern nehmen, so müssen wir neben den Acker die Kirche hinbauen. Unser Landvolk hat bei all seinen vielen und großen Mängeln und Gebrechen den einen Vorzug, daß es ein religiöses ist. Wehe uns, wenn wir's, wo wir's vom Herrendienste lösen, auch vom Gottesdienste losmachen! In demselben Maße, in welchem unser Bauer social frei wird, möchte gesagt werden dürfen, muß er kirchlich gebunden werden. Die alte Zeit hatte einen Herrn und eine Kirche, die neue hat viele Grundbesitzer, und braucht viele Kirchen. So möchte eben jetzt die Zeit gekommen sein, wo wir kirchliche Bauten vorzunehmen haben. Das wolle Gott uns Alle erkennen lassen! Sagte man aber, so mögen die neuen Grundbesitzer neue Kirchen schaffen, so träte man unseren Herren als Christen zu nahe. Haben sie unseren Bauern das Irdische gegeben, so mögen sie ihnen nun auch das Himmlische geben! Welche Gestaltung unser Land immerhin auch nehmen mag, wird unseren Bauern nicht nur leiblich, sondern auch kirchlich geholfen, so wird die Gestaltung eine gedeihliche werden. Livland meine nur niemals, irgend etwas Ersprießliches schaffen zu können, wo es nicht für die Kirche sorgt! Es ist als Kirchenland, wenn man so sagen mag, geboren, und lebt und stirbt mit der Kirche zugleich! Was in Fellin möglich war, wird auch anderswo möglich sein, zumal da solche Opfer, wie Fellin sie gebracht, nicht 'mal überall nöthig sind! — Hatte nun aber das Committé, welches von Pastor Masing von Neuhausen im Sprengel Werro, in Gemäßheit des, ihm von der Synode gewordenen Auftrages, durch Cooptation der Pastoren Schwartz von Pölwe im Sprengel Werro und Töpfer von Talkhof im Sprengel Dorpat, gebildet hatte, sich für den Verkauf des Pfarrbauerlandes entschieden, und dabei auch darauf

hingewiesen, wie durch solchen Verkauf ein Reservecapital zu beschaffen sei, aus welchem die nöthigen Mittel zur Creirung neuer Pfarren hergenommen werden könnten, so erachtete die Synode es nichts desto weniger für nothwendig, wie gegen den Pfarrbauerlandverkauf überhaupt, so namentlich auch gegen die Bildung eines solchen Reservecapitals einzutreten. Es sprach in dieser Sache namentlich Pastor Blumenbach von Lemsal im Sprengel Wolmar. Er unterzog zunächst das, von dem Committé eingegangne, für den Verkauf sprechende Gutachten einer eingehenden Kritik, in welcher er nachzuweisen sich bemühte, wie bei der providentiellen Ausnahmestellung des Kircheneigenthums der Verkauf des Pfarrbauerlandes weder ein nothwendiges Moment in dem politisch-socialen Entwickelungsprocesse der Gegenwart genannt werden könne, noch auch ohne kirchliche schwere Schädigung der Kirche durchzuführen sei, und wie alle, bisher in dieser Beziehung gemachten Vorschläge nur dafür Zeugniß ablegten, daß die gegen den Verkauf erhobenen Bedenken nur zu gut begründete seien. Darnach machte er darauf aufmerksam, daß das in Rede stehende Gutachten selbst gar manche Momente in sich trage, welche nicht für Verkauf, sondern vielmehr für Erbpacht, und zwar in Korn, nicht in Geld, sprächen. Darum proponirte er der Synode, 1) sich mit dem Verkaufe nicht zu übereilen, sondern 2) mehr Stetigkeit in den, sich zur Zeit noch im Flusse befindenden Culturverhältnissen des Landes abzuwarten, und daher 3) das gegenwärtige Pachtverhältniß der Pfarrbauern in die vorgenannte Erbpacht zu verwandeln, wodurch die Sicherheit des Besitzes den Bauern vollständig gewahrt sei, jede Schädigung des Kircheneigenthums aber ausgehütet werde. Je mehr nun die Sprengelsvota auch gegen, und nicht für den Verkauf sprächen — nur 2 wären schlechtweg dafür —, je mehr unser Kirchenpatron, die Livländische Ritterschaft, auch dagegen eingetreten sei, und je mehr das Geld in seinem Werthe ebenso falle, wie der Boden in dem seinen steige, um so mehr, meinte die Synode, sei gegen das Committégutachten, und den, von denselben bevorworteten Verkauf Entscheidung zu treffen. Hiermit aber zugleich fiel auch die Möglichkeit, aus den Mitteln der, von

Pastor Masing in Aussicht gestellte Reservecasse neue Pfarren zu creiren. Diese müssen also auf anderem Wege, und zwar von unseren Ständen selbst, durch das Zusammenwirken aller gegebenen Kräfte, beschafft werden.

In demselben Maße, in welchem es bedauerlich ist, daß mit der Pfarrtheilung noch so wenig Ernst gemacht wird, muß es auch bedauert werden, daß Herrnhut in unserem Lande noch immer zu wenig Widerstand findet. In Bezug hierauf hielt Pastor Hasselbladt von Kambi im Sprengel Werro einen längeren Vortrag. In demselben erörterte er die Veränderungen, welche Herrnhut in neuester Zeit in seinen Institutionen vorgenommen hat, und sprach da namentlich von der, an die Stelle der früheren Reception getretenen Verpflichtung der zur Societät Hinzukommenden auf 19, christliche Lebensregeln enthaltende Puncte. Sehr richtig bemerkte er, daß Herrnhut, wenn es auch das recipirende Loos und den feierlichen Aufnahmeact, ja auch etliche Sonderstunden habe fallen, und uns damit viel gewinnen lassen, sein Princip doch immer aufrecht erhalte, und in Folge davon immer noch mit seiner Societät eine, unserer Kirche schädliche ecclesiola in die ecclesia hineinbringe. Denn das ist ja wohl gewiß, daß die Verpflichtung auf die 19 Puncte, so wenig gegen den Inhalt dieser Puncte etwas Erhebliches einzuwenden sein möchte, die Verpflichteten in, nicht zu rechtfertigender Weise von den übrigen Gemeindegliedern unterscheiden, ja als die rechten Christen hinstellen, und daß diese so wieder in Separation und Ueberhebung hineingezogen werden, daß also das Fallen etlicher Sonderheiten neben dem Stehenbleiben anderer nur eine formelle, nicht aber auch eine materielle Aenderung in die Sache bringt. So lange wir durch Herrnhut auf die 19 Puncte verpflichtete Christen neben nicht auf diese Punete verpflichteten Gemeinde-Gliedern, und wieder nicht Allen zugängliche Stunden in unseren Gemeinden haben, haben wir die ecclesiola in ecclesia in denselben. Mit vollstem Rechte warnte Pastor Hasselbladt die Synodalen daher davor, Herrnhut für schon gestorben zu halten. Es sei, sagte er, keineswegs gestorben, sondern lebe nach wie vor, und je

mehr es gestorben nur scheine, um so mehr gelte es, wachen und kämpfen. Was nun aber das Kämpfen anbelangt, so wies er darauf hin, wie nur mit dem Worte Gottes recht gekämpft werden möge, nicht aber auch mit Aufrufung der staatlichen Macht gegen die, von Herrnhut in unsere Kirche hineingestellte Societät. Besagten nun die, nach dem, von Pastor Hasselbladt gehaltnen Vortrage verlesenen Sprengelsvota in ihrer Mehrzahl, Herrnhut habe mit dem Aufgeben des recipirenden Looses die Separation aufgegeben, und damit bei den, nach Separation Verlangenden den nöthigen Grund und Boden verloren, so möchten wohl nur die, diesen Behauptungen entgegenstehenden anderen Sprengelsvoten das Rechte getroffen haben, welche sagten, es sei in Herrnhut wesentlich Alles beim Alten geblieben, und es könne Herrnhut nur da und dann überwunden werden, wo und wann man von Seiten der Kirche in rechter Weise schaffe, was Herrnhut in falscher biete. Denn Wahrheitsmomente sind ja in Herrnhuts Societät jedenfalls enthalten, und um dieser Wahrheitsmomente willen kann es niemals sich selbst aufgeben, noch auch von der Lutherischen Kirche überwunden werden, bevor die Lutherische Kirche in rechter Weise das, von Herrnhut in falscher Weise Gebotene darreicht. Das Moos gedeiht nur da auf dem Fruchtbaume, wo das Innere des Baumes etwas Krankhaftes, oder doch einen Mangel hat. Dieser Mangel ist aber eben der Mangel an genügenden Arbeitskräften. Man gebe uns mehr Pfarren, und mehr Pastoren, Vormünder, und Schulmeister, und wir haben keinen Mangel mehr! Und man sorge dafür, daß alle Pastoren, Vormünder und Schulmeister ihr Amt treu und eifrig in der rechten Glaubensliebe ausüben, und wir haben nichts Krankhaftes mehr! Die, dem Vortrage Pastor Hasselbladts, und der Verlesung der Sprengelsvoten folgende Discussion führte die Synodalen mehr und mehr auf den alten Kampfplatz zurück, auf dem der Streit noch keineswegs schon ganz ausgestritten ist. Pastor Kählbrandt von Neu-Pebalg im Sprengel Wenden wiederholte da seinen, schon früher gemachten Vorschlag, die Synode möge an ihrem Theile dahin wirken, daß die, zwischen Herrnhutischer Societät und

Lutherischer Kirche daseiende innerliche Scheidung auch äußerlich vollzogen, und Herrnhut als besondere Christengemeinschaft nicht in, sondern neben die Lutherische Kirche hingestellt werde. Diesem Vorschlage stimmte Pastor Sokolowsky von Ronneburg im Sprengel Wenden bei, jedoch nur in dem Falle, daß Herrnhut selbst erkläre, es wolle von seinem, bisher eingehaltenen Wege nicht abtreten. Daher möge die Synode zuvor durch Delegirte mit den Herrnhutischen Diakonen in Verhandlungen treten, deren Zielpunct das sein müsse, Herrnhut dazu zu bewegen, daß es sich in allen Beziehungen unserem Lutherischen Kirchenregimente unterstelle, so lange es bei uns, als in seiner Diaspora, arbeite. Lasse Herrnhut sich dazu nicht bewegen, so solle von ihm selbst, ebenso wie von unserer Kirche, dahin gewirkt werden, daß es eine selbständige Ausgestaltung neben unserer Kirche erhalte. Fiel nun die Synode Pastor Sokolowsky auch bedingungsweise bei, wenn er behauptete, Herrnhut werde nicht überwunden werden, so lange es Momente in sich berge, denen von unserer Kirche nicht genugsam Rechnung getragen worden sei, wohin namentlich die Verinnerlichung des Christenthums gehöre, und so lange seine Societät als der Sammelort aller oppositionellen Elemente unserer Gemeinden da stehe, so konnte sie doch auf seine Proposition in Bezug auf die Delegation, wenn überhaupt, nicht sofort eingehen, sondern verwies dieselbe auf die Sprengelssynoden zu näherer Erwägung und Berathung hin, was wahrscheinlichst Ablehnung derselben zur Folge haben wird. Was aber die, von Pastor Hasselblatt aufgestellte Behauptung anbelangt, nur mit dem Worte Gottes könne und werde in der rechten Weise gegen Herrnhut gekämpft werden, so stimmte die Synode dieser Behauptung in so fern unbedingt bei, als es sich um die Lehre handle, nicht aber auch in so fern, als es den Besitzstand der Kirche oder aber der Societät betreffe. Im letztern Falle hielt die Synode, oder doch mindestens die Majorität derselben, es vielmehr für ganz richtig, die Hilfe des Consistorii u. s. w. nachzusuchen. Schließlich konnte die Synode ihr Bedauern darüber nicht unausgesprochen lassen, daß Herrnhut so vielfach da Unterstützung und Vorschub findet, wo gegen

dasselbe für die Kirche unseres Landes eingetreten werden müßte. Wie lange, ach wie lange wird sich unser Land denn noch der Erkenntniß verschließen, daß Herrnhut als solches unserer Kirche immer nur Schaden gebracht hat, und immer nur Schaden bringen wird?! Gott schenke unserem ganzen Lande in Gnaden auch in dieser Sache erleuchtete und helle Augen des Verständnisses!

In Anknüpfung an die, in Sachen der Herrnhuter-Societät von der Synode gepflogenen Verhandlungen theilte der Präses den Versammelten mit, wie der Herrnhuter Presbyter Knothe beim Generalconsistorio mit der Bitte eingekommen sei, es möge den Ehstnischen und Lettischen Vorbetern Herrnhuts in den Societätsversammlungen (wieder) die freie Rede gestattet werden, wie das Generalconsistorium über solche Bitte ein Gutachten unseres Consistorii eingefordert, und wie er, Präses, bevor das Gutachten des Consistorii eingängig gemacht werde, seinerseits die Meinungsäußerung auch der Synode vernehmen wolle. So wenig die Synode nun auch in abstracto dagegen etwas einzuwenden hatte, daß neben dem Pastor auch andere, dazu befähigte Christen frei zu der Gemeinde sprechen, mußte sie's in concreto doch für gefährlich, und daher für unthunlich erklären, den Herrnhutischen Vorbetern, nicht nur im Widerspruche gegen das Kirchengesetz von 1832, sondern auch mit Beseitigung der, dem Pastor über alle, in seiner Gemeinde fungirenden Personen zuständigen und zustehenden Controle, solches zu gestatten. Wie jene Bitte für Herrnhut, so ist diese Meinungsäußerung für unsere Synode significant. Herrnhut, das immer sagt, es wolle unseren Pastoren helfen, bittet, mit Uebergehung nicht nur unserer Pastoren, sondern auch unseres Consistorii, das Generalconsistorium um ein Prärogativ für seine Societäts-Gehilfen, das den Kirch-Gehilfen der Pastoren, den Dorfsschulmeistern, nicht zusteht. Die Synode aber ist nicht abgeneigt, den Herrnhutern das Erbetene zu gewähren, so weit sie's zu gewähren hat, wenn nur nicht das Kirchengesetz dagegen wäre, und wenn dem Pastor nur die Controle über die frei Redenden gegeben würde! Das angesehen, möchte doch endlich zugegeben werden müssen, daß es nicht an unsere Kirche liegt,

sondern nur an Herrnhut, wenn zwischen den beiden kein Friede herrscht, und daß nicht unsere Kirche, sondern Herrnhut der angreifende Theil ist, wo die beiden mit einander in Kampf gerathen. Wie soll dem gegenüber der Livländische Pastor nicht an sein Consistorium gehen, wo Herrnhut den Besitzstand der Lutherischen Kirche angreift, und sich Bethäuser zusprechen läßt, an die es vor Gott keinerlei Anrecht hat, wie das z. B. neuerdings noch in Ringen geschehen ist, und so lange Herrnhut seinerseits keinen Anstand nimmt, wo es sich um das Lehren handelt, über die Pastoren und das Consistorium Livlands hinaus nach Petersburg hinzugreifen?! Die Livländische Synode will wahrlich keine unfreundliche, geschweige denn eine feindliche Stellung zu Herrnhut einnehmen, ihrer Kirche aber will sie ebenso wenig irgend etwas vergeben. Den Herrnhutern die freie Rede gestatten, hieße aber im letzten Grunde nichts Anderes, als gestatten, daß der Vorbeter einreiße, was der Pastor gebaut hat. Möge Herrnhut, wo es sich nicht dem Livländischen Kirchenregimente unterordnen kann oder will, seine Emissaire aus unserem Lande abberufen, jedenfalls aber aufhören, uns seine Hilfe wider unseren Willen und zur Beschwer unseres Gewissens aufzudringen! Möge unsere Synode aber auch sich immer den gesunden Sinn bewahren, der unsere Herrnhuter in den Mutterschoß zurückzieht, aber nicht aus demselben fortstößt! Verselbstständigung Herrnhuts aber wäre im letzten Grunde Verstoßung unserer Herrnhuter aus unserer Kirche!

Wollte Herrnhut uns helfen, es könnte uns viel, viel Hilfe bringen! Da sind unsere Lutherischen Soldaten im Königreiche Polen, da sind unsere Ausgewanderten in den, an unser Land angränzenden Rußländischen Provinzen, da sind unsere Verbannten in Sibirien! Ihnen Allen kann unsere Kirche nicht das bieten, was sie ihnen doch so gerne bieten möchte, und was ihnen doch so sehr noth thut! Mit herzlichem Danke vernahm unsere Synode es aus dem Munde ihres Präses, was in Polen, in Folge der Fürsorge des Statthalters Grafen Berg und des, demselben zur Seite stehenden Generals Baron Minckwitz, durch die Pastoren Zink und Lösewitz bereits geschehen, und,

so Gott will, durch Anstellung eines, die Ehsten und Letten in Polen bedienenden Lutherischen Divisionspastors noch geschehen soll. Mit herzlichem Bedauern sah sie sich aber andrerseits außer Stande gesetzt, den, nach Wort und Sacrament, nicht nur in Polen, sondern auch im Rußländischen und in Sibirien Schmachtenden sofort helfend beizuspringen. Sie mußte sich hier daran genügen lassen, ihren herzlichen Dank für das, von den genannten beiden Herren Gethane auszusprechen, und ihren Präses bitten, sich mit denselben, mit welchen er sich, auf Bitte der Synode (l. c. S. 406), bereits in gesegnete Relation gesetzt, auch weiter noch darüber in Verhandlung zu begeben, wie unseren Glaubensbrüdern in Polen am besten geholfen, respective geeignetsten ein Pastor geschafft werden möge, in Bezug auf die, ins Witebskische, namentlich nach Ljatin und Rositen ausgewanderten Letten aber an das Kurländische, und in Bezug auf die im Petersburgischen und Pleskauschen, namentlich um Gdow und Pleskau her, angesiedelten Ehsten sich an das Petersburgische Consistorium zu wenden, und um Besorgung derselben durch Reiseprediger zu bitten. In Bezug auf unsere Sibirischen Confessionsgenossen dagegen blieb der Synode nichts übrig, als darauf hinzuweisen, wie die Mittel unserer Unterstützungscasse zu mehren seien, damit diese ihre Thätigkeit verstärken und erweitern können. Wie aber die Synode für Förderung der Unterstützungscasse eintreten mußte, so auch für Mehrung der Mittel unserer Bibelgesellschaft. Im Lettischen wie im Ehstnischen Districte unsers Landes werden die sogenannten Beiträge von Jahr zu Jahr immer geringer, und doch wird von der Bibelgesellschaft immer noch verlangt, sie möge die heiligen Schriften billiger abgeben, als dieselben von ihr erworben wurden. Die Synode legte den Pastoren daher die Beschaffung von größeren Beiträgen dringendst an das Herz. Gott aber wolle den Mahnungen der Pastoren in den Gemeinden eine gute Statt schaffen!

Unsere Unterstützungscasse nun anlangend, auf welche unsere Synode schließlich recurriren mußte, wurde, dem, im vorigen Jahre von der Synode gefaßten Beschlusse gemäß, von Pastor Vogel von

Laudohn im Sprengel Wenden in Sachen derselben referirt. Leider stellte dieses Referat heraus, daß der Eifer der ersten Liebe überall zu erlöschen drohe. Die Einnahmen unserer Unterstützungscasse nehmen nach allen Seiten hin ab, so daß weder in der Diaspora, welche wir im Rußländischen haben, noch auch in unseren eigenen Landen das dringendst Nothwendige gethan werden kann. Darum forderte Pastor Vogel die Synodalen auf, dahin zu wirken, daß das erlöschende Liebesfeuer überall von Neuem angefacht werde. Namentlich bat er darum in Hinsicht auf unsere Sibiriaken, und in Hinsicht auf die neugegründete Pfarre Gudmannsbach-Tackerort, welche er sehr bezeichnend das, mit Schmerzen geborene, aber auch mit Freuden begrüßte Kind der Livländischen Unterstützungscassen Lettischen und Ehstnischen Districtes nannte. Bekanntlich wurde durch unserm früheren General-Superintendenten, Bischof Dr. Ferdinand Walter die hohe Krone um Fundirung einer Pfarrwidme zu Gudmannsbach-Tackerort angegangen. Des Bischofs Bitten wurden erhört, und die hohe Krone cedirte der zu gründenden neuen Pfarre, die bis dahin, gleich Zintenhof, Filial von Torgel bei Pernau gewesen war, ein Areal von, freilich erst noch urbar zu machenden, 90 Dessjätinen Land. Zur Urbarmachung des 3ten Theiles dieses Areals, d. h. zur Herstellung von 30 Lofstellen Acker, 30 Lofstellen Heuschlag, und 30 Lofstellen Weide, hat die Ehstnische (Dörptsche) Unterstützungscasse Livlands 1000 Rbl. hergegeben. Zur Erbauung des Pfarrhauses und etlicher Nebengebäude hat die Lettische (Livländische) Unterstützungscasse Livlands 1000, die Dörptsche aber 2360 Rbl. gegeben. Beide Cassen zusammen haben ferner zur Salarirung des Küsters, mit je 50 Rbl. die Summen von 100 Rbl. jährlich ausgeworfen. Endlich hat ad interim die Ehstnische Casse den Pastor ein Jahressalar von 500 Rbl. dargereicht, die Lettische aber von 250 Rbl., und zwar aus den Zinsen eines, beim Consistorio deponirten Capitales. Hat aber der Pastor aus seiner Gemeinde fast gar keine Intraden, trägt das Land noch nichts, dem Pastor zu Gute kommendes, da ja immer noch anderes Land urbar zu machen ist, hat der Pastor bei der ersten Urbarmachung und bei

den Bauten nicht unbedeutende Hilfssummen aus eigenen vorhandenen Mitteln beschaffen müssen, und ist noch eine Kirche an Stelle des elenden Hüttleins hinzubauen, so sind hier noch viel Liebeswerke zu thun, bevor das, noch schwache Kind auf die eignen Füße hintreten, und seinen Lauf vollenden mag. Namentlich ist das dann der Fall, wenn man nicht unberücksichtigt läßt, daß die Vicarcasse unserer Pastoren bisher jährlich 300 Rbl. für Gudmannsbach-Tackerort hergegeben hat, diese Casse aber eben hierdurch jetzt erschöpft ist, und die 300 Rbl. daher auf anderem Wege von den Pastoren beschafft werden müssen. In Bezug hierauf wurde von der Synode beschlossen, fortab die, sicherem Vernehmen nach, nicht mehr nöthige Unterstützung des Flottenpastors, sammt, auf freiem Wege zu beschaffenden 2 Rbl. pro Pfarre der Schöpfung Bischof Walters zu Gudmannsbach-Tackerort zuzuwenden, aus der Vicarcasse aber nur die 4 Vicare zu salariren. Gudmannsbach-Tackerort darf aber nur als das erste, nicht als das einzige Kind unserer Unterstützungscasse angesehen werden. Daher ist Alles dafür zu thun, daß diese Casse mehr Mittel erhalte, und allen Gemeinden der in Koddafer-Allatzkiwwi eingeschlagene Weg empfohlen werde. Am genannten Orte hat sich nämlich die Gemeinde selbst zu Gunsten der, in Rede stehenden Casse besteuert, und zahlt daselbst jeder Communicant jährlich sein bestimmtes Schärflein mit etlichen Kopeken in dieselbe. Sehr richtig begann und schloß Pastor Vogel sein Referat mit dem Bibelworte, daß wir wohl thun sollen Jedermann, allermeist aber des Glaubens Genossen.

Von Gudmannsbach-Tackerort wird unsere Aufmerksamkeit auf eine andere Livländische Pastoralschöpfung hingewendet, auf die Taubstummenanstalt zu Fennern im Sprengel Pernau. In Sachen dieser Anstalt theilte Propst Lenz, Pastor zu Sara im Sprengel Pernau, den Synodalen ein Schreiben des Pastors Ernst Sokolowsky von Fennern mit. Nach diesem Schreiben ist die genannte Anstalt in erfreulichem Fortschreiten begriffen. Der vorigjährigen Bitte unserer Synode gemäß (l. c. S. 405 und S. 406), hat Pastor Sokolowsky den Unterricht seiner 2 taubstummen Ehstenkinder fortgesetzt,

und dieselben bereits so weit gebracht, daß sie kurze Sätze bilden und verständlich aussprechen. Außerdem hat er die nöthigen Lehrbücher aus dem Teutschen ins Ehstnische übertragen, und den, aus Kannapä im Werroschen nach Fennern übergesiedelten Parochiallehrer Eglon zum Taubstummenlehrer ausgebildet. Endlich hat er die nöthigen Anstaltsgebäude aufgerichtet, und will dieselben schon im November dieses Jahres beziehen lassen. Die Gebäude sind auf einem, von Herrn A. v. Ditmar dazu geschenkten Grundstücke, zu welchem 3 Lofstellen Ackerland hinzugepachtet worden sind, errichtet, und bestehen in einem Hauptgebäude, das für den Lehrer und 20 Zöglinge eingerichtet ist, und einem Nebengebäude sammt einem Keller für die Oekonomie. Der Bau hat 3800 Rbl. gekostet. Von dieser Summe sind 1000 Rbl. durch ein Legat des Herrn Gotthardt v. Krüdener zu Eukül im Carmelschen Kirchspiele auf Oesel gedeckt, 2800 Rbl. aber noch zu beschaffen, damit die ganze, während des Baues contrahirte Schuld getilgt werden könne. In solcher Veranlassung wurden die Ehstnischen Synodalen von Pastor Sokolowsky mit der Bitte angegangen, circa 60 Rbl. pro Pfarre zu beschaffen. In den, sich hieran anknüpfenden Verhandlungen ließen die Lettischen Synodalen es sich freundlichst nicht nehmen, mit Hand an das Werk zu legen, und für die Beschaffung von c. 1000 Rbl. durch ihre Gemeinden zu sorgen. Die nun noch restirenden 1800 Rbl. werden die Ehstnischen Gemeinden ohne Zweifel bald aufbringen. Die Schule wird den Namen Gotthardts-Schule tragen. 6 taubstumme Ehstenkinder sind bereits in dieselbe aufgenommen, 4 andere sind angemeldet worden. Für jedes Kind sind 100 Rbl. jährlich zu beschaffen. Der Lehrer wird aus den, so einfließenden Schulgeldern salarirt, die Lehrer aber sollen in einer Centralschule (der litterärisch-praktischen Bürgerverbindung) in Riga gebildet werden, wozu die Mittel aus den Gaben der Ritterschaften und Synoden Ehstlands, Revals und Livlands in Aussicht stehen. Die Livländische Ritterschaft, mit welcher der Synodalpräses sich in dieser Sache in Relation gesetzt hat, laut ihres, der Synode mitgetheilten Schreibens an den General-Superintendenten, bereits eine Subvention von 600 Rbl. jährlich bewilligt. Die Synode sprach durch ihren Präses wie unserer Ritterschaft, so auch Pastor Sokolowsky ihren herzlichen Dank aus, und ersuchte die Pastoren, das Interesse für diese, so hochwichtige Sache in allen Gemeinden unsers Landes mehr und mehr anzuregen. Steht's aber, nach den, vom Präses gemachten Mittheilungen fest, daß auch die litterärisch-praktische Bürgerverbindung Rigas sich mit gewohntem Eifer und erprobter Geschicklichkeit unserer Taubstummensache, namentlich in Bezug auf die Ausbildung der Lehrer, annimmt, so werden wir bald den Armen vielfach geholfen sehen, die ohne solche Hülfe nichts hören und nichts sagen können von dem höchsten Gute, von der Gnade Gottes in Christo Jesu, welche den Sünder selig macht.

Hatte unsere Synode im vorigen Jahre sich nicht nur den Taubstummen, sondern auch den Zigeunern zugewandt (l. c. S. 404 und S. 405), so faßte sie auch in diesem Jahre die letzteren wieder ebenso ins Auge wie die ersteren. War sie aber einstweilen mit Kurland in Relation getreten, das noch mehr als Livland mit diesen Armen zu thun hat, und hatte sie da erfahren, daß die, von ihr intendirte Anstellung eines Reisepredigers für unsere Zigeuner uns schwerlich so sicher und rasch zu dem, von uns zu erstrebenden Ziele führen werde, so erkannte sie's in diesem Jahre für das Richtige, das, von der Kurländischen Synode eingehaltene Verfahren auch zu dem ihren zu machen. Es steht ja nämlich fest, daß unsere Zigeuner eigentlich alle schon Christen, und keineswegs mehr Heiden, d. h. Getaufte, nicht aber Ungetaufte sind, und der Uebelstand, den wir zu überwinden haben, im letzten Grunde der ist, daß die, von unseren Pastoren getauften Zigeuner sich nach ihrer Taufe aller und jeder Sorge unserer Pastoren wieder entziehen. Da hat Kurland sich denn an seinen Gouverneuren gewandt, und von denselben erbeten, und auch erlangt, daß kein Zigeuner einen Paß erhalte, bevor er von seinen Pastor einen Schein über die, an ihm vollzogene Confirmation beigebracht. Hierdurch werden die Zigeuner gezwungen, sich nicht nur der Taufe, sondern auch der Lehre zu unterziehen, und so allen

Einflüssen des Christenthums zu unterstellen. Hat aber unsere Synode eben das intendirt, daß das Christenthum unseren Zigeunern in Wort und Sacrament nahe gebracht, und damit zugleich diesen Armen die Möglichkeit geboten werde, sich dem Herrn Jesu Christo zu eigen zu geben, so wird das viel eher auf diesem, alle Pastoren auch zu Zigeunerpredigern machenden, als auf dem, nur einen Zigeunerprediger anstellenden Wege erreicht. Die Synode adoptirte daher das, von Kurland eingehaltene Verfahren, und bat ihren Präses, die nunmehr nöthigen Schritte bei unserem Gouverneuren zu thun. Wollte man nun sagen, der Zwang, der hiermit den Zigeunern angethan werde, sei um so weniger zu billigen, je mehr dieselben hierdurch dazu getrieben werden könnten, sich als Christen zu stellen, wo sie doch nichts weniger als Gläubige seien, so übersähe man da ganz, daß unsere Zigeuner längst schon freiwillig in die Christenheit eingetreten sind, und sich damit auch der Sorge und Zucht der christlichen Kirche unterworfen haben, also keinen größeren Zwang erleiden, und in keine größere Gefahr gerathen, als unsere eigenen Kinder, und wieder, daß wir in der That kein anderes Mittel haben möchten, das Heil unseren Zigeunern nahe zu bringen, als das in Rede stehende. Zudem darf doch nimmer vergessen werden, daß Gottes Wort, wie die Aufgabe, Allen gepredigt zu werden, so auch die Verheißung hat, nicht leer zurückzukehren, sondern zu wirken, wozu es gesandt ist, daß also auf diesem Wege immerhin gar mancher Zigeuner für Christum wird gewonnen werden. Endlich darf nicht übersehen werden, daß auf diesem Wege Christianisirung und Civilisation einander die Hand reichen, und unsere Zigeuner durch die Controle, der sie hiermit unterstellt werden, mehr und mehr dahin gebracht werden, unter den Civilisirten in civiler Weise zu leben, insbesondere aber das Nomadisiren und Vagabundiren aufzugeben, und seßhaft zu werden, was sie wieder in vielfachste Berührung mit dem Christenthume der Civilisirten bringen muß und wird. Sollte sich's aber mit der Zeit herausstellen, daß der Kurländische Weg doch nicht zu dem erstrebten Ziele führt, so kann ja der vorigjährige Beschluß unserer Synode wieder aufgenommen werden.

Dann wird's aber wohl an der Zeit sein, unsere Ritterschaft mit der Bitte anzugehen, ebenso zu handeln, wie die Ehstländische gehandelt hat. Letztere hat's sich nämlich nicht nehmen lassen, eben soviel für das Pfarrvicarinstitut zu thun, wie die Ehstländische Synode für dieses gethan hat. Unsere Vicarcasse ist in ihren Mitteln zu sehr erschöpft, und kann ohne neue Belastung unserer Pastoren keinen fünften Vicar salariren. Geht unsere Ritterschaft aber auf eine solche Bitte ein, und wirft, gleich unserer Synode, 1200 Rbl. für 4 neue Vicare aus, so können wir überall pastoraliter eingreifen, wo pastorale Arbeit in außerordentlicher Weise noth thut, denn wir erhalten dann 8 Vicare statt der bisherigen 4. Gott wolle das in Gnaden geschehen lassen!

Von unseren Zigeunern wenden wir uns zu unseren Juden. In Sachen derselben referirte Pastor Sokolowsky von Ronnebnrg im Sprengel Wenden. Im vorigen Jahre hatte unsere Synode namentlich den Rabbinersohn Adler ins Auge gefaßt (l. c. S. 408). Dieser ist nun, nach den, von unserem Referenten, Professor Dr. Volck in Dorpat eingegangenen Berichte soweit gebildet worden, daß er als Katechet oder Evangelist für unsere Juden verwendet werden mag. Hat Adler außerdem von Gott besondere katechetische Begabung erhalten, so möchte nicht mehr mit seine Anstellung zu zögern sein. Proponirte aber Pastor Sokolowsky in Dr. Volcks Namen der Synode, Adler einem der Pastoren Rigas oder Mitaus unterzuordnen, so hob der Präses hiergegen hervor, daß Riga wohl den, neulich dort getauften Rabbiner Kosa für Riga und Mitau verwenden werde, Adlern also eine andere Station werde zugewiesen werden müssen. Die Synode nahm von sofortiger Bestimmung der Station Adlers Abstand, und beschloß nur, denselben sofort zu installiren, und die Bestimmung der, demselben anzuweisenden Station dem Präses zu überlassen. Salarirt werden soll Adler durch die Synoden von Ehstland, Reval und Livland. Mit anerkennenswerthester Uneigennützigkeit haben Ehstland und Reval eine jährliche Subvention, jenes von 100, dieses von 75 Rbl. zugesagt. Livland aber bestimmte für dieses Jahr die bereits eingegangenen 212 Rbl. 70 Kop., und verpflichtete sich, in Zukunft

möglichst mehr zu thun. Außerdem ersuchte es seinen Präses, er möge sich sofort mit der Kurländischen Synode in Relation setzen, respective dieselbe in nächster Zukunft in Person besuchen, um dieselbe dazu zu bewegen, daß sie uns die gewünschte Handreichung thue. So wird denn bald die Stunde da sein, wo uns nicht mehr vorgeworfen werden kann, daß wir die Juden, von denen auch uns das Heil gekommen ist, vergessen haben. Schließlich wurde den Synodalen in Erinnerung gebracht, daß sie versprochen hatten, alljährlich am 10. Sonntage nach Trinitatis der Judenmission im Besondern zu gedenken.

An das, im Namen Dr. Volcks von Pastor Sokolowsky in Sachen der Judenmission gegebene Referat schloß sich das, von demselben in Sachen der Heidenmission zu Sagende an. Hiernach waren in diesem Jahre für Leipzig eingegangen aus den Sprengeln Riga 254 Rbl. 80 Kop., Wolmar 511 Rbl., Wenden 570 Rbl. 80 Kop., Walk 310 Rbl. 60 Kop., Dorpat 374 Rbl., Werro 674 Rbl., Pernau 297 Rbl. 25 Kop., Fellin 458 Rbl. 50 Kop., in Summa also 3450 Rbl. 95 Kop., für Herrmansburg 46 Rbl. 70 Kop., für den Missionar Hugo Hahn 80 Rbl., für Basel 36 Rbl., und außerdem noch, nicht weiter specificirte Gaben für den Ehstnischen Missionar Tüsmann. Weiter wurde referirt, daß die, den Pastoren Hansen von Paistel im Sprengel Fellin, und Vogel von Laudohn im Sprengel Wenden übertragenen „Mittheilungen aus der Heidenmission" in erweiterter Gestalt, aber mit unverändertem Titel bereits in mehreren Heften erschienen seien, und zwar mit Zusendung zu 1 R. 50 Kop. für den Jahrgang von 12 Heften à 2 Bogen pro Heft. Hierzu wurde bemerkt, daß die Titelveränderung (l. c. S. 409) nicht habe durchgesetzt werden können, weil damit eine, nicht zu erlangende neue Concession wäre verbunden gewesen. Die Mittheilungen wurden Allen dringenst empfohlen, und baten die Redactoren nicht nur um Zusendung von Material, sondern auch und namentlich um eingehende Kritik, damit den Mittheilungen je mehr und mehr die entsprechende, und den Lesern genügende Gestalt gegeben werden könne. Wachsendes Interesse für die Heidenmission wird ohne Zweifel auch das Interesse für diese Mittheilungen wachsen machen, zumal sie uns das, was wir in den ausländischen Missionsblättern zerstreut finden, zusammengefaßt, und unseren Bedürfnissen angepaßt, bringen, wenn sie auch inhaltlich und formell manchen Mangel haben mögen, dem eben nur durch eingehende Kritik wird abzuhelfen sein. Endlich wurde referirt, daß die Wittwe Dr. Grauls der Subvention, welche ihr von Livland gewährt worden, nicht benöthigt sei, das bereits aus Livland ihr zugegangne Geld vielmehr auf ein, ihrem Manne gesetztes Denkmal verwendet habe, und dieses Denkmal als Liebesgabe der Livländischen Synode ansehe. Ihren Dank habe sie dieser Synode auch dadurch zu bezeugen gesucht, daß sie derselben ein Exemplar des, von ihrem Manne herausgegebenen Kurals von Tiruvalluver zugesandt. Die Synode sprach ihre herzliche Freude hierüber aus, und beschloß, da sie keine Synodalbibliothek besitze, schwerlich auch eines ihrer Glieder Studien im Tamul machen werde, das ihr zugesandte Exemplar des Kurals der Universitätsbibliothek zu Dorpat zu cediren.

Mit dem vorstehend Berichteten möchte Referent die hauptsächlichsten Verhandlungen der diesjährigen Synode erledigt, und nur noch darauf hinzuweisen haben, daß in Sachen der Emendation des Lettischen Bibeltextes und des neuen Reval-Ehstnischen Gesangbuches die nöthigen Beschlüsse in gedeihlicher Weise gefaßt wurden, die Pastoren darauf aufmerksam gemacht wurden, wie in Bezug auf die sogenannten Servitute von den Kirchenconventen das Nöthige rechtzeitig wahrzunehmen sei, der Präses gebeten wurde, die Pastoren vor Lasten zu bewahren, die denselben durch die Arbeiten des statistischen Comittés erwachsen könnten, und die dann sehr schwer, wenn überhaupt, zu bewältigen sein möchten, die Synode von Neuen veranlaßt wurde, für die Immunität der Küster-Schulmeister in Sachen der Kopfsteuerzahlung einzutreten, und ihren Präses um die, hier nöthigen Schritte zu bitten, und den Versammelten die Bitte vorgetragen wurde, sich für die, in Petersburg erscheinende Ausgabe des Mozartschen Requiems, und für die, in Riga herauszugebende Geschichte der dasigen Kirchen und Prediger zu interessiren.

In erbaulichster und erquickendster Weise wurden die Synodalverhandlungen unterbrochen durch den, in die Synode hineinfallenden Sonntag, an welchem in der ganzen Umgegend von Walk Bibelfeste gefeiert wurden, in Walk selbst aber nicht nur Bibelfest gehalten wurde, sondern auch der Predigtamtscandidat Georg Schwarz die ordines als Adjunctus von Pölwe erhielt.

Geschlossen wurden die Verhandlungen am 22. August gegen Abend in der gewöhnlichen Weise. Alle Synodalen kehrten darnach zu ihren Gemeinden heim, voll Dank über den Geist der Wahrheit und Liebe, der durch alle Verhandlungen hin geweht hatte, und voll Schmerz über die Dornenhecken, durch welche Pastoren und Gemeinden, Kirche und Land noch dahinwandeln müssen. Sei's dem! „Als die Unbekannten, und doch bekannt; als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten, und doch nicht ertödtet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch Viele reich machen; als die nichts inne haben, und doch Alles haben!“ Amen.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Achter Band.

Jahrgang 1866.

IV. Heft.

BIBLIOTHEK DER ... DORPAT

Dorpat.

Druck und Verlag von E. J. Karow, Universitäts-Buchhändler.

1866.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.

Dorpat, den 6. December 1866.

Prof. Dr. Kurtz,
stellv. Decan der theolog. Facultät.

I.

Die wissenschaftliche Stellung und Aufgabe der kirchlichen Theologie in unsrer Zeit.

Vorlesung, gehalten beim Antritt seines akademischen Lehramts an der Dorpater Universität.

Von

Prof. Dr. Th. Harnack.

Unser Anfang und unsere Hilfe sei im Namen des dreieinigen Gottes. Er sende uns sein Licht und seine Wahrheit, daß sie uns leuchten und leiten auf dem Wege gemeinsamer, wissenschaftlicher Arbeit, damit dieselbe zu seines Namens Ehre gereiche und zum Bau seines Reichs, insonderheit in der Kirche unseres Landes.

In diesem Namen, meine hochgeehrten Herren, habe ich mich entschlossen, eine mir überaus lieb und werth gewordene akademische Wirksamkeit im deutschen Vaterlande aufzugeben und dem an mich ergangenen Rufe in die alte Heimath zu einem Lehrstuhle zu folgen, den ich schon einmal den meinigen habe nennen dürfen. Ich würde mir unter allen Umständen diesen Ruf von Seiten einer Universität und Facultät, die in so verdienter hoher Achtung bei der wissenschaftlichen Welt und in der lutherischen Kirche Deutschlands stehen, zur Ehre gerechnet haben; — eingegangen bin ich auf denselben, weil er die alte, auch in der Ferne nicht erstorbene Liebe zu der Hochschule, die mich gebildet, und zu der heimathlichen Landes-Kirche, in der ich meine geistliche Mutter erkenne, in mir wachgerufen, und weil ich in ihm eine Fügung und Weisung Gottes glaubte sehen zu sollen.

In diesem Namen habe ich auch Muth und Freudigkeit, mich denjenigen unter ihnen, welche ich als meine eigentlichen Zuhörer ansehen darf, zum Führer in dem Theil der theologischen Wissenschaft zu erbieten, der es unmittelbar mit der kirchlichen Praxis zu thun hat, indem er die künftigen Diener des Worts zu einem die Kirche wahrhaft bauenden, sicheren, principmäßigen und zweckbewußten amtlichen Handeln anleiten soll.

Ehe ich aber das Gebiet der praktischen Theologie unmittelbar in Angriff nehme, liegt es mir nahe, einen Blick auf die gesammte Theologie zu werfen, und gleichsam vorwortweise *die wissenschaftliche Stellung und die Aufgabe der positiven kirchlichen Theologie nach ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften und im Lichte der gesammten Geistesarbeit unserer Zeit* zu charakterisiren. Es wird Ihnen dabei nicht schwer werden, zugleich den Standpunkt im Wesentlichen zu erkennen, von dem aus ich unsere Wissenschaft ansehe und behandle.

Meine Herren! Es hat Zeiten gegeben, in denen ebenso die Theologie das Gesammtgebiet der Wissenschaft beherrschte, wie die Kirche den Staat. Die Conception war unstreitig eine großartige und der Gedanke ein glänzender, der das gereifte Mittelalter begeisterte: die Kirche Herrin der Welt, ihr Oberhaupt Inhaber aller Gewalt, ihre Dogmen und Dekrete Gebieter zugleich und Gebote des Staats, ihre Wissenschaft officiell autorisirt und allgemein anerkannt als **studiorum omnium gubernatrix et magistra maxime veneranda**, die Maß und Inhalt alles menschlichen Wissens bestimmte. Und doch war es nur wie ein Traum eines erwachenden Jünglingslebens! — Zwar müßte man sich auf die Geschichte schlecht verstehen und sich mit ungemein wenig Verstand begnügen, wenn man diesem Gedanken jedwede geschichtliche Berechtigung absprechen wollte und ihn mit dem banausischen Gerede von Pfaffenthum und Priesterherrschaft abfertigen zu können meinte. Denn diesem sogenannten „Pfaffenthum" verdankt Europa nicht bloß sein Christenthum, sondern seine Gesittung und Bildung, seine Wissenschaft und

Cultur, d. h. seinen Rang in der Weltgeschichte. — Aber noch viel schlechter versteht und versteht man das Wesen und den Beruf der Kirche, des Reiches dessen, der nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, wenn eine päpstliche oder ihr ähnliche Weltmachtstellung für ihre Bestimmung ausgegeben und für sie und ihre Wissenschaft beansprucht worden ist. Dagegen mußte in allseitigem Interesse Einsprache erhoben werden, zunächst im christlichen und theologischen selbst. Das hat die Reformation gethan. Sie hat auch jener Oberherrschaft der Theologie, wenigstens für das Gebiet ihrer Kirche, ein Ende gemacht. Denn die Erneuerung des genuin-Christlichen mußte auch die Freisprechung des genuin-Menschlichen, und dazu gehört auch die Wissenschaft, zur Folge haben.

Freilich das Christenthum selbst hat ein Recht zu erwarten, daß wo es aufgenommen wird, es auch anerkannt werde als das Licht und das Salz der Erde, als das All-Durchdringende, -Belebende und -Befreiende, vor geistiger Stagnation und sittlicher Fäulniß Bewahrende. Es ist überhaupt nur da, wo es herrscht, und es herrscht nur, wo ihm Raum gegeben ist, sich wie in seiner geistlich heilenden, sittlich erneuernden, so auch in seiner culturbildenden Kraft zu erweisen und zu bewähren. Diesen Anspruch erhebt es aber nur, weil es sich in praedisponirter Harmonie mit allen wirklich von Gott gesetzten, das Weltdasein bedingenden Potenzen und Wesenheiten weiß; weil es weiß, daß es sie alle im Voraus für sich hat, und daß es seinerseits ihnen allen ihren gesunden Bestand und ihre sichere Zielerreichung in der schließlich auch realisirten Harmonie des Weltdaseins, mitten durch die eingetretene Disharmonie hindurch, allein ermöglicht und verbürgt. Wiederum erhebt es diesen Anspruch nicht mit Geboten und Mitteln äußerer zwingender Macht, sondern lediglich als ein neues von innen heraus schöpferisch wirkendes Lebensprincip. Es fordert überhaupt nicht, ohne gegeben zu haben; noch beutet es für die Verwirklichung seiner Ansprüche die Schwächen des Menschen aus, wie die Weltreiche für ihre Herrschaft, sondern wendet sich an die Kraft desselben — an sein Gewissen und seine Freiheit. Weil

die alleinige Religion der Wahrheit, ist es auch seines allendlichen ihm Gelingens im voraus und unter allen Umständen gewiß. Nicht, weil etwa auch ihm Gewalt Recht ist — ein dem Christenthum durchaus fremder Kanon; sondern weil es von dem Gotte zeugt, für den die Möglichkeit des Mißlingens seiner Weltrathschlüsse gar nicht existirt, und zwar deshalb nicht existirt, weil er die Gewißheit des positiven Gelingens derselben nicht etwa auf die überwältigende Allmacht seiner Majestät, sondern auf die innerlich gewinnende und auch im Unterliegen siegende Uebermacht seiner Wahrheit und Liebe gestellt hat. Darum ist auch das Christenthum allein im Stande die Religion vollster Freiwilligkeit zu sein und deshalb auch jene Ansprüche auf innere und äußere Oekumenicität zu erheben, wirklich die Weltreligion zu sein, die einzige, die allen wahren Bedürfnissen gerecht wird, die bleibende, die von keiner Bildung überholt werden kann, die eine und dieselbe für Alle und zugleich die besondere und persönliche für Jeden.

Aber was von dem Christenthum, das gilt so nicht auch von der Theologie. Zwar eignet dem Christenthum selbst und als solchem eine Erkenntniß — denn sein Glaube ist nicht eine unbestimmte, objectlose Affection des Gemüthes, sondern hat einen ihm schlechthin immanenten, bestimmten Erkenntnißinhalt. Ich verweise dafür nur auf das innige Verwandtschaftsverhältniß von Glauben und Erkennen im Neutestamentlichen, besonders im Johanneischen Sprachgebrauch. Dieses Erkennen ist jedoch nicht selbst schon Theologie, sondern bildet die Voraussetzung derselben, wie der Glaube zu dem es gehört. Die Theologie ist die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums. Als solche betritt sie aber auch sofort ein Gebiet, das nicht selbst Christenthum, noch diesem ausschließlich eigen ist, sondern auch ihm gegenüber eine relative Selbständigkeit hat, gebunden an seine eigenen Gesetze und seine Geschichte — nämlich die der wissenschaftlichen Arbeit und Forschung des menschlichen Geistes überhaupt. Als Wissenschaft hat die Theologie vor keiner der andern etwas voraus, ist nur Eine unter ihnen allen, den gleichberechtigten, und hat keiner der andern etwas

dreinzureden. Umgekehrt kann und muß auch sie erwarten, daß keine der andern Wissenschaften in ihr Gebiet hinübergreife und sie zu stützen oder zu beeinflußen sich bemühe. Ihnen allen durchaus ebenbürtig trägt sie ihr Existenzrecht von keiner derselben zu Lehen, sondern verdankt dasselbe lediglich ihrem Object, dem sie auch allein von ihrer Arbeit Rechenschaft abzulegen hat und sonst keinem Forum. Sie hat deshalb eifersüchtig ihre Selbständigkeit zu überwachen und für diese einzutreten jedwedem Uebergriffe gegenüber, von welcher Seite und aus welchem Beweggrunde er auch geschehen möge. Reinliche Sonderung und Auseinandersetzung der Wissenschaften untereinander ist ein Postulat unserer Zeit. Und die Theologie, zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit erwacht (wie die Kirche dem Staate gegenüber), hat um so mehr Ursache auf die Erfüllung dieses Postulats zu halten, als gerade sie — und zwar durch große Mitschuld der Theologen selbst — von fremdartigen Einflüssen schwer heimgesucht gewesen ist und an den Nachwehen davon noch zu leiden hat.

Jenes oben geschilderte Herrschafts-Verhältniß der Theologie zu den andern Wissenschaften, principiell gebrochen und zurechtgestellt durch die Reformation, kehrte sich vollständig um seit der Zeit nach dem dreißigjährigen Kriege. Von da an will überhaupt ein epochemachender Umschlag der öffentlichen Meinung und der wissenschaftlichen Arbeit auch in Deutschland datirt sein. Da brach die Zeit herein, wo der Staat sich die Kirche zu Füßen legte, und wo auch ebenso — denn die Geschichte beider Verhältnisse läuft durchaus parallel — die Theologie in die drückendste Abhängigkeit gerieth: im günstigeren Falle noch von den sich gegenseitig ablösenden philosophischen Systemen, im schlimmeren von den wandelbaren Ansichten und Absichten der Regierungsgewalten, oder von der flüchtigen Tagesmeinung und ihrer rasch wechselnden Parole.

Nur ungern berühre ich diese Zeit der tiefsten Erniedrigung unserer Wissenschaft, wo sie, die zur Freiheit im Hause Gottes berufene, sich auf Tagelohn verdingte, bald an den flachen Moralismus, bald an den Eudämonismus oder Utilitarismus des sogenannten ge-

sunden Menschenverstandes, desselben, der auch nicht zugeben wollte, daß die Erde sich drehe, weil man ja dann von ihr herunterfallen müßte. Oder sie kehrte ihre Fahne nach dem Winde, der aus den Palästen der Machthaber wehte; wie denn z. B. ehemals in Preußen eine Homiletik mit dem naiven Titel: „Anweisung erbaulich zu predigen nach dem Inhalt der königlichen Cabinetsordre von 1739" erscheinen konnte. Im Gegensatz zu der Verkrüppelung und Verkommenheit, in die sie hierbei gerieth, hatte die Theologie unter der Herrschaft der philosophischen Systeme von Leibnitz und Wolff an bis Schelling und Hegel würdigere Haltung, strengere wissenschaftliche Schule, ernstere und tiefere Forschung aufzuweisen. Aber sie mußte diesen Gewinn sehr theuer erkaufen, indem sie dabei in offenen Widerspruch mit ihrem Object, der Offenbarungswahrheit, und ihrer Hauptquelle, der Offenbarungs-Urkunde gerieth. Bestenfalls wurde sie zu einer Art Philosophie des Christenthums, die — mag sie auch dem Philosophen sehr christlich und dem Theologen sehr philosophisch erschienen sein — keinesfalls Theologie war, sondern ein bald gröber, bald feiner componirtes Gemisch von theologischen und philosophischen Elementen. Das gilt — um von den Theologen aus der Wolfischen, Kantischen und Hegelschen Schule zu schweigen — selbst von Schleiermacher, obgleich gerade er es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, die Theologie von der Philosophie zu emancipiren und in ihr selbständiges Recht einzusetzen.

Ich will übrigens nicht zu denen gezählt sein, denen es Vergnügen macht dem Löwen Fußtritte zu geben, wenn er todt ist. Ich beklage den Mißkredit, in welchen die Philosophie zum großen Theil durch ihre Schuld zur Zeit gerathen ist, und zweifle nicht daran, daß ihre Zeit wieder kommen muß und wird. Denn ihre Geringschätzung straft sich immer nicht nur mit einem Mangel an Ordnung und Zucht im strengen Denken, sondern überhaupt mit einer gewissen Stumpfheit gegen allgemeine geistige Fragen und Interessen, mit einer Erlahmung des höheren wissenschaftlichen Geistes und mit Zerfahrenheit und Zersplitterung des Wissens. Denn als die Wissenschaft

des Wissens an sich ist sie unentbehrlich und maßgebend für jede wissenschaftliche Forschung; und als die Wissenschaft des gesammten Seins hat sie die hohe Aufgabe, von Zeit zu Zeit gleichsam die Bilance des gesammten Wissensertrages einer Periode zu ziehen, die Idee der Einheit aller Wissenschaften und der Wechselbeziehung, in welcher sie zu einander stehen, wach und rege zu erhalten, und sie alle auf die Verwirklichung dieser Idee, als auf ihr letztes gemeinsames Ziel hinzuweisen. Immer aber wird dieses Ziel nur in dem Maße für alle Wissenschaften erreichbar, in welche jede von ihnen ihrer eigenen Bewegung, gleichsam ihrer Axendrehung, d. h. der Principien, Gesetze und Aufgaben bewußt und sicher geworden ist, die sie von ihrem Object empfängt.

In dieser richtigen Erkenntniß begegnen sich heute alle Wissenschaften. Nach der gemeinsamen Erfahrung, die sie alle gemacht haben, sucht jede sich ihres Schwerpunktes zu vergewissern und im Festhalten an demselben ihre Kraft zugleich zu concentriren und zu entfalten. Sie alle, nicht allein die Theologie, haben sich der Herrschaft der Philosophie entwunden und mit ihnen bekämpft die Philosophie selbst jenen einseitigen Idealismus, der sich in der Behauptung eines absoluten Vernunftwissens gefiel und eine Entschleierung aller Geheimnisse der Gottheit und der Welt verhieß, wenn man ihm nur gestatte, alle Realitäten des Seins in logische Denkformen aufzulösen. Das Phantom solchen Wissens ist zerstört, besonders durch die großen Fortschritte der Erfahrungs-, und namentlich der Naturwissenschaften, die zur Zeit den Vordergrund eingenommen haben.

Aber wie uns oft in der Geschichte des Geisteslebens die Erscheinung schroffen Uebergangs von einem Extrem zu dem entgegengesetzten begegnet, so sind es jetzt die Naturwissenschaften, welche wenigstens bei einem Theil ihrer Vertreter den Versuch machen, ihre Grenzen zu durchbrechen und dem sinnlichen, empirischen Erkennen eine ähnliche Unbedingtheit und Omnipotenz über alle Wissenschaften zu vindiciren, wie sie jenes Vernunftwissen für sich beanspruchte. Es muß da sehr dunkel aussehen, wo man die Entdeckung von etwas

Phosphor im Gehirn als das Licht begrüßt, das nun alle schweren Räthsel des Lebens lösen soll, mit deren Erforschung sich die größten Geister der alten und neuen Zeit unnöthig abgearbeitet haben, weil sie sich von dem Traumbilde äffen ließen, daß es eine Seele, einen Geist, einen Gott, überhaupt eine übersinnliche Welt gebe, mit ihren sittlichen und religiösen Postulaten. Doch sind es meist die Kleinhändler mit den Abfällen von den Experimentirtischen der Meister, jene Spaziergänger und Dilettanten, wie Liebig sie nennt, die ihr auf einem ganz andern Treibbeet großgezogenes Evangelium des Materialismus für ein Ergebniß der exacten Naturforschung ausgeben und mit gehässigster aggressiver Tendenz gegen Theologie, Christenthum und Religion zu Markte tragen. Von dieser Seite wird namentlich dem Christenthum ein auf Vernichtung abzielender Kampf angetragen, bei dem von einer friedlichen Auseinandersetzung der Theologie mit ihnen nicht entfernt die Rede sein kann.

Ganz anders aber steht es um ihr Verhältniß zu den exacten Naturwissenschaften selbst, sofern dieselben, wie alle wahre Wissenschaft, ihrer Grenzen und Schranken sich bewußt, innerhalb derselben mit Recht ihre volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit gewahrt und anerkannt wissen wollen. Mit ihnen wird die ihrer selbst gewisse Theologie um so weniger in Collisionen gerathen, je mehr sie sich die Haltung der heiligen Schrift in diesen Fragen zur Richtschnur nimmt und sich auch ihrerseits streng innerhalb der Grenzen bewegt, welche der Geist der Offenbarung sich selbst gezogen hat. Denn es gehört mit zur charakteristischen Signatur der Bibel, daß sie uns nicht einmal ein theologisches Lehrsystem, geschweige denn ein Weltsystem bieten will, wie andere außerbiblische Religionsurkunden. Zwar liegt ihr durchweg eine einheitliche und in sich geschlossene, einzigartige Weltanschauung zu Grunde, die sich mit jeder anderen wohl dürfte messen können; aber sie will kein Codex naturwissenschaftlicher Kenntnisse und Lehrsätze sein, noch als ein solcher behandelt werden. Zwar redet sie auch von der Schöpfung und von der Natur, aber nicht um uns wissenschaftliche Aufschlüsse über die Gesetze und Erscheinungen derselben zu geben — dafür weist sie den menschlichen Geist an die Forschung im Buch der Natur selbst — sondern lediglich im sittlich-religiösen Heilsinteresse und im Lichte der großen Heilsthaten Gottes, von denen sie zeugt.

Verhält es sich aber so mit der Schrift, was weiß dann der Theologe als solcher von der Naturwissenschaft? Und woher anders kann er das, was er als Gebildeter davon etwa weiß und versteht, haben, als von dem Naturforscher? Eben deshalb soll er auch nicht im vermeintlichen Interesse der Theologie imponiren wollen mit einem Wissen auf Gebieten, deren jedes ebenso seinen ganzen Mann und dessen wissenschaftliche Lebensarbeit fordert, wie die Theologie den ihrigen. Noch viel weniger aber soll er auch nur den Schein erregen, als schöpfe er solches Wissen aus der Bibel, oder als bedürfe die Wissenschaft des Christenthums naturwissenschaftlicher Stützen, um sich selbst und ihr Object, das doch einem ganz andern Lebensgebiet angehört und auf andern, ihm eigenen Grundlagen ruht, zu festigen und zu vertreten. Verfahre er dabei noch so gründlich und unparteiisch in seinem Sinne, er wird doch weder sich noch seine Theologie vor dem verdienten Vorwurf des Kenners schützen können: daß er willkürlich mit den Ergebnissen der Naturforschung umgehe, die seiner Sache scheinbar oder wirklich günstigen utiliter acceptire, die andern bei Seite liegen lasse; oder daß er sie wenn auch unabsichtlich entstelle, weil ihm der Blick des Mannes vom Fach für das Ganze fehle, um das Einzelne richtig verstehen und verwerthen zu können. Also auch hier müssen wir reinliche Sonderung der wissenschaftlichen Gebiete, nüchterne Selbstbeschränkung, sichere und feste Selbsterfassung von der Theologie fordern, und begrüßen den darauf gerichteten Zug der positiven Theologie in gegenwärtiger Zeit als einen theologisch gesunden und wissenschaftlich correcten.

Ich würde aber von Ihnen, meine Herren, nicht richtig verstanden werden, wenn das bisher Entwickelte bei Ihnen die Meinung erwecken sollte, als wolle ich mit dieser scharfen Begrenzung der Theologie einer Absperrung und Isolirung derselben als Wissenschaft das

Wort geredet haben. Keineswegs. So wenig unsere Kirche die Bildung ihrer künftigen Diener in solchen Anstalten vertragen kann, die grundsätzlich von dem allgemeinen Leben abgeschlossen sind, weil auf Erziehung eines Klerus gerichtet, der sich von Anfang an als ein über der Christengemeinde stehender und specifisch von ihr gesonderter Stand betrachten lernen soll, — ebenso wenig ist ihr mit einer Theologie gedient, die sich dem Leben der Wissenschaft entziehen, eigenwillig bei dem wissenschaftlichen Typus irgend eines frühern Zeitalters verharren, und darin ihre Selbständigkeit suchen und setzen wollte. Zwar verdiente die Wissenschaft den Namen nicht, die sich haltungs- und ziellos von den Wellen der Zeit treiben ließe, bloß um den billigen Ruhm einzuernten, daß sie sich bewege und nicht hinter der oberflächlichen Zeitströmung zurückbleibe. Den Fortschritt wollen bloß um des Fortschritts willen ist unsittlich und unwissenschaftlich zugleich. Denn wie jeder charaktervolle Mann bestimmte Lebensgrundlagen hat, die ihm unerschütterlich fest stehen, so hat sich auch die Wissenschaft als Vertreterin und Wächterin von Heiligthümern und Gütern des Lebens anzusehen, welche die Bedingungen ihres eigenen Daseins bilden, in welchen ihre Basen ruhen und ihre Ziele gegeben sind, die ihr nie wanken dürfen, und aus welchen sie auch die steten Impulse zu einem Streben nach Fortbildung empfängt, das ebenso haltungsvoll als rastlos ist, und damit die Gewähr heilsamer Entwickelung in sich selbst trägt.

Das gilt insonderheit auch von der Theologie im Verhältniß zu ihrem Object, welches ihr unbeweglich feststeht, wie dem Naturforscher die Natur; über welches hinaus sie auch nicht fortschreiten kann, ohne aufzuhören zu sein, was sie ist, und auf welches zu influiren sie keiner Zeitmeinung gestatten kann. Aber nicht davon rede ich jetzt, sondern von der Theologie nach Seiten ihrer wissenschaftlichen Form und Arbeit, und nach der Aufgabe, die sie hat, mit den Mitteln der fortschreitenden Wissenschaft die Wahrheit des Glaubens wissenschaftlich zu erkennen. In dieser Beziehung ist auch die Theologie, wie jede Wissenschaft, abhängig von dem wissenschaftlichen Geist

und Charakter einer Zeit. Wollte sie diesem nicht gebürende Rechnung tragen, so würde sie nicht bloß unverständlich und unfruchtbar werden für ihre Zeit, und gleichsam in Zungen reden; sondern sie liefe auch Gefahr selbst den größten Schaden zu erleiden, weil geistig zu versteinern und zu ersterben. Jeder Zeit ist ein wissenschaftliches Gemeingut eigen, welches das Denken vorzugsweise beherrscht und bestimmt. Keine Wissenschaft kann da über das Maß ihrer Zeit hinausgehen; keine darf hinter demselben zurückbleiben wollen. In der That spiegelt sich auch in der Geschichte aller Wissenschaften, und so auch in der der Theologie, die Geschichte der Wissenschaft überhaupt wieder, ich meine die Geschichte des wissenschaftlichen Geistes und seiner Arbeit: der Ideen, die ihm den Impuls geben, der Aufgaben und Ziele, die ihm gestellt sind, der Mittel, über die er zu verfügen hat, der Methode, die er befolgt, auch der Sprache, deren er sich bedient.

In unserer Zeit nun hat die vorhergegangene Periode der Herrschaft der speculativen Vernunft auf allen Gebieten Raum geben müssen den thatsächlichen Fragen, der exacten, kritischen Quellenforschung, dem objectiven historischen Sinn. Alle Wissenschaften haben sich emancipirt von der Methode des abstracten Begriffs und ihren aprioriſchen Constructionen und sich der Erforschung des wirklich Seienden, der lebendigen Realitäten zugewendet. Unbestreitbar gibt sich darin ein echter und gesunder wissenschaftlicher Geist zu erkennen; jener Geist, der abgeneigt allem Scheinwissen und hohlen Phrasenwesen, Gründlichkeit und Ausdauer der Forschung, Wahrhaftigkeit dem Thatbestande gegenüber fordert, und der dem Forscher jene Selbstverleugnung zumuthet, welche nicht nach der Größe und dem Glanz des Resultats, sondern nach der Sicherheit desselben fragt. Soll aber dieses Streben nicht einem seichten, weil ideenlosen, oder gar ideenfeindlichen Empirismus anheimfallen, so muß es sein Gegengewicht und sein Correctiv in der Ehrfurcht vor jenen ewigen Ideen des Heiligen und Wahren, des Guten und Schönen suchen, welche die Leitsterne alles geistigen Lebens sind, welche auch allein der Forschung Tiefe und Einheit verbürgen und den Forscher mit ausdauernder

Begeisterung für seinen Gegenstand erfüllen, ohne welche aber die Wissenschaft zum Handwerk werden, ja zuletzt in jene Regionen des Lebens versinken muß, wo man keine höheren Ziele kennt, als panem et Circenses, materiellen Gewinn und Genuß.

Soweit aber jenes wissenschaftliche Streben unserer Zeit ein gesundes ist, hat sich auch die theologische Wissenschaft für ihre Arbeit von demselben mitbestimmen zu lassen. Sie kann sich ihm auch nicht entziehen, wie ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der Theologie nach ihrer wissenschaftlichen Form seit ihrer schöpferischen Genialitätsepoche im Zeitalter der Reformation beweist. Sie hat seitdem manche Phasen durchgemacht. Zunächst die der aristotelisch-dogmatischen Logik mit jenen wie in Erz gegossenen Meisterwerken unserer großen Dogmatiker, denen keine der späteren Perioden etwas Ebenbürtiges und für ihre Zeit gleich Bedeutendes an die Seite zu stellen hat. Es folgten dann rascher aufeinander die Zeit der mehr ascetischen Behandlung der Theologie, verbunden mit der Anwendung der Wolfischen Methode auf dieselbe; die der Herrschaft des subjectiven kritischen Denkens; die des religiösen Gefühls, endlich die des speculativen Begriffs Von keiner dieser Formen, so verschieden auch der Werth ist, den sie an sich für die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums haben, kann gesagt werden, daß sie ihm vorzugsweise eignete; aber ebenso wenig auch, daß irgend eine derselben an sich ihm durchaus fremd und auf seinem Gebiete schlechterdings unzulässig wäre.

Zwar ist das Christenthum ein Ganzes ihm ausschließlich eigener Thatsachen und Ideen, und redet auch immer und überall seine eigene Sprache, gleichviel ob es zu uns hebräisch oder griechisch oder deutsch rede. Aber seinem Wesen nach ist es nicht Form, sondern Geist und Leben, und ist seiner selbst so sehr mächtig und gewiß, daß es in jede Form eingehen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Jedem, der sich ihm hingibt, schließt es eine neue Welt und eine neue Sprache auf, aber ihm selbst ist nichts neu und nichts fremd. Vielmehr zeigt sich darin mit seine universale Natur und Bestimmung — daß es sich überall wie zu Hause fühlt, jeder Zeit und jeder Situation sich gewachsen weiß, sich jeder verständlich zu machen vermag, und doch immer dasselbe Eine und Unwandelbare ist und bleibt. Jenes Pfingstwunder, von dem der Eintritt des Christenthums in die Weltgeschichte begleitet war und von dem es heißt: „wir hören sie mit unsern Zungen die großen Thaten Gottes reden" — es wiederholt sich gewissermaßen fort und fort, indem das Christenthum, zunächst praktisch gefaßt, zu Jedem in der besondern Sprache redet, in welcher sein innerster Mensch sich selbst versteht und mit sich selbst und allein verkehrt. Darum kann und soll auch die Wissenschaft des Christenthums mit jeder Zeit und jeder wissenschaftlichen Phase ihre Sprache reden — sei dies nun die des kritischen Verstandes, oder des unmittelbaren Gefühls oder der speculativen Vernunft, oder sonst welche. Und sie wird es auch thun, ohne zu besorgen, daß sie dadurch dem Christenthum selbst etwas vergebe, — weil sie nur in dem Maße dieser Aufgabe gewachsen ist, in welchem sie sich ihres Objects wahrhaft bemächtigt und vollen festen Fuß in demselben gefaßt hat.

Die eben angedeutete Richtung der Wissenschaft in unsrer Zeit stellt auch an die Theologie die Forderung: die Heilswahrheit, mit der sie es zu thun hat, besonders nach ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu erfassen und zu rechtfertigen. Das ist die Leistung, die ihr zugemuthet wird; und sie selbst kann sich dazu auch nur Glück wünschen. Nicht nur weil bei dieser Arbeit jener hohle und phrasenhafte Idealismus keinen Raum findet, der sich gerade in ihrer Mitte längere Zeit wohnlich eingerichtet hatte, sondern im Namen und von wegen des Christenthums selbst. In der That müßte der Theologe wenig verstehen, was Christenthum und Offenbarung heißen, der sich durch den Anspruch verwirren ließe, dieselben in ihrer menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit zu erweisen. Der Kirche ist die Aufgabe keine neue, die in ihrem Credo sich von Anfang an zu der Geschichte der Gottesthaten und zu Christo, dem wahrhaftigen Gott, auch als wahrhaftigen Menschen bekannt hat. Und wenn sie sich heute durch die historische Kritik veranlaßt sieht, auf diese Seite der Offenbarung, die stets ein Moment ihres Glaubens und Wissens gebildet, ihre

besondere Aufmerksamkeit zu richten und sich in dieselbe zu vertiefen, so stellt sich die Theologie, indem sie es thut, nicht bloß auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit, sondern auch auf den der Kraft des Christenthums selbst. Denn dieses ist seinem Wesen nach Geschichte in der Geschichte, eine eigene Welt von unmittelbaren und ursprünglichen Gottesthaten, die sich zwar als ein Erzeugniß des gewöhnlichen Geschichtsverlaufs nicht erklären und begreifen lassen, wie sie sich auch selbst nicht dafür ausgeben, die aber dennoch den Zusammenhang desselben nicht zerreißen, sondern als ein Postulat der Geschichte sich ihm einfügen und als die Seele derselben ihn allseitig bestimmen. Aehnlich etwa wie der Golfstrom dem Weltmeer angehört und sich doch mitten in der allgemeinen Bewegung der Meeresoberfläche nach seinen eigenen Gesetzen bewegt und seine besondere Strömung hat, die sich von jener bald scharf abgrenzt, bald kaum von ihr zu unterscheiden ist.

Oder haben wir etwa zu fürchten, es werde durch jene Arbeit die übergeschichtliche, heilsideale Seite des Christenthums zu Gunsten der geschichtlichen zurückgedrängt und das Interesse für den Glauben und sein Dogma lahm gelegt oder ertödtet werden? Daß dies geschehen kann, daß auf diesem Wege auch die Theologie in die Sandwüste des flachsten Empirismus sich verlieren kann, das beweist die neueste negative, sich auch geschichtlich nennende Kritik des Lebens Jesu. Sie will die Kirche zurückschrauben auf den Standpunkt jener Nazarethaner und Juden, die schon damals an der Person des Herrn, der leibhaftig vor ihnen stand und zu ihnen redete, diese moderne Kritik übten, wenn sie sagten: „Ist dieser nicht Jesus, Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie spricht er denn: ich bin vom Himmel gekommen"? (Joh. 6, 42). Aber grade diese Kritik, die der Kirche von ur an wolbekannt ist, arbeitet wider ihren Willen dem Glauben in die Hände, indem sie — abgesehen von der eigenmächtigen Art, mit den Quellen umzuspringen, zu der sie verurtheilt ist — Zweierlei vor Allem documentirt: erstens, daß die historische Frage hier überall von der dogmatischen gar nicht zu

trennen ist, von der Frage nach dem persönlichen Gott und seiner Offenbarung in der Geschichte, nach dem Dasein einer übernatürlichen Welt, nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders u. s. w. Denn diese Kritik stellt an die Spitze ihrer Untersuchung, als ihre Dogmen, eine Reihe von negativen Sätzen, wie: das Wunder ist unmöglich, daß ein Mensch Gott sei ist unmöglich u. a. m. Da ist es denn freilich kein Wunder, daß sie, die damit anfing, das Christenthum geschichtlich erklären zu wollen, damit endet, es radical zu verneinen — ein Resultat, welches sie selbst offenbar viel billiger haben kann, mit dem sie uns aber den andern Dienst leistet: den stringentesten negativen Beweis dafür geführt zu haben, daß die ganze Geschichte der Offenbarung ein wirres und unlösbares Räthsel ist und bleibt ohne den Glauben an Christum, welchen die Kirche von Anfang an bekannt und dem sie in ihrem Dogma von der Gottmenschheit seiner Person Ausdruck gegeben hat.

Wir können darum getrost diesen Glauben, der schon ganz andere Anfechtungen durchgemacht hat — wie er denn ohne Frage das bei weitem am meisten geprüfte unter allen Objecten der gesammten Wissenschaft ist — in dem Schmelzofen auch der historischen Kritik prüfen und prüfen lassen; er kann und wird nur geläuterter und bewährter aus demselben hervorgehen. Sei auch die Aufgabe eine große und schwierige, kann sie auch von uns immer nur approximativ gelöst werden — und welche Wissenschaft löst die ihrigen absolut? — die positive kirchliche Theologie wird auch auf dem historisch-kritischen Wege der Forschung, welchen ihr der wissenschaftliche Geist unsrer Zeit zuweist und den sie rüstig betreten hat, nur in der Erkenntniß befestigt werden und wachsen, daß die gesammte Heilsoffenbarung Gottes, wie in der Person dessen, der ihren Mittelpunkt bildet, so in allen Thatsachen, die zu ihr gehören, und so auch in der heiligen Urkunde, die von ihr zeugt, durchweg wirkliche, irdisch menschliche Geschichte und doch eine einzigartige Erscheinung in der Weltgeschichte ist, weil eine unmittelbare und persönliche Selbstbezeugung Gottes voller Gnade und Wahrheit zu unsrem Heil.

Die eigentliche Gewähr aber für das Gelingen dieser ihrer Arbeit liegt in der Erfüllung der Forderung, welche ihr Object selbst an sie stellt, nämlich in der nicht erst aus der Wissenschaft ihr erwachsenden Gewißheit des Glaubens, und in der Treue und Energie desselben, mit welcher sie fort und fort festzuhalten hat an jenem urchristlichen und gemeinchristlichen Bekenntniß, ohne welches es gar keine christliche Kirche, geschweige denn eine kirchliche Theologie gäbe: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". Daran aber will und wird sie auch festhalten, denn sie kann nichts wider die Wahrheit, sondern nur für dieselbe.

Ueber Beichte und Abendmahl.

Von

A. H. Haller,

Pastor zu Keinis auf Dagö.

„Prüfet Alles, und das Gute behaltet" (1. Thess. 5, 21). „Der Geistliche richtet Alles und wird von Niemand gerichtet" (1. Cor. 2, 15). In solchen Worten ist den gläubigen Christen, die von ihrem Gott ein geistliches Sensorium erhalten haben und täglich mehr erhalten, das göttliche Privilegium zur Kritik ertheilt. Der Ungeistliche richtet auch, und leider nur zu viel; aber überall, wo er sich mit seiner Kritik auf geistliche Gebiete begiebt, da wird Nichts als ein Raisonniren daraus. Wenn dagegen ein geistlicher Mensch geistliche Dinge richtet, d. h. kritisch prüft, so wird man nicht berechtigt sein dieß als müßige Spekulation und Abstraktion zu bezeichnen. Nur das Eine darf dabei mit Recht verlangt werden, daß er geistliche Dinge geistlich (1. Cor. 2, 13), dogmatische Dinge dogmatisch und praktische Sachen praktisch richte. Sofern dieser Forderung genügt wird, können wir es immer nur erfreulich finden, wenn auch solche Dinge kritisch behandelt und mit Ernst geprüft werden, die durch uralte Gewohnheit sanktionirt sind. Gehören sie zu „dem Guten" (1. Thess. 5, 21), so werden sie um so glänzender und gewisser aus der Prüfung hervorgehen; wo aber nicht, was sollte da die Kirche bestimmen sie zu „behalten"?

Die Verbindung der Beichte und des Abendmahls ist uralter kirchlicher Usus. Ein einfältiger Christ, zumal ein lutherischer, muß für einen solchen zunächst ein sehr günstiges Vorurtheil haben, das der Pietät. Als nun jüngst in dieser Zeitschrift (1865 Heft IV) die Abhandlung von A. Hörschelmann erschien, welche den Usus abzuschaffen anräth, da war auch uns dieser Rath Anfangs Etwas dem Gefühle Widerstreitendes, und wir fanden uns gedrungen in mündlicher Besprechung dem theuren Bruder Hörschelmann so ziemlich alle die nämlichen Argumente entgegenzuhalten, die seitdem von Eberhard in dieser Zeitschrift (1866 Heft I) eingehend polemisch ausgeführt worden sind. Wir haben uns aber dabei nicht beruhigen können. Es ist völlig naturgemäß, daß man beim ersten Zusammentreffen mit einer solchen Kritik eines Usus, der Einem durch lange Gewohnheit lieb geworden ist, zunächst ein wenig erschrickt und wie durch unwillkürliche Reflexbewegung der Seele sich mit allen Waffen, die eben zur Hand sind, dagegen wehrt. Aber damit ist's nicht gethan; das „Prüfen" will Zeit haben. Es hat uns schließlich zu demselben Resultate geführt wie Hörschelmann.

Eberhard's Gegenargumente haben daran Nichts ändern können, zumal da sie unsrer Meinung nach größtentheils bereits von Hörschelmann selbst vorausgesehen und widerlegt waren. Indem wir nun im Folgenden unsre Meinung aussprechen, mit Berücksichtigung der Arbeiten von Hörschelmann und Eberhard, schmeicheln wir uns nicht mit der Hoffnung, Eberhard oder sonst einen Gegner gleich überzeugen zu können. Wir haben vielmehr zunächst nur den Zweck, die Frage, die uns in der That von sehr großer praktischer Wichtigkeit zu sein scheint, und bei einer etwaigen zukünf-

tigen Generalsynode durchaus zu landeskirchlicher Entscheidung gebracht werden müßte, so viel an uns ist, vor der Gefahr des Einschlafens oder Versandens zu bewahren. Daß diese Gefahr nahe liegt, wird man nicht leugnen können [1]). Die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl hat die allgemeine Gunst der Pietät für sich; es ist Niemand angenehm, sich aus einem solchen ruhigen Vorurtheil hinausdrängen zu lassen. Da nun unsres Erachtens von Eberhard sämmtliche Gründe, die überhaupt für die alte Praxis vorgebracht werden können, in kräftiger Weise aufgeführt worden sind, wie leicht dürfte sich da Mancher, in dessen Seele vielleicht durch Hörschelmann's Worte die ersten leisen Zweifel an der Richtigkeit des Usus geweckt worden, durch Eberhard's entschiedene Sprache wieder beruhigen lassen, als wäre die Sache damit erledigt und abgethan. Wenn nun unsre Besprechung Einen und den Andren bewegen sollte sich noch nicht so schnell zu beruhigen, sondern nochmals vorurtheilsfrei und gründlich zu prüfen, so wird unser nächster Zweck erreicht sein.

Allem zuvor müssen wir uns zu einer freien Untersuchung der Frage den Weg bahnen, indem wir mit Entschiedenheit dagegen pro-

1) So ist's einer nahe verwandten Frage wirklich gegangen. Diese Zeitschrift brachte 1860 Heft III eine Abhandlung von Kaehlbrandt: „über Absolutionspraxis". Es sind ernste, aus tiefstem Gewissen kommende Worte eines Seelsorgers, werth gelesen und beherzigt zu werden. Kaehlbrandt mahnt seine Amtsbrüder daran, wie mißlich es sei, wenn bei bloß allgemeinem Beichtbekenntniß doch ganz specielle, directe und unbedingte Privatabsolution mit Handauflegung ertheilt werde. „Der Gegenstand ist nicht unwichtig und liegt gewiß auch manchem andern Seelsorger und Beichtvater sehr am Herzen." (S. 317.) Es sollte wenigstens so sein! Ob die „weitere gründliche Erwägung", der K. seine Sache empfiehlt, vielerseits geschehen ist, können wir nicht wissen; aber an's Licht der Oeffentlichkeit ist sie jedenfalls nicht getreten. Unsres Wissens ist keinerlei Erwiderung erschienen. Warum? hat K. seine Amtsbrüder überzeugt, so daß sie Nichts haben erwidern können? Man ist, so viel uns bekannt, meistens bei der Privatabsolution mit Handauflegung geblieben, wo man sie einmal hatte; ja man hat sie, selbst wo sie früher nicht üblich gewesen, hin und wieder eingeführt. Sie wird uns nach wie vor angepriesen (so noch neuerdings von Knüpffer, — s. Jahrg. 1865 dieser Zeitschrift, Heft IV, S. 576). Und doch erwidert Niemand Etwas auf Kaehlbrandt's gediegene Arbeit! Hat denn nur das Schweigen seine Zeit, und nicht auch das Reden?

testiren, wenn man mit Berufung auf die kirchliche Tradition uns gewissermaßen das Recht der Kritik absprechen will. Was nicht göttliche, sondern menschliche Ordnung ist, darüber lassen wir Niemand uns ein Gewissen machen (Col. 2, 16). „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit nach Gelegenheit derselben Macht habe, solche Ceremonien zu ändern, wie es den Gemeinden Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag" [1]). Es versteht sich von selbst, daß kein einzelner Prediger von sich aus berechtigt ist die Beichte vor dem Abendmahl abzuschaffen, oder auch nur ausnahmsweise einzelnen Gemeindegliedern das Abendmahl ohne Beichte zu reichen, da unsre Kirchenordnung dieß einmal ausdrücklich verbietet, und ein wirklicher Nothfall in der Beziehung gar nicht eintreten kann. Nur das Organ der Landeskirche in ihrer Gesammtheit kann solch eine Aenderung einführen. So nur will auch Hörschelmann die Sache angesehen wissen (S. 258). Eberhard bestreitet zwar nirgends direkt das Recht zur Aenderung des Herkommens oder zur Kritik desselben. Wenn er aber (S. 71), ehe er noch die Sache selbst einer Auseinandersetzung unterzogen, von vorne herein Hörschelmann das Bedenken entgegenhält, „daß seit der Zeit der Reformation bisher keinem Theologen die Unrichtigkeit und Unzweckmäßigkeit des kirchlichen Gebrauchs zum Bewußtsein gekommen" sei, obgleich doch die Reformatoren ein so „feines Gefühl" gehabt hätten, und Männer wie Luther, Melanchthon, Chemnitz, Gerhard, Quenstedt, Hollaz so „scharfe und konsequente Denker" gewesen seien, — wenn er (ebendaselbst) fragt: „sollte dieser Verstoß gegen die Logik über drei Jahrhunderte unsrer Kirche und allen ihren Lehrern verborgen geblieben und erst unsrer Zeit es vorbehalten sein ihn aufzudecken und darzulegen?" — so können wir hierin Nichts Anderes sehen als eine etwas verdeckte und verblümte Berufung auf die relative Unfehlbarkeit der Tradition. Solche Waffen sollten zwischen Evangelischen unnöthig sein! Wir hätten Nichts dagegen, wenn

1) Summarischer Begriff — bei Detzer: Concordienbuch S. 558.

Eberhard etwa die Aussprüche aller genannten alten Dogmatiker, als übereinstimmend mit seiner Ansicht, citirte. So aber hat er nicht einmal nachgewiesen, daß diese Männer die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Beichte vor dem Abendmahl überhaupt einer Prüfung unterworfen haben. Er führt nur in imposanter Weise eine Menge von Namen solcher auf, von denen Hörschelmann's Ansicht nicht öffentlich ausgesprochen sei. Was verschlägt das? Es kann damit nur erreicht werden, daß Hörschelmann's Meinung, noch vor der Untersuchung, als „verdächtig" erscheint. Wie nun, wenn die alten Dogmatiker über jene Frage überhaupt nicht spekulirt, sondern in unbefangener Weise der Tradition getraut hätten? Und wie, wenn das „feine Gefühl" der Reformatoren hier einmal ebenso geirrt hätte, wie in Luther's bekanntem Ausspruch von der „strohernen Epistel" des Jacobus? Man wird uns hoffentlich nicht mißverstehen; Luther, die Reformatoren, die alten Dogmatiker sollen in Ehren bleiben. Aber ist es richtig, wenn man einem Gegner vorhält: „Luther, Hollaz u. s. w., u. s. w. haben das nicht gesagt, und sie waren doch gar klug, — und du willst klüger sein? Heißt das nicht jede unparteiisch sachliche Verhandlung lähmen? — Dasselbe geschieht, wenn Eberhard (S. 70 und 71) sich darauf beruft, daß bisher solche Bedenken „anderweitig nicht bekannt geworden" seien. Gesetzt den Fall, sie wären nicht bloß nicht bekannt geworden, sondern auch noch nirgend vorhanden gewesen, sollte auch dann E. berechtigt sein zu behaupten, Hörschelmann's Bedenken „verdankten ihre Entstehung nicht der Kirche, sondern der Studirstube, d. h. sie seien nicht aus wirklich gemachten Amtserfahrungen über praktisch schlimme Folgen .... oder über geäußerte Gewissensskrupel hervorgegangen"[1])?

1) Erfahrungen des eignen Herzeus scheinen uns mindestens ebenso sehr „praktisch" zu sein als „Amtserfahrungen." Und wer ohne „Verdacht" liest, was Hörschelmann S. 529 über die Entstehung seiner Abhandlung sagt, wird sicher den Eindruck gewinnen, daß es ihm nicht um blasse Reflexion zu thun ist. Wir haben uns nicht zum unberufenen Vertheidiger H.'s aufwerfen, sondern uns nur gleich dagegen verwahren wollen, daß man auch uns mit solchen Argumenten bekämpfe.

Gehen wir nun daran, die Frage nach der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl einer sachlichen Prüfung zu unterwerfen, so erscheint es nicht überflüssig zuerst an die Entstehung dieses kirchlichen Usus zu erinnern, als an Etwas, was ja zwar im Allgemeinen bekannt sein dürfte, was aber doch leicht zu sehr übersehen wird, und zwar immer wieder daher, weil der Gebrauch ein so gar allgemein eingebürgerter ist.

Weder das apostolische noch das altkatholische Zeitalter der christlichen Kirche kannte die Beichte als Vorbereitung zum Abendmahl. Dieß steht zu fest, um eines Beweises zu bedürfen. War doch selbst das Beichtinstitut an sich, mit seiner Verpflichtung für jeden Christen, dem ganzen Alterthum fremd. Zwar empfiehlt Jac. 5, 16 ein gegenseitiges Sündenbekenntniß, und wir werden eben in diesem Schriftwort den Impuls zur Ausbildung des späteren Beichtinstituts, ja den Keim desselben suchen müssen. Je mehr in der ersten Kirche das allgemeine Priesterthum der Gläubigen das Bewußtsein der Christen beherrschte, während die Idee des besonderen Amtes mit seinen Befugnissen und Verpflichtungen erst in der Entwicklung begriffen war, desto mehr mochte man damals das Beichten als ein bloß gegenseitiges, brüderliches, vom Hirtenamt unabhängiges üben. Hat doch solch ein privates, auf persönlichem Vertrauen der Glaubensbrüder beruhendes gegenseitiges Sündenbekenntniß für alle Zeiten seinen köstlichen Werth, so daß man nur bedauern kann, daß es so wenig geübt wird; und ist doch auch eine wirkliche specielle Absolution dabei völlig statthaft und nicht weniger wirksam als die amtliche Absolution, weil ja die Vollmacht Sünden zu vergeben (Joh. 20, 23), keineswegs bloß den einzelnen Personen der Apostel und ihren Successoren, sondern der gläubigen Gemeinde als solcher gegeben ist, die sie nur vorzugsweise und der Regel nach durch ihre Organe, die Träger des Amtes, ausübt. Wenn aber Jac. 5, 16 doch nicht ausdrücklich auch die gegenseitige Absolution empfiehlt, sondern nur das Bekenntniß, und wenn andrerseits auch kein Zeugniß aus dem Alterthum über einen bestimmten Absolutionsgebrauch

auf uns gekommen ist, so sind wir berechtigt zu der Behauptung, die erste christliche Kirche habe eben eine Beichte, in dem Sinne wie wir das Wort gebrauchen, gar nicht gekannt. Denn wir können unter Beichte nie ein bloßes Sündenbekenntniß verstehen, sondern immer nur Bekenntniß und Absolution in nothwendigem Zusammenhange [1]). Daß die ersten Christen, ohne Beichte zu haben, doch die Sakramentsfeier in so überaus lebendiger, gesegneter und erbaulicher Weise begangen haben, ist allerdings noch kein bestimmendes Argument gegen die Verbindung des Abendmahls mit der Beichte in unsren Zeiten; denn es kann eben in verschiedenen Zeiten der Christenheit Verschiedenes heilsam und nützlich sein, wo es sich um gottesdienstliche Ordnungen handelt. Aber gewiß muß in unsren Augen eine kirchliche Ueberlieferung viel von ihrem Ansehen, ihrer Ehrwürdigkeit verlieren, sobald wir uns erinnern, daß ihre Entstehung weder in die Zeiten des lebenskräftigsten Anfangs, noch auch in die der Selbstbesinnung und Wiederbelebung der christlichen Kirche fällt, sondern in die Zeit der allmähligen Versumpfung, ja Verirrung des Glaubenslebens, — weder in das christliche Alterthum, noch in die Reformationszeit, sondern in das katholische Mittelalter.

War also in der ersten christlichen Gemeinde eine Beichte vor dem Abendmahl nicht gebräuchlich, so liegt schon der Schluß nahe, daß die Jünger Jesu kaum daran gedacht haben dürften die symbolische Handlung der Fußwaschung als eine mit der Einsetzung des Abendmahls in speciellem Zusammenhange stehende zu fassen. Die Fußwaschung ist faktisch durchaus nicht die Veranlassung zu dem jetzigen kirchlichen Gebrauche gewesen. Eberhard führt (S. 73—77) aus, wie die Fußwaschung der Einsetzung des Abendmahls unmittelbar vorhergegangen, wenigstens an demselben Abend geschehen sein müsse. Obgleich wir seine Ansicht von der äußeren Veranlassung zur Fußwaschung nicht ganz theilen können, indem es uns namentlich als eine völlig willkürliche Annahme erscheint, daß der Herr die

1) Vgl. Kliefoth: „Theorie des Cultus." S. 195 f.

Fußwaschung zunächst in Anknüpfung an den Rangstreit der Jünger vollzogen haben soll; — so wollen wir doch gern zugeben, daß der Hergang recht wohl im Allgemeinen der sein konnte, den Eb. als „einfach und natürlich aus der vergleichenden Betrachtung der biblischen Berichte sich ergebend" empfiehlt. Nur hat E. damit noch keineswegs Etwas Entscheidendes dafür beigebracht, was er „exegetisch darzuthun" sich anheischig macht: nämlich für „die Identität des von Joh. 13, 2 angeführten Mahles mit dem Passahmahl" (S. 73). Diese schwierige chronologische Frage kann durch solche subjektive Construktion des inneren Zusammenhanges in keiner Weise beseitigt werden; ihre Entscheidung hängt überhaupt nicht von inneren Gründen ab, sondern von einer genauen Combination der Zeitangaben bei Johannes und bei den Synoptikern (Joh. 13, 1. 2. 29. 18, 28, Matth. 26, 17 ff. Luc. 22, 7. 14 ff.) [1]). Wir können die Frage an dieser Stelle unentschieden lassen; nur für Eberhard hat ihre Beantwortung specielle Beziehung zu dem Gegenstande der Betrachtung; denn wenn es dennoch möglich sein sollte eine andre Chronologie als die seinige nach den evangelischen Berichten festzuhalten, wenn es also noch nicht gesichert sein sollte, daß die Fußwaschung und die Einsetzung des Abendmahls an demselben Abende geschehen seien, so wäre das aus der Fußwaschung hergenommene Argument für die Verbindung von Beichte und Abendmahl natürlich ganz hinfällig. Jedenfalls hat aber die Fußwaschung unsres Erachtens mehr zu bedeuten, als was Eberhard in ihr findet: der Herr wollte damit nicht bloß in seinen Jüngern „das Gefühl der Beugung und

1) So sagt Richter („erklärte Hausbibel" Bd. V. S. 614): „Nimmt man an, hier" (sc. Joh. 13) „sei das Osterlammsmahl (Donnerstags Abend) gemeint, dann entsteht lauter Confusion; dann kann der Herr unmöglich das Osterlamm am gesetzlich bestimmten Tage gegessen haben, was doch die drei ersten Evangelisten deutlich sagen. Alle Verwirrung fällt weg, wenn hier nicht das Osterlammsmahl, sondern ein Abendessen am Abend Tags zuvor, also am Mittwoch Abend, bezeichnet ist, was schon viele Ausleger erkannt haben, so z. B. Usher, Lightfoot, v. Canstein, J. Lange, Starke, Bengel u. A." — Vgl. auch Meyer: „kritisch exegetisches Handbuch zum Evangelium Johannis" S. 372.

Buße über ihren soeben offenbarten Hochmuthssinn erwecken, zugleich aber ihnen ein sinnbildliches Unterpfand dafür geben, daß er in seiner Gnade und Liebe ihre Versündigung ihnen vergebe und von derselben sie reinige"; — sondern er wollte offenbar „Waschung" und „Fußwaschung" unterscheiden, d. h. bemerkbar machen, wie man, um an ihm Theil zu haben, nicht bloß einmal gewachsen sein, sondern auch immer wieder sich die Füße waschen lassen müsse (ὁ λελουμένος οὐ χρείαν ἔχει ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἐστι καθαρὸς ὅλος, Joh. 13, 10 [1]). Mag man die „Ganzreinigung" (λελουμένος) mehr objektiv, als in der Taufe geschehen, oder mehr subjektiv, als durch die Bekehrung zu Stande gekommen, fassen; auch das ist für unsre Frage irrelevant. Es genügt darauf hinzuweisen, wie schon durch die äußere symbolische Handlung selbst, durch das Waschen der Füße im Unterschiede von dem des ganzen Leibes, angezeigt wird, das die geistliche Reinigung, welche hier abgebildet ist, eine wiederholte, eine häufige sein soll. Ist nun auch die Abendmahlsfeier gleichfalls eine wiederholte, so wird doch nicht behauptet werden können, daß es genüge, wenn der Christ sich nur ebenso oft, wie er das Sakrament genießt, d. h. nach dem Gebrauche unsrer Zeit etwa einige Male im Jahre, von Christo die Seele waschen lasse. Vielmehr, wie die Verunreinigung eine tägliche ist, so soll auch täglich die Reinigung geschehen: „der alte Adam in uns soll durch tägliche Reue und Buße ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten." Die Fußwaschung ist also Symbol der täglichen Erneuerung des Taufbundes oder der täglichen Bekehrung, durch welche der Mensch Theil hat und Theil behält an Christo. Wir haben Nichts dagegen, daß man sie dann weiter auch als ein „Analogon" der zu würdigem Sakramentsgenuß erforderlichen Buße und Sündenvergebung benutze. Aber wie man in ihr auch nur „eine Stütze für die Rechtmäßigkeit des herrschenden kirchlichen Gebrauchs" (Eb. S. 77) finden kann, sehen wir nicht ein. Denn ihre Deutung auf

1) Vgl. Meyer a. a. O. zu der Stelle.

die Beichte vor dem Abendmahl ist eben keineswegs durch den biblischen Context geboten, ist überhaupt nicht Auslegnng, sondern Anwendung. Man mag sie mit Segen praktisch und paränetisch mit der Beichte in Analogie setzen; aber irgend welche dogmatische Beweiskraft hat sie nicht. Wir Prediger fallen nur zu leicht in dem Fehler, daß wir Explikation und Applikation eines Schriftwortes vermischen und verwechseln. — Denselben Fehler begeht auch, wer sich für die Richtigkeit der Beichtpraxis auf das Gleichniß vom Hochzeitmahle beruft. Es ist ja gewiß, daß, wie zur Theilnahme an den Segnungen des Gottesreiches überhaupt, so auch zu einer gesegneten Abendmahlsfeier ein hochzeitliches Kleid, d. h. ein bußfertiger und gläubiger Habitus der Seele, erforderlich ist. Aber daß diese Bereitung speciell in der Beichte als kirchlicher Handlung und nur in ihr erworben werde, wie will man das aus der Gleichnißrede Jesu erweisen? —

Nicht aus direkten oder indirekten Anweisungen oder Legitimationen des Herrn ist der kirchliche Beichtgebrauch faktisch entstanden. Es hat sich überhaupt das, was wir heutzutage Beichte und Absolution nennen, erst spät und sehr allmählich in der christlichen Kirche herausgebildet, und selbst der Begriff derselben ist so vielfacher und mannigfaltiger Wandlung in der Geschichte unterworfen gewesen, daß man eher von einer durch Jahrhunderte sich vollziehenden gänzlichen Veränderung des Beichtinstituts, als von einer innerlich zusammenhängenden Entwicklung desselben reden kann [1]).

Eine Beichte und Absolution kam in den ersten christlichen Jahrhunderten nur bei der Aufnahme der Katechumenen und namentlich bei der Wiederaufnahme der Pönitenten vor. Sie war also

1) Vgl. das sehr gründliche und belehrende Werk von Kliefoth: „die Beichte und Absolution" — in dessen „lithurgischen Abhandlungen" Bd. II. Diese Schrift enthält nicht bloß eine mit reichlichen Quellenbelegen versehene eingehende Geschichte der Beichte, sondern ist auch geeignet dem Lutheraner unsrer Tage manche vorgefaßte Meinung über unsren Gegenstand gründlich zu benehmen.

dort durchaus Etwas Anderes als bei uns. Der Christ, der in offenbare grobe Sünde gefallen war und dadurch der Gemeinde öffentliches Aergerniß gegeben hatte, wurde aus der Gemeinschaft der fideles ausgeschlossen; wenn er dann seine herzliche Reue und Bekehrung dokumentirte, mußte er öffentlich vor der Gemeinde beichten oder büßen und wurde durch öffentliche Absolution wieder aufgenommen. Das war also zunächst Nichts Andres als Aussöhnung mit der Gemeinde; wir würden es heutzutage eher „Kirchenbuße" als „Beichte" nennen. Erst später wird von Kirchenlehrern, namentlich zuerst von Basilius d. Gr. [1]) darauf gedrungen, daß man auch heimliche Versündigungen aus eignem Antriebe dem Priester heimlich beichte; ja es wurden sogar besondere Bußpriester deßhalb eingesetzt [2]). Diese letztere Einrichtung fiel zwar bald wieder; aber je mehr die Vorstellung Raum gewann, daß gewisse schwere Sünden nur in Folge geleisteter besonderer Buße vergebbar seien, und daß die Schlüsselgewalt an dem legitimen Amte hange, desto häufiger beichtete man heimlich dem Bischofe, später überhaupt den Clerikern. Ein weiterer Schritt geschah zur Zeit Leo d. Gr., welcher verlangt, daß man überhaupt seine Sünden, die groben wie die täglichen beichte und sich durch das Amt von ihnen lösen lassen. So begann denn schon hier die ganze Gemeinde sich eigentlich als eine Gemeinde von Pönitenten darzustellen. Privatbuße und öffentliche Buße traten neben einander als verschiedene Mittel der Seelsorge und Kirchenzucht auf. Je mehr und mehr ward aber die öffentliche Buße von der privaten verdrängt. So wenig das Bisherige nun schon unevangelisch genannt werden kann, so ist doch bereits aus der Aussöhnung des Sünders mit der Gemeinde eine durch das priesterliche Amt vermittelte Versöhnung mit Gott geworden, wo dann bald in immer fortschreitender Weise die vom Priester auferlegten besonderen Buß-

1) S. Kliefoth a. a. O. S. 102 f.

2) Kliefoth S. 103. — Kurtz: „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte", Aufl. 3, Bd. I, Abtheilung 1, S. 206.

übungen in den Vordergrund treten. So hat mit Leo d. Gr. das Beichtwesen bereits seine mittelalterliche Gestalt erhalten: die Pönitenz wird auf die leichten, täglichen Sünden ausgedehnt; sie bezweckt Genugthuung vor Gott, Abbüßung der Strafe; die Sündenvergebung erscheint an die Beichte und Rekoncilation durch den Priester gebunden [1]). Noch weitere Ausdehnung erfährt das Beichtinstitut aber in der mittelalterlichen, germanischen, fränkischen und britischen Kirche; hier wird dasselbe vom Clerus als wesentlichstes Mittel der Kirchenzucht und Disciplin im höchsten Grade ausgebeutet. Columban fordert schon die Beichte auch der Gedankensünden und verbindet sie zuerst mit der Communionfeier. „Es wird befohlen", heißt es, „daß die Beichten sorglicher und häufiger abgelegt werden, und zwar vorzugsweise wegen der Gemüthsbewegungen, und namentlich bevor man zur Messe geht, damit man nicht unwürdig, d. h. mit unreinem Herzen zum Altar trete; denn Christi Altar ist ein Tribunal, und sein Fleisch und Blut richten daselbst die unwürdig Herzutretenden; man muß daher zuvor nicht bloß die peccata capitalia, sondern auch die mehr unbestimmten Mängel und Krankheiten der schwachen Seele abwaschen" [2]). Wie nun gleichzeitig damit das Bußwesen immer mehr einen pelagianischen Charakter annahm, mit seinen Almosen, Fasten, Redemtionen u. s. w., ist im Allgemeinen so bekannt, daß wir es in diesem Zusammenhange nicht näher nachzuweisen brauchen. Die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Beichte und des Abendmahls hält in ihrer weiteren Verbreitung gleichen Schritt mit der specifisch römischen, d. h. pelagianischen Entstellung des Bußwesens. Im 9. Jahrhundert wird zuerst durch die Bußordnungen auf's Entschiedenste eingeschärft, „daß man nicht zur Communion kommen dürfe, ohne vorher gebeichtet und gebüßt zu haben. Seit dieser Zeit beginnt die bis dahin unbekannte Verknüpfung der Beichte mit der Communion." „So ist die allgemeine Beichtpflicht

1) Kliefoth S. 127.

2) a. a. O. S. 185.

in diesem Zeitraum allerdings noch nicht Kirchengesetz, aber sie wird mehr und mehr allgemeiner Kirchengebrauch“ [1]); — bis endlich Innocenz III. auf dem Lateranconcil 1215 die Verordnung gab, daß jeder Laie wenigstenst einmal jährlich alle seine gesammten und einzelnen Sünden vor dem Priester beichten, und dieser genau den Zustand des Beichtenden erforschen und danach die Buße bestimmen, das Geheimniß der Beichte aber unverbrüchlich bewahren solle“ [2]). Damit war die römische Ohrenbeichte konstituirt, aus der Absolution satisfaktorische Straferlassung an Stelle Gottes gemacht, der allgemeine Beichtzwang eingeführt und das Abendmahl unauflöslich mit der Beichte verbunden; wobei übrigens nicht zu übersehen ist, daß in der römischen Kirche die Beichte immerhin außerdem auch selbstständig, abgesehen vom Abendmahlsgenuß vorkam und bis auf den heutigen Tag noch vorkommt, ja daß sie sogar (besonders seit Petrus Lombardus) als ein besonderes Sakrament für sich, das „Sakrament der Buße“, galt und noch gilt.

So fand denn die lutherische Reformation die Beichte vor dem Abendmahl als völlig eingebürgerten Usus vor. Wie stellte sie sich nun zu diesem Usus? Ihrem formalen Princip gemäß mußte sie zunächst Alles, was an der römischen Beichtpraxis offenbar schriftwidrig war, durchaus abthun: der Zwang der Ohrenbeichte, d. h. die Verpflichtung zur Nennung sämmtlicher begangenen Sünden; die richterliche Stellung des Beichtvaters; die äußerlich auferlegten Pönitenzen und Satisfaktionen; die Anschauung von der Verdienstlichkeit der Büßungen, von dem überflüssigen Schatz an guten Werken der Heiligen; die Redemtionen und Indulgenzen. Gerade hier lag ja der eigentliche Ausgangspunkt der Reformation. Dagegen behielt sie die Beichte und Absolution selbst als segensreiche seelsorgerliche Institution bei [3]), ohne freilich deren Nothwendigkeit zum Empfange der

1) a. a. O. S. 205.
2) S. Guerike: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, S. 651.
3) S. Conf. August. art. XI u. XXV.

Sündenvergebung zu behaupten. Nur mußte ihr natürlich die Absolution wesentlich Etwas Andres sein, als wozu sie Rom gemacht hatte: nicht mehr Rekonciliation mit Gott ex opere operato, noch weniger Abbüßung oder Erlaß der göttlichen Strafen, sondern nur persönliche Applikation der sündenvergebenden Gnade Gottes an die Einzelnen durch das Organ des kirchlichen Amtes, zu größerer Vergewisserung und Glaubensstärkung des nach Gnade Verlangenden. „Weil die Absolution und Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost ist wider die Sünde und bösen Gewissen, im Evangelium durch Christum gestiftet, so soll man die Beichte oder Absolution beileibe nicht in der Kirche abkommen lassen, besonders um der blöden Gewissen willen, auch um des jungen rohen Volks willen, damit es verhört und unterrichtet werde in der christlichen Lehre; die Erzählung der Sünden aber soll einem Jeden frei sein, was er erzählen oder nicht erzählen will“ (Schmalk. Artik. 8). Was aber speciell die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahle betrifft, so lag es ja nahe, daß die lutherische Reformation zunächst in unbefangener Weise dabei stehen blieb, die Communikanten zuerst beichten zu lassen; einmal weil dieß die beste Gelegenheit zum Beichten war, da ja ein Jeder, der noch Christ sein wollte, sich zum Sakrament einzustellen pflegte; dann aber auch namentlich, weil man in der Reformationszeit mit der Beichte zugleich Unterricht und Prüfung in den Glaubenswahrheiten verband, wo dann wiederum die Meldung zur Communion die sicherste Veranlassung dazu gab. Dieses letztere Moment muß als höchst bedeutend festgehalten werden. Es kam ja zu einer Zeit, wo bei Auflösung des alten römischen Jochs die Gefahr der Zuchtlosigkeit, der Aufhebung jeglicher kirchlicher Ordnung so nahe lag, sehr viel darauf an, daß die Gemeinden einer eingehenden Seelenpflege seitens der Prediger unterstellt würden; da bedurfte es denn regelmäßig wiederkehrender seelsorgerischer Berührungen; hierzu konnte Nichts gelegener sein als das Beichtinstitut, welches also, evangelisch umgedeutet, zur Seelsorge an den Einzelnen, zu Unterricht, Prüfung, Mahnung, Tröstung der Gemeindeglieder benutzt wurde. Indem wir

dieses pädagogisch seelsorgerliche Moment, das von den Reformatoren der Beichte gegeben wurde, besonders berücksichtigen, können wir Hörschelmann nicht beistimmen, wenn er (S. 523) der lutherischen Kirche den Vorwurf macht, sie habe in diesem Punkte ihr formales Princip verletzt, indem sie eine kirchliche Ordnung, die nicht auf die heilige Schrift gegründet sei, aus der katholischen Kirche beibehalten habe. Mit Recht erwidert hierauf Eberhard (S. 72), daß nach dem formalen Princip unsrer Kirche nur solche Ordnungen verwerflich seien, die der heiligen Schrift ausdrücklich widersprechen, und beruft sich auf die Worte der Augsburg. Conf. Art. 15: „von Kirchenordnungen, von Menschen gemacht, lehret man diejenigen halten, so ohne Sünde mögen gehalten werden und zum Frieden und guter Ordnung in der Kirche dienen". Man kann darüber verschiedener Ansicht sein, ob gerade diese Ordnung eine gute, d. h. eine der Glaubenslehre konsequent entsprechende und praktisch heilsame war, ob statt ihrer nicht eine andre bessere hätte eingeführt werden können; aber da die Heilige Schrift nirgends ausdrücklich sagt, daß eine derartige Vorbereitung zum Abendmahl unrecht sei, so darf den Reformatoren nicht das Recht bestritten werden, in der Weise und Form, die ihnen damals am zweckmäßigsten erschien, für die Seelenpflege der Prediger an den einzelnen Gemeindegliedern Sorge zu tragen. Das formale Princip der lutherischen Kirche wäre nur dann verletzt worden, wenn man die Beichte vor dem Abendmahl für absolut nothwendig erklärt hätte; dieß haben aber weder die symbolischen Bücher noch auch die Reformatoren persönlich gethan. Die augsb. Conf. sagt (Artikel 25): „diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolvirt sind". Es ist also eben nur eine kirchliche „Gewohnheit" und gehört mithin in die Kategorie der Adiaphora, Ceremonien oder Kirchenordnungen (Conf. Aug. art. 15); es gilt folglich auch von ihr das oben citirte Wort aus dem „summarischen Begriff": „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit nach Gelegenheit derselben Macht habe, solche Ceremonien zu ändern, wie

es den Gemeinden Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag". Und Luther selbst hielt die Beichte so wenig für absolut nothwendig, daß er z. B. sagt: „Unsre Pfarrherren, Capläne, Magister Philipp und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, von denen fordern wir der keines; aber weil die liebe Jugend täglich daher wächst, und der gemeine Mann wenig verstehet, um derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand gezogen werden" [1]); — und ein andres Mal: „Doch sofern daß es alles frei bleibe, denjenigen unverboten, die derselben Absolution brauchen wollen ....., wiederum diejenigen ungezwungen (zuvor so sie wohl bericht im Glauben und in der Lehre Christi sind), so allein Gott beichten wollen und das Sakrament drauf nehmen; die soll man nicht weiter zwingen; denn es nimmt es ein Jeder auf sein Gewissen". [2]) Wir erlauben uns hier, dem weiteren Verlauf unsrer Besprechung etwas vorgreifend, zu bemerken, daß auch wir es für rathsam halten würden, die Beichte vor dem Abendmahl beizubehalten (nur, wie gesagt, ohne Zwang), wenn wir heutzutage eine solche Beichte noch hätten, wie sie im Zeitalter der Reformation üblich war, nämlich Privatbeichte; wir werden weiter unten sehen, wie wenig die jetzige Beichthandlung im Grunde mit jener gemein hat. — Daß dann freilich die Kirchenordnungen jener Zeit die Freiwilligkeit des Beichtens eigentlich aufgaben, können wir zwar nicht billigen, wohl aber bei der damaligen Nothwendigkeit einer möglichst festen Ordnung entschuldigen. Die lutherische Kirche hielt zwar dabei fest, daß die Beichte durchaus nicht bloß Vorbereitung auf das Abendmahl sei, sondern „ein selbstständiger Akt, eine von der Sakramentsreichung getrennte Handlung des göttlichen Worts, durch welche ebenso gut wie durch das Sakrament Vergebung der Sünden mitgetheilt werde". [3]) Ein Mangel aber war es, daß dieser Theorie zu

1) S. Kliefoth a. a. O. S. 271.
2) a. a. O. S. 283.
3) a. a. O. S. 345.

wenig praktische Folgen gegeben wurde, daß nicht besondere Beichtgottesdienste, abgesehen von der Communion, eingeführt wurden. Um die Privatbeichte und Absolution nicht ohne eine bestimmte Stelle im System des kirchlichen Lebens zu lassen, wodurch sie leicht ganz hätte verschwinden können, blieb man je länger je fester dabei, daß sie dem Abendmahl vorhergehen solle. So schreiben es sämmtliche lutherische Kirchenordnungen vor. Es wird dabei von fast allen ausdrücklich verboten die Beichte am Sonn- und Festtagsmorgen zu halten. Der Sonnabend, an welchem regelmäßig ein Vespergottesdienst Statt fand, soll vorzugsweise zur Beichte bestimmt sein, wo denn die Gemeindeglieder einzeln zu dem in der Kirche befindlichen Beichtstuhle treten, einzeln verhört, ermahnt und absolvirt werden. [1])

Aus diesem altlutherischen Brauche ist nun endlich später, als ein schwächliches Surrogat, das geworden, was wir heutzutage Beichte zu nennen uns gewöhnt haben. Nachdem während des dreißigjährigen Krieges alle Zucht und Ordnung geschwunden, war man im 17ten Jahrhundert um so eifriger beflissen die Privatbeichte als Mittel nicht bloß der Seelsorge, sondern auch der Kirchenzucht, energisch zu handhaben. Der Orthodoxismus mißbrauchte sie nicht bloß oft in hierarchischer Weise; sondern verlor auch vielfach bei dem strengsten Halten der Form den Geist und das Wesen der Sache. Spener war daher relativ berechtigt zu seiner Opposition gegen das Institut, wie es einmal geworden war; nur verschüttete er das Kind mit dem Bade, indem er auf die Aufhebung nicht bloß des Mißbrauchs, sondern des Gebrauchs selbst hinwirkte. Seinen Schülern und Nachfolgern, die darin viel rücksichtsloser als er vorgingen, kam das Kirchenregiment zu Hülfe, indem es (zuerst in Berlin 1698) die Privatbeichte frei gab und neben sie die „allgemeine Beichte" stellte, an welcher Theil zu nehmen alle Communicanten gehalten sein sollten. [2])

1) a. a. O. S. 349 ff.

1) Kliefoth S. 474 f. — Die daselbst angeführte churfürstliche Resolution enthält im Wesentlichen dasjenige, was heutzutage in den meisten lutherischen Landeskirchen (auch bei uns) Kirchenordnung ist: „Die Privatbeichte solle für diejenigen, welche dieselbige wünschten, verbleiben; jedoch sollten die Prediger stets, ehe sie zum Beichtsitzen schritten, allen Confitenten zusammen aus dem Altar zu besserer Vorbereitung der Communikanten einen allgemeinen Beichtsermon halten; diejenigen aber, welche die Privatbeichte nicht möchten, wenn sie nicht eines ärgerlichen Wandels überführt wären, solle man ohne Beichte zum Abendmahl zulassen; nur sollten diese gehalten sein, sich in der Woche vorher, ehe sie communiciren wollten, bei einem Prediger anzumelden und sich auch bei jenem allgemeinen Beichtsermon einzufinden".

Natürlich kam unter solchen Umständen die Privatbeichte immer mehr außer Gebrauch. Der Rationalismus hat sie fast überall gänzlich verdrängt; und auch nach dem Wiedererwachen des Glaubenslebens in unsrem Jahrhundert ist sie fast nirgends wieder in regelmäßigen Gebrauch gekommen. Unsre „allgemeine Beichte und Absolution" hat von der altlutherischen ebenso wenig Aehnlichkeit wie von der altkatholischen: weder ist sie ein Akt der Aussöhnung des Sünders mit der Gemeinde, noch auch Applikation der sündenvergebenden Gnade Gottes an die Einzelnen. Sie „ist und bleibt im Grunde Nichts als eine gemeine Predigt des Gesetzes und Evangeliums; denn es kommt einmal nicht dazu, daß das Wort wirklich zur That wird, es kommt nicht dazu, daß der Hörer des Worts wirklich selbstthätig beichtet, und es kommt nicht dazu, daß der Austheiler des Worts wirklich dasselbe dem Einzelnen applicirt". [1])

Um diese geschichtlich gewordene, konkrete Gestalt der Beichte handelt sich's also, wenn wir uns über die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl auseinandersetzen wollen. Unser Schlußresultat wird zeigen, wie sich nach unsrer Ansicht ein allmähliches Zurückgehen zur Privatbeichte in verjüngter Gestalt wohl thun ließe.

Wir haben gegenwärtig keine Abendmahlsfeier ohne Beichte und keine Beichthandlung ohne Abendmahl. Muß es so sein? und muß es so bleiben? Wir wollen prüfen; wir wollen also zuerst das

1) Kliefoth S. 495.

Abendmahl, dann die Beichte darauf ansehen, ob sie bei der Verbindung gewinnen oder verlieren!

Was zuerst das Abendmahl betrifft, so kann man bei theoretischer Betrachtung desselben eine zwiefache göttliche Gabe in ihm unterscheiden: eine mehr negative und eine mehr positive, denen dann auch seitens des Empfängers eine negative und eine positive Aneignung entsprechen muß. Zunächst nämlich wird uns im Sakrament Leib und Blut Christi dargereicht zur Vergebung der Sünden; wir werden in die innigste Gemeinschaft des Todes Christi versetzt, so daß dasjenige, was durch sein Sterben aufgehoben werden sollte, nämlich unsre Sünde, in kräftigster Weise wirklich von uns genommen wird. Das ist die negative Seite der Sakramentsgabe; um ihrer in Wahrheit theilhaftig zu werden, muß der Communikant Selbstprüfung, Sündenerkenntniß, Verlangen nach Vergebung, Reue haben. Andrerseits aber werden uns durch Christi Leib und Blut zugleich seine Lebenskräfte mitgetheilt: Gerechtigkeit, Heiligung, Friede, Seligkeit; wir treten in die innigste Gemeinschaft des Lebens Christi; er selbst, der Lebendige, geht in uns ein, und wir in ihn (Joh. 6, 51. 55. 56). Das ist die positive Seite der Gabe; und ihr entspricht von Seiten des Empfängers der Glaube. Man kann dies nicht kürzer und treffender ausdrücken als mit den Worten des kleinen Luther'schen Katechismus: es wird uns im Sakrament „Vergebung der Sünden, — Leben und Seligkeit" gegeben. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit"; es sind also beide Seiten untrennbar mit und bei einander. Aber es kommt doch darauf an, daß der Sakramentsempfänger sich recht lebhaft beider Seiten bewußt sei, daß nicht die eine überwiegend betont, die andre übersehen werde. Man kann nicht würdig sein zum Abendmahl ohne Buße und herzliches Sündenbekenntniß; ja es liegt, sofern der Mensch wirklich von seinem Herzen getrieben zum Abendmahl kommt, schon in diesem seinem Kommen gewissermaßen eine Beichte; er bekennt damit seine Krankheit, denn „die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken"; er bekennt sich als Sünder,

denn das Abendmahl wirkt vor Allem Sündenvergebung; hätte der Mensch nicht Sünde, was sollte ihn denn treiben zu kommen? — Ist es nun also nicht recht und gut, daß die Kirche, diesem negativen Moment im Abendmahl entsprechend, auch einen äußeren Ausdruck der bußfertigen Gesinnung, ein Sündenbekenntniß vor dem Abendmahl ordnet? Gewiß, das erscheint durchaus richtig, wenn auch nicht absolut nothwendig; der Communion geht Sündenbekenntniß voraus. Aber bei unsrer jetzigen Praxis ist es eben nicht mehr bloß Sündenbekenntniß, sondern auch Absolution; hierdurch werden beide Momente, das negative wie das positive, schon in einen besonderen vorbereitenden Akt zusammengestellt; und weil in dieser Beichthandlung Sündenbekenntniß und Vergebung enthalten ist, gewinnt es den Anschein, als bliebe nun dem Abendmahl selbst Nichts weiter als das positive Moment in größerer Verstärkung: die unio mystica, die innige, selige Vereinigung mit Jesu. Indem wir dieß sagen, sind wir darauf gefaßt, daß uns Eberhard „verkehrte und unnütze Grübeleien" vorwerfen wird, die mit der „konkreten Stimmung eines bußfertigen und gläubigen Abendmahlsgastes" Nichts zu schaffen haben (S. 89). Wir können aber nicht umhin, solchen Vorwurf dem lieben Bruder zurückzugeben. Allerdings werden wohl nur sehr wenige Communikanten darüber grübeln oder sich solcher Distinktionen klar bewußt sein. Aber gerade die konkrete Wirklichkeit zeigt uns, daß in der That das negative Moment, die im Abendmahl mitgetheilte Sündenvergebung, von vielen, ja von den meisten Abendmahlsgästen zu ihrem Seelenschaden nur zu sehr übersehen wird. Das Sakrament ist im Bewußtsein der Gemeinden vorwiegend Liebesmahl und nicht Gnadenmahl, während doch nur in der Verbindung beider Bedeutungen das Richtige liegt. Wenn Eberhard meint (S. 78): „wer irgend wie das Sakrament zum Heil und Segen seiner Seele begehre, von dem sei unbedingt vorauszusetzen, daß er sich auch gern und willig als Sünder und Schuldigen vor Gott bekenne und solches auch vor seinem Seelsorger ausspreche, eine andre Gesinnung sei gar nicht denkbar", — so ist das zwar in der Theorie

richtig, aber in concreto stellt sich's gerade ganz anders. Oder sollte E. wirklich überzeugt sein, der größere Theil seiner Gemeindeglieder, ja auch namentlich derjenigen unter ihnen, die nach menschlichem Ermessen als Gläubige bezeichnet werden können, komme faktisch darum zum Abendmahl, um Vergebung der Sünden zu empfangen? Ist dieß in praxi das Motiv, welches die Leute zum Tische des Herrn treibt? Wir müssen es nach unsrer Erfahrung bestreiten. Wir haben oft die Probe angestellt, oft die Leute in privater Besprechung gefragt, was sie eigentlich zum Abendmahl treibe; es haben uns die Einen — und dieß wird der größte Haufe sein — geantwortet, sie suchten dadurch Vereinigung und Gemeinschaft mit den Mitchristen; es haben Andre gesagt, sie wollten durch das Sakrament „dem Herrn näher treten" u. dgl. m.; aber die Antwort: „mich verlangt nach Sündenvergebung", ist uns höchst selten geworden; auch von solchen selten, die mit heißen Thränen ihr Verlangen nach dem Abendmahl äußerten; auch von solchen selten, denen im Allgemeinen eine Erkenntniß in geistlichen Dingen nicht abgesprochen werden kann. Und wie oft kommt eine von ihren speciellen Sünden beschwerte Seele, um in privater Seelsorge Trost und Glaubensstärkung zu suchen, gerade bald nach empfangenem Abendmahl, und es ist ihr wie Etwas Neues und Ueberraschendes, wenn ihr vorgehalten wird, sie habe ja gerade dazu bereits das Sakrament empfangen, um auf's Kräftigste der Sündenvergebung gewiß zu sein! — Dieß alles gilt zunächst von unsren Landgemeinden, bei denen doch noch viele andre schiefe Vorstellungen von der Communion bei Weitem nicht in dem Grade Raum gewonnen haben wie unter den Gebildeten und in höheren Ständen. Hier hat sich so viel sentimentales Wesen eingeschlichen, so viele rein menschliche und fleischliche Anschauungen, ja auch so viele reformirt rationalisirende Ideen, daß eine gesunde Vorstellung vom Zweck und Nutzen des Abendmahls eine Seltenheit sein dürfte. Man kommunicirt nicht etwa dann, wenn man sich von besonderen Sünden beschwert fühlt; man meint wohl eher, dieß sei der aller ungeeignetste Moment, es müsse erst

Gras darüber gewachsen, das Gleichgewicht der Seele wiederhergestellt sein; man kommunicirt nicht dann, wenn man seine Schwäche, seine tiefe Seelenkrankheit, Lauheit, Dürre am deutlichsten erfährt; man denkt eher, es gehöre sich vielmehr eine besonders fromme, andächtige und glaubenskräftige Disposition dazu. Oder man faßt das Abendmahl vorzugsweise als eine Familienfeier, eine sentimentale Rührungsfeier. Wie mancher Christ hält es für unerlaubt, etwa plötzlich, d. h. ohne die Vorbereitungszeit von wenigstens einer Woche, zu communiciren! Wie manchem scheint eine recht häufige Abendmahlsfeier gefährlich, er fürchtet dabei Abstumpfung seines Gefühls! Wie mancher bleibt vom Abendmahl fern, weil ihm sein Gefühl verbietet, es allein, ohne seine nächsten Angehörigen zu genießen! Wir wollen hiermit keineswegs über alle derartigen subjektiven Stimmungen den Stab gebrochen, keineswegs ihnen allen jegliche Berechtigung abgesprochen haben; wir meinen nur, daß solche jedenfalls sehr nebensächliche Vorstellungen leider faktisch so sehr in den Vordergrund treten, daß daneben das Hauptmotiv zum Abendmahlsgenuß, das Verlangen nach Sündenvergebung fast ganz verschwindet. In der ersten christlichen Kirche kommunicirte man täglich, später sonntäglich; noch im 8ten Jahrhundert begegnen wir der Bestimmung, daß, wer an drei Sonntagen nach einander nicht kommunicire, exkommunicirt werden solle. [1]) Wollte man heutzutage versuchen in Bezug auf den häufigen Sakramentsgenuß auch nur annähernd zur alten Praxis zurückzukehren, die doch jedenfalls besser war als die jetzige, es wäre bei den fast allgemein herrschenden Vorstellungen von der Vorbereitung beinahe eine Unmöglichkeit. Und fragen wir nun nach Ursachen dieser Verstümmelung des kirchlichen Usus, nach Ursachen dafür, daß gegenwärtig auf die äußerliche und innerliche Vorbereitung zur Communion ein so übertriebenes Gewicht gelegt wird, so können wir nicht umhin, eine Hauptursache gerade in der Verknüpfung der Beichte mit dem Abendmahl zu finden. Man wird uns ja wohl

1) S. Kliefoth a. a. O. S. 192.

nicht so mißverstehen, als verachteten wir die Vorbereitung und begünstigten ein leichtsinniges Laufen zum heiligen Tische; aber die einzig nothwendige Vorbereitung ist doch ernste Selbstprüfung (1. Cor. 11, 28) und als deren Resultat reuige Sündenerkenntniß und Verlangen nach Gnade. Es läßt sich historisch nachweisen, daß, je fester die Beichte mit dem Abendmahl verbunden wurde, gleichzeitig der Abendmahlsempfang in der christlichen Kirche immer seltner geworden ist; wie denn auch das erste kirchliche Gebot vor dem Abendmahl zu beichten (von Innocenz III) zugleich befiehlt ein Mal jährlich zu kommuniciren. [1]) Denn eben damit gewöhnte man sich immer mehr an den Gedanken, es müsse eine ganz specielle Reinigung der Seele nicht etwa im Abendmahle selbst geschehen, sondern vielmehr ihm vorhergehen, und es sei dazu ein besonderer gottesdienstlicher Akt nothwendig. Es ist unsrer Meinung nach Eberhard keineswegs gelungen, das Argument Hörschelmann's zu entkräften, daß durch die Verbindung der Beichte mit dem Abendmahle die verkehrte Vorstellung nahe gelegt und begünstigt werde, man müsse zuvor schon rein sein, um das Abendmahl würdig zu empfangen (vgl. H. S. 523 f. mit E. S. 87 — 89). Es ist viel zu wenig gesagt, wenn E. meint: „der römischen Kirche könne man gewissermaßen diesen Vorwurf machen", daß sie nämlich nur solche zum Abendmahle zulasse, die schon rein seien; die römische Kirche verdient nicht bloß „gewissermaßen" diesen Vorwurf, sie lehrt ganz entschieden, der Mensch müsse erst heilig sein, ehe er zum heiligen Tische trete. Wenn die lutherische Kirche die absolute Nothwendigkeit der Beichte vor dem Abendmahle behauptete, so träfe sie derselbe Vorwurf in vollem Maße. Das thut sie nun zwar nicht; sie hat jenen vorbereitenden Akt nur als heilsame Ordnung festgehalten; aber daraus folgt doch in der That, daß sie eine dem Sakramentsgenuß vorhergehende besondere Reinigung der Seele wenigstens im Allgemeinen für rathsam erklärt. Natürlich wird diese Reinigung in der lutherischen Kirche anders gemeint sein als in der römischen; natürlich kann nicht von einer Selbstreinigung durch eigne Werke die Rede sein. Aber worin besteht denn Wesen und Zweck der Beichte und Absolution anders als darin, daß der Mensch sich in ihr von dem Herrn reinigen läßt? Ein Absolvirter ist, vorausgesetzt daß er glaubt, wirklich auch nach lutherischer Anschauung ein „vollkommen Reiner und Heiliger", denn alle seine Sünde ist ihm vergeben, alle seine Unreinigkeit ist hinweggenommen. Sagt man also einem Christen: „ehe du das Sakrament genießest, sollst du beichten und Absolution empfangen", so verlangt man in der That von ihm eine Reinigung vor dem Abendmahl; es liegt dann wenigstens der Mißverstand so nahe wie möglich, als wäre das Sakrament nicht für die Kranken da, sondern für die bereits gesund Gewordenen. Und wer wollte leugnen, daß diese Anschauung eine sehr verbreitete ist in unsrer Kirche? Je mehr man mit der wirklichen Kraft der Absolution Ernst macht, desto schwerer wird es festzuhalten, daß auch das Abendmahl Vergebung der Sünden wirke, daß zu ihm die armen Sünder, die Schwachen, die Unreinen, die Kranken freien Zutritt haben, sofern sie gesund und gerecht werden wollen. Und da droht denn wirklich der köstliche Trost abhanden zu kommen, der darin liegt, daß ich weiß: gerade so arm und krank und blind und nackt und bloß und sündig, wie ich bin, gerade so darf ich zum Gnadentische kommen, gerade so will mich mein Jesus haben, der die Sünder annimmt; ja je ärmer ich komme, desto mehr bin ich ihm ein wohlgefälliger Abendmahlsgast, desto reicher wird er mich machen! — Bei der Verbindung der Beichte mit dem Abendmahl wird die Meinung befördert, daß, nachdem die Absolution bereits volle Sündenvergebung mitgetheilt, dem Abendmahl nur noch die mehr positive Bedeutung der Versiegelung, der Vergewisserung und der Mittheilung göttlicher Lebenskräfte zukomme. Es verliert also ein wesentliches, ja das erste und wichtigste Trostmoment für den beschwerten Sünder. Am augenfälligsten erscheint diese Beeinträchtigung des Abendmahls da, wo die Beichthandlung ihm unmittelbar oder wenigstens in einem und demselben Gottesdienste

1) S. Kurtz: Lehrbuch der Kirchengeschichte S. 152.

vorhergeht; es ist da, als dürfe man nach empfangener Absolution durchaus nicht zögern, um nicht am Ende in der Zwischenzeit bis zur Communion von Neuem verunreinigt und also unwürdig zu werden. Aber auch die zeitliche Trennung der beiden Handlungen benimmt ihrer Verknüpfung doch noch keineswegs das Fehlerhafte. Denn wenn auch die Beichte etwa am Sonnabend und die Communion am Sonntage Statt findet, so sind doch Beide immerhin als Etwas nothwendig Zusammengehöriges gefaßt; und man wird ja nicht sagen wollen, weil zwischen ihnen ein Zeitraum von einem halben Tage liege, so sei nun die durch das Abendmahl von Neuem mitgetheilte Sündenvergebung nothwendig in Anbetracht der inzwischen wiederum begangenen neuen Sünden. Und weil nun Eberhard nicht gern Reflexionen aus der „Studirstube“ acceptirt, sofern sie nicht mit „wirklich gemachten Amtserfahrungen“ einen offenbaren Zusammenhang zeigen (S. 70), so erlauben wir uns an diesem Punkte einer Amtserfahrung zu erwähnen, die wir wirklich gemacht zu haben glauben, ohne übrigens mit denen streiten zu wollen, die sie etwa für einen Irrthum unsrerseits halten mögen. In einer Gemeinde wurde früher, als noch die Beichte am Communiontage selbst Statt fand, oft bei vielen Communikanten während der Austheilung des Abendmahls sichtliche innere Bewegung wahrgenommen; jetzt, da die Beichte am Vorabend gehalten wird, fehlt es bei der Beichte nicht an denselben erfreulichen Zeichen innerlicher Betheiligung; aber viel stumpfer, selbst äußerlich andachtsloser erscheinen die Communikanten jetzt beim Abendmahle selbst. Wir wissen wohl, daß solche äußere Zeichen der inneren Stimmung oft trügerisch sein können; wir sind weit davon entfernt nach methodistischen Rührungen zu jagen; wir sind völlig überzeugt, daß überhaupt von den Gefühlsstimmungen des Menschen die Kraft der göttlichen Gabe an sich nicht abhängt. Ich empfange im Abendmahle Leib und Blut des Herrn, und dadurch Vergebung der Sünden, sofern ich nur bußfertigen Glauben habe, wenn auch dieser Glaube oft ein „fühlloser“ ist. Aber es sind doch besonders liebliche und noch in der Erinnerung erbauliche Gnadengeschenke des

Herrn, solche Stunden, wo Einem beim Empfang des Sakraments ein recht kräftiges Bußgefühl und eine auch in der Gefühlsstimmung deutlich empfundene Glaubensfreudigkeit gegeben wird. Der Herr giebt sie aber gewiß seltener, wo nicht alle Mittel gebraucht werden, um sie sich geben zu lassen; und zu solchen Mitteln soll auch die äußere Ordnung der gottesdienstlichen Handlung gehören. Es ist in der Beziehung bezeichnend, was wir, wie eben gesagt, erfahren zu haben glauben: geht die Beichte dem Abendmahl gleich vorher, so nimmt die einfältige Christenseele in der Regel aus der Beichte die Anregung zu ihrer Bußstimmung (die Absolution wird dann weniger geachtet), und aus der Spendung des Abendmahls selbst kommt ihr nun das andre Stück, die Freudigkeit des Glaubens an die Sündenvergebung, der selige Trost der erfahrenen Gnade. Findet dagegen die Beichte und Absolution am Vorabende Statt, so tritt sie schon mehr als ein selbstständiger Akt auf; angeregt vielleicht durch die Beichtrede, erreicht hier die gnadenhungrige Stimmung der Seele ihren Culminationspunkt; zur Communion selbst ist sie schon abgeschwächt oder abgestumpft. — Aber sollten wir auch in dieser letzteren Erfahrung irren, so glauben wir doch bereits oben nachgewiesen zu haben, daß in der That das Abendmahl durch die Verknüpfung mit der Beichte in seiner Bedeutung beeinträchtigt wird. Es leidet einen Verlust! Und wollte man uns erwidern, dieß könne wohl mitunter der Fall sein, aber andrerseits sei doch der Gewinn groß genug, um den möglichen Verlust aufzuwiegen; — so fragen wir getrost: welches ist denn in Wahrheit der Gewinn des Instituts? Werden dadurch die Communikanten besser vorbereitet? Eine bloße Abendmahlsvermahnung thäte in der Beziehung dieselben Dienste, sie würde ebenso sehr die Leichtsinnigen an den Ernst erinnern, die Gemeinde überhaupt belehren, strafen, mahnen! Oder haben wir so mehr Gewähr dafür, daß die Communikanten wirklich ihre Sünden bekennen? Das von allen ausgesprochene (oder vielleicht auch oft von manchem nicht mitausgesprochene?) Ja auf die Beichtfrage bietet dafür kaum größere Sicherheit als ihr Kommen zum Abend-

mahl an und für sich; denn schon in diesem kann man ja ein thatsächliches Bekenntniß sehen. Oder ist das der Gewinn, daß den Einzelnen die vergebende Gnade Gottes speciell und persönlich applicirt wird? Eine Verkündigung einer ganzen Versammlung gegenüber ist eben keine Einzelapplikation. Oder besteht der Vortheil darin, daß sich nun doch ein Jeder einzeln beim Prediger meldet? Es geschieht faktisch durchaus nicht immer; und wenn es geschähe, dieß wäre ja auch ohne Beichthandlung ebenso durchführbar. Oder ist's eine seelsorgerliche Gelegenheit zur Belehrung, Mahnung, Tröstung der Einzelnen? So war es einst, als man noch Privatbeichte hatte; unsre allgemeine Beichte aber bringt keineswegs diesen Nutzen. Oder endlich: werden wenigstens Einige, die wirklich besonderen Trostes in ihrer Sündennoth sich bedürftig fühlen, auf diese Weise kräftiger getröstet? Auch hierzu reicht unsre allgemeine Beichte nicht aus; oder wo sie es doch thut, da würde eine selbstständige Beichthandlung, abgesehen vom Abendmahl, mindestens dasselbe bieten, wie wir weiter unten zu zeigen haben werden. Also das Abendmahl gewinnt Nichts Wesentliches durch die vorhergehende Beichte und Absolution; es kann aber verlieren und verliert wirklich viel bei einem großen Theil der Gemeinde.

Wir fragen weiter: gewinnt denn etwa die Beichte ihrerseits Etwas durch ihre Verknüpfung mit dem Abendmahl? — Mit Recht erkennt Eberhard ausdrücklich an, daß auch die Beichte wesentlich die beiden Momente, das negative und das positive, in sich enthält, die beim Abendmahl in Betracht kamen. Büßend und bekennend kommt der Sünder zu seinem Gott; wirkliche, volle Vergebung empfängt er durch die Absolution, sofern er gläubig ist. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Indem die Absolution mir Vergebung gewährt, bringt sie mir auch Frieden mit Gott, — denn das Trennende, die Sünde, ist hinweggenommen — giebt sie mir auch neue Lebenskräfte zur Heiligung, zur Besserung, — denn ohne Versöhnung keine Besserung — macht sie mich auch selig und fröhlich und eignet mir den ganzen Schatz der von

Jesu erworbenen Gnade an. Es geschieht das alles nur in andrer Weise, weil vermittelt durch ein bloß geistiges Mittel, durch das Wort, nicht durch ein zugleich leiblich empfangenes (das Sakrament). Die Beichte und Absolution ist also eine in sich abgeschlossene Handlung, ebenso wie die Sakramentsfeier. Weil sie Versöhnung des Sünders mit seinem Gott bieten soll, muß sie völlig freiwillig sein, denn eine aufgedrungene Versöhnung ist keine; und weil sie diese Versöhnung wirklich und völlig bietet, also an sich keiner weiteren Ergänzung bedarf, muß sie ein selbstständiger gottesdienstlicher Akt sein. Ist nun die Beichte in ihrer gegenwärtigen Stellung Beides: freiwillig und selbstständig?

Wenn wir sagen: die Theilnahme an der Beichte muß eine völlig freiwillige sein, so sie überhaupt sittlichen Werth haben soll, so wird uns darin Niemand widersprechen. Es gilt freilich dasselbe auch von der Theilnahme am Abendmahle; aber in der traurigen konkreten Wirklichkeit fehlt hier leider bei Tausenden diese Freiwilligkeit. Einmal ist dieß eine der unseligen Folgen der allzu intimen Verbindung zwischen Staat und Kirche. Es ist (wenigstens bei uns zu Lande) jedem Staatsbeamten zur unausweichlichen Pflicht gemacht, daß er ein Mal jährlich communicire; und die Justizbehörden fragen bei jeder Untersuchung danach, wann der Inkulpat oder der Zeuge zum letzten Male communicirt habe. Noch mächtiger aber als solch ein Staatsgesetz ist der moralische Zwang der allgemeinen Sitte. Es gereicht (wenigstens bei uns) einem Menschen noch nicht zur Ehre, wenn er der Kirche vollständig den Rücken kehrt. Selbst in den höheren Ständen, die doch in äußerer kirchlicher Zuchtlosigkeit offenbar weiter vorgeschritten sind, erscheint es immer noch als eine levis macula, sogar in unkirchlichen und unchristlichen Kreisen, wenn Jemand gar nicht mehr kommunicirt; wie viel mehr bei dem Landvolk, das immer und überall zäher ist im Festhalten überkommener Gebräuche, strenger im Urtheil über diejenigen, die sich über die Sitte hinwegsetzen. So sehen wir denn nicht bloß notorisch ungläubige und stumpf gleichgültige Verächter des Wortes Gottes am Tische

des Herrn; sondern, was auf den ersten Blick noch mehr auffällt, wir erfahren auch, daß Menschen, die in Bezug auf Moralität völlig zuchtlos sind, die es nicht für Schande achten in groben Sünden und Lastern zu leben, dennoch sehr pflichtgetreu sind im regelmäßigen Kommen zum Abendmahl; daß sie, wo ihnen gerathen wird noch nicht zu kommen (weil sie nicht bereuen), solche Zumuthung entschieden zurückweisen; daß sie sogar untröstlich sich geberden, wenn einmal mit ihnen zur wirklichen Abweisung vom Sakrament geschritten werden muß, — ohne daß sie sich auch nur die Mühe gäben eine ernstliche Reue und Buße zu erheucheln, ohne daß sie auch nur versprächen ihre speciellen Sünden forthin zu lassen. Kann man nun behaupten, das Communiciren sei bei den Meisten wirklich ein freiwilliges? Wir müssen es entschieden verneinen! Wie stellt sich's dann also erst mit der faktischen Theilnahme an der Beichte heraus? Zwar daß Jemand um des Heuchelscheins willen oder der bloßen Sitte zu Gefallen zur Beichte komme, wird nie ganz vermieden werden können, so wenig wie das ebenso beschaffene Communiciren. Aber weil nach unsrer Kirchenordnung Jeder, der das Abendmahl empfangen will, genöthigt ist auch die Beichte mitzunehmen, so kann es nicht fehlen, daß Viele, die zum Abendmahl in der That freiwillig kommen, nur nicht aus Bedürfniß nach Gnade und Sündenvergebung, sondern etwa nur als zu einem frommen Gedächtnißmahl oder zu einer ernsten Familienfeier, — dennoch an der Beichte ganz unfreiwillig Theil nehmen, ja wohl gar mit dem deutlichen Bewußtsein, daß ihnen damit ein unbequemer Zwang auferlegt werde [1]). Man muß nun einmal, um mit den Andren kommuniciren zu können, sich zur Beichte stellen, sich die etwa strafenden Worte des Pastors in dessen Beichtrede, denen man sonst aus dem Wege geht, gefallen lassen, auch wohl mitniederknien (wo nicht auch diese Sitte

1) Sind uns doch sogar schon Fälle in der Praxis vorgekommen, wo Gemeindeglieder sich diesem Beichtzwange auf betrügerische Weise entzogen!

schon verbannt ist); man muß das Ja mitsprechen, so sehr man vielleicht sonst dagegen protestirt, daß man ein „armer Sünder" sei! Wo bleibt da die Freiwilligkeit?

Noch schlimmer ist es bei der jetzigen Praxis um die Selbstständigkeit der Beichthandlung bestellt. Die Beichte hat in Wirklichkeit aufgehört Beichte zu sein, sie ist nur Vorbereitung zum Abendmahl. In dieser Beziehung haben wir selbst von der römisch-katholischen Kirche noch zu lernen; sie hat noch eine Beichte auch ohne Abendmahl, und die ernsten Seelsorger in ihr dringen wiederholt auf fleißiges freiwilliges Beichten. Daß man den Gemeindegliedern Gelegenheit bietet vor dem Abendmahl speciell zu beichten, sofern sie wollen, ist ja recht und gut; aber es mußte doch auch außerdem noch Gelegenheit dazu geben. In der Schreibestube des Predigers ist es zwar jederzeit möglich; aber das ist ja bloß Sache des persönlichen Privatverhältnisses; es müßte irgendwo eine kirchliche Beichthandlung als selbstständiger gottesdienstlicher Akt ihre Stelle haben. Ist es einmal Kirchengebot, daß der Christ bei jeder Communion schon beichten muß, also wenigstens ein Mal im Jahre, so ist es sehr erklärlich, daß er außerdem nicht beichtet, und daß außerdem überhaupt keine Beichte existirt. Und wenn man nun auch noch so entschieden daran erinnert, daß in der Beichte mehr enthalten sei als das bloße Sündenbekenntniß, daß in ihr die Absolution die Hauptsache sei; die objektive Kraft und Bedeutung der Absolution wird doch meistens unterschätzt oder ganz vergessen von denen, die eben im Abendmahle Lösung von ihren Sünden suchen, weil ja schwer verständlich ist, wozu eine zweimalige Mittheilung der Sündenvergebung angeordnet ist, zuerst in der Absolution, dann im Abendmahl. Carlstadt polemisirte gegen das Beichten überhaupt, indem „er sich darauf steifte, daß der Herr, wegen der Worte „„zur Vergebung der Sünden"" in den Einsetzungsworten, durch den Kelch des Nachtmahls die Sünden vergebe;" er zog hieraus den Schluß: „willst du nun Vergebnng der Sünden zuvor in der Beichte erlangen, was willst du dann mit dem Sacrament thun? Wenn du Vergebung

der Sünden zuvor willst haben, ehe du das Sakrament empfängst und darnach das Sakrament gebrauchen, so mußt du ja den Worten Christi keinen Glauben geben [1])." Mit Recht erwiederte darauf Luther: „Unser Gott ist nicht so karg, daß er uns nur eine Absolution und nur einen Trostspruch gelassen hätte zu Stärke und Tröstung unsers Gewissens; sondern wir haben viel Absolution im Evangelium (im Wort, in der Taufe, im Abendmahl) und sind reichlich mit viel Tröstungen überschüttet." Man kann nicht zu oft sich der vergebenden Gnade Gottes versichern lassen; d. h. es *kann* unter Umständen dem Trostbedürftigen eine solche verstärkte Wiederholung heilsam und subjektiv nöthig sein. Aber wenn die Kirche *stets* und für *alle* Communikanten eine zweimalige Mittheilung der Vergebung anordnet, ist es dann nicht unvermeidlich, daß im Bewußtsein des Volkes die erste, die Absolution, als noch nicht genügend, als noch der Ergänzung bedürftig erscheint? Wir behaupten: diese verkehrte Anschauung ist gegenwärtig sehr allgemein verbreitet! Die Beichte wird meist nur noch als bloßes Sündenbekenntniß gefaßt, die Absolution wird gering geachtet [2]). Damit verliert die Beichthandlung ihr wesentlichstes Moment; sie leidet entschieden Schaden!

Bringt also die Verknüpfung der Beichte und des Abendmahls beiden Theilen nicht Gewinn, sondern Schaden, Beeinträchtigung ihrer Bedeutung, Abschwächung ihres Sinnes, — nun, so wolle man doch scheiden, was nicht Gott zusammengefügt hat, sondern die Kirche!

---

1) S. Kliefoth a. a. O. S. 276 f.

2) Es ist charakteristisch, daß selbst ein Kliefoth, der es doch in seiner oft citirten Schrift: „die Beichte und Absolution" energisch rügt, daß „der Liturgik der modernen Theologie die Beichte und Absolution zu einer bloßen Vorbereitung der Communikanten verdunstet sei" (S. 2), — dennoch in seiner „Theorie des Cultus" S. 196 ganz unbefangen sagt: „diese Bedeutung der Beichte zeigt, daß dieselbe nicht ein selbstständiger, besonderer Cultusakt ist, sondern nur eine Vorbereitung auf das Abendmahl;" — und weiter ebendaselbst: „gegen diese katholisirende Ansicht ist die Beichte zu fassen als ein Akt der Verkündigung und Predigt, als ein zur Verstärkung des Eindrucks in seine Momente auseinandergelegter Redeakt zur Vorbereitung auf das Abendmahl". — Sic!

Sollte es nun jedesmal zu dieser Scheidung kommen, die wir im Interesse der beichtenden und kommunicirenden Gemeinde von ganzem Herzen wünschen, wie würde sich dann zunächst die *Abendmahlsfeier* nach unserer Meinung äußerlich zu gestalten haben? Wir können uns hier kurz fassen, indem wir glauben die Begründung des nun Folgenden schon oben gegeben zu haben.

Nachdem die Communikanten sich, wo es irgend durchführbar ist, nicht erst am Communiontage, sondern vorher, und zwar persönlich, beim Prediger gemeldet haben, damit zu etwaigen seelsorgerlichen Gesprächen Gelegenheit bleibe, — treten sie im öffentlichen Gottesdienste (die Unsitte der Privatkommunion ohne Noth sollte endlich abgethan werden!) nach dem Predigtakte vor den Altar. Der Pastor erinnert sie in einer kurzen und bündigen Abendmahlsvermahnung an die Bedeutung und den Ernst des Sakraments und insbesondere daran, wie ihnen nun eben durch das Sakrament Vergebung der Sünden geschenkt werden soll, sofern sie in rechter Buße kommen. Er schließt mit einem Buß- und Bittgebet, das an dieser Stelle, falls nicht etwa die Vermahnung selbst agendarisch formulirt wäre, wohl am besten auch ein homiletisches, d. h. freies Gebet sein dürfte. Die sogenannte Beichtfrage kann füglich wegfallen, also auch das bekennende Ja seitens der Abendmahlsgäste; Beides gehört in die Beichte, nicht in die Abendmahlsfeier. Es würde sich also an die Vermahnung und das Gebet, etwa nach einigen zum eigentlichen Sakramentsakt überleitenden Worten, unmittelbar die Consekration und Distribution des Abendmahls ganz in der bisher üblichen Weise anschließen.

Aber — wo bleibt nun die *Beichte*? Soll sie etwa aus der Reihe der kirchlichen Handlungen ganz gestrichen werden? Soll den nach specieller Absolution verlangenden, trostbedürftigen Seelen eine ordnungsmäßige Gelegenheit dazu gar nicht mehr geboten sein? Das verhüte Gott! Wenn man vorschlägt die Beichte vor dem Abendmahl fallen zu lassen, aber nicht zugleich der Beichte selbst eine andre Stelle im Gottesdienste anweist, so erregt man den Schein,

als sei es Einem nur um Niederreißen, nicht um Aufbauen zu thun. „Ich kenne den Teufel wohl", sagt Luther, „hättet ihr ihn auch so wohl erkannt als ich, ihr hättet die heimliche Beichte nicht also in den Wind geschlagen." Wir halten die Beichte und ihr Hauptstück, die Absolution, so hoch, als eine mächtige Waffe gegen den alten bösen Feind, daß wir sie wahrlich der christlichen Gemeinde nicht rauben, vielmehr erst recht in die ihr zukommende Stellung einsetzen möchten. Wir verlangen kirchlich geordnete Beichtgottesdienste! — Man sage uns nicht, das sei ein pium desiderium, dessen Erfüllung zu große Schwierigkeiten habe! Das wäre doch im letzten Grunde Nichts als fleischliche Trägheit; die sich scheut aus dem alten Schlendrian hinauszutreten und einmal ein Neues zu beginnen. Gerade in unseren Tagen, wo der Abfall vom Glauben immer größere Dimensionen annimmt, wo das Unkraut anfängt sich immer mehr ohne Scheu als solches zu zeigen, daß es immer reifer werde zum Gericht, — wo andrerseits der Weizen, die zerstreuten Kinder Gottes sich immer entschiedener zum Panier des Herrn und seines Worts zu sammeln streben, wo ihnen aber zugleich kräftige Hülfe dazu auf's Dringendste Noth thut, — gerade in unsren Tagen sollte man doch ernstlich darauf sinnen der gläubigen Gemeinde mehr kirchliche Speise zu bieten. Die katholische Kirche hat eine Fülle von Gottesdiensten außer der Sonntagsfeier; daß sie nicht fruchtbar sind, liegt nicht an der Fülle, sondern an der falschen Art und Weise. Auch in der älteren lutherischen Kirche gab es Wochengottesdienste, die freilich oft einen zu einseitig lehrhaften Charakter haben mochten. Heutzutage haben wir sie nur noch hier und da in Stadtgemeinden. Will man diesem Mangel abhelfen, — und wir wenigstens halten es für dringend geboten, — so fange man doch mit der Wiedereinführung der Sonnabendsvesper an. Es liegt auf der Hand, daß sich kein Tag so gut zu einem Wochengottesdienst eignet wie der Sonnabend, einmal als Schluß der Woche und zur Vorbereitung auf den Sonntag, dann aber auch weil, namentlich in Landgemeinden, die Leute an diesem Tage weniger als sonst durch Werktagsarbeit verhindert sein dürften. Diese Sonnabendsvesper sei dann zugleich der Beichtgottesdienst. Weil die Theilnahme an demselben völlig freigestellt und nicht conditio sine qua non des Abendmahlsgenusses wäre, so könnte man hier auch ganz wohl den ersten Schritt zur Wiedergewinnung der Privatbeichte thun; denn das einzige Argument, das von den Gegnern der Letzteren mit einigem Rechte und Grunde geltend gemacht werden kann, ist doch dieses, daß man Niemand zur Beichte zwingen dürfe. Fällt der Zwang, auch der moralische, weg, was kann dann noch gegen sie vorgebracht werden? Niemand wird durch sie belästigt, da sie nur denen angeboten wird, die sich selbst ihrer für bedürftig halten. Allerdings muß man mit Einführung kirchlicher Ordnungen, mögen sie auch früher zu Recht bestanden haben, vorsichtig und mit weiser Rücksicht auf das Bewußtsein der Gemeinden vorgehen; es darf da Nichts plötzlich oktroyirt werden; es ist besser Etwas nicht einführen, was Manchen zum Segen wäre, wenn Vielen und den Meisten damit ein Anstoß gegeben wird. „Wir haben es alles Macht, aber es frommt nicht alles" (1. Cor. 6, 12). So war z. B. der sogenannte „Beichtstuhl" der älteren lutherischen Kirche unsres Erachtens eine vortreffliche Einrichtung; denn soll die Beichte als ein Gemeindeakt, als eine kirchliche Handlung und nicht als bloße Sache des persönlich vertrauten Verkehrs mit dem Prediger erscheinen, so paßt sie durchaus nicht in dessen Schreibestube; und doch muß sie andrerseits so geschehen, daß die Furcht von Unbetheiligten gehört zu werden nicht Statt hat. Es läßt sich kein passenderer Ort dazu finden und erdenken als der alte „Beichtstuhl". Wäre er noch vorhanden, so würden wir gegen seine Abschaffung protestiren. Nun aber ist er so völlig verschwunden, es hat sich in den Gemeinden schon ein solcher Mißverstand selbst an seinen Namen geknüpft, er erweckt so sehr eine Menge von antipathischen Gedanken (Ohrenbeichte, Inquisitionstribunal u. dgl. m.), daß wir glauben, seine Wiedereinführung würde einen Sturm heraufbeschwören, der größer und schädlicher werden dürfte, als die Sache es werth ist. Haben wir hierin die Gemeinden der Gegenwart nicht

vielleicht doch zu schlecht taxirt, so bleibt dann freilich nur übrig, daß die Privatbeichte etwa in der Sakristei gehalten werde.

Die Ordnung des Beichtgottesdienstes denken wir uns in folgender Weise: Nach dem Gesange eines Bußliedes hält der Pastor zuerst von der Kanzel oder bei gar zu geringer Anzahl der Versammelten auch wohl vom Altar aus (denn die Kanzel wird doch nur zum Zweck des besseren Hörens anstatt des Altars benutzt) eine vollständige, natürlich nicht zu lange Predigt über einen freien biblischen Text, eine Beicht- oder Bußpredigt, welche ganz besonders eine psychologische und praktische sein, d. h. auf die Gefahren, Versuchungen und Versündigungen der Gläubigen im täglichen Leben und in dessen besonderen Beziehungen eingehen muß. Er mahnt dabei nicht bloß im Allgemeinen zur Buße, sondern weist zugleich auf den großen Segen des persönlichen Bekennens und auf den kräftigen Trost der speciellen Absolution hin. Er schließt mit einem freien homiletischen Gebet, welches vorzugsweise die Bitte um rechte Buße enthalten wird. Das wäre also Etwas unsren gegenwärtigen allgemeinen Beichtreden ganz Analoges, nur daß die besondere Beziehung auf das Abendmahl wegfiele. Ehe aber der Pastor die Kanzel verläßt, fordert er diejenigen, welche nach der Privatbeichte verlangen, auf, dazu einzeln und der Reihe nach vorzutreten. (Natürlich müssen Erklärungen über das Wie und Wo schon früher der Gemeinde öffentlich gegeben sein). Hierauf tritt der Pastor in die Sakristei (wenn nicht in den „Beichtstuhl"?), und während die versammelte Gemeinde passende Lieder singt, gehen die Beichtenwollenden, einer nach dem andren, zu ihm. Ueber das Beichtverhör selbst (wenn man es, ohne mißverstanden zu werden, so nennen darf) lassen sich kaum genaue Vorschriften geben; nur was dabei nicht statthaft ist, kann gesagt werden: kein inquisitorisches Verfahren, kein Dringen auf Nennung besonderer Sünden, sofern solche nicht dem Pastor zuvor schon bekannt geworden sind; es wird aber vornehmlich ein seelsorgerliches Gespräch über den Herzenszustand des Einzelnen sein, das ihm zugleich Gelegenheit bietet etwaige besondere Versündigungen zu bekennen, wenn er will. Das

eigentliche Beichtgebet müßte dabei, wenigstens der Regel nach vom Confitenten selbst gesprochen werden; es stünde ihm ja frei sich dazu auch eines gelernten zu bedienen; nur muß natürlich gegen das bloße Hersagen stehender Formeln angekämpft werden. Der Pastor stellt zum Schluß etwa noch die drei Beichtfragen: „bereuest du? — glaubst du? — willst du Besserung?" — und spricht nach erfolgtem Ja die Absolution. Hier ist nun der Ort, wo die Absolutionsformel ganz direkt sein darf, etwa: „ich spreche dich frei, los und ledig im Namen" u. s. w., oder: „ich vergebe dir im Namen" u. s. w. Hier darf in keinem Falle noch eine Retention hinzugefügt werden (z. B. „wer aber nicht" u. s. w., „dem ist nicht vergeben" — oder dergl.). Hier kommt es darauf an, den Beichtenden in möglichst kräftiger, zuversichtlicher Weise der Sündenvergebung zu versichern. Bei unsrer „allgemeinen Beichte" muß immer von vorne herein vorausgesetzt werden, daß ein Theil der Versammelten des Trostes nicht bedürftig, nicht bußfertig und nicht gläubig sei; da soll man die Perlen nicht vor die Säue werfen; da erscheint uns die in unsrer Agende vorgeschriebene Absolutionsform („auf solch euer Bekenntniß verkündige ich Allen, die ihre Sünde herzlich bereuen, sich des Verdienstes Jesu Christi in wahrem Glauben trösten und den ernsten Vorsatz gefaßt haben ihr sündliches Leben forthin zu bessern, kraft meines Amtes ..... die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden im Namen" u. s. w.) vollkommen ausreichend und gut; da müssen wir sogar die Handauflegung für ganz unpassend angebracht erklären. Entweder sie erscheint da als leere Ceremonie, weil es ja doch kaum jemals vorkommen wird, daß der Pastor bei sämmtlichen Communikanten auch nur die getroste Hoffnung haben kann, sie seien nun wirklich ihrer Sünden los und ledig; oder aber die Handauflegung bestärkt wohl gar noch manchen Unbußfertigen, der nie um Absolution nachgesucht hätte, wenn er nicht vor dem Abendmahl beichten müßte, in seiner fleischlichen Sicherheit. Es ist, auch liturgisch betrachtet, ganz ungehörig, speciell und einzeln zu absolviren, wo nicht

speciell und einzeln gebeichtet worden ist [1]). Bei unsrem Vorschlage dagegen findet nun die Handauflegung in der That ihre rechte Stelle, als sinnlich wahrnehmbares Zeichen der Gnadenmittheilung Gottes an den Einzelnen. Eine völlig bedingungslose Absolutionsformel können wir freilich auch dann noch nicht statuiren; sie ist überhaupt immer unstatthaft. Nur der Herzenskündiger, der die Wahrhaftigkeit des Bekenntnisses im Menschen sieht, kann ganz unbedingt von der Sünde freisprechen. Wir menschlichen Verkündiger werden, schon um unser eignes Gewissen zu wahren, wenigstens so eine Bedingung aussprechen müssen, daß wir sagen (nachdem der Confitent seine Beichte gesprochen hat): „sofern das die Wahrheit ist, so spreche ich dich frei, los und ledig." Solch eine Bedingung wird den gnadenhungrigen Sünder nicht schrecken, nicht wiederum zweifelhaft machen; denn mag er sich auch der Schwachheit seines Glaubens, der Unvollkommenheit seiner Buße noch so sehr bewußt sein, dieß muß und kann ihm doch gewiß sein, daß er mit seinem Bekenntniß nicht wissentlich die Unwahrheit geredet, nicht gelogen und geheuchelt habe.

Indem wir solchergestalt eine kirchlich geordnete Beichthandlung vorschlagen, sind wir darauf gefaßt, daß man uns antworten wird: wer wird sich denn aber zur Privatbeichte melden? und werden sich überhaupt Theilnehmer an einem solchen Beichtgottesdienste finden?

1) Vergl. darüber Kählbrandt: „über Absolutionspraxis" im Jahrg. 1860 Heft III. dieser Zeitschrift, bes. S. 324 und 331 f. — Wenn Kliefoth einmal (a. a. O. S. 493) ganz unverhohlen ausspricht: „die Ertheilung der Absolution an den Einzelnen unter Handauflegung ist eine sehr treffliche Sache, nur darf man nicht verkennen, daß solche Absolution des Einzelnen durch die Beichte des Einzelnen bedingt ist, ... ja daß die Privatabsolution ohne Privatbeichte allerdings die vom Spener'schen Pietismus gehegten Gewissensbedenken gegen sich hat;" — und wenn derselbe dann doch (S. 500 f.) dazu räth, daß man „nach gehaltener allgemeiner Beichte die Confitenten vor den Altar treten lasse und Jedem einzeln die Absolution unter Handauflegung spreche," weil man so einen Anknüpfnngspunkt zur allmählichen Wiederherstellung der Privatbeichte gewinne, — so befindet er sich in bedenklichem Widerspruch mit sich selbst. Der Zweck kann das Mittel nicht heiligen; was an sich unrichtig ist und „Gewissensbedenken gegen sich hat," soll nicht gebraucht werden, um die Wiedereinführung eines heilsamen Instituts zu erleichtern.

Was die Privatbeichte selbst betrifft, so machen wir uns keine Illusionen. Groß wird, namentlich im Anfange, die Zahl der danach Verlangenden nicht sein. Aber warum sollte sie nicht allmählich wachsen, wenn die Prediger nur irgend in geistlicher und erbaulicher Weise die Sache zu handhaben wissen? Warum sollte nicht das Beispiel eines Gemeindegliedes oder einzelner weniger auf die übrigen wirken? Warum sollten nicht wenigstens diejenigen, die jetzt in ihren Gewissensnöthen zum Pastor auf seine Stube kommen, dann in der Kirche beichten? Etwa aus Furcht vor dem dadurch zu erregenden Aufsehen, Verdacht, Geklatsch? Alle dem setzen sie sich auch jetzt fast in demselben Grade aus, wenn sie den Seelsorger aufsuchen; denn ganz unbekannt und unbesprochen bleibt ein solcher Gang zum Pastor auch jetzt nach unsrer Erfahrung wohl niemals. Und wie viele Schüchterne, die wirklich ein Bedürfniß nach specieller Beichte haben, entschließen sich jetzt schon darum garnicht dazu, weil sie es für unpassende Zudringlichkeit halten, wenn man den Pastor, der ja viel beschäftigt sei, mit solchen persönlichen Angelegenheiten in seiner Wohnung belästige (auch dieß sagen wir nicht aus bloßer Voraussetzung, sondern nach Erfahrungen). Gesetzt es meldete sich bei einem Beichtgottesdienst auch nur ein Gemeindeglied zur Privatbeichte, wäre es nicht auch dann schon ein Segen? Es kann ja freilich auch geschehen, daß einmal Niemand beichten will, nun, so hätten doch die in der Kirche Versammelten immerhin eine Bußpredigt gehört; die Kirche hätte dann das Ihre gethan, sie alle kräftiglich an die Nothwendigkeit der Buße erinnert, ihnen auch den Segen der besonderen Tröstung angeboten. Wäre denn nicht auch das schon Gewinn? —

Aber wie nun, wenn die Beichtgottesdienste überhaupt gar nicht zu Stande kämen, wenn die Kirche leer bliebe? — Wir gehören nicht zu denen, die unsre Gemeinden, wie sie sind, durch rosenfarbene Brillen ansehen; aber wer dieselben für so schlimm, für so ohne Sinn für Gottes Wort erklären will, dem müssen wir doch widersprechen. Ganz leer werden die Kirchen nicht bleiben, es müßten

denn einmal die Zeitumstände gar zu ungelegen sein (z. B. in dringenden Arbeitszeiten bei der ackerbauenden Landbevölkerung). Glaubt man, ein wöchentlicher Beichtgottesdienst sei zu viel, um, so mag's auch ein monatlicher sein! Die leichtsinnigen Sünder, die Verächter, die entschieden Ungläubigen werden freilich nicht kommen; aber an solchen Seelen, die gern die Gelegenheit benutzen, um einmal auch außer dem Sonntagsgottesdienste Gottes Wort zu hören, wird es nicht fehlen; und sollten sie auch zuerst noch nicht klar sehen, wie gerade dieser Beichtgottesdienst als solcher gemeint ist, das Verständniß wird mit der Zeit zunehmen. — Oder fürchtet man etwa, daß wir so zu einem pietistischen Conventikelwesen hinsteuern? fürchtet man ein Kirchlein in der Kirche, ein kleines Häuflein solcher, die sich als Gotteskinder wissen im Gegensatz zu den Sonntagschristen? Die Gefahr des Mißbrauchs kann nicht geleugnet werden; aber wollte man sie radikal vermeiden, so dürfte man ja auch keine Bibelstunden, Missionsstunden, überhaupt keine außersonntäglichen Versammlungen halten. Warum sollen wir uns nicht collegia pietatis wünschen und vom Herrn erbitten, die kirchlich geordnet, amtlich geleitet und im öffentlichen Gotteshause gehalten werden? Und dürften wir nicht hoffen, daß selbst mancher Gleichgültige zum Beichtgottesdienste kommen würde; wenn auch zuerst nur als unbetheiligter Zuhörer, wenn dieser Beichtgottesdienst an demselben Tage Statt fände, an welchem die Communikanten sich beim Prediger zu melden haben?

Es ist uns mit unsrem Vorschlage herzlicher Ernst; wir möchten ihn allen denen, die ein Herz für die Kirche, für die Gemeinden, für die einzelnen Schäflein Christi haben, wenigstens zu reiflicher Erwägung vorlegen. Wir legen ihn vor Allem dem Herrn an's Herz und bitten Ihn, Er wolle, so Er Etwas daraus machen kann und will, selbst Weg und Bahn dazu schaffen, — wo aber nicht, bei Seite wrrfen, was wir geredet haben! Er prüfet Alles, und das Gute behält Er, — denn das Gute kommt von Ihm und ist Sein!

Gutachten der Dorpater theol. Facultät

über die von der deutschen evang.-luther. Synode von Jowa in Nord-Amerika ihr vorgelegten Fragen, den kirchlichen Lehrconsensus betreffend. *)

Hochehrwürdige Herren!

Durch Zuschrift vom 17. Mai a. c. haben Sie im Namen und Auftrag der evang.-luther. Synode von Jowa die unterzeichnete Facultät um gutachtliche Aeußerung über die folgenden zwei Fragen ersucht:

*) Die lutherische Synode von Jowa in Nord-Amerika hatte sich in einem Schreiben vom 17. Mai 1866 an die theologische Facultät gewandt und dieselbe ersucht, ein Gutachten über die Stellung abzugeben, welche in dem zur Zeit zwischen verschiedenen luther. Synoden Nord-Amerika's herrschenden Streit über die Lehren von der Kirche, vom Amt und von den letzten Dingen die Synode von Jowa besonders im Gegensatz zu der von Missouri einnehme. Während die Synode von Jowa der Meinung sei, daß gewisse Differenzen in den genannten Lehren innerhalb der lutherischen Kirche und einzelner lutherischer Synodalverbände geduldet und als offene Fragen behandelt werden könnten, keineswegs aber zu einer Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft Veranlassung geben könnten, seien andere Synoden (besonders die von Missouri) der Ueberzeugung, „daß Uebereinstimmung in jedem, wenn auch noch so untergeordneten Stück der Lehre zur kirchlichen Gemeinschaft unbedingt nothwendig sei" und daß die Verschiedenheiten in der Beantwortung der Fragen vom Antichrist, der Bekehrung Israel's und vom 1000jährigen Reich kirchentrennend seien, so daß dem z. B., welcher im Papstthum nicht die ganze und schließliche Erfüllung der Weissagungen der Schrift vom Antichrist finde, der Name eines wahren Lutheraners nicht zugestanden werden könne, und daß wer irgend einen Chiliasmus in der heil. Schrift gelehrt finde, als ein vom Bekenntniß der luther. Kirche Abgefallener zu betrachten sei.

Zu näherer Information über die von der Synode eingenommene Stellung hatte sie der Facultät übersandt, den „Synodalbericht der deutschen evang.-luther. Synode von Jowa v. J. 1864" enthaltend u. A. die

1) „Ob die von der evang.-luther. Synode von Jowa in dem gegenwärtigen Streit innerhalb der amerik.-luther. Kirche eingehaltene Stellung, wie dieselbe in dem beiliegenden Synodalbericht von 1864 S. 38 ff. in einer officiellen synodalen Erklärung und in der, gleichfalls beiliegenden, bei Gelegenheit des 10ten Stiftungsfestes der Synode abgefaßten Denkschrift S. 25 ff. näher erläutert und erklärt ist, und wonach die streitigen Lehren vom Amt und den letzten Dingen als offene, nicht kirchentrennende Fragen erklärt werden, eine dem Sinn und Geist der luther. Kirche entsprechende oder mit ihren Principien in Widerspruch stehende ist?"

Ferner 2) „Ob eine Lehre von den letzten Dingen, bei welcher ein persönlicher Antichrist, eine zukünftige Bekehrung Israels und ein tausendjähriges Reich gelehrt wird, innerhalb der luther. Kirche berechtigt ist, wenn anders nur die im 17. Artikel der Augsb. Confession gezogenen Grenzlinien nicht überschritten und schwärmerische Auswüchse vermieden werden?"

Eingedenk unsrer Berufspflicht, der luther. Kirche aller Orten zu dienen, wo dieser Dienst von uns begehrt wird, und bewogen von dem aufrichtigen Wunsch, das Unsrige — so Gott der Herr dazu seinen Segen gibt — zur gedeihlichen Beilegung des betrübenden Streits beizutragen, der zwei Synoden der luther. Kirche N. Amerika's

---

„Verhandlung mit Hrn. Pastor Döderlein betreffs der Stellung der Synode zu den Symbolen und zum Chiliasmus", und eine officielle, von der ganzen Synode angenommene „Erklärung über den Chiliasmus". Außerdem war die Facultät verwiesen worden auf die „Denkschrift, verfaßt zur Gedächtnißfeier der vor zehn Jahren geschehenen Gründung der deutsch-evang.-luther. Synode von Jowa. 1864".

So gern die Facultät sich bereit erklärte, ihr Urtheil über die obschwebende Differenz und ihre Antwort auf die an sie gerichteten Fragen abzugeben, so sehr glaubt sie im Interesse der Nordamerikanischen Brüder zu handeln, wenn sie ihr Gutachten in dieser Zeitschrift veröffentlicht. Die Theilnahme, mit welcher das Gedeihen und Wirken eben der lutherischen Synode von Jowa in unseren Landen verfolgt wird, kann auf diesem Wege nur gesteigert werden.

Die theol. Facultät als Redaktion.

trennt, die doch beide auf Einem Grunde stehen und untereinander wie mit der luther. Gesammtkirche in Einem Glauben und Bekenntniß verbunden sind, — haben wir einstimmig beschlossen, Ihrem Ansuchen, wie hiermit geschehen soll, nach bestem Wissen und Gewissen zu willfahren.

Verstehen wir Ihre beiden, in das Gebiet der kirchlichen Lehrordnung einschlagenden und namentlich die für die Kirchengemeinschaft constitutive Bedeutung des kirchlichen Bekenntnisses betreffenden Fragen recht, so will die erste Frage, — wie sich insonderheit aus der Verweisung auf die Beilagen, dem Bericht und der Denkschrift Ihrer Synode v. J. 1864, ergeben möchte — mehr die principielle Seite der Sache ins Auge gefaßt haben, während die zweite über das Recht und die Art der kirchlichen Zulässigkeit gewisser, vorzugsweise eschatologischer Lehren nähere Auskunft zu erhalten wünscht.

Wir haben allen Grund vorauszusetzen, daß es Ihrer hochwürdigen Synode nicht entgeht, von welchem Ernst und welcher Tragweite diese Fragen grade für die Kirche der luther. Reformation sind, die dessen aus Gottes Wort gewiß ist, die Kirche schriftmäßigen Bekenntnisses zu sein, und die darum vor Allem berufen ist, treu und fest zu halten an dem Vorbilde heilsamer und gesunder Lehre; doppelt dazu berufen grade in gegenwärtiger Zeit, wo sie nicht nur von Außen um ihres Bekenntnisses willen hart angefochten wird, sondern auch im Innern, sei es durch falsche Entlastung, sei es durch falsche Belastung der Gewissen, an Lockerung der Einheit und Festigkeit in der Lehre schwer zu leiden hat. Auch werden Sie gewiß mit uns erkennen, von wie überaus zarter und geistlicher Natur der Gegenstand ist, um den es sich handelt, wie fein die Spur der Wahrheit ist, die hierbei im Geiste unsrer Kirche eingehalten sein will, um nicht irgend welcher Verflüchtigung oder Vergesetzlichung des Glaubens Nahrung zu bieten, und wie häufig in der praktischen Behandlung der Sache — die Geschichte unsrer Kirche bezeugt es sattsam — nach beiden Seiten hin fehlgegriffen und gesündigt worden ist.

Indem wir an die Beantwortung Ihrer Fragen gehen, wollen wir zuerst die bezüglichen maßgebenden kirchlichen Principien feststellen, um dann zweitens aus ihnen das praktische Resultat in Betreff der Lehrpuncte zu ziehen, die Ihre Zuschrift besonders namhaft gemacht hat.

I. Die principielle Erörterung.

Was zur Einheit und Einhelligkeit der Kirche, also auch zur Begründung des Anspruchs auf wahre und volle Kirchengemeinschaft erforderlich und ausreichend ist, darüber spricht sich unsere Conf. Aug. Art. VII mit aller Bestimmtheit aus. Weil ihr die Kirche „die Versammlung aller Gläubigen ist, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden", so erklärt sie sich auch über das Credo unam sanctam ecclesiam des Symb. Apost. consequent dahin: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii ot administratione sacramentorum". In der Apologie gibt Melanthon hierzu die Erläuterung, daß es sich hierbei um die wahre, d. h. geistliche Einheit, im Gegensatz zur äußeren, gesetzlichen Einerleiheit handle und allein handeln könne, weil um die Kirche, sofern sie Gegenstand des Glaubens ist und sofern die Zugehörigkeit zu ihr und die Gemeinschaft mit ihr Bedingung der Seligkeit ist. Nos de vera, hoc est, de spirituali unitate loquimur, sine qua non potest existere fides in corde (p. 158, 31 nach d. Ausg. von Müller).

So gewiß nun unter der unitas spiritualis und dem consentire de doctrina etwas ganz Anderes verstanden ist, als jene nichtssagende Uebereinstimmung mit dem Geist, oder jene unbestimmte mit den Grundsätzen des Bekenntnisses, ebenso gewiß will die doctrina hier auch nicht gefaßt sein im Sinne eines fertigen Lehrsystems mit seinen Lehrsätzen, noch das consentire im Sinne äußerer Gleichförmigkeit in der Lehrweise. Sondern — wie die Uebereinstimmung in der Sacramentsverwaltung nach dem deutschen Text der Aug.

darin besteht, daß die Sacramente „dem göttlichen Worte gemäß" (nicht etwa nach einer gleichförmigen Liturgie) gereicht werden, so bezeichnet auch derselbe Text den consensus doctrinae dahin, daß „das Evangelium einträchtiglich nach reinem Verstande" (des Wortes Gottes, nicht eines fertigen Lehrsystems) gepredigt werde. Es ist ihr vor Allem um die „una fides, quae creditur" zu thun, um das Bekenntniß des Glaubens, wie sie es selbst ablegt (p. 36, 14; 37, 23; 70, 6. 7. s. auch 295, 2), also um Uebereinstimmung in der Lehre nach dem schriftmäßigen Glaubensgehalt derselben. Man vgl. dazu die Expositionen im lateinischen und deutschen Text der Apologie: pura evangelii doctrina, societas ejusdem evangelii seu doctrinae, de evangelio consentire, eundem Christum, eandem fidem habere etc. 151, 5; 153, 8. 10; 155, 20 u. a. m.).

Einhelligkeit des schriftgemäßen Glaubens und Bekenntnisses, das ist es, was die C. A. als schlechthin unerläßliche, aber auch vollkommen ausreichende Bedingung der Kirchengemeinschaft aufstellt. Wo dieselbe nicht vorhanden ist, kann von wahrer Kirchengemeinschaft nicht die Rede sein. Umgekehrt aber darf diese auch da nicht versagt werden, und kann es auch nicht, ohne daß der versagende Theil sich des eigenmächtigen Schismatisirens schuldig macht, also mehr sich selbst als den Andern ausschließt, wo jene Einhelligkeit nachgewiesenermaßen vorhanden und bezeugt ist.

Welcher „Glaube" aber und welcher „Verstand des Evangeliums" der reine und schriftgemäße ist, davon legen eben unsre symbolischen Schriften selbst, sie alle in einstimmigem Zusammenschluß mit dem Grundbekenntniß, der Conf. Aug., klares und unzweideutiges Zeugniß ab. Was sie dabei allein wollen, das ist die Bezeugung, Reinerhaltung und Sicherstellung der una fides, des einfachen urchristlichen und allgemein christlichen Bekenntnisses von der freien Gnade Gottes in Christo, oder wie die Form. Conc. es bezeichnet, jener Einen simplex, immota ac certissima veritas (p. 573, 20), die ihr Centrum in dem sola fide Dei gratia hat. Dieses

meinen sie allein und legen es nach den in ihr beschlossenen Wahrheiten in wachsender Bestimmtheit und Fülle auseinander. Wir verweisen dafür nur auf die Art der Ausführungen in der Apologie, und besonders in dem zweiten Theil der Schmalk. Artikel.. Aber sie thun dies weder in der Absicht, ein Lehrsystem aufzustellen, noch in der Meinung, schon die ganze Fülle der in der heil. Schrift geoffenbarten Wahrheit erkannt zu haben und sie erschöpfend wiederzugeben. Sondern nur so weit legen sie jenes Zeugniß ab, und verwerfen die Gegenlehren, als der Herr bisher seine Kirche in das Verständniß der Schrift eingeführt hat und als die geschichtlich hervorgetretenen Irrthümer ihr Anlaß zur nähern Bestimmung der geglaubten Wahrheit in diesem oder jenem Punct, nach dieser oder jener Seite hin gegeben haben. So verdankt das Bekenntniß unsrer Kirche seine Entstehung und Entwickelung ganz bestimmten praktischen und historischen Anlässen, wie dies auch die Vorreden zur Augustana, zu den Schmalk. Art. und der Form. Conc. selbst bezeugen; nicht aber etwa jenem freien theoretischen Triebe der Kirche, welchem ihre Theologie überhaupt und insonderheit das Streben entstammt, den Organismus der Heilswahrheit in einem Lehrsystem gedankenmäßig nachzubilden und die Lösung der Wahrheitsprobleme, die der Glaube unmittelbar erfaßt, aus dem Princip und in dem Interesse desselben zu versuchen. Das Bekenntniß dagegen hat es damit überhaupt nicht zu thun. Denn nicht ist etwaige Lösung der Glaubensprobleme Aufgabe des Bekenntnisses, sondern schriftgemäße und glaubensgewisse Constatirung und Feststellung derselben. Deßhalb ist es auch nicht, wie das Lehrsystem, dem Wechsel der Zeiten unterworfen, so daß ihm bloß eine historische Bedeutung für die Zeit seines Ursprungs zukäme, sondern es ist unwandelbar, wie die immota veritas, zu welcher es sich bekennt, und will mit Recht anerkannt sein, — wie die Form. Conc. sich ausdrückt — als publicum solidumque testimonium, non modo ad eos qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem, ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit esseque

perpetuo debeat decisio atque sententia (p. 572, 16). Selbst die Concordienformel beabsichtigt so wenig ein eigentliches und formell bindendes Lehrsystem zu geben oder nach Art der Gesetzbücher einen fertigen Lehrcodex aufzustellen, daß sie vielmehr erklärt, nur eine unanimis fidei nostrae declaratio, eine explicatio der Conf. Aug. in den inzwischen controvers gewordenen Artikeln sein zu wollen (518, 6; 563; 567, 10; 572, 16; 573, 20), und auch hierbei will sie durchaus schriftgemäß nur einen typus doctrinae unanimi consensu approbatus, eine compendiaria hypotyposis seu certa forma sanae doctrinae geben, oder, wie sie sich auch ausdrückt, nur rationes aufstellen, ad quos omnis doctrina conformanda est (568, 1; 571, 10; 518, 6).

Ein Lehrsystem wollen also unsere Symbole nicht sein und geben. Auch bedarf die Kirche desselben nicht, noch wäre ihr mit einem solchen gedient für den Zweck der Constatirung und Aufrechterhaltung der kirchlichen unitas fidei et doctrinae. Wohl aber kann sie zu dem Ende einer summa fidei, einer certa forma doctrinae schlechterdings nicht entrathen. Primo — sagt deßhalb die Form. Conc. p. 565, 1 — ad solidam, diuturnam et firmam concordiam in ecclesia Dei constituendam necessarium omnino est, ut certa compendiaria forma et quasi typus unanimi consensu approbatus exstet, in quo communis doctrina, quam ecclesiae profitentur, e verbo Dei collecta exstet. Und eben eine solche Lehrform besitzt unsre Kirche nicht nur in ihren Symbolen (wie denn die Conf Aug. p. 47, 1 und 70, 6 sich als summa doctrinae nostrae selbst bezeichnet), sondieselben lassen auch Niemanden darüber in Zweifel, was in ihnen zu diesem typus doctrinae für die Kirche im derzeitigen Stadium ihrer Entwickelung gehört. Nicht mehr und nicht weniger als alle die articuli oder dogmata fidei, die sie ausdrücklich als solche bezeichnen und aufführen. Und ebenso bestimmt bezeichnen sie auch thetisch und antithetisch den eigentlichen Inhalt des Dogmas, zu welchem die Kirche sich bekennt, und den Sinn, in welchem sie es

auf Grund der heil. Schrift thut. Zwar will hierbei die formula fidei, in welcher die fides quae creditur kraft der fides qua creditur zum Ausdruck gelangt ist, von diesem ihrem substanziellen Inhalt unterschieden sein, aber deßhalb ist sie keineswegs etwas Gleichgiltiges oder Nebensächliches. Denn sie ist der ob auch zeitlich bedingte, so doch bestimmte, geschichtlich und sachlich wolbemessene und motivirte Ausdruck, in welchen die Kirche die ihr gewordene Erkenntniß gefaßt hat und ohne welchen weder ein richtiges Verständniß des Dogmas zu gewinnen, noch ein Mitbekennen mit der Kirche in dem Sinne möglich ist, welchen sie mit einem gegebenen Dogma verbunden hat. Dennoch liegt der Kirche nur an dem Bekenntniß zu der Substanz, zu dem in die kirchliche Formel gefaßten Inhalt des Glaubens. Wie denn auch unsere Dogmatiker — wir erinnern nur an Chemnitz, Gerhard, Calov — die substantia dogmatis von den terminis ecclesiasticis, dem modus loquendi, unter Berufung auf das bekannte Augustinische non ut illud diceretur, sed ne taceretur, unterschieden haben wollen. Diese Substanz liegt klar und präcis einerseits in dem credimus, confitemur et docemus, andrerseits in dem damnamus vor. Sie hat ihr Centrum in jenem „höchsten und fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre“: sola in Christum fide Dei gratia, mit dem Alles steht und fällt (Aug. Art. IV; dazu p. 87, 2 ff.; 300, 5; 611, 6 ff.). Aber sie ist damit keineswegs erschöpft, sondern zu ihr gehört alle und jede Glaubenswahrheit, über welche die Kirche auf dem angedeuteten Wege zur Aussprache veranlaßt worden ist: und jede derselben sowohl in der antithetischen Umgrenzung und in der thetischen Bestimmtheit, die sie ihm auf jenem Wege gegeben, als auch in dem nämlichen gliedlichen Verhältniß, in welches sie die einzelnen Wahrheiten zu jenem Centrum und zueinander gestellt hat und in welchem dieselben erst ihr Bekenntnißganzes ausmachen, so weit dieses bisher zum Ausbau gelangt ist.

Kehren wir nun zu dem Hauptpunct, von dem wir ausgingen, zurück, so ergibt sich aus dem Dargelegten von selbst, was im gegenwärtigen Stadium der Kirche zu jenem die Glaubenseinheit constatirenden und die Kirchengemeinschaft bedingenden consensus doctrinae nothwendig gehört und welcher Art derselbe ist. Es ist nicht mehr und nicht weniger als die Einhelligkeit in allen jenen von der Kirche bekenntnißmäßig bezeugten und fixirten Artikeln des Glaubens. Zwar nehmen diese Artikel je nach ihrer Beziehung zum Material-Princip unsrer Kirche eine verschiedene Stellung, die einen eine mehr centrale, die andern eine mehr peripherische, in dem Ganzen des Bekenntnisses ein. Aber daraus läßt sich keineswegs irgend welche Berechtigung zur Unterscheidung von etwaigen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln des Bekenntnisses hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Glauben und die Gemeinschaft der Kirche herleiten. Die Bestimmung und Begränzung der für diese Gemeinschaft erforderlichen und ausreichenden Bekenntnißgrundlage, die Erweiterung oder Verengung derselben, liegt nicht einmal in der Wahl und dem Belieben der Kirche, geschweige denn eines Einzelnen oder einer particularen Synode. Ist die Kirche über eine Einzelwahrheit zu der Erkenntniß gekommen, daß dieselbe biblisch begründet ist und ein integrirendes Glied in dem Organismus des Heilsglaubens, d. h. eben einen articulus fidei bildet, so ist diese Wahrheit für sie auch eine fundamentale, gleichviel ob dieselbe an sich betrachtet, geringfügiger erscheinen, dem Centrum näher oder ferner stehen sollte. Der Umfang des kirchlich giltigen, für den Glauben der Kirche wesentlichen Bekenntnisses kann nach keinem andern Maße bestimmt werden, als nach dem Bekenntniß selbst. Für die Kirche, d. h. für ihren Bestand und ihre Erhaltung auf der zur Zeit erreichten Glaubensstufe, ist jeder ihr bisher von dem Geiste Gottes aus der heil. Schrift erschlossene, und als solcher von ihr erkannte und bezeugte Artikel des Glaubens fundamental. Von keinem derselben kann sie lassen, ohne ihrem Glauben und der erkannten Wahrheit untreu zu werden; denn jeder ist ebenso innig und fest verwachsen mit dem absoluten Fundament ihres Glaubens, außer welchem — wie Paulus 1. Cor. 3, 11 bezeugt — kein anderes gelegt werden kann, als sie ihn zuverlässig in Gottes Wort begründet und in ihrer geschichtlichen Heilserfahrung wohlbewährt weiß.

Darum muß sie auch in allen bekenntnißmäßig fixirten Artikeln Uebereinstimmung fordern, wo es sich einer Glaubensgemeinschaft gegenüber — denn von dieser ist hier allein die Rede, nicht etwa von dem Glaubens- und Erkenntnißstand des Einzelchristen — um Gewährung oder Anerkennung der Kirchengemeinschaft handelt. Eine Gemeinschaft, die wahrhaft und wirklich mit der Kirche bekennen will, muß auch das bekennen und es so bekennen, was und wie sie bekennt: deren Glaube muß alle einzelnen Bekenntnißwahrheiten in derjenigen substanziellen Bestimmtheit und Vollständigkeit und nach derjenigen innern Begründung und Gliederung in sich tragen, in welcher dieselben die Einheit und Ganzheit der kirchlich geglaubten Heilswahrheit bilden. Dies allein heißt mit ihr consentire de doctrina evangelii.

Nicht weniger ist zur kirchlichen Einhelligkeit erforderlich, aber auch nur dies und nicht noch Anderes mehr. Unsere Bekenntnißschriften enthalten offenbar mehr, als was wir bisher als bekenntnißmäßig fixirten Glaubensgehalt bezeichnet haben. Sie enthalten nebenher Beweisführungen aus der Schrift und aus dem Zusammenhange christlicher Lehre, exegetische Excurse, doctrinelle und historische Behauptungen, patristische Citate u. a. m.; darunter auch notorische Unrichtigkeiten. Abgesehen von den letzteren haben die übrigen Ausführungen alle ihre historische Bedeutung und ihren eigenthümlichen, ob auch sehr verschiedenen Werth; aber sie sind nicht das eigentlich intendirte Bekenntniß selbst, sondern gehören zu dem schriftstellerischen Charakter der Bücher, zum Theil zu den Privatansichten ihrer Verfasser.

Wir kommen hiermit auf die nothwendige und wichtige Unterscheidung zwischen Bekenntniß und Bekenntnißschrift, deren Verkennung sich stets in der Kirche gerächt hat und rächen muß, und die auch für die obschwebende Frage von entscheidender Bedeutung ist. Wol kann es selbstverständlich dem Einzelnen frei gegeben werden und soll ihm unverwehrt bleiben, sich für seine Glaubenserkenntniß so weit als er es will und vermag auch von den bezeichneten Ausführungen und Nebendingen in jenen Schriften bestimmen zu lassen. Dagegen liegt es ganz und gar nicht in dem Willen der Kirche, auch nicht in der Macht derselben, geschweige denn in der Macht einer particularen kirchlichen Synode, diese wenn auch geschichtlich ehrwürdigen, so doch immer nur accidentellen Elemente unsrer symbolischen Bücher, in denen sich die Zeiten und Anlässe ihrer Entstehung und die Personen ihrer Verfasser abspiegeln, der confessionellen Substanz derselben gleichzustellen, und demgemäß auch sie als bindende oder trennende für die Frage nach der unitas ecclesiae und dem consensus doctrinae, im Namen des Bekenntnisses geltend zu machen. Auch fordern oder begünstigen unsere Symbole selbst keineswegs eine solche Stellung zu ihnen. Sie bezeugen vielmehr: non delectat nos discordia, und wollen nur die manifesta veritas et ecclesiae necessaria verfochten haben (75, 16); sie unterscheiden deßhalb zwischen „unnützem Gezänk“ und „nöthigem Streit“ (572, 15), und erklären überdieß ausdrücklich, daß sie „andere Auslegungen der heil. Schrift, Widerlegungen von Irrthümern und Erklärungen der Lehrartikel“ nicht abschneiden wollen, sondern freigeben, wofern dieselben nur dem aufgestellten Vorbilde der Lehre gemäß sind (571, 10). Wie sollte es auch anders sein können, da nur das Bekenntniß einigen oder trennen darf und soll nach jenem großen, zugleich festen und weiten „satis est“ der Augustana (Art. VII)? Ist aber die Bedeutung des Bekenntnisses eine so hohe und große, so ist auch die Verantwortung eine nicht minder große und schwere, welche die Kirche damit übernimmt, daß sie ein Bekenntniß aufstellt; so kann sie es auch nicht ernst und genau genug mit der Präcisirung dessen nehmen, was wirklich für sie Bekenntniß ist und was nicht, oder doch noch nicht. Sie hat es auch gewissenhaft gethan und hat ein Recht von Jedermann zu erwarten und zu fordern, daß nicht in ihrem Namen willkürlich etwas zum Rang des Bekenntnisses erhoben werde, was nicht zum Bekenntniß der Kirche in

dem oben dargelegten Sinne stricte gehört [1]). Es hieße darum kirchlicher sein wollen als die Kirche, es hieße die Gewissen falsch belasten und binden, überhaupt eine unfreie und zugleich eine nur subjectiv motivirte, somit falsch freie Stellung zu unsern Bekenntnissen einnehmen, wenn man statt der klaren und für unsre Frage vollkommen ausreichenden, ja allein maßgebenden, objectiven Weisung zu folgen, welche uns die von dem Herrn geleitete Geschichte des Bekenntnisses gibt, sich von irgend welchen andern Motiven oder Interessen bestimmen lassen wollte, um irgend welche Bestandtheile unsrer symbolischen Schriften, die nicht zum substanziellen Bekenntniß in denselben gehören, zu Glaubensartikeln zu stempeln.

Wol wissen wir jedes auf Erhaltung der Einheit und Reinheit der Lehre im kirchlichen Sinne gerichtete Streben gebürend zu würdigen; aber die feste, zwischen dem Bekenntniß und der Bekenntnißschrift gezogene Grenze muß mit allem Ernst aufrecht erhalten werden, weil die Nichtachtung derselben dem subjectiven Ermessen und damit jener separatistischen Willkür Thür und Thor öffnet, die nicht minder wie die unionistische die Einheit der Kirche bedroht, indem sie die Grundlage derselben eigenmächtig verengt. Denn auf diesem Wege wird nicht nur das Bekenntniß leicht mechanisirt und in Frage gestellt, sondern auch die Kirche in Atome zersetzt, indem der Eine in dem Maße lutherischer zu sein vermeint als der Andere, in welchem er ein Mehr von jenen accidentellen Bestandtheilen unsrer Symbole für nothwendig zum Glauben erklärt und zum Schibboleth der Gemeinschaft erhebt. Will man also die Einheit der Kirche nicht untergraben helfen, die man doch selbst erhalten zu sehen wünscht und wünschen muß, da mit ihrer Einheit die Kirche steht und fällt,

1) So schreibt z. B. auch der Leipziger Theologe Henrici in einem Briefe an S. Glassius (Elswig, epp. familiares p. 29): „distinguendum esse inter res theologicas, quae ex professo in libris symbolicis traduntur et certis includuntur capitibus, et eas, quae obiter et in transcursu tantum annotantur ..... nullum est dubium.“ (Vgl. Tholuck, das kirchliche Leben des 17. Jahrh., 1. Abth. S. 64).

so gilt es mit Verleugnung aller andern Velleitäten sich unter die Geschichte der Kirche, d. h. unter die in ihr sich bezeugende Leitung und Weisung des Herrn und seines Geistes zu beugen und jene, oben bezeichnete Grenze mit aller Klarheit und Energie und unter allen Umständen treu und fest einzuhalten und zu wahren.

Wie aber nicht alle Bestandtheile unsrer symbolischen Schriften von gleicher Dignität sind für die Frage nach dem consensus doctrinae, so ist auch andrerseits in ihnen noch keineswegs die ganze in der heil. Schrift uns geoffenbarte Heilswahrheit nach ihrem vollen Gehalt und Umfang bekenntnißmäßig verarbeitet und wiedergegeben. Nur die heil. Schrift ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes; das Bekenntniß der Kirche dagegen ist der Entwickelung unterstellt und wächst nur allmählig und stufenweise zu der vollendeten Glaubens- und Erkenntnißreife heran, welche ihr in der Schrift vorgehalten und deren Erreichung ihr zugleich durch die Schrift ermöglicht und verbürgt ist. Und zwar wächst dasselbe intensiv und extensiv zumal; denn die neuen Erkenntnisse, die ihr erschlossen werden, vertiefen und bereichern zugleich ihre Einsicht in die alten schon gewonnenen Wahrheiten. So ist unser reformatorisches Symbol, die Augustana, nicht eine bloße Wiederholung der oekumenischen, sondern zugleich eine durch die geistbewegte Geschichte der Kirche hindurchgegangene echte Fortbildung desselben, als Bezeugung, Vertiefung und Weiterbildung des alten Glaubens. Und ebenso will wiederum die Concord. Formel nicht bloß eine repetitio, sondern auch eine declaratio quorundam articulorum Augustanae Confessionis sein. Wie die Kirche selbst, so ist auch ihr Bekenntniß ein gewordenes und werdendes zumal. Ja die Symbole sind selbst gleichsam die Marksteine des Entwickelungsganges der Kirche; denn die Geschichte der Kirche ist wesentlich Geschichte ihres Bekenntnisses, weil ihres Glaubens; und so lange dieser Gang noch in der Bewegung begriffen ist, so lange ist auch die kirchliche Symbolbildung noch nicht für abgeschlossen anzusehen.

Demgemäß enthält auch unser Bekenntniß außer den symbolisch

schon entwickelten und fixirten Artikeln und Dogmen des Glaubens auch solche Elemente des allgemein christlichen und kirchlichen Credo, wir meinen des Symbolum Apostolicum, die theils noch mitten im Werden begriffen, theils noch gar nicht oder nur ansatzweise in die geschichtliche dogmenbildende Bewegung eingetreten sind, weil über sie sich auszusprechen, die Kirche bisher nur von einer Seite her veranlaßt gewesen ist, oder weil sie überhaupt noch nicht Gegenstand ihrer näheren Erklärung und Bestimmung geworden sind. In beiden Fällen wird zwar das schon symbolisch Gewonnene und Feststehende die regulirende Voraussetzung und Grundlage für die weitere kirchliche Bekenntnißthätigkeit sein, aber während der letzteren sind differente Meinungen und Ueberzeugungen nicht nur unvermeidlich, sondern auch berechtigt und kirchlich zulässig. Dies sind sie jedoch nur in der Voraussetzung, daß sie erstens sich den Bedingungen fügen, an welche die symbolbildende Bewegung der Kirche selbst gebunden ist, d. h. nicht dem Worte Gottes und dem kirchlichen consensus doctrinae widersprechen; und daß sie ferner für sich nicht schon die Dignität öffentlich anerkannter Dogmen, also kirchenbildender oder kirchentrennender Wahrheiten beanspruchen, sondern nur dafür gelten wollen, was sie zur Zeit nur erst sind, — private und individuelle, wenn auch an sich noch so wohl begründete christliche Ueberzeugungen und derzeitige Ergebnisse gewissenhafter und glaubensgemäßer Schriftforschung. Ja selbst relative Irrthümer, die bei diesem Stande der Sache unvermeidlich sind, wird die Kirche ohne ihre Lehreinheit zu gefährden ertragen können; und sie wird dies auch schon deßhalb müssen, weil sie in diesem Falle überhaupt noch nicht in der Lage ist, den Irrthum als einen solchen kirchlich zu constatiren. Sie wird dies auch um so unbedenklicher thun dürfen, als bekanntlich unsere Dogmatiker (wie Chemnitz, L. L. theol. ed. Leyser: III, pag. 136) selbst in Beziehung auf nachweisbare dogmatische Irrthümer die Frage aufwerfen: quinam naevi in ecclesia sint tolerabiles; und dies in jedem gegebenen einzelnen Falle darnach bemessen haben wollen, ob solche Irrthümer das Fundament umstoßen

oder nicht. S. auch Apol. d. Conf. Aug. pag. 155, 20 ff. und die Vorrede zur Form. Conc. pag. 16 ff.

Erst nach dieser Darlegung sowohl des Unterschiedes von Bekenntniß und Bekenntnißschrift, als auch der geschichtlichen, im steten Wachsen und Werden begriffenen Natur des Bekenntnisses, woraus sich uns theils der Gegensatz von fixirten und von werdenden, noch nicht abgeschlossenen Dogmen in dem Symbol selbst, theils die Unterscheidung von kirchlichen Dogmen und von christlichen und theologischen Ueberzeugungen ergeben hat, sehen wir uns in den Stand gesetzt, unsere Frage nach dem zur Constituirung und Constatirung der Kirchengemeinschaft im Sinne und Geist unsrer lutherischen Kirche erforderlichen und zureichenden consensus fidei et doctrinae definitiv zu erledigen.

Mußten wir nämlich oben die Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln innerhalb der gegebenen Bekenntnißsubstanz für durchaus unzulässig erklären, so haben wir jetzt, und zwar unter Bezugnahme auf die beiden zuletzt erörterten Punkte, das Recht jener Unterscheidung auch für unsre Frage geltend zu machen. Wobei freilich der Sinn näher bezeichnet sein will, in welchem dieselbe hier allein Platz greifen kann. Denn erstens kann diese Unterscheidung, wie sie schon unsre Dogmatiker seit Gerhard, besonders seit Nic. Hunnius, obgleich weder in übereinstimmender Weise, noch mit befriedigender Klarheit aufstellen, in sehr verschiedenem Interesse gemacht werden: in dem des Heilsglaubens an Christum, oder im Interesse der heil. Schrift, oder in dem der Kirche und ihres Lehrconsensus; je nachdem dabei als fundamentirende Basis das Verhältniß des Glaubens zu Christo, oder zur h. Schrift, oder zur Kirche, d. h. wie Hunnius und Quenstedt es bezeichnen, das fundamentum als substantiale, oder als organicum, oder als dogmaticum in Betracht kommt (s. Schmid, Dogmatik der luther. Kirche, 5. Aufl. S. 70). Wir haben es hier mit der letztgenannten Beziehung allein zu thun. Ferner aber werden Sinn, Motiv

und Tendenz jener Unterscheidung andere, je nachdem es sich bei ihr um den einzelnen Christen und seinen Heilsstand handelt, daneben auch um den etwaigen schwachen und irrenden Glauben desselben, oder um die Kirche und ihren Gemeinschaftsbestand, d. h. um ihre Lehreinheit und Lehrordnung in einem gegebenen Stadium ihrer geschichtlichen Entwickelung. Denn für den einzelnen Christen als solchen und seinen Glaubensstand können unter Umständen theils weniger Wahrheiten fundamental sein, theils auch mehr als es deren zur Zeit für die Kirche sind; weil er sich in seinem Glaubensgewissen durch Wahrheiten der heil. Schrift für gebunden erachten kann, über welche sich die Kirche noch nicht bekenntnißmäßig ausgesprochen hat.

Für die Kirche aber und ihren Bestand, und darauf kommt es eben bei unsrer Frage allein an, ist zur Zeit nur das fundamental — wie wir schon oben nachgewiesen — was sie bisher an Heilserkenntniß aus der Schrift gewonnen und in ihren Symbolen als Bekenntniß niedergelegt hat. Was außerhalb dieses Lehrconsensus liegt, sei es weil es nicht stricte zu ihm gehört, wie die ganze redactionelle Seite unsrer Bekenntnißschriften, sei es weil es noch nicht einen integrirenden Theil desselben bildet: wir meinen solche christliche, in der heil. Schrift begründete Wahrheiten, die noch nicht allseitig oder überhaupt noch nicht Gegenstand des Bekenntnisses geworden, — das ist auch nicht fundamental oder noch nicht fundamental im Sinne und Interesse der Kirchengemeinschaft und für die Lehreinheit, die sie fordern muß. Mit diesem Begriff des Nichtfundamentalen soll jedoch nicht im Geringsten dem Werth präjudicirt werden, den auch diese Wahrheiten für das Heil und die Kirche haben können und müssen, sofern sie sich als wirkliche Schriftwahrheiten erweisen. Sie sollen damit weder als Lehren bezeichnet werden, die an sich für den Glauben und die Seligkeit irrelevant sind, noch zu bloßen theologischen Problemen, wie sich der Bericht der Synode pag. 36 mißverständlich ausdrückt, herabgesetzt werden. Im Gegentheil können dieselben dem Einzelnen als Ergebnisse seiner gewissenhaften Schriftforschung feststehen und bilden für ihn einen Bestandtheil seiner christlichen Glaubenserkenntniß, bis er etwa eines Besseren belehrt wird. Auch kann ihm in solchem Fall nicht verwehrt werden, seine individuelle Ueberzeugung offen gegen schriftforschende Laien auszusprechen, wenn er nur — im Fall schon laut gewordenen Widerspruches innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft — sich davor hütet, durch öffentliches Kerygma Aergerniß oder Spaltungen unter den schwachen und unreifen Gemeindegliedern hervorzurufen, indem er statt der einhelligen evangelischen Lehre seine sonderlichen theologischen Ueberzeugungen auf die Kanzel bringt. Eine articulirte und explicirte Einstimmigkeit in solchen Lehren, die eben noch nicht Dogmen der Kirche geworden, aber auch dem consensus fidei in den bisher festgestellten Dogmen nicht widersprechen, kann unmöglich gefordert werden, einfach deßhalb weil es noch keinen anerkannten Maßstab für ihre Kirchlichkeit gibt und die Frage über ihre Schriftmäßigkeit annoch ein unentschiedener Streitpunkt ist. Es sind also diese Wahrheiten, unter dem Gesichtspunkt des Lehrconsensus betrachtet, für die Kirche noch offene, der christlichen und kirchlichen Gewissenhaftigkeit des Einzelnen und seiner Schriftforschung anheim gegebene; wobei über dieselben sich auch möglicherweise verschiedene Ueberzeugungen herausstellen werden, die auch unbeschadet der Lehreinheit nebeneinander in der Kirche bestehen können. Denn nur der dissensus in den kirchlich fundamentalen Wahrheiten ist mit jenem consentire de doctrina unvereinbar, welches die Augustana als unerläßlich für die unitas ecclesiae bezeichnet.

Ueberblicken wir nun unsre gesammte Auseinandersetzung, so können wir auf Grund derselben Ihre erste Frage nur dahin beantworten:

1) daß es dem Geist und Wesen unsrer Kirche und der strieten Bekenntnißeinheit, welche sie für die Kirchengemeinschaft fordert, nicht nur nicht widerspricht, sondern demselben durchaus gemäß ist, zwischen fundamentalen, d. h. hier bekenntnißmäßig fixirten, und noch nicht fundamentalen Lehren, d. h. solchen, über welche sich die Kirche bisher nur nach einer Seite hin oder noch gar nicht erklärt hat, zu unterscheiden;

2) daß demgemäß ein etwaiger Dissensus hinsichtlich der Lehren letztbezeichneter Art den consensus fidei et doctrinae nicht aufhebt, mithin auch dergleichen Differenzen als nicht kirchentrennende, sondern als offene Lehren so lange anzusehen und zu behandeln sind, als die Darstellung dieser Lehren weder an sich noch in ihren Consequenzen mit dem bekenntnißmäßig schon feststehenden kirchlichen Lehrconsensus in Widerspruch tritt, und für sich nicht den Anspruch erhebt, mit Ausschluß einer etwa entgegenstehenden Ueberzeugung, als kirchliches Dogma anerkannt zu werden.

II. Das praktische Resultat.

Nach den sub I. gewonnenen und dargelegten Grundsätzen wollen auch die in Ihren beiden Fragen, besonders in der zweiten, näher bezeichneten Einzellehren hinsichtlich ihres Verhältnisses zum kirchlichen Lehrconsensus und ihrer Bedeutung für den kirchlichen Gemeinschaftsverband beurtheilt sein. Diese Lehren sind übrigens, unter den Gesichtspunkt des kirchlichen Bekenntnisses gestellt, so sehr verschiedener Natur, daß jede derselben eine gesonderte Behandlung erfordert.

Am kürzesten können wir uns bei der Lehre vom kirchlichen Amte fassen. Denn wenn auch unsre Symbole über dieselbe keine allseitig erschöpfenden Bestimmungen aufstellen, weil sie vorzugsweise gegen den Hierarchismus Stellung nehmen, so lassen doch ihre negativen und ihre positiven Aussagen keinen Zweifel darüber aufkommen, welche Lehre vom Amte allein den Namen der kirchlichen zu beanspruchen hat. Denn einerseits verwerfen sie direkt den levitischen und hierarchischen Amtsbegriff, wofür wir keine Belege anzuführen brauchen, und lehren dagegen positiv, daß das Amt principaliter et immediate der ganzen Kirche gegeben sei, d. h. weder einem besonderen Stande in ihr, noch einzelnen besonderen Personen, noch den einzelnen Gliedern der Kirche als solchen, sondern der Kirche in ihrer Einheit und Wesenheit, die allenthalben da ist, wo auch nur zwei oder drei im Namen des Herrn versammelt sind (Artt.

Smalc. pag. 321, 1; 333, 24. 26; 341, 67. 68. 69; wozu auch die höchst bedeutsamen Aeußerungen Luthers aus den Jahren 1519 und 1520 verglichen werden können, bei Walch 18, 944 ff. und 19, 1052 ff.). Andrerseits verneinen sie indirect die collegialistische Uebertragungstheorie in jeder Form, indem sie das Amt als eine unmittelbare, in und mit den Gnadenmitteln und mit den zur Verwaltung derselben erforderlichen Gnadengaben gesetzte und gesicherte göttliche Stiftung bezeichnen und hinzufügen, daß die Kirche ein göttliches mandatum de constituendis ministris habe (Conf. Aug. Art. V. und XXVIII, pag. 63; Apol. pag. 203, 11. 12. 13; Artt. Smalc. pag. 321, 1; 333, 26.). Jede Lehre vom Amt, die sich innerhalb dieser thetischen und antithetischen Bestimmungen bewegt, hat ein Recht darauf, als bekenntnißmäßige anerkannt zu werden, auch wenn dabei Verschiedenheiten in der näheren Bestimmung einzelner Punkte mehr untergeordneter Art zu Tage treten sollten.

Anders verhält es sich mit den drei übrigen namhaft gemachten Lehrpunkten (von dem persönlichen Antichrist, von der Bekehrung Israels und von dem tausendjährigen Reich), die alle zum Capitel de novissimis gehören, über welches unsre symbolischen Bücher, im Anschluß an die oekumenischen Symbole, sich nur zu den Hauptthatsachen in der Endkatastrophe bekennen und diese (die Wiederkunft des Herrn, die Auferstehung der Todten, das Endgericht, das ewige Leben und die ewige Verdammniß) als dogmata fundamentalia de novissimis feststellen, ohne sich jedoch — mit Ausnahme eines später zu erörternden Punkts — näher über diese Heilsthatsachen selbst und über die sonstigen, in die Eschatologie noch einschlagenden Zeugnisse und Aussagen der h. Schrift näher zu erklären (pag. 29, 6. 8; 30, 6. 10; 43, 1 bis 5; 217, 66.). Es fehlten ihnen dazu die geschichtlichen Anlässe und eben damit auch die göttlichen Weisungen. Aus diesem Grunde sind aber auch alle Einzelfragen über diese Thatsachen wesentlich exegetischer Natur. Die Ergebnisse etwaiger Forschungen über dieselben dürfen daher nicht den Werth kirchlicher Dogmen beanspruchen; andrerseits aber auch nicht sofort als Irrlehren

oder kirchenspaltende Irrthümer bezeichnet werden; obgleich nicht geleugnet werden soll, daß dergleichen Versuche theologischer Fortbildung zu einem Widerspruch mit dem kirchlichen Lehrconsens überhaupt und mit jenen fundamentalen eschatologischen Dogmen insonderheit führen können. Wo dies aber nicht der Fall ist, da wird es zwar an exegetischen Mißgriffen kaum fehlen können, vollends bei einem kirchlich noch so wenig klar gelegten Gebiete des göttlichen Worts, wie es das gesammte prophetische zur Zeit noch ist; aber die Kirche hat noch kein Recht solche etwaige exegetische Mißverständnisse und Irrthümer mit dogmatischen Irrlehren in gleiche Linie zu stellen und als kirchentrennende zu behandeln. So viel über diese Lehrstücke im Allgemeinen.

Was nun zuvörderst die Lehre von dem Antichrist anlangt, so enthalten unsre Symbole bekanntermaßen keinen besonderen Lehrartikel über dieselbe. Zwar gedenken sie häufig der bezüglichen Danielischen und Paulinischen Weissagungen, aber nicht um bekenntnißmäßig sich über sie zu äußern, sondern nur um sie in der Polemik gegen das Papstthum auf dasselbe anzuwenden; wobei übrigens die Aeußerungen Melanthons in der Apologie sich nicht ganz mit denen Luthers in den Schmalk. Artikeln decken. Denn während diese einfach aussprechen, daß der Papst und seine Herrschaft „der rechte Endechrist oder Widerchrist sei" (papam esse ipsum verum Antichristum 308, 10; 309, 14; 337, 41), drückt sich die Apologie vorsichtiger aus, wenn sie pag. 209, 18 sagt: Ita et papatus erit pars regni antichristi, si sic defendit humanos cultus, quod justificent. Unsre Dogmatiker endlich unterscheiden nicht nur den antichristus occidentalis et orientalis — den Papst und den Türken (Muhammed) —, wodurch schon die ausschließliche Fixirung des Antichrists im Papstthum unmöglich gemacht wird; sondern sie rechnen auch (wie z. B. Nic. Hunnius, König, Quenstedt, Baier) die Lehre vom Antichrist — offenbar des dargelegten symbolischen Thatbestandes wegen — zu den articulis non fundamentalibus, qui salvo fidei fundamento in utramque partem disputari possunt. Bei dieser Sachlage ist es klar, daß es kirchlich unberechtigt und unstatthaft ist, etwaigen Differenzen über diese rein exegetische Frage eine kirchentrennende Bedeutung zu vindiciren.

Anders liegt es insofern mit der Lehre von einer noch bevorstehenden Bekehrung Israels als Volk, als dieselbe bei dem gänzlichen Schweigen unsrer Symbole über sie überhaupt nicht als kirchliche Lehre vorgetragen werden kann. Aber deßhalb kann sie auch ebenso wenig im Namen der Kirche bestritten oder verworfen, noch einer Synode die Kirchengemeinschaft versagt werden, wenn diese — angesichts von Röm. 11 im Zusammenhange mit dem Worte des Herrn Luc. 21, 24 und Matth. 23, 39, ferner mit Art. 1, 6; 3, 19. 20 und mit den alttestamentlichen Weissagungen, auf welche der Apostel Paulus selbst zurückweist — nicht mehr als das Recht beansprucht, diese gleichfalls exegetische Frage als eine offene behandeln zu dürfen, vorausgesetzt, daß auch hierbei die Uebereinstimmung mit dem kirchlichen consensus fidei als leitendes Princip der Schriftforschung anerkannt bleibe. Hierbei können wir zugleich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß selbst Luther, der sich später sehr ungünstig und zum Theil ungerecht über die Juden geäußert, doch in allen Ausgaben seiner Kirchenpostille, die unter seinen Augen erschienen, auch noch in den letzten von seiner Hand, vom Jahre 1543 und 1544, obgleich grade in diesen bedeutende Redactionsänderungen mit dem Texte vorgenommen wurden, ausdrücklich predigt: daß jene Worte der heil. Schrift über die Bekehrung Israels noch nicht erfüllt seien und noch erfüllt werden müssen (Walch 11, 299 ff.). Erst in der nach seinem Tode erschienenen Ausgabe v. J. 1547, und in den folgenden, sind diese Stellen ausgemerzt und in ihr Gegentheil umgeändert worden[1]). S. Walch Bd. 11, Vorrede pag. 18, Anmerk. o, wo derselbe schließlich richtig bemerkt, daß die Sache übrigens keinen (kirchlichen) Glaubensartikel betreffe, auch „weder

1) Selbst Höe von Hohenegg spricht sich in den Epp. ad Meissnerum II, S. 349 folgendermaßen aus: „sed bonam partem Judaeorum ante novissimum diem ad promoeria verae ecclesiae se recepturam speramus." Tholuck a. a. O. pag. 66.

durch Lutheri, noch eines Anderen Zeugniß oder Ausspruch ausgemacht werden könne." Sie ist eine Frage der Schriftforschung, die lediglich aus der Schrift und nach derselben, unbeirrt auch durch die etwaigen Anschauungen und Auslegungen unsrer alten Dogmatiker, entschieden sein will: es sei denn, daß man im Widerspruch mit dem Hauptgrundsatz unsrer Kirche und unsrer Symbole offen als Princip aufstelle, daß sich die Schrift vor der Dogmatik zu beugen habe. Die Offenheit verdiente alle Anerkennung, aber der fundamentale Bruch mit der Kirche läge dann auch klar zu Tage. Uns will scheinen, daß man keine andere Wahl habe, wenn man sich gegen das Zugeständniß wehrt, daß den Differenzen in solchen nicht fundamentalen Lehren, wie die in Rede stehende, keine kirchentrennende Bedeutung und Folge gegeben werden dürfe. Versagt man diesem Grundsatz die Anerkennung, etwa aus einer an sich wolverständlichen Verehrung unsrer alten Dogmatiker, so rühme man sich dabei wenigstens nicht einer gesunden kirchlichen Stellung; denn auf diesem Wege muß man consequent dahin kommen, die Dogmatik über die Schrift zu stellen. Dies aber wäre erst recht widerkirchlich und kirchentrennend.

Wir kommen endlich zu der Lehre vom tausendjährigen Reich. Mit ihr steht es anders, als mit den beiden eben besprochenen Lehren, indem die Conf. Aug. Art. XVII sich nicht bloß zu den Fundamental-Dogmen de novissimis positiv bekennt, sondern auch zugleich mit der Wiederbringungslehre die chiliastischen Schwärmereien und Träumereien derjenigen ausdrücklich verwirft, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unser Bekenntniß hierbei nicht etwa den altkatholischen Chiliasmus in seinen verschiedenen Formen, sondern die Münzerischen Wiedertäufer und die ihnen verwandten schwärmerischen Irrlehrer jener Zeit (nunc) im Auge hat. Dies ergibt sich nicht bloß aus dem Wortlaut des citirten Passus, sondern auch aus der für unsre Frage zugleich unverfänglichen und entscheidenden Fassung, die Melanthon in der variata demselben Passus gegeben: Damnamus Anabaptistas, qui nunc judaicas opiniones spargunt et fingunt, ante resurrectionem pios regna mundi occupaturos esse, ubique deletis aut oppressis impiis. Damit übereinstimmend schreibt er auch in seiner Dissert. de furoribus et deliriis Anabapt.: Anabaptistae adfirmant, oportere ante novissimum diem in terris regnum Christi tale existere, in quo pii dominentur et omnes reges impios opprimant ac deleant (Gerhard, L.L. th. Tom. XX, pag. 103. § 71). Und ebenso äußert sich auch Luther in der Ausleg. v. Ps. 110, v. J. 1539: „daß man nicht ein solch Reich aus Christi Reich mache, noch solche Kirche suche, so leiblicher Weise auf Erden regiere mit äußerlicher, weltlicher Gewalt, wie der Papst geführet, oder wie die Wiedertäufer und dergleichen irrige Geister träumen, als sollte noch vor dem jüngsten Tage eine solche Kirche zusammengebracht werden, da eitel Fromme und Christen, so zuvor die Feinde durch sie alle auch leiblich getilget, ohne allem Widerstand und Anfechtung friedlich sollten regieren" (W. 5, pag. 1400). Wir sehen aus diesen Aeußerungen und namentlich aus den von uns unterstrichenen Worten in denselben, daß die charakteristischen Züge, mit welchen unsere Reformatoren den von ihnen verworfenen Chiliasmus kennzeichnen, überall die gleichen und selbigen sind. Ebenso spricht sich z. B. auch Dav. Chyträus in seiner Explicatio Apocal. Viteb. 1564 pag. 358 zu Apoc. 20 aus; und Mentzer begnügt sich in seiner Exegesis Conf. Aug. mit der einfachen Bemerkung, daß in diesem Artikel die judaizantes Chiliastae verworfen werden. Desgleichen sagt auch E. V. Löscher (Timoth. ver. I, pag. 438), daß die Augsb. Conf. „den eigentlichen Chiliasmus oder den Irrthum verwerfe, da man ein tausendjähriges Herrlichkeitsreich der allgemeinen Herrschaft der Frommen in dieser Welt und zugleich das Aufhören des Kreuz-Reichs und die Unterdrückung aller Bösen vor

dem jüngsten Tage glaube." (Wir citiren nach Walch, Einleit. in d. Streitigk. d. luther. K. Thl. 2, pag. 209).

Der Thatbestand ist mithin unbestreitbar der, daß die Conf. Aug. es nur mit den damaligen anabaptistischen Irrlehren und Strebungen zu thun hat, aber in und mit diesen auch jeden ihnen verwandten schwärmerischen Chiliasmus aller Zeiten verneint, und diesen auch mit vollem Recht als schriftwidrige und judaistische, dem Wesen der Kirche Christi nach ihrem irdischen Bestande widersprechende Irrlehre verwirft. Zugleich aber liegt hier auch einer jener oben erwähnten Lehrpunkte vor, über welche das Bekenntniß sich bisher nur nach einer Seite hin auszusprechen Anlaß gehabt hat. Denn es setzt der verworfenen Irrlehre affirmativ nur die eschatologischen Hauptthatsachen in großen Zügen gegenüber, ohne sich z. B. darüber näher zu erklären, wie etwa die Wiederkunft Christi und der jüngste Tag zu verstehen sei, was die Schrift von der Auferstehung der Todten lehre, und wie die Stelle Apocal. 20, 1 bis 6 im Zusammenhange mit der ganzen heil. Schrift zu erklären sei? Namentlich hat es sich über den eigentlichen Kern der letzten Frage noch gar nicht ausgesprochen: ob nämlich diese Weissagung als eine schon erfüllte anzusehen oder die Erfüllung derselben noch in der Zukunft zu erwarten sei; und ob demgemäß für die Kirche Christi, nach ihrem gegenwärtigen Bestande noch eine Epoche geistlicher Blüthe und Herrschaft zu erwarten stehe oder nicht?

Es liegt nicht in unsrer gegenwärtigen Aufgabe, auf diese großentheils exegetischen Fragen selbst näher einzugehen. Auch mag sich Jeder dieselben so oder anders beantworten, wie er es vor dem Worte Gottes und dem kirchlichen Lehrconsens glaubt rechtfertigen zu können. Wir wollen nur constatirt haben und rechnen dafür auf Zustimmung: daß man diese Fragen weder als endgiltig schon entschiedene ansehen, noch auch den Versuchen zur Lösung derselben angesichts des prophetischen und apostolischen Worts aus dem Wege gehen kann und darf; ferner, daß die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit ein charakteristischer und beachtenswerther Zug der Kirche und

Theologie in der Gegenwart ist; endlich, daß es für den Glauben und die Kirche keineswegs so irrelevant sein möchte, wie der „Synodalbericht" v. J. 1864 pag. 36 zu meinen scheint, wie diese Fragen gestellt und beantwortet werden. Es sind eben thatsächlich noch offene, exegetische Fragen, bei denen nicht jedwede Lösung derselben kirchlich zulässig ist, aber auch nicht jede, auf ernster und kirchlich gesinnter Schriftforschung ruhende christliche und theologische Ueberzeugung, welche nicht mit der unsrer alten Dogmatiker übereinstimmt, sofort mit dem schwärmerischen Chiliasmus zusammengeworfen oder doch als chiliastische verdächtigt werden darf.

Auf dieselbe Weise könnte auch die andere Anschauung, welche jene apokalyptische Weissagung schon seit Constantin oder Karl dem Großen erfüllt sieht, als ein jedoch rückwärts gewendeter Chiliasmus bezeichnet werden: dann nämlich, wenn man mit unsrem Bekenntniß das Wesen des Papstthums darin erkennt, daß es aus Christi Reich „ein irdisches Reich hat machen und darin mit äußerlicher, weltlicher Gewalt regieren wollen;" oder wenn man die Ueberzeugung Luthers von dem Entwickelungsgange der Kirche bis zur Reformation theilt, wie er sie namentlich in jenen großartigen, kirchengeschichtlichen Predigten, gehalten zu Schmalkalden i. J. 1537 (W. 12, 1666 ff.), ausgesprochen hat. Denn er weiß da so wenig von einem Gebundensein Satans in jenem Zeitraum, daß er vielmehr den Nachweis liefert, wie sehr die Kirche damals, nach Analogie der Versuchung des Herrn in der Wüste, in wachsendem Maße zuerst von dem „schwarzen Teufel", darnach von „dem engelischen", endlich von „dem göttlichen" angefochten worden ist. Wir wollen hiermit nur darauf aufmerksam gemacht haben, daß man bei dieser Anschauung von der Geschichte der Kirche die Erfüllung der apokalyptischen Weissagung nicht als eine schon erfolgte wird annehmen können, ohne mit Art. 17 der Conf. Aug. in harte Collision zu gerathen. Man wird vielmehr, wie auch Luther in der früher angeführten Stelle thut, das päpstliche Regiment in gleiche Linie mit den von der Augustana verworfenen anabaptistischen Tendenzen zu stellen haben. Deßhalb

lassen ja auch bekanntlich manche der älteren Ausleger das 1000jährige Reich schon mit der Auferstehung des Herrn oder doch mit der Zerstörung Jerusalems anheben; wozu übrigens Chyträus, der selbst diese Meinung theilt, a. a. O. bemerkt, daß er sie nicht für die propria et certa praesentis loci (Apoc. 20) sententia ausgeben wolle. Ebenso drückt sich auch Abr. Calov in seiner Synopsis controversiarum (pag. 979 zu Apoc. 20, 2) mit einer gewissen Vorsicht aus, wenn er sagt: Quod ad terminum a quo et ad quem numerationis hujus Satanicae ligationis, de eo non possumus adeo certi aliquid definire, cum nondum omnia ex eventu probata sint.

Wol wissen wir, wie unsre Dogmatiker über den Chiliasmus crassus et subtilis fast durchweg geurtheilt haben. Aber einerseits wissen wir auch, — und die Kirche hat streng darauf zu halten — daß ihre Entscheidungen, ob auch noch so gewichtvoll an sich, nicht von symbolischer Bedeutung sind; und daß ihnen bei Fragen exegetischer Natur überhaupt nicht das letzte Wort einzuräumen ist, am wenigsten, wenn ihre Exegese, wie in dem eschatologischen Gebiet, nachweisbar durch vorgefaßte Meinungen beeinflußt und getrübt ist. Andrerseits fällt es doppelt ins Gewicht, wenn dennoch Männer wie Nic. Selnecker, Nic. Hunnius, E. Val. Löscher, Bechmann zum Compend. Hutteri die Lehre vom tausendjährigen Reich, abgesehen von den anabaptistischen Schwärmereien, für eine nicht fundamentale, disputable Lehre erklären. Denn so äußert sich Nic. Hunnius, der eigentliche Begründer der Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehren (Διάσκεψις pag. 111): Ad posterius genus (doctrinarum non fundamentalium) refero doctrinas propheticas, involutas futurorum eventuum involucris, quales hinc inde habet Ezechiel de Gogo et Magogo, Apocalypsis de sanctis cum Christo per mille annos post (?) cladem Gogi et Magogi regnaturis, et alii alias, quae in scriptis sacris numero haud exiguo exstant. S. J. Lange, Antibarbarus pag. 723 ff., wo auch

Selnecker, Comment. zu Apoc. 20 citirt ist. Und E. V. Löscher, ein besonders beachtenswerther Zeuge in dieser Sache, schreibt in s. Timoth. Ver. I, 6. § 3 pag. 438 (s. Walch, Einl. in d. Streitigk. a. a. O.): „Anfangs setze ich (d. h. schicke ich) voraus, daß unsre Kirche und derselben treue Lehrer diejenigen, so blos hoffen, daß der Allerhöchste seinen Gläubigen einige halcyona vor dem jüngsten Tage geben oder eine große Juden- und Heidenbekehrung schenken werde, nicht verdamme noch jemals verdammt habe; ja nicht einmal diejenigen, welche nichts mehr thun, als daß sie den Ort Apoc. 20 und etliche andere Weissagungen, so von dem Flor der Kirchen handeln, noch nicht für erfüllt halten. Auch Bechmann in s. Annotatt. in compend. Hutteri Frankfurt 1703 pag. 7 rechnet den articulus de regno Christi millenario terreno zu den nicht fundamentalen. Die Leipziger theol. Facultät war darum auch vollkommen im kirchlichen Recht, wenn sie in ihrem Responsum v. J. 1690 unter Anderem erklärte: „die Frage von dem Chiliasmo subtili (im Unterschied von dem schwärmerischen) sei ein problema theologicum, welches salva fide pro et contra in utramque partem disputirt werden könne. (s. Lange, a. a. O.).

Die dargelegten Gründe und vorgeführten Zeugen werden genügen, um zu erhärten, wie wenig es vom Standpunkt der lutherischen Kirche und ihres Lehrconsensus zu rechtfertigen ist, die Kirchengemeinschaft um solcher Differenzen willen in der Lehre vom tausendjährigen Reich zu versagen, über welche sich unser Bekenntniß noch gar nicht ausgesprochen hat; wenn anders dabei, wie von Seiten der Synode zu Iowa pag. 37 ihres Berichts in bündigster Weise geschehen, die Bürgschaft gegeben ist, daß keine Lehre kirchlich geduldet werden solle, die sich nicht von schwärmerischen Auswüchsen frei hält und nicht die feste Position innerhalb der analogia fidei und der von Art. 17 der Conf. Aug. gezogenen Grenzen bewahrt. Wir vermögen in der That nicht einzusehen, unter welchem kirchlichen Bekenntnißtitel es dem Einzelnen und vollends dem Theologen in der lutherischen Kirche verwehrt werden könnte, in der bezeichneten Weise

im prophetischen Schriftwort zu forschen und sich auf Grund der h. Schrift eine christliche und theologische Glaubensüberzeugung über die Endthatsachen des Heils zu bilden; und mit welchem kirchlichen Recht, da unsre Kirche kein exegetisches Tribunal kennt, man es untersagen wollte, dergleichen Lehrfragen, so lange sie salva fide erörtert werden, dafür zu halten, was sie thatsächlich sind, für offene Fragen? Ein anderes Verhalten wäre immer wieder nur denkbar, wenn man unsren Dogmatikern eine den kirchlichen Symbolen gleichartige Stellung einräumen, oder unsre Symbole selbst als schlechthin abgeschlossene ansehen und ihnen eine kanonische Bedeutung für den Glauben und die Kirche beilegen wollte. Das Eine aber widerstritte der kirchlichen Autorität, welche allein den symbolischen Schriften zukommt, das Andere der absoluten normativen Bedeutung, die ausschließliches Privilegium der heil. Schrift ist; Beides stände auch im offenen Widerspruch mit unsrer Kirche und ihren Symbolen, die es mit dem ersten Gebot bekanntlich sehr ernst nehmen und ausdrücklich bekennen: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens machet; es heißt Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel“ (Schmalk. Art. pag. 303, 15). Und was das Verhältniß der Symbole zur heil. Schrift anlangt, so stellt die Concord. Formel darüber in bündigster Weise jene ebenso schriftgemäßen, als in sich wahren und bleibend giltigen Grundsätze auf, die wir nicht nöthig haben hier näher darzulegen. Man vergl. pag. 517, 1. 2; 518, 6. 7. 8; 568, 3 ff. 571, 10 ff. Und wir danken Gott dem Herrn mit allen lutherischen Christen für diese Stellung unsrer Kirche zu dem Worte Gottes und in demselben; sie — die schwer erkämpfte und bewahrte — mit allen Kräften und nach allen Seiten hin aufrecht zu erhalten, muß jedem Gliede und insonderheit jedem Diener unsrer Kirche heilige Gewissenssache, Glaubenspflicht und Amtspflicht sein und bleiben. Denn stünde unsre Kirche anders oder gäbe sie je der Versuchung nach, diese Position zu verlassen oder sich dieselbe verrücken zu lassen, so wäre sie nicht die Kirche reinen, schriftgemäßen Bekenntnisses, nicht die Kirche ausschließlicher und unbedingter Gebundenheit durch die Wahrheit, und evangelischer Freiheit in der Wahrheit und für dieselbe, oder sie würde sofort aufhören es zu sein. Denn sie steht und fällt auch mit ihrem Formalprincip, welches wie keine Freiheit, so auch keine Gebundenheit des Glaubens außer und neben dem Worte kennt und zuläßt.

Uebrigens ist es nicht entfernt unsre Meinung, als sei es Aufgabe der Kirche und ihrer Diener, mit den noch streitigen eschatologischen Lehren, namentlich mit dem, was man unter dem Namen des Chiliasmus zusammenzufassen pflegt, die Gemeinden zu beschäftigen, am wenigsten unter Zurücksetzung der großen Heilsthaten Gottes und der centralen Wahrheiten des Evangeliums. Dazu liegen jene Lehren noch zu sehr außerhalb des kirchlichen Bekenntnisses und bedürfen noch zu sehr der theologischen Sichtung und Klärung, und eines mehr übereinstimmenden, sichern Verständnisses, welches der Herr zur rechten Zeit seiner Kirche auch gewiß verleihen wird, so sie sich anders dafür in rechter Weise offen zu erhalten sucht. Darum ist es aber auch unsre Ueberzeugung, daß es irrig ist, zu meinen, als gäbe es da für den Glauben und die Kirche nichts mehr zu erforschen und zu lernen, oder als läge es in der Macht der Kirche, vollends je mehr sie sich dem Endziel nähert, diesen Fragen aus dem Wege zu gehen. Sie kann es auch schon wegen der schwärmerischen und sectirerischen Erscheinungen nicht, die in unsren Tagen grade auf dem eschatologischen Gebiet wieder zu wuchern anfangen. Will die Kirche denselben, wie sie es soll, ernstlich und wirksam entgegentreten, so wird sie bei der bloßen Negation nicht stehen bleiben dürfen, sondern auch durch diese Erscheinungen sich bestimmen lassen müssen, auf die Zeichen der Zeit und die Wege des Herrn zu achten und in dem prophetischen Wort zu forschen, um ausgerüstet mit der positiven, aus der Schrift geschöpften Wahrheit die seelenverführenden und kirchenauflösenden Schwärmereien in jeder Gestalt klar erkennen, ihnen mit voller Sicherheit entgegentreten und sie durch Gottes Gnade auch überwinden zu können.

Wir können aber unser Gutachten nicht schließen, ohne noch-

mals darauf hinzuweisen, daß die ganze uns vorgelegte Angelegenheit eine überaus zarte, dem innersten Lebensgebiete der Kirche angehörende ist, und keineswegs schon mit einer, ob auch noch so correcten, äußern Handhabung symbolischer Lehrformeln oder kirchengesetzlicher Paragraphen allein erledigt werden kann. Ihre praktische Behandlung fordert ein erleuchtetes Auge, das Geistliches geistlich zu erkennen und zu richten weiß, und einen zugleich festen und weiten kirchlichen Sinn und Blick, der dessen stets eingedenk bleibt, daß Trennen, wo die Wahrheit bindet, keine geringere Verantwortung vor dem Herrn nach sich zieht, als das Einigen wider die Wahrheit. Sie fordert die Weisheit jener demüthigen und tragenden Bruderliebe, die da fleißig ist zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens, und die sich weder durch falsche Freiheit, noch durch falsche Gebundenheit verleiten läßt, die Spur der evangelischen Wahrheit zu verlassen. Die hochwürdige Synode von Iowa wird deßhalb gewiß nicht unterlassen, vor Allem sich selbst ernstlich zu prüfen, ob auch bei der Freiheit, die sie sich mit Recht nicht verkümmern lassen will, die Ansprüche in erster Reihe vollgewerthet und gewahrt bleiben, welche die Heilswahrheit selbst erhebt, damit nicht irgendwie die Einheit und Reinheit der Lehre gelockert oder getrübt werde, mit welcher die Kirche steht und fällt. Andrerseits sind wir aber auch mit derselben einverstanden in der Abweisung jeder mehr oder minder gesetzlichen oder mechanischen Behandlung einer so wichtigen kirchlichen Angelegenheit, bei der man sich zwar die Sache scheinbar sehr erleichtern kann, aber nie ohne dieselbe ihrem heimischen geistlichen Gebiet zu entrücken und der Kirche Wunden zu schlagen, indem man den „nöthigen Streit" mit „unnützem Gezänk" verwechselt, an dem es leider in der Kirche gegenwärtiger Zeit nicht fehlt. Jedem gesetzlichen Zug und Gebaren gegenüber hat die Kirche festzuhalten an dem Worte des Herrn Joh. 8, 31. 32 und dem seines Apostels Gal. 5. In unsren Tagen des betrübenden Abfalls von der Kirche und der noch schmerzlicheren Zertrennungen in ihrer Mitte gilt es, sich mit doppelter Gewissenhaftigkeit vor dem Herrn zu prüfen, daß man

einerseits nicht selbst wanke, noch in falschem Einheits- oder Freiheitsstreben etwas der Wahrheit vergebe, wie sie der Herr unsrer Kirche erschlossen und geschenkt hat; aber auch andrerseits nicht eigenmächtig separire und löse, wo die Wahrheit vereinigt, indem man den Geist dämpft, das Weiterforschen im Worte Gottes lähmt, und jede auftauchende theoretische oder praktische Frage sofort zur Höhe einer fundamentalen und kirchentrennenden aufschraubt. Auch diese Erscheinungen wollen nicht minder wie jene als Symptome eines kranken und über das wahrhaft Fundamentale unsicher gewordenen Glaubens erkannt und verurtheilt sein.

Uebrigens wollen wir nicht unterlassen haben, daran zu erinnern, daß wie die Einheit des Geistes eine Mannigfaltigkeit der Gaben und Strebungen nicht ausschließt, so auch notorisch von jeher in unsrer Kirche eine strengere und eine freiere Richtung, wir meinen z. B. die Wittenbergische und die Jenaische und ähnliche, bestanden haben. Beide haben, so lange sie den Grund Eines Glaubens und Bekenntnisses nicht verlassen, ein gleiches Recht in der Kirche zu beanspruchen. Keine von ihnen darf ihre Aufgabe in dem Ausschluß der andern suchen, wenn sie anders selbst in der Wahrheit bleiben will. Denn beide sind von dem Herrn der Kirche so sehr darauf gewiesen, sich gegenseitig anzuerkennen, zu ergänzen und zu corrigiren, daß jede von ihnen sich in dem Maße den sie besonders bedrohenden Versuchungen bloßgestellt sieht, in welchem sie der andern die brüderliche Gemeinschaft meint versagen zu sollen. Es gehört dies, wie wir es schon an der apostolischen Kirche lernen können, zu den Führungen des Herrn mit seiner Kirche und zu dem Reichthum des in ihr sich entfaltenden Lebens mit Christo in Gott. Aber von den Aposteln und dem Vorgang Act. 15 soll auch die Kirche aller Zeiten sich weisen lassen, wie sie sich in ähnlichen Lagen zu verhalten habe, um Frieden zu halten, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben, die ihr Leben ist, und ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, die sich nicht zur Herrin über die Wahrheit aufwirft, sondern Dienerin und Hüterin derselben sein will.

Endlich aber dürfen wir nicht verhehlen, daß wir uns bei Fra-

gen von so allgemein kirchlicher Bedeutung, die auch zur Zeit so sehr die ganze Kirche bewegen, wie die uns vorgelegten, gänzlich außer Stande sehen, das einseitige, kirchentrennende Entscheiden und Vorgehen einer kirchlichen Particular-Synode zu rechtfertigen oder für entschuldbar zu halten. Wol begreifen wir, daß unsren Glaubensbrüdern in Nord-Amerika die Versuchung nahe liegt, sich zu isoliren und ihres Verbandes mit der gesammten deutschen Mutterkirche zu vergessen. Um so mehr halten wir es für unsre Pflicht, bei diesem uns gegebenen Anlaß die lutherischen Synoden Nord-Amerika's in aller Liebe daran zu erinnern, daß es nur Eine Kirche lutherischen Bekenntnisses gibt, und ihnen die apostolische Mahnung 1. Cor. 14, 36 aufs Gewissen zu legen: „Ist das Wort Gottes von euch ausgekommen, oder ist es allein zu euch gekommen"? Zwar wollen wir einer particularen Synode das Recht nicht bestritten haben, die Zugehörigkeit zu ihrem engeren Verbande an die Erfüllung gewisser besonderer Bedingungen zu knüpfen, die zu stellen sie gute Gründe haben kann. Aber dieselbe wird dabei theils doppelt vorsichtig sein müssen, wo es sich um Lehrbedingungen handelt, um nicht in das Recht und den Beruf der Gesammtkirche zu greifen; theils hat sie sich überhaupt davor zu hüten, daß sie nicht ihren Verband mit dem Kirchenverband verwechsle oder sich für die Kirche halte. Sie löst sich damit selbst von der Kirche, wenn sie sich für befugt und ermächtigt hält, nicht etwa nur die engere synodale Verbindung, sondern die Kirchengemeinschaft denen abzusprechen und zu versagen, die mit ihr auf dem Grunde des Einen Glaubens und Bekenntnisses stehen, sich aber jenen besonderen Bedingungen nicht unterziehen und namentlich auf die berechtigte kirchliche Freiheit in den noch offenen Lehrfragen nicht grundsätzlich verzichten wollen. Denn, wiederholen wir mit unsrer Augustana, ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.

Hochehrwürdige Herren! Mit der Bitte, der deutschen evang.-luther. Synode von Iowa unsern aufrichtigen Dank für das uns geschenkte Vertrauen zu sagen, grüßen wir Sie und die übrigen Synodalen brüderlichst mit dem Gruß des Friedens, und rufen den Herrn der Kirche an, daß er die lutherischen Synoden in Amerika, die durch seine Gnade eins sind in der Wahrheit, bei ihr fort und fort erhalten, und sie durch dieselbe auch erleuchten, heiligen und vereinigen wolle zu gegenseitiger brüderlicher Anerkennung, zu gemeinsamer Arbeit in seinem Dienst und zu einmüthiger Verherrlichung der Ehre seines Namens. Dazu wolle er auch auf unser Wort seinen Segen legen.

Dorpat, den 15/27 October 1866.

Die theologische Facultät.

II.

Ernst Rietschel. Von Andreas Oppermann. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1863.

Angezeigt von H. N. Hansen.

„Es ist Alles euer, es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige; Alles ist euer; ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" — (1. Cor. 3, 21—23). Nach diesem Grundsatz des großen Heidenapostels, durch den er hinlänglich der ganzen Welt documentirt, wie sehr er zur vollen evangelischen Freiheit hindurchgedrungen sei, gehen wir an die Besprechung des obengenannten eben so unterhaltenden als belehrenden Werks. Es zeichnet uns das Leben und Wirken eines der größten Künstler unserer Zeit, des großen Zeichners und Bildhauers, des treuen und religiösen Protestanten, des so durchaus wahren und liebenswürdigen Mannes. Welchem Deutschen, der sich irgendwie auf dem Gebiete der Kunst umgesehen, sollte der Name Rietschels unbekannt geblieben sein? Die berühmteren Städte

Deutschlands, wie Dresden, Leipzig, Weimar, Braunschweig u. a. enthalten Denkmäler von seiner kunstreichen Hand, die berühmtesten Geister der Nation sind nach seinen Modellen meisterhaft in Erz dargestellt. Selbst dem Volke im weitern Sinne, den Protestanten aller Länder und unter allen Völkern, ist der Name Rietschel bekannt und lieb geworden durch seine letzte und größte Schöpfung, durch das Luther-Denkmal, das zu Worms errichtet werden soll. Dennoch mögen nur Wenige unter seinen Volks- und Glaubensgenossen den großen Meister und tief anspruchslosen Menschen so eingehend nach Leben und Schaffen kennen, wie er es verdient.

Obiges Buch bietet uns die Hand, um nicht blos ein hohes Künstlerleben, sondern auch ein geweihtes Christenleben kennen zu lernen. Es gab eine Zeit, wo man Genialität und Christenthum als unvereinbar mit einander, wo nicht als Gegensätze betrachtete, wo man für eingehende und ausschließliche Beschäftigung mit der Kunst eine gewisse Liederlichkeit des Lebens forderte — hier können wir das gerade Gegentheil wahrhaft realisirt vor Augen sehen. Jene Zeit mit ihrem traurigen Wahn ist, Gott sei dank, im Verschwinden, aber es ist noch lange nicht genug zur Anerkennung gebracht, daß das Evangelium, weit entfernt die größten Geister zu schwächen und zu erniedrigen, sie vielmehr kräftigt, erhebt, weiht und in jeder Beziehung adelt. Das Künstlerleben Ernst Rietschels ist ein schöner Commentar über das Wort des Apostels: Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Es liegt eine Weihe über dieses Lebens ausgebreitet, die unmittelbar beim Lesen sich geltend macht, die den Leser innerlich reinigt und wahrhaft erbaut und eine Ahnung in uns erweckt von der männlichen Kraft und Hoheit, die auch auf den höchsten Gebieten der Kunst ein durch das Evangelium Gefreiter sich zu erringen vermag. Es verdient daher auch dieses Leben vor allem eine Besprechung in einer kirchlichen Zeitschrift, namentlich derjenigen Kirche, die wie keine andere nach ihrem innern Wesen aller geistigen Knechtung und pietistischen Kränklichkeit abhold, das Apostelwort sich angeeignet hat: „Es ist Alles euer, es sei Paulus oder Apollos, es

sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige".

Das Werk zerfällt der äußern Form und dem innern Gehalt nach in zwei sehr verschiedenartige Theile. Den ersten Theil bilden die Jugenderinnerungen von der Hand Rietschels selbst: sie führen uns in der einfachsten und anspruchslosesten Weise durch seine schwere Kindheit und Jugend bis dahin, wo er in rastlosem Streben seine hohe Künstleraufgabe erfaßt hatte; die zweite bei weitem umfangreichere Hälfte von der Hand seines Schwagers Andreas Oppermann, der sich durch ein Werk über die Malerschulen in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat, zeichnet uns den Künstler auf der Höhe seines Lebens und seiner Kunst, stellt uns seine großartigen Schöpfungen im historischen Zusammenhange vor Augen und fügt gelegentlich die tiefsinnigsten Urtheile über das Wesen der Kunst im Zusammenhange mit Leben und Christenthum und den höchsten Idealen der Menschheit hinzu. Schon daraus ist zu schließen, wie bildend und belehrend das Werk sein muß.

Ernst Friedrich August Rietschel wurde am 15. December 1804 zu Pulsnitz, einem sächsischen Städtchen, geboren. Er entstammte einer einfachen, aber frommen Handwerkerfamilie. Sein Vater, Beutler- oder Handschuhmachermeister am Orte, lebte mit seinen drei Kindern und seiner still-frommen Ehefrau, da das Handwerk heruntergekommen war, meist in bedrängten Umständen, bis es ihm gelang, das Aemtchen eines Küsters oder Kirchners an der Pfarrkirche seines Wohnorts mit einem Einkommen von 100 Thalern jährlich zu erhalten. Schon frühe regte sich in dem Knaben ein besonderes Wohlgefallen an kleinen Bilderchen und Holzschnitten, und in seinem dritten Jahre zeichnete er auf der Schiefertafel einen Bärenführer mit seinem Bären, der ihn auf der Straße mit staunendem Interesse erfüllt hatte, zur Verwunderung der besuchenden Nachbaren. Im sechsten Jahre malte er eine liegende Kuh mit Wasserfarben. Das Interesse für Zeichnen und Bilder war bei ihm so groß, daß er seine wenigen Sparpfennige auf den Ankauf von Bilderbogen, die

er nachahmte, verwandte. Die Mittel der Bildung durch die Ortsschule und die beiden Pfarrfamilien waren gering und beschränkt; doch war er bald in der Schule der beste Schreiber. Bei einem Maler und Zeichenlehrer bekam er in der dürftigsten Weise Unterricht im Zeichnen von Blumen, Landschaften und Thieren, und bald malte er Tischdecken in Oel auf schwarzer Wachsleinwand, mit einer Landschaft verziert, Stück für Stück für 8—10 gGr., Scheiben zu Prämienschießen u. dergl. Während der verhängnißvollen Kriegsperiode von 1812—13 erlebte er Freudiges und Trauriges. Frühe schon fühlte er den Druck der armseligen und niedrigen Stellung, aber sein kindlich froher und genügsamer Sinn und seine Lust am Zeichnen und Malen hielt ihn aufrecht. Auch fromme Eindrücke des Gotteswortes und der erhabenen oder schauerlichen Natur fanden in seiner zarten empfänglichen Gemüthsstimmung bei ihm Eingang. Er mußte seinen Eltern im Erwerb für die Familie Beistand leisten, und die letzten Jahre vor seiner Confirmation hatten seine Einkünfte durch Zeichnen, Malen, Schreiben und Unterrichtgeben sich bis auf 10—12 Thaler gesteigert. Mit der Confirmation kamen die ernsten Kämpfe um die Wahl des Berufs. Er wurde zuerst bei einem Kaufmann an seinem Geburtsorte in die Lehre gegeben; zu diesem Geschäfte aber eignete er sich am allerwenigsten, da er nicht rechnen konnte und nicht den geringsten Handelsgeist besaß. Vor Heimweh und Mißmuth wurde er krank und kehrte in's elterliche Haus zurück. Endlich eröffnete sich ihm eine Aussicht, auf die Maler-Akademie nach Dresden zu gelangen. Voll edlen, aber noch dunkeln Künstlerstrebens bezog er diese zu Michaelis 1820, sechzehn Jahre alt, und verlebte hier die ersten Jahre unter rastlosem Fleiß, aber in den dürftigsten Verhältnissen. Die meisten Tage lebte er von Butterbrod und Obst. Schnell fand er traute Freunde und Kunstgenossen, die seinen Eifer und seine Begeisterung theilten, und besonders lebte er sich ein mit seinem treuen Freunde Julius Thäter, jetzigem Professor der Kupferstecherei in München. Seine Arbeiten machten schon Aufsehen, Preise von 25 Thalern, die er bei der damals üblichen Geldprämienvertheilung davontrug, ermunterten sein Streben und entrissen ihn der dringendsten Noth. Auch anderweitig fand er Unterstützung, z. B. von dem edlen Grafen v. Einsiedel, der ihn als Modelleur für sein Eisenwerk zu Lauchhammer ausbilden lassen wollte. Nun erst trat er seine eigentlich plastischen Studien bei dem Hofbildhauer Prof. Pettrich an, aber unter den größten äußern Hindernissen und Schwierigkeiten, da es ihm an Rath und Anleitung fast gänzlich fehlte. Er sehnte sich von Dresden fort und wünschte vor allem zu Dannecker nach Stuttgart zu kommen. Doch die Wege Gottes führten ihn in entgegengesetzter Richtung; er kam zu Rauch nach Berlin. Davon bekennt er nachher selbst: „Ach, wie gut, daß nicht sich erfüllt, was man wünscht und vom jedesmaligen Standpunkte seiner Urtheilskraft für richtig und ersprießlich hält!“ Nach sechsjähriger Vorbereitung in Dresden wurde nun Berlin für ihn die eigentliche hohe Schule. Auch hier fand er Freunde und Mitschüler, die ihn auf seiner künstlerischen Laufbahn mächtig förderten und anspornten, besonders aber bildete er sich unter der Leitung des großen Bildhauers Rauch zu derjenigen Vollkommenheit in der Sculptur aus, die wir später so sehr an ihm bewundern. Obwohl noch ein junger Schüler, unternahm er es doch, in die jährliche Concurrenz um das akademische Reisestipendium nach Italien einzutreten. Zwar konnte er als Ausländer das Reisestipendium selbst nach den gesetzlichen Bestimmungen nicht erhalten, doch mitconcurriren durfte er, wenn der von ihm entworfene Act nach der Natur und eine Skizze nach einer aufgegebenen Composition ihn dazu qualificirten. Nach einem Probeact wurden unter den sich Anmeldenden außer ihm noch drei gewählt. Der Gegenstand, den er behandelte, war: Penelope, ihrem Gemahl Ulysseus folgend, welcher den Wagen besteigen will, wird von ihrem Vater Ikarios gebeten, bei ihm zu bleiben. Mit außerordentlicher Spannung erwartete er das Urtheil des akademischen Senats, als sein Freund Thäter in sonntäglichen Kleidern ihm entgegentrat und ihm ankündigte; „Heute ist ein Feiertag für mich, weil es dein Ehrentag ist; du hast den Preis!“ Rührend ist die Freude und der Jubel

über dies herrliche Gelingen, das seinen Glauben zu seinen Fähigkeiten und an seine künstlerische Bestimmung befestigte. Damit war nun auch sein Glück begründet. Der akademische Senat erließ ein Schreiben an die sächsische Regierung und empfahl ihn dort für ein sächsisches Reisestipendium, das ihm auch mit 1800 Thalern auf drei Jahre bewilligt wurde. Die Verpflichtungen, welche ihn an Lauchhammer banden, lösten sich leicht, und nun stand ihm der von allen Künstlern so ersehnte Weg nach Italien offen. Er besuchte noch vorher seine Familie und sah seinen Vater, der 1828 starb, zum letzten Mal.

Hat uns so Rietschel den Gang seiner Entwickelung über die erste Lehrzeit hinaus selbst geschildert, so knüpft Herr Oppermann daran den weiteren Verlauf von des Künstlers Leben und sucht vor allem den Entwickelungsgang desselben in seinen Werken, des Künstlers Streben und Gesinnung in seinem Thun und Schaffen uns zur Anschauung zu bringen. Wir müssen uns hier des Raumes wegen auf das Nothdürftigste beschränken. Vor seiner italienischen Reise hielt Rietschel sich noch bis zum 2. August 1830 in München auf. Sein Aufenthalt fiel in die glänzendste Zeit des dort sich entwickelnden Kunstlebens. Neben Cornelius war es zunächst Schnorr von Carolsfeld, dessen vollendete Meisterschaft den Ruhm der münchener Schule begründete. Franz Schubert, Leopold Schulz, Gustav König und andere hatten sich um letzteren geschart; Moritz von Schwind, Kaulbach, Hermann waren dort eben im mächtigen Aufstreben begriffen. Auch Rietschel war es vergönnt, in persönliche Beziehung zu dem liebenswürdigen Schnorr zu treten, welche auf seine Entwickelung nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Doch bewahrte er sich dabei seine volle innere Selbständigkeit. Hier entwarf er unter anderm die treffliche Zeichnung einer Steinigung des heil. Stephanus, mit welcher er großen Beifall erntete; er trat mit Schwanthaler in freundschaftliche Beziehung und lernte Thorwaldsen, der 1830 einen Besuch in München machte, kennen. Doch seines Bleibens war hier nicht. Er brach im August mit Hermann und

Leopold Schulz aus Wien zu Fuß nach Italien auf. Freunde begleiteten die Wanderer bis in's bayerische Gebirge, wo sie der damaligen Aufführung der oberammergauer Spiele beiwohnten. Sein erster Aufenthalt in Rom dauerte wegen der damaligen politischen Unruhen nur kurze Zeit, indem er schon Ende Februar 1831 wieder zurückkehrte. Dennoch war diese Reise wie für sein inneres Leben, so auch für sein äußeres Fortkommen nicht ohne reiche Frucht. Sein Blick hatte sich erweitert, er war selbst in größeren Kreisen bekannt geworden. Nach seiner Rückreise wurde ihm zu seiner großen Freude die ehrenvolle Aufgabe übertragen, eine Büste Luthers für die Walhalla zu machen. Schon früher war mit ihm darüber verhandelt worden, das Modell zu einem Denkmal Friedrich August's des Gerechten in Sachsen zu verfertigen. Die Hoffnung einer erfreulichen Thätigkeit im deutschen Vaterlande, eines reichen gesegneten Schaffens, leuchtete ihm im schönsten Lichte entgegen. Vor seiner Niederlassung in Berlin feierte er in Lauchhammer seine Verlobung mit Albertine Trautschold, einer Tochter des dortigen Oberfactors Trautschold, die er aber erst 1832, als er nach Dresden übergesiedelt war, heimführte. So hatte er sich nun eine freundliche Häuslichkeit gegründet und konnte mit hoffnungsvollen Blicken der Zukunft entgegenschauen. An Anerkennung und Arbeit fehlte es ihm auch nicht. Seine öffentliche Anstellung war die eines Professors an der Akademie der Künste. Er arbeitete unverdrossen an der Kolossalstatue Friedrich August's, daneben beschäftigten ihn zunächst die Arbeiten am Universitätsgebäude zu Leipzig. 1834 erhielt er im Auftrage König Ludwigs von Bayern das Anerbieten einer Professur der Bildhauerkunst in München mit einem jährlichen Gehalt von 1200 Gulden, das er jedoch aus Liebe zu der neugegründeten Kunstschule seiner näheren Heimath ablehnte. Er wurde nach und nach Ehrenmitglied mehrerer auswärtigen Akademien, erhielt das Ehrenbürgerrecht von Braunschweig und Weimar, eine Anzahl hoher Orden schmückte im Lauf der Jahre seine Brust; aber auch das Leid und die Trauer blieben in seinem Leben nicht aus. Schon nach dreijähriger beglückender Ehe starb seine erste ge-

liebte Gattin nach schwerem Leiden; auch eine zweite Gattin, eine Tochter des Professors Carus, und eine dritte, eine geborene Hand, hatte er nach kurzem ehelichen Glück durch den Tod verloren. Erst die vierte, Friederike Oppermann aus Regensburg, mit welcher er sich am 30. April 1851 ehelich verband, hat ihn überlebt. Doch auch unter Leid und Entbehrung sollten die oft ermatteten Flügel sich ihm wieder kräftigen und stärken. In gläubigem Gottvertrauen und erneuerter Arbeit suchte und fand er immer wieder frische Kraft und neuen Aufschwung. Zuerst nach dem Tode seiner zweiten Gattin waren es die beiden Giebelfelder des dresdener Hoftheaters, sowie die Statuen Göthe's, Schiller's, Gluck's und Mozart's, welche ihn beschäftigten; darauf ein großes Hochrelief für das Giebelfeld des Opernhauses in Berlin. Später erst vollendete er die ihm aufgetragene Ehrenstatue Thaer's in Leipzig. Auch eine „Grablegung" von origineller Auffassung und schöner ergreifender Wirkung, sowie ein „bethlehemitischer Kindermord" verdanken jenen Jahren ihre Entstehung. Fügen wir noch hinzu die von Rietschel verfertigte Pietà — die Mutter Gottes beim Leichnam Christi knieend — die jetzt den schönsten Schmuck der Friedenskirche zu Potsdam bildet, das Lessing-Standbild in Braunschweig, das Göthe-Schiller-Denkmal in Weimar, die mit Hähnel zusammen ausgeführten Arbeiten am dresdener Museum, die Quadriga für das braunschweiger Schloß, die Statue Karl Maria von Weber's, endlich das Luther-Denkmal zu Worms, das zwar vom Meister unvollendet hinterlassen ist, aber in seinem Geiste von würdigen Schülern ausgeführt wird — so haben wir eine, allerdings noch unvollständige, Uebersicht über die schöpferische Fülle und Kraft, die bis zur vollendeten Meisterschaft in dem Leben und Wirken Rietschel's sich entfaltet hat. Ein Anhang des Buches enthält sämmtliche von ihm ausgeführten Werke in chronologischer Reihenfolge.

Eine große Bereicherung seiner Anschauungen sollte dem empfänglichen Künstler eine im Jahre 1843 auf Kosten der sächsischen Regierung unternommene Reise nach Belgien, Paris und Rouen gewähren. Um seiner Gesundheit willen, die durch übergroße Anstrengung bei Verfertigung des Lessing-Standbildes und durch eine hartnäckige Erkältung sehr gelitten hatte, mußte er im Jahre 1851 zum zweiten Male eine Reise nach Italien unternehmen. Er selbst bezeichnet seinen Aufenthalt in Palermo auf Sicilien als eine Verbannung und meinte, er werde für seine Kunst wenig forttragen; doch genoß er, so weit es sein Zustand erlaubte, auch Roms herrliche Kunstschätze, sah manche seiner Schüler dort wieder und machte die Bekanntschaft neuer Künstler und Kunstfreunde und kehrte im Frühling 1852 mit besserer Gesundheit in's Vaterland zurück. Mit seinem großen Lehrer Rauch dauerte das innigste Freundschaftsbündniß ungetrübt bis an den Tod des letzteren, der am 3. December 1857 erfolgte. Der Briefwechsel zwischen beiden, aus dem manches mitgetheilt wird, ist eine reiche Fundgrube bildhauerischer Erfahrungen und Rathschläge, aber auch der treuesten, auf gegenseitiger Liebe und Achtung beruhenden, Freundschaft.

Mitten unter den Arbeiten des Luther-Denkmals, an dem sein ganzes Herz hing, überraschte ihn die letzte Krankheit und das Ende. An seinem sechsundfünfzigsten Geburtstage, dem 15. December 1860, war er schon überaus hinfällig. Doch träufelte am Morgen der herrliche Psalm: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt", Erquickung in seine Seele. Unaufhaltsam ging das Leiden seinen Weg; matter und matter wurde sein Körper. Es waren trübe Wintertage, die den sonst so thätigen Mann an den Lehnstuhl fesselten, stille lautlose Winterabende, in denen er am Kaminfeuer saß und träumend in den glühenden Kohlenheerd schaute. Sein Antlitz war von unendlicher Milde übergossen. Häufig auch erging er sich in traulichem Gespräch, obwohl es ihm schwer wurde. Sinn und Geist blieben ihm in vollster Frische, die innere Tüchtigkeit seines Wesens vermochte sich dann über Schmerz und Leiden zu erheben und häufig noch das Lichteste und Schönste freudig zu erfassen, zu gestalten, mitzutheilen. Geduld aber vor allem hat er in seinem Leiden bewährt auf eine seltene Weise. Kein Laut un-

williger Klage kam über seine Lippen, nur von Dankgefühl gegen die treue Pflege der Seinigen war er erfüllt. Auch die schwerste Prüfung, die ihm als Künstler werden sollte, die Befürchtung, daß er sein letztes, sein höchstes Werk nicht mehr vollenden könne, überstand er und legte das Schicksal in Gottes Hand. Wenige Tage vor seinem Tode ließ er das große Gypsmodell seines Luther aus dem Atelier in den Garten rücken. Von seinem Krankenzimmer aus betrachtete er, im Lehnsessel ruhend, dieses sein letztes Werk. Er ordnete zwar noch einiges an, doch schien er sonst befriedigt. Am 21. Februar 1861 sollte es ausgestellt werden, am Morgen desselben Tages, in der Frühe um 6 Uhr, entschlief der Meister sanft und schmerzlos.

Ein Bild Rietschel's ist dem Buche nicht beigegeben. Er war von etwas hagerer, sehr hoher Statur und starkem Knochenbau. Wäre nicht seine Haltung ein klein wenig vorgebeugt gewesen und hätte er nicht beim Gehen den Blick zur Erde geneigt, so würde er den Eindruck einer zugleich sehr stattlichen Erscheinung gemacht haben. Sein Gesicht, in späteren Jahren ziemlich stark gefurcht, machte einen überaus treuherzigen Eindruck, die Augen schauten voll Milde und Klarheit daraus hervor und waren so frisch und ruhig, wie bei Menschen, die an den Aufenthalt in der freien Natur und den Ausblick in's Grüne gewöhnt sind. Nur beim Sprechen wurde sein Blick äußerst lebendig, beim Beobachten ungewöhnlich rasch und scharf vergleichend. In Kleidung und Gebaren hatte er nichts Auffälliges, seine ganze Erscheinung war von einer wohlthuenden Harmonie durchdrungen. Dazu kam sein freundliches mildes Wesen, das fern von jeder conventionellen Lüge war, seine weiche und wohlklingende Stimme, die ganz dem Ausdruck seines Gesichts entsprach und die Empfindung von der tiefen Herzensgüte dieses Mannes erhöhte. Heftig und ungeduldig wurde er nur, wenn ihn Dummheit oder Gemeinheit der Menschen belästigte.

Die Weise seiner Kunst gehörte der realistischen Seite an, wie er es denn liebte, seine Gestalten in dem Gewande ihrer Zeit, nur idealisirt, darzustellen, und diese Art in die Bildhauerei wieder eingeführt hat. Daß Rietschel nie im Leben einen falschen Rationalismus gehuldigt, das lag in seiner reichen, tiefen Empfindung. In seinem Leben hatte er sich diejenige Frömmigkeit und Hingabe an die heiligen Dinge bewahrt, welche jederzeit der Schmuck einer männlichen Seele gewesen ist. Er hatte sich durch Leiden und Prüfungen schwerster Art hindurch zu jener Höhe innern Lebens emporgeschwungen, auf welcher eine Anfechtung durch gemeine Leidenschaften nicht mehr möglich ist, er besaß mit Einem Wort diejenige Frömmigkeit, wie sie die innere Ruhe und Harmonie des Guten bedingt. Durch rastloses energisches Streben war dafür gesorgt, daß sie eine abschwächende Wirkung auf seine Kunst nicht auszuüben vermochte. Es ist ganz aus seinem Sinne geredet, wenn er sagt: „Die Uridee, der kein Individuum in seiner Entwickelung vollkommen entspricht, ist das Ideal, das der Künstler sich zu denken, zu erstreben hat. Es unterscheidet sich von dem, was gewöhnlich darunter verstanden wird, dadurch, daß dies Eins, jenes unendlich ist. Freilich ist das Ideal in diesem Sinne auch nie erreichbar, denn des Künstlers Schaffen gleicht hier fast dem göttlichen. Es ist dies Ideal der Wahrheit vergleichbar, die nie gefunden wird, und der uns zu nähern unser ewiges und allein gültiges Sehnen und Streben ist. Aber eben dieses Streben giebt allem unsern Handeln überall den rechten Halt und das wahre Ziel."

Mögen Viele durch das Angeführte sich aufgefordert fühlen, das Buch selbst, das so viel Schönes enthält, näher kennen zu lernen!

Dr. Rud. Hofmann (in Leipzig): Lehre von dem Gewissen. Leipzig, 1866. VIII. und 286 S. in 8.

Angezeigt von Prof. A. v. Oettingen.

Es ist wohl nie in einer verhältnißmäßig so kurzen Spanne Zeit so viel und so eingehend über das „Gewissen" geschrieben worden, als in dem letzten Jahrzehend. Ob das ein Beweis ist für gesteigerte Zartheit des Gewissens oder für die Nothwendigkeit, das schlafende Gewissen zu wecken, das abgestumpfte zu schärfen, mag auf sich beruhen. Für uns und unsere kirchlichen Verhältnisse in der Gegenwart ist es von besonderem Interesse, daß vielfach die Beziehung auf die geistliche Praxis in den Vordergrnnd tritt. Zwar fehlt es nicht an streng wissenschaftlichen Behandlungen des Gegenstandes. Die obige Schrift ist selbst ein Zeugniß dafür, sowie die ausführlichen Entwickelungen über diesen Lehrpunkt in den Ethiken von Wuttke, Schmid und Palmer. Kähler (die schriftgemäße Lehre vom Gewissen Halle 1864) und Güder (Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift; Stud. u. Krit. 1857, Heft 2) haben, wie früher Beck (Umriß der bibl. Seelenlehre 1843, bes. S. 73 ff.), neuerdings Delitzsch (bibl. Psychologie 2te Aufl. S. 37 ff.), die Lehre vom Gewissen einer biblisch-theologischen Untersuchung unterzogen. Schlottmann hat „über den Begriff des Gewissens" eine wissenschaftliche Abhandlung veröffentlicht (in der „deutsch. Zeitschrift für christl. Wissensch." 1859 Nr. 13—15). Auberlen hat in seiner geistvollen Weise das Gewissen im Zusammenhange mit dem Offenbarungsbegriff eingehend dargestellt (vgl. „die göttl. Offenb. Bd. II: zur Lehre vom Menschen als relig. Wesen" Basel 1864). Schenkel hat bekanntlich seine ganze Dogmatik „vom Standpunkte des Gewissens" gemeint deduciren zu können und thatsächlich das Gewissen zum Kriterium der Offenbarung hinaufgeschraubt, es zur

letzten entscheidenden und inappellablen Instanz in religiösen Dingen erhoben. Hofmann weist ihm in dem obigen Buche (vgl. S. 217 ff.) sehr schlagend seine „Ueberspannung der Dignität des Gewissens" nach und sucht die objective „Autorität der Offenbarung" zu retten. Die neueste wissenschaftliche Arbeit von C. F Hemann („Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins" in den „Jahrbb. f. deutsche Theologie" 1866, Heft III, S. 483 ff.) scheint Hofmann noch nicht vorgelegen zu haben. Sonst hätte er von seinem Standpunkt aus nicht ermangelt, der einseitig theoretischen Begriffsbestimmung Hemann's gegenüber (das Gewissen als das „in der Natur und in dem Bewußtsein des Menschen thatsächlich und wirksam sich bezeugende Vernunftgesetz" S. 498) Protest einzulegen. — Durchaus für den geistlich-praktischen Zweck sind berechnet die — übrigens viel Werthvolles und feine Betrachtungen in sich schließenden — Abhandlungen von Weber [1]), Vilmar [2]) und Münkel [3]).

Trotz dieser Fülle vorliegenden literärischen Stoffes kommt das Hofmannsche Buch doch einem empfundenen Bedürfnisse entgegen. Es sammelt nicht bloß mit anzuerkennendem Fleiß das vorhandene historische Material (S. 8—72: der Begriff vom Gewissen in seiner geschichtlichen Entwickelung), sondern sucht auch die vielen zum Theil widersprechenden Begriffsbestimmungen des Gewissens durch lichtvolle Kritik und systematische Darstellung, sowie biblische Begründung auf ein bestimmtes Resultat zu bringen.

Als charakteristisch für Hofmann's Anschauung heben wir in Folgendem nur die Hauptmomente seiner positiven Darstellung her-

1) Vgl. Zeitschr. für Prot. u. K. 1860. Heft 2: „die Lehre vom Gew. mit besonderm Absehen auf ihre Bedeutung für die geistl. Praxis".

2) Vgl. Pastoraltheol. Blätter 1863, 10—12. Heft, „über die Lehre vom Gewissen".

3) Münkels Zeitblatt 1864, Nr. 40 ff. Der Vortrag von Immer: „das gesunde und das kranke Gewissen 1866" — ist mir nicht zu Gesichte gekommen.

vor; an dieselben werden sich die kritischen Bedenken anzuknüpfen haben, aus welchen hervorgehen wird, daß das oben von uns anerkannte Bedürfniß durch diese Schrift noch nicht befriedigt ist.

Hofmann will in der „richtigen Lehre vom Gewissen" das Correctiv gegen die Einseitigkeiten des „christlichen Objectivitäts- und Subjectivitätsprincips" gefunden haben. Seine „Aufgabe" die er sich stellt, ist daher „Vermittelung" beider Standpunkte (S. 2). Obgleich die mit jenen Terminis bezeichneten Richtungen nicht eingehender entwickelt werden, versteht man doch im Ganzen, was der Verf. meint. Ob ihm die „Vermittelung" gelungen und er nicht selbst im Subjectivitätsprincip hangen geblieben, wird sich schließlich herausstellen.

Zunächst erkennt er die im Gewissen dem menschlichen Willen sich gegenüberstellende Autorität als eine objective und unwiderstehliche an (S. 79 f.; 83, 107 f.). „Das wollende Subject ist sich in demselben Augenblicke, wo es wollend thätig wird, der Bezogenheit seines Willens auf eine unbedingte Autorität gewiß". — „In allen Fällen, wo von „„Gewissen"" geredet wird, liegt ein Willensfall entweder unmittelbar vor oder wird er vorausgesetzt. Es ist psychologische Thatsache und jedem durch die Selbsterfahrung unmittelbar gewiß, daß in jedem Falle, wo es sich in unserm Geistesleben um eine Willensentscheidung handelt, eine von unserm Ichbewußtsein sich sondernde, sich ihm gegenüberstellende Autorität mit ursprünglicher, über unsre Willkühr schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift". Verfolgen wir diese Thatsache bis zu ihrer letzten Wurzel, so wird uns das Wesen des Gewissens im Unterschiede von seiner gegenwärtigen accidentellen Erscheinungsform offenbar. Mit Berufung auf Harleß (christl. Ethik S. 63) will Hofmann das Gewissen als ursprüngliche Anlage von seiner Function dem sündigen Willen gegenüber (vgl. bes. § 14) unterschieden wissen. Die wirkliche Definition unterscheidet sich aber doch von der Harleßschen. Nicht das „Inneseins Gottes als der Norm unsrer Lebensbewegung" ist ihm das Gewissen, auch nicht das „Mitwissen mit Gott" (welche Bezeichnung

dem Verf. zu theoretisch erscheint, S. 76), noch auch das „unmittelbare Gottesbewußtsein", auf welches das Gewissen erst durch „Reflexion" hingeleitet wird (S. 83), sondern im Wesen des Gewissens liegt beides: „die subjective Necessitation zu einer Verhältnißsetzung und das objective Entgegenkommen einer vorhandenen Norm, — und zwar beides in organischer Verbindung und Zusammengehörigkeit (S. 80)". — Die absolute Norm aber, die sich im Gewissen uns octroyirt, ist zunächst ohne allen materialen Gesetzesinhalt und nur als ein formaler Maaßstab zu denken. Das Gewissen ist also nicht eins mit dem natürlichen Sittengesetz, sondern nur das Organ, oder — wie Hofmann sich etwas unklar ausdrückt — die „Bereitschaft" zu jener „Verhältnißsetzung", nämlich „des Verhältnisses zwischen dem gegebenen Willensfalle und einer in demselben Augenblicke uns aus uns selbst entgegenkommenden, schlechthinnige Autorität für sich in Anspruch nehmenden Norm, als Maaßstab". Das ist das „primäre" Gewissen, welches Hofm. (wie auch Schlottmann a. a. O. S. 117) von der „secundären" Function desselben unterscheidet, sofern es als „verpflichtendes" (§ 8) erst den Charakter eines bestimmten necessitirenden Gesetzes für gewisse concrete Einzelfälle annimmt. Denn (S. 111): „ein Gesetz ist nichts Anderes als der Ausdruck des Willens des Gesetzgebers in Bezug auf bestimmte concrete Verhältnisse". Von diesem Gesichtspunkt aus wird sowohl der Begriff des „Erlaubten" (S. 118), als der der „Pflichtencollision" (S. 122) als unhaltbar oder aus Mißverstand hervorgegangen dargelegt. — Daran schließt sich (§ 9) die wichtige Untersuchung über das „richterliche Gewissen". Das sittliche Urtheil wird vom Gewissen selbst unterschieden. Letzteres befähigt nur zu ersterem, ist aber nicht dieses selbst. Das Gewissen rechnet die That dem einzelnen als Schuld zu, worin dreierlei liegt, daß die That selbst sich auf die Person, als handelndes Subject bezieht, sodann auf den Willen derselben, als Motiv der That, und endlich auf die moralische Kraft, durch welche es zur That kam. Die Zurechnung, also auch Schuld und Verdienst (nicht im meritorischen,

sondern im ethischen Sinne) wird nur dort zugestanden, wo die „Pflicht" klar erkannt worden und die äußere Möglichkeit der Pflichterfüllung vorhanden war (S. 128). Die Gradverschiedenheit der Schuld wird daher consequent „je nach der Intensität und Klarheit des Pflichtbewußtseins auf der einen Seite, und nach der Erleichterung oder Erschwerung der Pflichterfüllung durch von außen hinzutretende Umstände nach der andern Seite" bemessen. Der Intensität des „verpflichtenden" und „richtenden" Momentes im Gewissen entspricht der practische Vollzug. Das „vollziehende Gewissen" (§ 10) documentirt sich je nach dem Gehorsam oder Ungehorsam des Willens gegen die Gewissensstimme in dem „guten" (S. 135) und „bösen" (139) Gewissen. Sodann wird das Gewissen in seiner Bedeutung für das Erkenntnißvermögen ins Auge gefaßt (S. 144 — 159 § 11), um zu entwickeln, wie es als das „Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein" sich kundgiebt, wie die „sittlichen und religiösen" Erkenntnisse durch dasselbe bedingt erscheinen. Nachdem der Verfasser noch die „organischen Eigenschaften des Gewissens" (§ 12 näher: die Analogie des Gewissens als geistigen mit den leiblichen Organen) beleuchtet, den Werth des Gewissens im anormalen Zustande (§ 13 näher: seine Fähigkeit zu rechtfertigen) und sein Verhältniß zum „originalen Gewissen" dargestellt, kommt er in den beiden Schlußparagraphen des „systematischen Theils" auf das „Gewissen als Object der Erlösung" und das „Verhältniß des erneuerten Gewissens zur Offenbarung". Es wird anerkannt, daß das Gewissen „nicht irgendwie als Coefficient der Erlösung betheiligt" sei (S. 202), noch viel weniger vermöge es „sich durch sich selbst so weit zu cultiviren, daß es zu einem Zurückgewinnen seiner ursprünglichen Integrität gelangte und somit die Erlösung selbst vollzöge"; dennoch „liegen im Gewissen die Anknüpfungspunkte für die Erlösung". Die Erneuerung oder Wiedergeburt des Gewissens als Aufgabe der Erlösung betrachtet, besteht in der „Versöhnung des bösen Gewissens", und „Wiederherstellung des guten Gewissens", welches aber auf Grund der Sündenvergebung erst

als Schlußpunkt und „Krone der Heiligung" (S. 212) oder als „Preis der Heiligung" (S. 214) eintritt. In dem erneuerten und geheiligten Gewissen hat sich dann gleichsam „ein Niederschlag gottmenschlichen Bewußtseins" gebildet (S. 213). Dieses erneuerte Gewissen ist der „Offenbarung" gegenüber nicht autonom, sondern die göttliche Autorität der Offenbarung vermittelt sich dem Gewissen durch den Glauben, respective durch das Zeugniß des heil. Geistes (S. 211 und 227), so daß das Gewissen selbst eine „ὑπακοὴ τῆς πίστεως" fordere (S. 231).

Im dritten Abschnitt des Buches (S. 237 — 284) wird, leider nur anhangsweise und daher etwas flüchtig, die practische Bedeutung des Gewissens für das christliche Lehren und Leben hervorgehoben. Der eine § bezieht sich auf das „seelsorgerliche Handeln an dem Gewissen" und giebt manche bedeutsame pastorale Winke in Betreff der Behandlung des „irrenden", des „betäubten", des „einseitigen" Gewissens, sei es in der privaten Seelsorge, sei es in der Predigt, deren „erweckender Charakter" als für unsere Zeit besonders nothwendig betont wird.

Im Schlußparagraphen wird die Frage nach der „Gewissensfreiheit" (S. 258 — 286) in der Art erörtert, daß neben der Anerkennung der unbedingten Glaubensfreiheit des Einzelindividuums, doch die „Nothwendigkeit einer gesetzlichen Beschränkung der Gewissensfreiheit des Einzelnen nach Seiten der Bethätigung der Gewissensüberzeugung" behauptet wird. Wo dafür die Grenzen zu setzen sind, bleibt so ziemlich im Unklaren (S. 262 f.).

Indem wir hier darauf verzichten müssen alles Einzelne in dem reichen Inhalte dieser Schrift einer Beurtheilung zu unterziehen, suchen wir die Hauptbedenken zu formuliren, um unser oben ausgesprochenes Urtheil zu begründen. Auch wird sich, wenn unsere Ausstellungen wirklich die principiell bedeutsamen Punkte getroffen haben sollten, manches Einzelne als die nothwendige Consequenz einer falschen Voraussetzung herausstellen.

Vor allen Dingen scheint uns der Verf. den organischen Gat-

tungscharakter oder was dasselbe ist: die Abhängigkeit und Bedingtheit des individuellen Gewissens von dem Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens (Geburt, Erziehung, Sitte) gänzlich zu verkennen, d. h. er isolirt in unerlaubter, erfahrungs- und schriftwidriger Weise des Einzelgewissen. — Sodann ist ihm das Verhältniß von Gesetz, resp. Gesetz Gottes und Gewissen nicht klar geworden, weil es an einer principiellen Begriffsbestimmung des Gesetzes fehlt. Endlich wird das Verhältniß des Gewissens zur Erlösung einseitig und oberflächlich gefaßt, so daß das wiedergeborene Gewissen fälschlich erst als Resultat und Frucht der Heiligung hingestellt wird. Daß diese drei Punkte wesentlich mit einander zusammenhängen und die erstrebte Vermittelung zwischen dem einseitigen „Objectivitäts- und Subjectivitätsprincip" unter dieser Voraussetzung nicht gelingen konnte, der Verf. vielmehr selbst in dem sogen. „Subjectivitätsprincip" befangen bleiben mußte, wird sich durch die nähere Beleuchtung ergeben.

Der Verf. giebt den „innigen Zusammenhang, in welchem der Begriff vom Gewissen mit den religiösen Vorstellungen eines Volks steht" (S. 9) zu und sucht daraus die „Grundverschiedenheit in der Auffassung des Gewissens bei dem Heidenthum, Judenthum und Christenthum" herzuleiten. Allein es ist nicht ausreichend, nur die Verschiedenheit in der Auffassung dessen, was man Gewissen nennt, in diesem historischen Zusammenhange zu untersuchen. Auch die Gewissensfunction selbst ist von dem Mutterboden abhängig, aus welchem dieselbe organisch erwachsen ist. Es ist eine pure Täuschung, wenn man das Gewissen als Einzelgewissen (S. 104) meint überhaupt erfassen und demselben speciell die Entscheidung über das, was dem Menschen als göttliche Wahrheit zu gelten habe, meint überlassen zu können. Es giebt gar kein Einzelgewissen ohne die Voraussetzung einer bildenden und erziehenden Macht der Gemeinschaft, der der Einzelne gliedlich angehört. Bei einem Caspar Hauser muß die Gewissensfunction gelähmt, wie überhaupt die sittliche Persönlichkeit verkrüppelt, in gewissem Sinne unzurechnungsfähig erscheinen. Der Mensch ist, was er ist, auch in seinen geistig sittlichen Beziehungen nur als Kind seiner

Zeit, nur als Glied der Familie, des Volkes, der Gemeinde, der Menschheit, mit der er verwachsen, schon durch Anlage und Geburt verwachsen und durch tausend Fäden geistiger und moralischer Beziehung in Sitte und Gewohnheit, in Tradition und Erziehung verknüpft ist. Es liegt eine Wahrheit darin, wenn Spinoza (auf dessen eigenthümliche Lehre vom Gewissen Hofm. übrigens gar nicht eingeht) ebenso wie die meisten modernen Pantheisten und Materialisten das „Gewissen" als etwas Anerzogenes hinstellen. Freilich wollen sie damit das Gewissen als ein nothwendiges und allgemeines Moment menschlichen Geisteslebens und somit die Berechtigung einer Appellation an das Gewissen zum Erweis der Zurechnungsfähigkeit und Schuld des Menschen bestreiten. Aber eben damit kommen sie zu kurz und ihre Argumentation wird an ihren eigenen Voraussetzungen zu Schanden. Denn wie kann etwas allgemein Vorhandenes nur durch die Erziehung hervorgerufen, erzeugt werden. Die Anlage dazu ist die nothwendige Voraussetzung. Sonst könnten Erziehung, Tradition, sittliches Gesammturtheil weder einen so allgemeinen Einfluß gewinnen auf den Einzelnen, noch auch in ihrer Existenz als sittliche Mächte begriffen und erklärt werden. Sie müßten durch willkürliche Eingriffe des Einzelnen entstanden sein, was grade den principiellen, freiheitsleugnerischen Voraussetzungen des Pantheismus widerspräche. — Nein, das Gewissen ist als Anlage dem Menschen von Geburt mitgegeben, und wird geschichtlich, empirisch stets im Zusammenhange mit der Sitte, mit den herrschenden religiösen und ethischen Erkenntnißfactoren entwickelt, erhält auch von da aus seinen materialen Inhalt, seinen eigenthümlichen normativen Maaßstab der Zurechnung. Das gilt, wie für die heidnische, auf Natur- und Gewissensoffenbarung allein angewiesene, so auch für die unter dem Einfluß der Heilsoffenbarung sich entwickelnde Menschheit oder die christliche Gemeinschaft. Von den Heiden spricht Paulus in durchaus collectivischem Sinne (Röm. 1, 19 f. und 2, 14), daß sie unentschuldbar seien, wenn sie den in der Natur erkennbaren Gott nicht als Gott geehrt haben. Sie sind in ihrer Gesammtheit zu

Narren geworden, indem sie vertauscht haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Creatur. Gott hat sie daher auch in ihrer Gesammtheit (αὐτοὺς v. 24) hingegeben in ihre Herzensgelüste und Unreinlichkeit schändlicher Brunst. Ja, in der grundlegenden Hauptstelle Röm. 2, 14 f. sagt er von den ἔθνη im allgemeinen, daß sie φύσει Gesetzliches thun, sich in der Sphäre eines natürlichen Gesetzes bewegen, sofern ihr (αὐτῶν ἡ συνείδησις) Gewissen mit Zeugniß ablegt und die Gedanken sich untereinander verklagen und entschuldigen. Die ἄγνοια und πώρωσις ihres Herzens ist auch nach Eph. 4, 18 ein allgemein ihnen eignendes Moment. Kurz wie die Sünde so ist auch das — wenn auch ohnmächtig reagirende Gewissen vor Allem in dem organischen Gattungszusammenhange zu erfassen, wenn man das Einzelgewissen richtig beurtheilen und werthen will. Denn freilich ist es mit der Hervorhebung des Gattungszusammenhangs nicht gethan, weil eben der Mensch als sittliche Persönlichkeit nicht bloß Gattungswesen, sondern auch einzigartiges Individuum ist, welches vom Moment der Geburt an ein eigenthümliches Leben lebt, mit einem gewissen Maaß persönlicher Freiheit und individueller Verantwortlichkeit, deren Verhältniß zur Gattungsentwickelung und zu dem stets fortwirkenden Gemeinschaftsfactor wir hier nicht darzulegen haben. Es wird hiermit einer der schwierigsten und wichtigsten Punkte ethischer Untersuchung berührt, ein Punkt der fast von allen neueren Ethikern in unverantwortlicher Weise vernachlässigt wird. Immer erscheint die „sittliche Persönlichkeit" bei ethischer Betrachtung mehr oder weniger auf dem Isolirschemel und daß es auch in praxi ein aus der gliedlichen Gemeinschaft geborenes Gesammtgewissen giebt, demgemäß auch Gattungsschuld, Volksschuld, Gemeindeschuld, Familienschuld, kurz eine tiefe Solidarität sittlicher Interessen, — wird mehr oder weniger verkannt. Diese subjectivistische und atomistische Betrachtungsweise rächt sich, wie wir auch bei Hofm. sehen, auf's evidenteste. Er polemisirt allerdings mit Recht (S. 104) gegen die Schenkelsche Auffassung und Betonung des „Gesammtgewissens" (Dogm. I, S. 214 f.), welches nur als das Resultat vieler Einzelgewissen hingestellt und

so mit der vox populi des Zeitgeistes, der Majoritätsanschauungen auf eine Stufe gestellt werden dürfte. Allein Hofm. scheint uns das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn ihm das „Einzelgewissen" nun als der sicherere ja einzig gewisse und inappellable Maaßstab erscheint. — „Das Gesammtgewissen" — welches Hofm. nur im letzten Abschnitt, aber auch dort lediglich mit Beziehung auf die „sociale Rechtssphäre" (S. 258 ff.) behandelt — lasse sich nicht „fassen", meint er; denn „in was gebe es sich seinen adäquaten Ausdruck?" — Das könnten wir ja in Bezug auf das Einzelgewissen ebenso, oder mit noch größerem Rechte sagen, da es oft rascher wechselt als jenes, richtig verstandene Gesammtgewissen. Auf die Frage aber, worin es sich denn seinen Ausdruck schafft, können wir nur antworten: „in der Sitte, in der Tradition, in dem Bekenntniß — kurz in der Fülle deß, was als Ausdruck des Gemeinlebens geschichtliche Gestalt gewonnen hat und thatsächlich die Athmosphäre ist, in welcher das Einzelindividuum aufwächst. — Die Consequenz der Hofmann'schen Isolirung des Einzelgewissens zeigt sich auch noch auf einem andern sehr wichtigen Punkt, in der Bestimmung des Begriffs der „Zurechnung", resp. der „Schuld". Die Zurechnung, in Folge des richterlichen Gewissens, das mich zu einem Urtheil befähigt, bezieht sich nach seiner Meinung lediglich auf die Person, als handelndes Subject, auf ihren Willen und ihre moralische Kraft. Von einer Schuld, oder Zurechnung könne also auch nur dort die Rede sein, wo die Pflicht gekannt wird und wo die „Selbstcausalität der sittlichen Persönlichkeit in Bezug auf die Handlung" (?! vgl. S. 128 f.) vorausgesetzt werden kann. Also — es giebt keine Erbsünde, keine Schuld der Gattung, keine Volks- und Familiensünden, keine angeborene böse Lust, die als solche zugerechnet werden kann, keine egoistische Leidenschaft, die zu bewußtlosen, aber doch wirklich schuldbringenden Sünden treibt? — Das ist die Folge des Subjectivitätsprincips. So wird schließlich alle Zurechnung auch für Einzelthaten der Persönlichkeit aufgehoben. Sie sind alle mehr oder weniger nothwendige Früchte des sündlichen, gattungsmäßigen Habitus.

Die Giftfrüchte entwachsen der Giftwurzel. Die Erbsünde — sagt Luther — ist alle Sünden. — Und unsere modernen Ethiker wollen von ihrem vornehmen Isolirschemel aus den Schuldbegriff und Gewissensbegriff analysiren, mikroskopisch fixiren und deduciren, ohne auf den gattungsmäßigen Ursprungspunkt zurückzugehen und die motivirende Ursache ins Auge zu fassen?

Aber machen wir durch unsere Theorie, die wie ich glaube mit der Erfahrung wie mit der ganzen Schriftlehre stimmt, nicht die sittliche Lebensbewegung des Einzelnen zu einem Naturproduct, zu einer nothwendigen Consequenz der vorausgesetzten Gattungsfactoren? Wird das Gewissen, das dem Einzelnen Schuld zurechnet, dadurch nicht illusorisch?

Das fürchten wir keineswegs. Es ist eine zu gewaltige Macht. Es wird dem Menschen angethan; er kann sich seiner nicht erwehren. Und Gott hat dafür gesorgt, daß diese Kette, mit der er den Menschen immer wieder aus dem Sicherheitsschlaf rüttelt, nicht reiße. Wie das Gewissen selbst Gesetzesart hat (Röm. 2, 14 f.) so hat Gott es durch sein geoffenbartes Gesetz geschärft und gekräftigt, um eben durch dieses Gesetz mit seinem furchtbar klaren und unzweideutigen „du sollst" — den widerwilligen Menschen wenigstens in die Anerkennung des gottgewollten Verhältnisses hineinzunöthigen. Das ist die gewaltige „Necessitation zu einer Verhältnißsetzung," die aber nur dann klar wird, wenn der Begriff des Gesetzes im Unterschiede von und in Beziehung zum Gewissen richtig erfaßt und bestimmt ist. Das scheint mir bei Hofm. nicht geschehen zu sein. Den Donner Sinai's vernimmt man in diesem mit viel moderner Erudition geschriebenen Buche viel zu wenig. Es wird mit dem Knaben Absalon — dem verweichlichten und verwahrlosten Gewissen — zu säuberlich verfahren. Immer sind es nur die einzelnen „Willensfälle", denen gegenüber das Gewissen reden und laut werden soll. In jedem „Falle", wo es sich in unserm Geistesleben um eine Willensentscheidung handelt, soll sich unserem „Ichbewußtsein eine Autorität gegenüberstellen mit ursprünglicher über unsre Willkühr

schlechthin hinausliegender Kraft" (S. 79). — „Jede Gewissensaussage enthält eine energische Bejahung oder Verneinung eines Willensfalles als Ergebniß seines Gemessenseins an der bedingenden Norm" (S. 106). — Ist das wirklich ausreichend? Geht das Gewissen, namentlich das vom Gesetz geweckte nicht tiefer? Bezieht es sich nicht auf unser Grundverhältniß zu Gott? Und wenn das Gewissen wirklich „ein Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein" (S. 159) ist, wie sollte nicht im Gewissen der Zorn Gottes, von dem der Verf. in einem Buche über das Gewissen kaum vorübergehend zu reden weiß, eben wegen der centralen gottwidrigen Herzensstellung empfunden werden. Das ganze Buch ist ohne Zornesempfindung geschrieben und athmet daher wenig lutherischen Geist. Das werden wir auch aus der mangelnden Entwickelung der Lehre vom angefochtenen, zagenden, „zappelnden" Gewissens eines Christenmenschen weiter unten zu erkennen im Stande sein. Wie sollte es aber auch anders sein, wenn man den Begriff des Gesetzes als gebietender Norm nicht anders zu bestimmen weiß denn so: „Ein Gesetz ist nichts anderes, als der Ausdruck des Willens des Gesetzgebers in Bezug auf bestimmte concrete Verhältnisse (S. 111)". Das ist doch entschieden halb, unklar und oberflächlich, allenfalls von einem juridischen und politischen Gesetz gültig, aber nichts von dem göttlichen mit seinem: „du sollst dich nicht lassen gelüsten" und „du sollst lieb haben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen etc." Nein, das Gewissen, als Organ des Gesetzesempfindung, zeiht uns der innerlichsten Herzensloslösung von Gott als unserer Schuld; es macht uns nicht bloß im einzelnen „Willensfall", sondern in unserem ganzen Wollen, um unsrer erkannten und schmerzlich empfundenen selbstsüchtigen Gottentfremdung willen verdammlich vor Gott.

Weil Hofm. diese Wahrheit in ihrer ganzen furchtbaren Tiefe nicht erkannt zu haben scheint, ist seine gesammte Deduction über das Gewissen als „Object der Erlösung", über den Begriff des „wiedergeborenen und versöhnten Gewissens" eine matte, ja schrift-

und erfahrungswidrige. Allerdings wird anerkannt, daß das Gewissen von sich aus nichts zur Erlösung beitragen kann. Aber weil der Begriff des Gesetzes nicht eingehender entwickelt, auch die Lehre von der Freiheit kaum vorübergehend berührt erscheint, so vermißt man für diesen wichtigen Satz die ausreichende wissenschaftliche Argumentation. Die Unruhe des Gewissens — das erkennt H. ausdrücklich an (S. 207) — kann nur durch Sündenvergebung überwunden werden. Aber diese Vergebung scheint er auch nur auf die einzelne Willensfälle sündiger Art zu beziehen. Ruhig wird das Gewissen doch auf die Dauer nur, „sobald sich der Mensch durch die sich ihm bezeugende Norm wirklich normiren läßt" — d. h. wenn die durch Christum und seinen Geist erweckte Liebe (S. 211) in sein Herz ausgegossen ist. Das widerhergestellte Gewissen ist das „von der Liebe Christi getriebene." Ausdrücklich wird geleugnet (S. 212) daß das widergeborene Gewissen schon mit der Rechtfertigung gegeben sei, vielmehr trete es erst als „Krone," ja als letzter „Preis der Heiligung" hervor.

Hier scheint uns Wahres und Falsches unklar und in irreführender Weise durcheinander gemischt. Es ist ja unbedingt wahr und der Apostel Paulus bezeugt es (Rom. 9, 1), daß das christlich erneuerte Gewissen auch für jeden einzelnen Willensfall, für jedes Wort und jede That, seine anklagende oder billigende Macht ausübt, daß ein Christ sein gutes Gewissen nur behält, wenn er mit dem Kampf der Heiligung Ernst macht. Aber die „Befriedigung", oder wir wollen lieber sagen die Befriedung des Gewissens tritt doch nur ein für den, der sich mit Gott im Grunde seines Herzens durch die Gnade in Christo versöhnt weiß, und zwar auf Grund dessen, daß Gott ihm persönlich diese Gnade zugesagt im Wort und applicirt in der Taufe (1 Peter 3, 21, Ebr. 10, 22 ff u. s w.). Also im Glauben, nicht in der Liebe (S. 211) wird das Gewissen wiedergeboren zu seinem ursprünglichen Wesen. Sollte es wahr sein, daß die „Restauration des Gewissens gleichen Schritt hält mit der Heiligung des ganzen Menschen" (S. 208), so wäre für das geängstete Gewissen

eines Luther nur Verzweiflung, nicht Befriedung in Aussicht gestellt. Und sonderbar! grade Hofmann, mit seiner einseitig subjectiven Auffassung des erneuerten und wiedergebornen Gewissens, scheint von der hohen Anfechtung „eines betrübten und erschrockenen Gewissens" innerhalb eines geförderten Christenlebens nichts zu wissen. Er giebt nur einen „Wechsel von seligen oder unseligen Gefühlen, wenn wir irren und die Sünde uns noch anficht" (S. 215) zu, ein Unlustgefühl, welches wieder aufgehoben wird, wenn wir uns die Gnade Gottes vergegenwärtigen. Hofm. ist im Grunde davon überzeugt, daß in dem erneuerten und geheiligten Gewissen sich gleichsam, wie er sagt, ein „Niederschlag gottmenschlichen Bewußtseins gebildet habe."

Wir vermögen ihm ohne Schwindelempfindung auf solche Höhen geistlicher Erfahrung nicht zu folgen. Uns ist der Seufzer Röm. 7, 24 viel verständlicher. Und nicht das Maaß unserer Heiligung kann je für uns das Maaß unserer Gewissenserneuerung werden, sondern nur die Unverbrüchlichkeit des sola fide und sola gratia. Denn es giebt keine Handlung, kein Werk auf dem Wege der Heiligung, auf das wir mit voller Gewissensbefriedigung hinblicken können. Auf das versöhnte Verhältniß des Herzens zu Gott kommt alles an. Nicht „gottmenschliches Bewußtsein", sondern einzig und allein Kindschaftbewußtsein aus täglicher Buße geboren (Rom. 8, 14 ff.) ist der gottgeschenkte Kern eines guten und wiedergebornen Gewissens.

Gesammeltes aus der Zerstreuung. Eine Anzahl früher in verschiedenen kirchlichen Zeitschriften bereits erschienener Vermischter theologischer Aufsätze und Recensionen von † Dr. Rudolf Stier, zuletzt Superintendent und Oberpfarrer zu St. Andreä in Eisleben. Nach einer von dem seligen Verfasser selbst noch getroffenen Auswahl auf's Neue herausgegeben von seinem Sohne Friedrich Stier, Pastor. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn. (M. Bruhn). 1865. S. 251.

Angezeigt von Pastor H. N. Hansen.

Wie der lange Titel sagt, enthält das Buch theologische Aufsätze und Recensionen von dem weiland Superintendenten Rudolf Stier, die der Sohn des Verstorbenen, wohl hauptsächlich aus Pietät gegen den Vater, nach dessen Tode herausgegeben hat. Zwar hatte der Verf. diese kleineren Arbeiten noch bei seinen Lebzeiten aus verschiedenen Zeitschriften der zwanziger und dreißiger Jahre, wohl in Erwartung eines günstigen Zeitpunkts zur Herausgabe, selbst gesammelt und geordnet; allein da er darüber hinstarb, so erachtete nun der Sohn des Entschlafenen gleich nach dem Hingange desselben, gleichsam im frischen Andenken an einen nicht unrühmlichen Theologen, diesen Zeitpunkt für gekommen. Der Inhalt der Schrift zerfällt in Aufsätze und Recensionen. Erstere sind wieder nach folgenden Kategorien zusammengestellt: 1) die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung. 2) Ueber das Verhältniß der Apokryphen zur heil. Schrift. 3) Der Rationalismus und die Agende. a) Das theologische Katheder und die Kirche, oder: der Rationalismus und die Agende. b) Das apostolische Glaubensbekenntniß in der Agende. Eine nachmalige Protestation gegen die liturgische Unwahrheit der Rationalisten. 4) Nachrichten von Ram-Mohun-Roy, einem brahminischen Philosophen Ostindiens, und seiner Stellung zum Christenthum. 5) J. F. v. Meyer

und der Magnetismus. a) Ueber J. F. v. Meyers Ansicht vom Magnetismus. b) Noch ein Wort über den Magnetismus. 6) Ueber Luthers Katechismus. a) Ueber Luthers Katechismus als Grundlage des Confirmandenunterrichts, nebst Vorschlägen zu seiner Berichtigung. b) Probe eines verbesserten Lutherischen Katechismus. 7) Beiträge zur Keryktik. a) Der rechte Weg in's Predigtamt. b) Etwas gegen Kunst und Künstelei beim Predigen. c) Von eigenthümlicher Predigtweise. d) Ueber äußern Sprachton des Predigers. e) Von rechter Wirksamkeit der Predigt. f) Der Prediger ein Diener des göttlichen Wortes. g) Ueber christliche Popularität im Predigen. h) Einige Gedanken über specielle Kanzelpolemik. — Diese Beiträge waren zuerst im homiletisch-liturgischen Correspondenzblatt von Brandt 1829 — 31 abgedruckt und sind später in fast ganz unveränderter Form in des Verfassers „Grundriß einer biblischen Keryktik" aufgenommen worden: — Die Recensionen betreffen: 1) J. F. v. Meyers Glaubenslehre. 2) Otto v. Gerlachs Neues Testament, ersten Band. 3) Claus Harms Pastoraltheologie, erstes Buch. 4) G. D. Krummachers Predigten über die Lagerstätten Israels und Fr. W. Krummachers Elias, erstes und zweites Bändchen 5) Fertsch und A. W. Möller, über das Beichtgeld, nebst Schluß-Erwiederung.

Es sind in diesen kleinern Gelegenheitsarbeiten die aus den größeren Werken des Verfassers wohlbekannten Grundansichten enthalten. Die Schreibweise des Verfassers zeichnet sich durch nüchterne, gründliche, lehrhafte Gedankenentwickelung aus. Im Uebrigen haben diese Aufsätze für die Gegenwart eigentlich nur ein historisches Interesse und namentlich die Recensionen hätten ohne sonderlichen Verlust für Wissenschaft und kirchliches Leben ganz gut in der Mappe zurückgehalten werden dürfen. Doch bieten sie für den, der sich in die Zeit ihrer Entstehung zurückversetzen will, eine nicht uninteressante Lectüre.

Zeit und Ewigkeit. Eine Betrachtung aus dem Gebiete religiöser Spekulation. Von Dr. Friedrich Fabri, Missions-Inspektor. Bremen und Elberfeld, 1865. S. 102.

Die Schrift enthält zwei Abend-Vorlesungen, gehalten vor einem gemischten Publicum zu Elberfeld, dann vom Verfasser zum Druck zugerichtet und mit sieben erläuternden Zusätzen versehen. Der Verfasser, der schon auf der Universität von dem sel. Professor August v. Schaden in die Theosophie und namentlich in die Philosophie des Theosophen Franz v. Baader eingeführt wurde und in diesem Sinne später gelegentlich manchen kleinen Aufsatz veröffentlicht hat, versucht hier dem Zwecke gemäß in möglichst populärer Sprache, eine genügende Antwort auf die zwei Fragen zu geben: Was ist Zeit? Was ist Ewigkeit? Er schließt sich dabei an die von Baader im Jahre 1818 veröffentlichte Schrift: „Ueber den Begriff der Zeit" und an sonstige Winke in den übrigen Schriften dieses Philosophen an. Weder die deistische Begriffsbestimmung Kant's, noch auch die pantheistische von Spinoza, Schelling und Hegel reichen zur Erklärung der Zeiträumlichkeit aus; allein eine christliche Weltanschauung, eine wirkliche Theosophie hat als religiöse Spekulation so Recht wie Pflicht, mit der irreligiösen Spekulation sich zu messen und in eingehendem Kampfe sie zu bestreiten. „Der Materialismus löst das Problem, indem er es von vorneherein todtschlägt, der Rationalismus, indem er erklärt, die Zeit ist eine lediglich subjective Form, ein Schein; der Pantheismus, indem er sagt, die Zeit selbst ist die Ewigkeit. So wenig diese Lösungsversuche unter sich harmoniren, so sehr treffen sie darin zusammen, daß sie die Grundlehren nicht nur des Christenthums, sondern aller Religion negiren: die reale Existenz eines persönlichen, allwirkenden Gottes, den Unterschied eines zeitlichen und ewigen Lebens, deren Verband und Ineinanderwirken und darin auch die Lehre von der Unsterblichkeit und

Auferstehung". — Das Resultat der Erörterungen über die Zeit ist, „daß das zeitliche Leben nur zwei Seinsweisen oder Faktoren, Vergangenheit und Zukunft, in sich hat, daß die Gegenwart ihm fehlt, und das, was wir so nennen, nichts anderes ist, als ein ideller mathematischer Punkt, mit welchem wir das stetige Berühren von Vergangenheit und Zukunft zu bezeichnen gewohnt sind. Wir würden aber diese Vorstellung einer Gegenwart, die doch nur ein Schein ist, nicht vollziehen, ja nicht zu vollziehen vermögen, wenn nicht die Forderung einer wirklichen und wesentlichen Gegenwart dem menschlichen Bewußtsein mit Nothwendigkeit eingeschrieben wäre". — Die Ewigkeit ist daher nicht, wie sie oft gedacht wird, eine verlängerte Zeit, nimmermehr eine unendliche Multiplikation der Zeit, sondern eine von der zeitlichen Existenz qualitativ verschiedene Seinsweise, ein in seinen Grundbedingungen anderer und höherer Zustand. Die Ewigkeit ist nichts anderes als der Zustand der Vollendung, die bis dahin der Creatur verschlossene Gegenwart, die Vollendung der Creatur durch ihre Rückkehr in das göttliche Leben. Ihre dunkle Kehrseite ist die Region der Gebundenheit und des ewigen Todes. Eine Erörterung der Begriffe Zeit und Ewigkeit auf biblische Grundlage will der Verf. auf eine andere Gelegenheit verschieben. Die erläuternden Zusätze bringen weitere Belege aus andern Schriftstellern für den Grundgedanken herbei und suchen denselben allgemeiner verständlich zu machen.

Das Schriftchen ist populär und anregend geschrieben.

Drei Vorträge gehalten von Dr. Karl Friedrich August Kahnis, d. z. Rector der Universität Leipzig.

1. Ueber den innigen Zusammenhang der theologischen Wisserschaften mit den übrigen Universitätswissenschaften.
2. Abälard und Heloise
3. Kunst und Kirche. Leipzig, Dörffling u. Franke 1865. S 56.

Diese Vorträge zeichnen sich, wie es bei Hrn. Prof. Kahnis nicht anders zu erwarten ist, durch interessanten Inhalt und elegante Form aus. Der erste Vortrag ist eine Antrittsrede bei Uebernahme des Universitäts-Rectorats, gehalten am 31. October 1864. Wie es bei einer Gelegenheitsrede unter den obwaltenden Verhältnissen nicht anders sein kann, beschränkt er sich auf „einige Andeutungen über den innigen Zusammenhang der theologischen Wissenschaft mit den übrigen Universitäts-Wissenschaften". Der Raum wie die feine und knappe Ineinanderfügung der geistreichen Gedanken verbietet, hier Einzelnes auszuziehen. Es genüge zu bemerken, daß der Redner nach allen Seiten seinen christlichen, theologischen und wissenschaftlich freien Standpunkt zu wahren sucht. — Der zweite Vortrag, gehalten im Professorenverein am 7. December 1864, der uns besonders zugesagt hat, behandelt in sinniger, historischer und psychologischer Weise das Verhältniß zwischen dem berühmten Abälard und seiner Geliebten Heloise — ein höchst ergreifendes tragisches Bild aus der Kirche am Ende des eilften und der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. — Der letzte Vortrag über „Kunst und Kirche" ist im Verein für kirchliche Kunst zu Leipzig am 9. April 1865 gehalten. Zuerst über die Kunst und die verschiedenen Zweige derselben, dann über die kirchliche Kunst insbesondere. Die Kirche fordert die Kunst, aber auch die Kunst fordert die Kirche. „Nicht das Reich der Erlösung, sondern das Reich der Schöpfung war die Welt, in der Haydn's kindlicher Genius den meisten heimisch war. Und nicht die, welche den Frieden gefunden haben, sondern welche ihn mit zerrissenem Herzen noch suchen, werden Beethoven's großartiges Ringen am besten verstehen. Weder Schiller's noch Göthe's Dichterwalten haben in Christo ihren Exponenten. Ohne Zweifel hat die Kunst, die ja eine Tochter der creatürlichen Menschheit ist, ein Recht das Leben der Menschheit zur Darstellung zu bringen. Die Kirche kann nicht den Anspruch machen, daß die Kunst nur ihren Zwecken diene. — — Es ist heute der Sonntag der Palmen. Dem durch die Zeiten und Völker ziehenden Christus die Palmen des Schönen zu streuen, ist das höchste Ziel aller Kunst."

III.

Aus dem Pfarrarchive zu St. Marien in Dorpat.

Napiersky läßt in dem ersten, die „Livländische Kirchen- und Prediger-Matricel" enthaltenden Hefte seiner „Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Livlands" bei Vollzug der kirchlichen Reformation Dorpats im Jahre 1525 die alte, jetzt die Universitätsgebäude auf ihrem Grunde und Boden tragende St. Marien-Kirche den Teutschen, die, in ihren Besitzthümern bis auf den heutigen Tag ungekränkte St. Johannis-Kirche aber den Ehstnischen Einwohnern unserer Stadt eingeräumt werden. Nach den, im Dörptschen Rathsarchive vorhandenen Protocollen nennt er dann als „Ehstnische Prediger seit 1525" die Caplane Franz Witte, Caspar Lohmann, Clemens Ehlers, Johann Kallis, Heinrich Kakerak, und Simon Brakel, als Pastoren aber Heinrich Sudert, Johann Fegesack, Christoph Bergen, Arnold v. Husen, Bartholdus Thomae, Werner Arens, Bartholdus Gilde, Jacob Rossinius u. s. w. Bei dem letztgenannten Pastor Rossinius setzen die, im Pfarrarchive zu St. Ma-

rien in Dorpat vorhandenen historischen Aufzeichnungen ein. Die „Prediger-Matricul der Estnischen Stadt- und Land-Gemeinde von Dorpat, gesammelt von E. P. Körber, senior auf Wendau" beginnt nämlich die „chronologische Folge der Prediger bei der Estnischen Stadt- und Land-Gemeinde zu Dorpat" mit diesem Pastor Rossinius, den sie aber nicht „Jacob" sondern „Joachim" vorbenennt. Sie sagt von ihm: „Ein Kurländer, Pastor früher, aus Mangel an Lutherischen Geistlichen im Lande, der verbundenen Kirchspiele Theal, Fölks und Carolen, wurde im Jahre 1626 nach Dorpat berufen. Er übersetzte den kleinen Cathechismus Luthers so wie die Sonntäglichen Perikopen in das Dörptestnische, gedruckt in Riga 1632 in 4 bei Gerhard Schröder. — Nach der Livländischen Consistorial-Gerichts Ordnung von 1636 wurde er mit dem Pastor zu Pölwe und Wendau, Bernhard Schlorfius Beisitzer des Dörptschen Unter-Consistoriums. Ein Theil der Odenpähschen Eingepfarrten wollten ihn zu sich gerne haben, das Ob. Consistorium aber entschied für Pastor Georg Lemcken. Wann Rossinius gestorben, ist nicht bekannt." Napiersky läßt Rossinius noch 1642 hiesigen Pastor sein. Uebereinstimmend mit Napiersky läßt unsere Matricel auf Rossinius Erasmus Pegau folgen. Von diesem sagt sie: „Kömmt hier schon 1647, als Pastor und designirter Beisitzer des Stadt-Consistoriums vor. 1654 wurde er auch Assessor des Livl. O. Consistoriums. Jedoch beschwerten sich — Virgin und Averdunck, als eigentliche Beisitzer dieser Kirchl. Landes Ober Behörde unter dem 14. November d. J., daß sie mit diesem zugesellten Collegen ihren Gehalt theilen sollten — und erklärten, daß sie ihn zu den Sessionen nicht mehr einladen würden. Schon 1652 hatte Pegau der bedrängten Stadt Dorpat 200 Rthlr. vorgestreckt; da nun die Stadt mit der Rückzahlung zögerte, so beschwerte er sich beim Hofgericht und endlich auch beim Gouverneur Fersen, dieser drohte mit der Execution, wenn man, nach Verlauf des vorgeschriebenen Termins ihn nicht befriedigt haben würde. Sothanes Monitorium ist datirt: zu Riga d. 29. November Ao. (1)665. Uebrigens soll Pegau noch 1680 am Leben gewesen sein." Napiersky hat neben Pegau die Zahlen „162." und „noch 1754," und läßt demselben succediren: „.....Wittstock 1663," von dem unsere Matricel nichts weiß. Auf Wittstock folgt bei Napiersky „Marcus Schütz seit 1680." Von diesem berichtet unsere Matricel: Kommt in einer alten Kirchen-Rechnung schon 1680 hier als Pastor vor. War früher Prediger zu Niggen und Mitarbeiter an der zweiten Auflage des Lutherischen Cathechismus und des Dörptestnischen Gesang-Buches, gedruckt in Riga 1686. Ebenso war er auch in Verbindung mit dem Propst Nicolaus von Hardungen zu Rauge und Andreas Virginius zu Cambi ein eifriger Mitarbeiter an der Ausgabe des Dörptestnischen N. Testaments, welches in demselben Jahre in 4 und 8 zu Riga erschien. Schütze erhielt an Gehalt Quartaliter 9 Rthlr. 24 Weißen und 4 Rthlr. 32 Weißen zur Hausmiethe — und war noch 1704 am Leben." Napiersky läßt nun „Matthias Lemchen 1706" folgen. Unsere Matricel nennt diesen „Lemcken", und sagt von ihm: „Aus Schmaland gebürtig, soll nach Pastor Schweders mir mitgetheilten Kirchlichen Notizen hier ums Jahr 1706 Substitut bei der ehstnischen Stadt und Land Gemeinde gewesen sein." Ihm succedirte Michael Wittenburg, von dem unsere Matricel berichtet: „War Rector der hiesigen combinirten Stadt und Krons Schule und zum Pastor 1707 vocirt worden. Er theilte mit den übrigen Teutschen Stadt Einwohnern Dorpats das Exil in Rußland. Aus der Gefangenschaft nachher befreit wurde er darauf Pastor zu Kalzenau in Lettland. Gadebusch, Livl. Bibliothek III S. 323."

Michael Wittenburg erlebte es also mit, was uns Eckardt in seinem Artikel „zur Geschichte Dorpats" erzählt. „Die Einwohner Dorpats geriethen einige Wochen nach der letzten Eroberung bei ihrem Oberkommandanten Narüschkin in Verdacht, heimliche Verbindungen mit Schweden zu unterhalten und Peter der Große, der gerade damals einen Schwedischon Einfall zu fürchten allen Grund hatte und der Gefahr entgehen wollte, durch ein Zusammenwirken seiner neuen Unterthanen mit dem alten Beherrscher derselben, um

den Preis seiner Livländischen Siege gebracht zu werden, befahl im Januar 1708 die Zerstörung der Dorpater Festungswerke und die Abführung sämmtlicher Einwohner in das Innere des Reichs. Ein zeitgenössischer Bericht hat uns eine eingehende Beschreibung jener Tage des Jammers hinterlassen, die wir unseren Lesern mit der Bemerkung übergeben, daß nach des Autors eignen Andeutungen die Russischen Soldaten, die mit der Ausführung jenes Befehls beauftragt waren, dem Willen ihres Herrschers wahrscheinlich allzupünktlich nachgekommen sind." „Am 9. Februar mußten die Prediger von der Kanzel der Einwohnerschaft den Befehl verkündigen, daß sie innerhalb acht Tagen ihre Häuser zu verkaufen und sich bereit zu halten hätten, mit ihrem auf einem oder höchstens zwei Wagen zu verladenden Eigenthum in das Innere Rußlands abzuziehen, wo man ihnen andere Wohnungen und Nahrungswege anweisen werde. Bei Vorlesung dieses Befehls wurden die armen Bewohner der Stadt so bestürzt, daß ihr Weinen und Jammern kein Ende nahm. Alles Bitten um Verschonung war vergeblich, man mußte sich zu den traurigen und eiligen Vorbereitungen bequemen. Es hätte zwar jeder können sein Eigenthum zu Gelde machen, aber wer sollte die ausgebotenen Häuser kaufen, wenn Alle auswandern mußten? Russische Soldaten und Leute vom Lande (Ehsten) erstanden nun Hausgeräthe und Besitzungen um den zehnten, oft hundertsten Theil des Werthes und bald darauf wollten sie gar Nichts mehr dafür geben, denn sie hofften Alles umsonst zu bekommen, wenn die Einwohner erst abgezogen wären. Am 16. Februar ging der größte Theil der ganzen Bürgerschaft zum Abendmahl — es war ein herzzerreißender Abschied von einander, von der väterlichen Stadt und Kirche und vielleicht auch von ihrem Glauben, denn die Armen gingen gleichsam in die babylonische Gefangenschaft, sie wurden von einander getrennt, über ein weites Land zerstreut und unter ein fremdes Volk mit anderen Sitten, anderer Sprache und anderem Glauben verpflanzt. Der Tag des Aufbruchs war auf den 18. Februar angesagt worden, die Kälte war grimmig, aber alle mußten fort: Junge und Alte,

Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, sogar Sterbende, Jeder mit seinem besten Eigenthum wurde auf Wagen und Schlitten gepackt, die Aermsten sogar nur auf jämmerliche, an die Schlitten gebundenen Schleifen und Alles das unter lautem Klagen, lautem Jammern und Weinen; die Abfahrt ging nach dem Ausruf in gewisser Ordnung vor sich. Am frühen Morgen wurde aufgebrochen und um 10 Uhr Vormittags verließen die letzten Schlitten die Stadt, worauf die Russen die Kanonen auf den Wällen lösten. In den folgenden Tagen wurden die Kirchenglocken, Kronleuchter und kupfernen Dachschindeln (zu St. Johannis) fortgebracht und was noch übrig war für Spottpreise verkauft. Endlich und zuletzt sprengte man die Festungswerke und legte alle Häuser der ganzen Stadt in Asche. Darauf verließ die Russische Garnison diese Schutthaufen, um in andere Gegenden zu ziehen." Nach diesem Berichte mußte Alles, was Teutsch war, die unglückliche Stad· verlassen, nicht aber auch was Ehstnisch war, und wurde, was Stadt war, eingeäschert, nicht aber auch, was Vorstadt war. Damit stimmt denn zusammen, was die Ehsten zu St. Marien in Dorpat erzählen, daß nämlich Dorpat vor etwa 100 Jahren eine große Ehstenstadt gewesen sei. Ferner geht aus diesem Berichte hervor, daß, nachdem mit dem Privateigenthume, den erlassenen Befehlen gemäß, verfahren worden war, an das öffentliche Eigenthum, namentlich die Kirchen gegangen wurde, denn nur den Kirchen konnten Glocken, Kronleuchter und kupferne Dachschindeln entnommen werden. Wurde aber so alles Werthvolle und Rettbare nach einander fortgebracht, wie aus den Häusern so auch aus den Kirchen, so erhellt daraus, daß die Kirchen ebenso zerstört wurden wie die Privathäuser. Hiermit stimmt denn wieder zusammen, was die Ehsten zu St. Marien in Dorpat erzählen, daß sie nämlich damals, als Dorpat Russisch geworden, jenseit der hölzernen Brücke an der Stelle des gegenwärtigen Maurer Janitzschen Hauses eine Kirche gehabt haben. Berichtet uns Napiersky aber, daß Dorpat nach seiner kirchlichen Reformation nur 2 seiner Kirchen in gottesdienstlichem Gebrauche gehabt habe, die unserer lieben Frauen zu St.

Marien, welche den Teutschen, und die der Dominicaner zu St. Johannis, welche den Ehstnischen Lutheranern der Stadt und ihres Patrimoniums eingeräumt wurde, und hatte der Polnische König Stephan Bathory 1582 die St. Marien-Kirche der Lutherischen Stadt genommen, um sie den Jesuiten einzuräumen, und den Lutheranern Dorpats nur die St. Johannis-Kirche belassen, so können unter den fortgebrachten Glocken, Kronleuchtern und Dachschindeln wohl nur die zu St. Johannis gemeint sein. Zudem war ja der Dom zu St. Dionysii schon 1598 spätestens zur vollständigen Ruine geworden, St. Marien schon 1704 verwüstet, St. Mauritii 1740 bereits nur noch ein Kirchenplatz, nicht aber mehr eine Kirche, und die übrigen 7 Kirchen des Dorpats von 1223 waren damals längst schon unter den unablässigen Kriegsstürmen in Trümmer zerfallen. So ging denn 1708 ohne Zweifel mit der Stadt Dorpat zugleich die St. Johannis-Kirche, d. h. die Kirche unter, welche von 1525—1582 nur den Ehsten, von 1582 aber auch den Teutschen Dorpats zu gottesdienstlichem Gebrauche gedient hatte, und 1582 der Rest des kirchlichen Besitzes unserer Stadt geworden war. Ging aber auch die Kirche unserer Parochie damals unter, so doch nicht die Gemeinde derselben. Eben deßhalb hat Napiersky von 1703—1708 keinen Teutschen Oberpastor, von 1708 - 1743 keinen Teutschen Diaconus, aber nur von 1708—1710 keinen Ehstnischen Pastor Dorpats, und in unserer Archivmatricel ist in der Reihe unserer Ehstnischen Pastoren Dorpats eigentlich gar keine Lücke vorhanden.

In Uebereinstimmung mit Napiersky läßt unsere Matricel dem mitexilirten Michael Wittenburg Johann Krüger folgen. Von diesem sagt sie: „Des Vorigen Nachfolger im Amte. Im Jahr 1710 unterschrieb er am 2. August mit das Gesuch einiger in Pernau befindlichen Prediger wegen Rückkehr in ihre Pastorate, welche sie in den trübseligen Zeiten hatten verlassen müssen." Er hatte also auch um der trübseligen Zeiten willen sein Pastorat — welches? — verlassen müssen, und wurde, nach Erhörung der Pernauer Bitte, 1710 Pastor unserer Parochie.

Ihm folgte der, von Napiersky gar nicht bei unserer Parochie, wohl aber in Nüggen 1712—1735 aufgeführte Johann Arens, von Napiersky „Arends" genannt, unbestreitbar der merkwürdigste Mann unter den Pastoren unserer Parochie. Von ihm sagt unsere Matricel: „War seiner Herkunft nach ein Buchbinder, obwohl nicht studirt, so hatte er dennoch die Bibel und andere ascetische Werke gelesen. Außer der Deutschen Sprache, verstand er Ehstnisch, Lettisch, Schwedisch, Polnisch und Russisch. Während der traurigen Zeitläufte „laaß" er des Sonntags einigen von Predigern entblößten Land-Gemeinden aus der Postille Predigten vor, taufte die Kinder und beerdigte die Verstorbenen, wo man ihn hinforderte, und zog auf Bitte der Gemeinde nach Niggen Pastorat, wo er sich häuslich einrichtete. Im Jahre 1705 heirathete er Anna Margareta Tiel, eine Tochter des Carolschen Pastors. Er theilte im Jahre 1708 ebenfalls mit denen teutschen Einwohnern die Gefangenschaft in Rußland — erhielt im Jahre 1712 seine Freiheit und kehrte sodann nach seiner alten Stelle nach Niggen zurück. (Napiersky hat in Nüggen von 1703—1712 eine Lücke). Das Livl. Ober Consistorium aber wollte ihn weder anerkennen noch als Prediger bestättigen, weil er ein Laye war. Eine Anecdote von seinem vorgeblichen Examen hat sich durch Ueberlieferung erhalten. Als er befragt worden: ob er sich auch fähig fühle die h. Schrift nach den Grund Sprachen zu übersetzen, soll er den Examinatoren geantwortet haben: „ich verstehe weder Hebräisch noch Griechisch, aber Ehstnisch, und dieser Sprache habe ich bisher mein Brod zu verdanken." Als nun Peter I. Ao. 1712 über Dorpat nach Riga reiste, und der arme abgewiesene Arens den bei seiner Pforte angelangten Monarchen in Russischer Sprache ehrfurchtsvoll zu einem bereit gehaltenen Frühstücke einlud, soll der Kaiser die Einladung angenommen, und nach der Mahlzeit seinem freundlichen Gastwirthe die Freiheit zugestanden haben: sich eine Gnade auszubitten. Arens, die günstige Gelegenheit ergreifend, bittet: um seine Bestätigung als Prediger auf Niggen. Der Monarch schreibt auf der Stelle einen Befehl an das Ober Consistorium, den

wackeren Arens von Niggen zum Priester, sobald er in Riga eintreffen würde, zu machen, indem er ihm diese Stelle gegeben. Natürlich erfolgte ohne weiteres auch die Ordination. Hierdurch gewann der liebe Mann im Lande eine gewisse Celibrität. Die Ehstnische Stadt- und Landgemeinde von Dorpat hielt darauf bei dem Geheimen Rath von Löwenwolde supplicando um den Niggenschen Pastor zum Seelensorger förmlich an, und erhielt die Concession auch ungesäumt. Jedoch wohnte Arens bis an sein Ende, das im Jahr 1735 erfolgte, im Pastorate Niggen, von wo aus er die Dörptsche Gemeinde in Sacris treu fleißig bediente. In dem von ihm geführten Kirchen Buche findet man folgende eigenhändige Notiz: „Am 1. Juli Anno 1712 bin ich Joh. Arens Pastor bei der Dörptschen Gemeinde auf Geh. Lewenwolde auch E. Kayserl. Ober Consistorii Order geworden. Gott stärke mich in sein Wort die Schäflein wohl zu weiden. Anno 1715 hab ich von Kirchen Mitteln eine hölzerne Kirche in der Vorstadt gebaut, weil die Obrigkeit noch niemandt da Vor Sorgen wollte, auch Es Vor mir unmöglich mehr in der zerfallenen offenen Schwedischen Kirche zu Predigen Stunde, weil die Steine den Leuten auff den Kopf fielen." — Die, von unserer Matricel hier aus dem Leben Johann Arens, gegebene Anecdote wird ausführlicher so erzählt. Nachdem in Livland unter Russischem Scepter wieder geordnete Zustände eingetreten waren, nahm das Oberconsistorium Anstand, den Buchbinder im Pastoralamte zu belassen. Da benutzte Arens eine Reise, welche Peter der Große über Dorpat machte, zu seinen Gunsten. Als der Kaiser nämlich nach Nüggen kam, fand er da einen Schlagbaum quer über die Straße hin gezogen. Er erkundigte sich, was das zu bedeuten habe. Da trat ein schlichter Mann mit Salz und Brod und einer Wotka vor den Czaren hin. Dieser konnte nun, der Russischen Sitte treu ergeben, nicht weiter. Er nimmt die ihm dargebrachten Gaben huldvoll an, und erkundigt sich nach dem Geber. Darüber in Kenntniß gesetzt, daß der Pastor Arens vor ihm stehe, gestattet er dem, ihn durch sein Wesen einnehmenden Manne, sich eine Gnade zu erbitten. Arens bittet um

Belassung im Pastoralamte. Der Kaiser fertigt sofort den nöthigen Befehl an das Oberconsistorium aus. Dieses bescheidet Arens zum Examen vor sich. Der Buchbinder besteht das Examen nicht, und das Oberconsistorium hält sich nun der Verpflichtung, den Kaiserlichen Befehl zu erfüllen, für überhoben. Bald danach fährt der Czar von Riga über Dorpat zurück. Er findet bei Nüggen wieder den Schlagbaum vorgezogen, und Arens bringt ihm wieder Salz und Brod, sammt der Wotka. Sobald der Kaiser nun erfahren, wie es dem Pastor ergangen, schreibt er dem Oberconsistorio: habe der Buchbinder zur Zeit der Noth zum Pastor getaugt, so tauge er auch weiterhin dazu. Nunmehr erhielt Arens die ordines, und fungirte als Pastor von Nüggen und Dorpat bis zu seinem Tode. Nicht geläugnet werden kann, daß diese Anecdote wie zu des großen Czars so auch zu des pastorirenden Buchbinders Charaktereigenthümlichkeit durchaus paßt, und Zweifel an ihrer Wahrheit daher keine Berechtigung haben.

Halten wir, was Napiersky uns berichtet, mit dem zusammen, was unser Arens sagt, so möchte es wohl gewiß sein, daß die Ehsten Dorpats nach Zerstörung der Stadt aus der mehr zerstörten St. Johannis- in die minder zerstörte St. Marien-Kirche hinüberzogen, und da ihren Gottesdienst hielten, bis diese Kirche 1715 auch so baufällig wurde, daß die Gemeinde sich die vorerwähnte hölzerne Kirche jenseits des Embachs erbaute. Denn das ist durchaus nicht anzunehmen, daß Arens, der mit allen hiesigen Verhältnissen wohl bekannt war, unter der „Schwedischen" Kirche nicht die zu St. Marien, sondern die zu St. Johannis gemeint haben sollte. Zudem wurde ja die St. Marien-Kirche erst 1770 abgebrochen, um einem, übrigens nie zu Stande gekommenen Zeughause Platz zu machen. Die, nach dem Ende der Schwedischen wie der Polnischen Herrschaft wieder mehr oder minder in ihren früheren Besitz eingetretene Stadt soll das Material der alten St. Marien-Kirche theils auf den Bau der von dem Rathe Dorpats patronisirten Kirche Ecks, theils zur Erbauung des noch stehenden Dörptschen Bürgermussen-

hauses verbraucht, jedenfalls aber als Herr über dasselbe verfügt haben. Nach einer, in unserem Archiv vorhandenen Aufzeichnung soll das, leider hier nicht mehr vorfindliche General-Kirchen-Visitations-Protocoll von 1717 besagen, daß die „undeutsche" Gemeinde Dorpats die St. Johannis-Kirche ihrer Zeit von Grund aus aufgebaut, 1719 aber um ein „Beträchtliches" mit reparirt haben. Arens Aufzeichnungen in den Kirchenbüchern unseres Archivs besagen dem Entsprechendes. Bis zur Vollendung dieser Reparatur hat dann wohl unsere Gemeinde die hölzerne Nothkirche jenseits des Embachs benutzt, danach aber ist sie wieder in die St. Johannis-Kirche zurückgekehrt. Arens' Aufzeichnungen lassen 1719 wenigstens schon wieder Zahlungen für Lagerstätten in der neuen Kirche eingehen, und unter dieser neuen Kirche kann nur die renovirte St. Johannis-Kirche gemeint sein.

Erst mit Johann Arens beginnen nun die, in unserem Archive vorhandenen Kirchenbücher. Verwundern kann das nicht. Wie sollte Dorpat, das 1708 plötzlich entvölkert und eingeäschert wurde, seine alten Kirchenbücher unversehrt erhalten?! Eben so wenig kann es uns wundern, wenn das Kirchenbuch nach Krieg, Exil, Pest und Hungersnoth uns nur eine numerisch kleine Gemeinde vorführt, Das erste Kirchenbuch — Kirchenbücher, wie wir sie jetzt haben, gab es damals noch nicht! — beginnt mit dem Jahre 1712 und reicht bis zum Jahre 1745. Es ist ein 2½ Finger dicker (von Rauch?) geschwärzter Lederband mit vergilbten Blättern in Folio. Die meisten, den Anfang des Rotulus enthaltenden Blätter fehlen ganz, und das erste der vorhandenen Blätter ist oben rechts defect. Auf seiner ersten Seite steht oben links „N. Nahmen Derer, so —", dann „O.", und endlich „P. Pfarrhofs-Infentarium, dessen Länder auch Bauern Pagner 36". Darunter hat der hiesige Pastor L. W. Moritz geschrieben: „Wohin sind Inventarium, Länder und Bauern?!!!" Auf der andern Seite dieses Blattes steht unter dem oben abgerissenen Stücke: „Stüle und deren Register auch wie und wer sie besitzt — Pag. 48." Darnach mehr unten lesen wir: „T. Todte und Verstorbene. Ihre Namen: alter: Stand und leben auch Wo

sie begraben sind Pag. — — 288." Sehr wenig, und doch recht viel! 1712 hatte unsere Parochie noch einen Pfarrhof (ein Pastorat, wie man hier zu Lande gewöhnlich sagt) sammt Inventar, Ländereien und Bauern, und in der Kirche besondere, also — da wir in unserer Parochie eine sogenannte landische, wenn auch Stadtesthen in sich begreifende vor uns haben — adeliche Kirchen-Stühle. Hierzu ist zu vergleichen, was das Kirchencommissionsprotocoll von 1809 in Bezug auf die Stühle ad qu. 7 sagt. Da heißt es: „Früher sollen die Kirchenstühle vertheilt gewesen sein, doch seit undenklichen Jahren sind einige Stühle zum Besten des Kirchen Aerarii vermiethet und andere für jedermann, der die Kirche besucht, offen gelassen. Außerdem sind drei Gestühle für einem edlen Rath der Stadt Dorpat, und die diesen zur Seite stehenden für die Ritterschaft und für Gelehrte bestimmt." Das paßt nur zu der Kirche einer Landgemeinde, denn in unserem Lande haben in den Städten nur die Corporationen, nicht aber auch einzelne Familien Kirchenstühle aus alter Zeit her.

Unser Kirchenbuch enthält weiter auf der ersten Seite des zweiten der noch vorhandenen Blätter oben Folgendes: „V. Versammlung was sie beschlossen im Kirchspiel — — P. 9?. Visitations acte P. 110." Darunter hat der Pastor L. W. Moritz wieder geschrieben: „Dieses Kirchenbuch kam in dem jetzigen defecten Zustande in meine Hände. Daß besonders die ersten Blätter ganz fehlen, ist ein großer Verlust, weil sie der Geschichte dieser Gemeinde, in welchem Zustande sie sich gleich nach der Pest befunden habe, viele Aufklärung gegeben haben würden." Darnach folgen auf unserem Blatte nur noch die Buchstaben „W" und „Z". Also ein Kirchspiel mit einer Kirchspielsversammlung, dem so genannten Kirchenconvente, war da zu Arens' Zeiten, und Kirchenvisitation wurde damals hier auch (vom Generalsuperintendenten Heinrich Bruiningk 1711—1716) gehalten. Auf der andern Seite unsers zweiten Blattes steht nur die, oben schon angeführte Nachricht Arens' über seine Installirung in Dorpat. Nach unserem Blatte aber sind alle folgenden bis pag. 59 ausge-

schnitten, also gerade diejenigen delirt, welche von den Besitzthümern unserer Parochie sagen.

Pagg. 60—87 enthalten die Einnahmen und Ausgaben unserer Parochie von 1712—1723. Die Einnahmenberechnung hebt Arens mit den Worten an: „Vor mir finde alt Kupfer gelt 19 Kop." Er bucht Alles nach „Reichsthalern, Kopeken und Weißen", und berechnet „den Reichsthaler zu 64 Kopeken." Die Einnahmen betragen 1712 in Summa Reichsthaler 19. 55 Kopeken, die Ausgaben Reichsthaler 10. 28½ Kopeken. Die Einnahmen bestehen in „Beutelgeld, strafgeld, waggeld, und Verehrungen an der Kirche." Die Ausgaben werden gemacht für Wein, Oblaten, Kerzen, und auch „vor dem armen Vogdt Johan Nek: Vor 4 huren mit ruthen zu streychn mit 20 Kop." Ebenso werden angeführt „d. 24. September Vor 2 gefangene auf der Reyse nach Narva 20 Kop." 1713 betragen die Einnahmen 28 Reichsthaler 38½ Kop., die Ausgaben 17 Reichsthaler 54 Kop. 1716 finden wir die Einnahmen von 1712—1716 in Summa auf 101 Reichsthaler 4½ Kop. angegeben. 1714 kostet das Uebersetzen der Kirchenleute über den Bach März 28 und April 4 80 Kop., und am 25. December werden für die Armen, auch für das Armenhaus 1 Reichsthaler 36 Kop. verausgabt. 1715 werden für 300 Balken 9 Rthlr., für Sparren und Streckbalken 6 Rthlr. 52 Kop., für Bretter 50 Kop, für 9 Fenster 14 Rthlr. 4 Kop. und so weiter aufgeführt, wohl zur Erbauung der hölzernen Kirche jenseits des Embachs, wenn nicht schon, ebenso wie andere Materialeinkäufe in den folgenden Jahren gewiß, zur Reparatur der demolirten St. Johannis-Kirche. Im selben Jahre werden 100 Balken zum Armenhause gekauft, und auf „Aufforderung des Herrn Landraths und Oberkirchenvorstehers" dem Notarius — offenbar des Landischen Oberkirchenvorsteheramtes — Faber 6 Rthlr. 28 Kop. gezahlt. 1718 erhält der Küster sein Jahresgehalt mit 8 Rthlr. 1719 sehen wir unter den Einnahmen einen neuen Posten, nämlich Zahlungen für Lagerstätten „in der neuen Kirchen", und finden hierin einen Beweis dafür, daß die obigen Angaben von einer großen

Reparatur der St. Johannis-Kirche Dorpats in diesem Jahre eine richtige sei. 1721 wird eine Krone (ein Kronleuchter) für die Kirche mit 9 Rthlr. 24 Kop. bezahlt. 1722 erhält der Glöckner seinen Jahreslohn mit 3 Rthlr. 20 Kop. Ein Steigen der Einnahmen kommt nicht vor, obgleich die Ausgaben steigen. Womit die Deficits gedeckt worden, wird nicht angegeben. Offenbar haben Repartitionen auf die Gemeinde stattgefunden. Die Rechnungen weisen Revisionen des Cassenbestandes durch kirchliche Obere auf.

Pag. 80 beginnt das Verzeichniß der Getauften, aber derer vom Jahre 1738, woher wir später erst auf dieselben einzugehen haben werden. Pag. 122 folgt auf das hierdurch unterbrochene Taufregister „Böseß auch guteß, so Von einem oder andern geschehen Ano 1712." Da wird von am Kirchenpfahle öffentlich gebüßten Uebertretungen des 6. Gebots durch die „Vorstäterschen" mit „Ruschen" Männern berichtet, so wie von einer, 30 Rthlr. betragenden, alsbald aber entdeckten und zu Schanden gemachten Kirchenberaubung durch einen R . . . . . schen Obersten, und von einem, der Frau „Schlüterin" auf das Krugsfenster gelegten Findlinge Russischer Abkunft, wie solches das, dem Findlinge beigegebene Kreuz und Goldstück bewiesen. Pag. 123 u. pag. 124 sind ausgerissen. Pag. 125 wird das Taufregister fortgesetzt. Pag. 133 — pag. 144 incl. sind ausgeschnitten. Pag. 146 folgen die „ GeCoPulihrten Anno 1712." Es sind 21 Paar, unter denen sich aber kein einziges städtisches befindet. 1713 hat 17 Paar Copulirte, darunter 3 städtische. 1714 zählt 21 Paar, darunter 7 städtische. 1725 finden wir schon 30 Paar Copulirte, 1730 schon 58, 1745 schon 68. Pag. 181 — pag. 201 fehlen wieder, weil sie ausgerissen sind. Pag. 202 folgen die Getauften von 1712 ab. 1712 hat 81 Getaufte, darunter 3 städtische. Erst stehen 57 Kinder da, dann 24 mit der Ueberschrift: „Kinder so Vom Küster getauft wahren: sindt Von mir zum andern mahl noch getauft ohn Wasser." 1723 wird auch ein adliges Kind aus Weslershof (von Güldensmit) getauft. An mehreren Stellen ist das erste Kind genannt, dann aber folgt nur: „noch, noch, noch, oder: dito, dito, dito."

1725 hat schon 153 Getaufte, 1745 schon 292. Pag. 288 kommen die Gestorbenen. Die Notizen sind hier sehr ungenau. 1717 hat 26 Verstorbene, darunter 18 Städter. 1725 zählt 79, 1795 aber 92 Todte. Von den Confirmanden wird nichts berichtet. Die Zahl der Communicanten mag bis 1723 auf 3000 gestiegen sein, sofern die Rechnungen von 1721 und 1722 die Zahlung für 2000 und 4000 Oblaten aufführen. In Sachen der Gemeindeorganisation finden wir in Arens' Aufzeichnungen, obgleich er nicht nur von der Kirche, sondern auch vom Armenhause, nicht nur von der gewöhnlichen Seelsorge, sondern auch von der Armenpflege handelt, keine weitern Nachrichten, als daß hier, außer dem Pastor, dem Küster, dem Glöckner, auch ein Kirchenvormund aus „Trigandi" fungirt habe. Die aufgeführten Rittergüter und Bauercommunen sind im Wesentlichen die, noch gegenwärtig in unserer Parochie eingepfarrten. Von Dorpat kommen nur die Vorstädte, nicht aber auch die Stadt vor.

Arens' Nachfolger, in dessen Zeit im Vorstehenden schon hineingegriffen worden ist, weil das da in Rede stehende Kirchenbuch als Ganzes in Betracht zu ziehen war, daher nicht zertheilt werden durfte, war Otto Heinrich Fuhrlohn, zu welchem Napiersky die Zahlen 17 . . — 1743 setzt. Unsere Matricel sagt von ihm: „War früher Pastor zu Warrol, dankte 1726 dort ab, und wurde nach Dorpat vocirt; aber schon 1742 vom Amte durch das Stadt-Consistorium suspendirt, welches Urtheil auch das Ober-Consistorium bestättigte." In seine Zeit hinein fällt der Streit zwischen dem Oberkirchenvorsteher Landrath v. Löwenstern und dem Rathe der Stadt Dorpat, der am 29. April 1736 vom Livl. Hofgerichte zu Riga entschieden wurde. „Ex remisso des Kaiserlichen Generalgouvernements" hatte das Hofgericht erfahren, daß dem Oberkirchenvorsteher v. Löwenstern gelegentlich der Visitation und des Examens in der St. Johannis-Kirche in Dörpt von dem Magistrate der Stadt ein „tort" angethan worden und der Oberkirchenvorsteher Satisfaction dafür verlange. Das Hofgericht resolvirt nun, obgleich der Magistrat, „welchem aus denen beigebrachten privelegiis das jus patronatus

bei der St. Johannis-Kirche in Dorpat zustehet", wohl befugt gewesen, „seine jura zu mainteniren", und gegen die „vorzunehmende Visitation zu protestiren", so sei er „doch darin zu weit gegangen, daß er auch das Examen der zu dieser Kirche eingepfarrten Landischen Gemeine (habe) inhibiren wollen, allermaßen sothane Gemeine auf keinerlei Weise unter des Rathes Jurisdiction gezogen, auch nirgends anders als in der Kirche, in welcher sie ihren Gottesdienst zu halten berechtigt ist, vom Hrn. Oberkirchenvorsteher und dem, von Einem Kaiserlichen Oberconsistorio dazu verordneten Praeposito, examinirt werden könne". Die hofgerichtliche Resolution erwähnt hier auch eines Conflictes zwischen dem Pastor Fuhrlohn und der Landischen Gemeinde, „dessenthalben der Pastor Fuhrlohn von der Stadt dem Oberconsistorio zu sistiren sei", über den unser Archiv aber weiter keine Auskunft giebt.

Fuhrlohns Nachfolger war Karl Gustav v. Staden, welchem Napiersky die Jahreszahlen 1744—1750 beigiebt, und von dem unsere Matricel sagt: „Geboren in Reval den 12. November 1700 — und in Halle studirt. Im Jahr 1724 ertheilte ihm der Dörptsche Rath unter dem 4. Februar die Vocation nach Ecks. 1731 den 31. Julij wurde er zum geistlichen Beisitzer des Stadt-Consistoriums ernannt, und unter dem 17. December 1744 mit einem Ruff zur Dörptschen ehstnischen Stadt- und Land-Gemeine erfreut. Seine Gemahlin war Gerdrut Justina Sonnenbach, die er 1725 ehelichte und welche 1731 schon starb. Er selbst gesegnete das Zeitliche 1750. Ein mehreres von seinen Schicksalen und Werken ist zu finden in Gadebusch Livl. Jahrbüchern 3 Thl. ad a. 1751 Seite 150, auch Livl. Bibliothek 3 Thl. Seite 187—192."

Ihm succedirte Theodor Oldekop 1752—1806. Unsere Matricel sagt von ihm: „War ein Sohn des Ober-Pastors zu Dorpat Johann Bernhard Oldekop, der 1745 starb, geboren den 3. November 1624, studirte auf dem Gymnasium zu Reval und in Halle, wurde Candidat 1747, sodann den 15. April 1752 in Riga ordinirt vom General-Superintendenten Zimmermann. Er genoß

das seltne Glück im Jahr 1802 sein goldnes Amtsjubiläum zu feiern; da er schon an Körper und Geist abnahm, so erhielt er zu seinem Adjunct seinen Nachfolger cum spe succedendi noch bei seinen Lebzeiten, und starb lebenssatt den 23. März 1806". Unser Archiv hat das ihm zugesandte Vocationsschreiben aufbewahrt. Es lautet, wie folgt: „D. 11. Martij 1752. WohlEdler und wohlgelahrter Herr Candidate! Theodor Oldekop. Da durch das Ableben des seel. Herrn Pastors Karl Gustav v. Staden, die hiesige esthnische Gemeinde ihren ordentlichen Lehrer und Seelsorger verlohren, Es Eines Edl. Rathes Ambts Pflicht aber, Kraft des ihme zustehenden juris patronatus oblieget, dieses erledigte Lehrambt, hinwiederumb mit einem aufrichtigen, rechtschaffenen und dazu geschickten Manne, zu versehen und zu besetzen, wobey Ewer WohlEdl. von Gott verliehene Gaben, bekanndter Fleiß, rühmliche Gelersamkeit und bemerkter unsträflicher Lebenswandel vor anderen in solche Erwägung kommen, daß wir uns nicht entnehmen können, der einmüthigen Bitte der gesambten Bauerschaft, welche dieselben zu ihrem Hirten wünschen, vor diesmal zu willfahren und nachzugeben in der gegründeten Hofnung, Dieselben werden die von ihnen gehegte gute Hofnung daß der Gemeinde wahres Seelen Heil, durch Dero Amtstreue werde befördert werden, nach aller Möglichkeit zu erfüllen sich äußerst laßen angelegen seyn, als haben wir Ein Edl. Rath dieser Kayserl. Stadt Dorpat, ihn Herrn Theodorum Oldekop, zum Pastorem ordinarium bey der esthnischen Gemeinde dieser Stadt und des zur Stadt St. Johannis eingepfarrten Kirchspiels ernennen, berufen und erwehlen wollen, gleichwie denn im Nahmen der heiligsten DreyEinigkeit, wir vermöge deren von Ihro Kayserl. Maj. allerhöchst eigenhändig bestätigten privilegien und des darinnen namentlich erwehnten Rechtes, Ihn zu diesem erledigten Pfarr-Ambte, bey dieser Stadt St. Johannis-Kirche ehstnischer Gemeinde, hiemittelst vociren und berufen also und dergestallt, daß, nachdem er mit dieser ihme iezt ertheilten vocation, nach Vorschrift der löblichen Kirchen-Ordnung bey dem hochwürdigen Kayserl. Ober-Consistorio sich wird gemeldet

und die behörige confirmation und ordination gebührendermaaßen gesuchet und erhalten haben, Er sein Lehr- und Prediger-Ambt bey der hiesigen esthnischen Gemeinde würklich antrete, das reine Wort Gottes nach der Lehre der heiligen Schrift, lauter und unverfälschet, vortrage und predige, die heiligen Sacramenta der Einsetzung des Heilandes gemäß handele und administrire, die catechisationes fleißig und unausgesetzet halte, überhaupt in lehren, predigen, ermahnen, warnen, trösten, strafen, auch fleißigem Besuch derer Kranken getreulich, ohne Ansehen der Person sein Priesterliches Ambt dergestallt treibe und verwalte, auch in vita et doctrina sich allso unsträflich bezeuge, daß in allem die Ehre des göttlichen Namens verherrlichet und das wahre Heil der Seelen in der Gemeinde befördert werde, wie er dieses alles vor dem strengsten Gerichte Gottes zu verantworten sich getrauet, allermaaßen diese esthnische Gemeinde und insbesondere alle derselben Glieder, Große und Kleine, alte und junge, ohne Ausnahme, welche seiner Seelsorge hiemittelst anvertrauet werden, ihme auf seine Seele und Gewißen gebunden werden, umb den Ertzhirten und allgemeinen Richter der Welt, für deren Pflege, Vorsorge und Führung, Rechenschaft zu geben. Wohingegen wir ihme versichern und versprechen, daß vor deßen Mühe, Arbeit und Fleiß alles dasjenige, ohne abgekürtzet oder geschmälert, nebst einer seinem Ambte gebührenden Achtung soll gegeben und gereichet werden, was deßen antecessores so wohl pro annuo Salario, so mit denen eingerechneten Haußheuer Geldern 96 Rthlr. a 80 Cop. beträgt und quartaliter von denen Kirchen-Vorstehern ausgezalet wird, als an Accidentien, Ehren-Wein-Geldern, imgleichen denen Korn-Külmeten und Hofes-Gerechtigkeiten, mit Recht genoßen und genießen sollen, gleichwie solches bey der jüngst gewesenen hochlöbl. General-Kirchen-Commission in seine allendliche Maaße und Richtigkeit gesetzet worden. — Wie wir nun nicht zweifeln, Ewer WohlEdlen werde diese unsere Vocation anzunehmen und dem rechtmäßigen Ruffe zu folgen gelieben, so wünschen wir ihme dazu von Herzen alle göttliche Gnade und Segen, und nach Empfehlung der Obhut des Allerhöchsten be-

harren u. s. w." Eine ganz gleichlautende Vocationsschrift beruft den Vater unseres Oldekops Johann Bernhard Oldekop 1728 zum Oberpastor der gegenwärtigen St. Johannis-Parochie zu Dorpat, beweist also, daß der Rath der Stadt Dorpat ursprünglich zu unserer Parochie **ganz dieselbe** Stellung eingenommen hat, wie zu der gegenwärtigen St. Johannis-Parochie Dorpats, und daß beide Parochien ursprünglich **ein und dieselbe** Stellung zum Rathe unserer Stadt, ihrem gleichberechtigten und gleichverpflichteten Patrone, eingenommen haben. Diese Vocationsschrift liegt, gleich der hier stehenden, in unserm Archive, gehört aber in extenso nicht hierher. Ebenso werden nach Oldekop Moritz und Gehewe nur vom Rathe unserer Stadt vocirt.

Ueber die, in diesem Vocationsschreiben erwähnte General-Kirchen-Commission, welche schwerlich mit der Visitation von 1736 zusammenfallen wird, enthält unser Archiv leider keinerlei Actenstücke, wohl aber finden wir in demselben ein „Dorpatisches Kirchenvisitations-Protocoll von 1766", auf dessen Umschlag der Pastor L. W. Moritz geschrieben: „Dieses Protocoll gehört dem Pastor L. W. Moritz, der es zum Geschenke erhielt. Die Kirche besitzt keins". Am 23. December 1765 beschließt „Se. Excellenz der Herr Ober-Kirchenvorsteher, Landrath und Ritter v. Brüningk, zu Hellenurm, „nach Anleitung eines General-Gouvernementlichen Rescriptes d. d. Riga Schloß d. 5. November 1765, die Special-Kirchenvisitation im Dörpatischen Kreise vorzunehmen", und verfügt in solcher Veranlassung die nöthige Ausfertigung an die „Hochwohl- und Wohlgebornen Herren Kirchenvorster und Eingepfarrten des Dörpatischen St. Johannis-Kirchspiels". Am 3. Januar 1766 notificirt er darauf dem „Wohledlen, Wohlehrenvesten, Vorachtbaren, Wohlgelahrten und Wohlweisen Herren Bürgermeistern und Herren des Rathes" der Stadt Dorpat, daß er „die Kirchenvisitation im Dörpatischen Kreise more solito" vornehmen, und „actu visitationis bei der zu der Dörpatischen St. Johannis-Kirche gehörigen Landgemeine am 12. Januar" anfangen werde. „Einem Edlen Rathe" sollen dabei „jura et privelegia ratione ecclesiae" ungekränkt bleiben, und in sein „Belieben" wird es gestellt, „ob derselbe aus deßen Mittel Jemanden benennen wolle, der dem actui visitationis beiwohne". Am 12. Januar des genannten Jahres erscheinen dann in der St. Johannis-Kirche unsrer Stadt als Visitatoren: „Se. Excellenz, der Herr Landrath und Ritter (A. H.) v. Bruiningk, Ober-Kirchenvorsteher, der Hr. Stallmeister, Freiherr Hermann Carl v. Bellinghausen, Assessor nobilis, und der Hr. Propst Jacob Suenske, Assessor ecclesiasticus". Präses eröffnet den Act mit der Deposition, daß diese Visitation auf generalgouvernementale Anordnung, „jedoch saluo magistratus jure" vorgenommen werde. Aus der Gemeinde werden als gegenwärtig genannt „der Kirchenvorsteher" Rittmeister v. Liphart für Rathshof, die „Deputirten Eines Edlen Rathes" Gadebusch und Schultz für „Sotag, Wegfer und Vitikülla", ebenso auch für „Jama, das Kirchendorf Engafer, und das Kirchengut Hakhof", und der Kammerjunker v. Liphart für „Kawast und Pilken". Von den übrigen Gütern (Höfen) sind nur „Kubjasse" (Aufseher) und „Bedienten" da. Das Protocoll nennt als „Patronus" der Parochie „Einen Edlen Rath", als „Compatroni" Niemand. Darauf wird sofort vom „Gebete" gehandelt, und dasselbe für alle Höfe (der Rittergüter) strenge verordnet. Die nächstfolgende Verordnung lautet: „Damit die Arbeiter des Sonntags in die Kirche zu gehen, auch immer mehr und mehr in der Erkenntniß Gottes und seines Willens zuzunehmen nicht behindert werden mögen, so sind sie, außer höchst dringender Noth, von nun an ins Künftige im Anfange des dritten Tagewerks (der Tag wird hier, wie gewöhnlich, in 3, „Tagewerke" genannte Zeiten getheilt) des Sonnabends das ganze Jahr durch zu entlassen. Dahingegen aber müßen sie am Montage um dieselbe, oder um die nach dem Revisions-Wackenbuche bei einem jeden Gute eingeführte gewöhnliche Zeit wiederum zur Arbeit kommen". Gepredigt wird „alle Sonntage, Festtage, Bußtage, und in der Woche am Donnerstage", im Sommer dazu „am Sonntage zweimal". Kirchenvorsteher hat die Parochie nur einen statt der

gegenwärtigen 3, Vormünder nur 5 statt der gegenwärtigen 22, von denen einer, der Luniasche, dazu Schulmeister ist. Der Pastor wünscht für Ilmasaar, für Anrepshof-Tammist-Pilken-, und für Ropkoy-Techelfer-Renningshof noch je einen Vormund (Kirchenältesten). Die Visitatoren verordnen sofortige Einsetzung „der fehlenden Bauervormünder". Weiter wird verordnet, „an jedem Sonn-, Fest- und Bußtage" müssen aus jedem Gesinde (Bauernhof), „so viel nur immer können", zur Kirche kommen. Vergehungen hiegegen werden mit einem, zweien und dreien „Weißen" Strafzahlung am Wirthen, und dem doppelten Betrage am Vormunde geahndet. Die Todten werden „theils in der Kirche für Bezahlung, theils auf zweien Kapellen (Gottesäckern), die auf Stadtgrund gelegen" bestattet. Von den „Kapellen" befinde sich die eine bei der Postirung, und werde vom Armenhause unterhalten, die andere am „Narwschen Wege", und entbehre des nöthigen Zaunes. Die sofortige Herstellung des Zaunes wird dem Kirchenvorsteher committirt. Hiernach wird Instandsetzung und Erhaltung der Kirchenwege angeordnet. Dann heißt's, die Besoldung des Pastors bestehe in ⅓ Lof Rigischen Maßes von jeglicher Korngattung (Roggen, Gerste, Hafer) pro Gesinde (Bauernhof), ohne die Hofes-Gerechtigkeit und kleine Perselen (Parcellen? oder pro Seelen an Hühnern und Flachs?) von denen Gesindern", wie auch in gleichen Gaben von den Krügern und Müllern, „wenn sie Land haben, wie andere Bauern, und wenn sie kein Land haben, in 25 Kop." Dabei wird, auf Grundlage von Verordnungen „der in den Jahren 1669, 1684, 1688, 1726 und 1729 gehaltenen theils General-Kirchen-Commissionen, theils Kirchen-Visitationen" (über welche alle und jede Actenstücke in unserem Archive fehlen) verfügt, die landlosen Krüger und Müller hätten dem Pastor jährlich „20 Weißen oder deren Werth" zu zahlen. Weiter wird verfügt, die Zahlungen der Bauern an den Pastor sollen an den Höfen geleistet, von den Höfen aber dem Pastor auf ein Mal zugestellt werden. Wo gesagt wird, der Pastor sei „von Einem Edlen Rathe dieser Stadt vociret", setzt der Kirchenvorsteher hinzu, „daß es mit Einstimmung der Herren Eingepfarrten

aus dem Lande geschehen". Pastor deponirt, er katechisire die Jugend, am Sonntag Vormittage aber könne das nicht geschehen, weil da „Deutscher und undeutscher (Esthnischer) Gottesdienst" in der „Stadt-Kirche" gehalten werde. Dann wird wieder das Gebet eingeschärft. Die Katechisationen in den Dörfern werden als am Freitage stattfindend aufgeführt, und es wird verordnet, diese wöchentlich zu halten, den Höfen aber Stellung der Bauern zu derselben aufzugeben. Demnach wird dem Pastor wieder Sorge für das Gebet auf den Dörfern anempfohlen. Weiter wird nach einem Verzeichnisse der Kinder und den Profecten derselben gefragt, und den Vormündern eingeschärft, „alle Sonntage" die Kranken dem Pastor zu nennen, und ihn zum Besuchen derselben zeitig zu erbitten. — Nunmehr geht unser Protocoll auf den „Schulmeister", d. h. den Küster, über. Da wird gesagt, den Winter über werde von ihm, wie auch vom Pastor, Schule gehalten, sei der Schulmeister aber „eigentlich von Einem Edlen Rathe angenommen", so unterrichte er auch nur „die Kinder der Stadt-Bauern" (Ehsten), „weil auf dem Lande nunmehr das Schulwesen eingerichtet worden". Die Anzahl der Schulen auf dem Lande wird indeß eine „kleine" genannt. Seine Besoldung anlangend, deponirt der Schulmeister, „als Schulmeister habe er keine Besoldung, aber als Küster genieße er von jedem Gesinde (Bauernhofe) ⅓ Lof hart Korn, und „wenn er vom Lande Kinder gehabt, hätte ihm jedes Kind gegeben zwei Külmette Roggen, ein Pfund Licht und zwei Fuder Holz". Hierbei überreicht er ein Memorial, in welchem er, „da er durch den Stadtsbau seine 3 Gärten allesammt verliere", um Einsammlung seiner „Külmette von den Bauern" an den Höfen bittet, damit er nicht nöthig habe, „in einem Jahre 3 bis 4 Mal" nach denselben aufs Land hinzufahren, und um Wiederherstellung der früherhin von den Höfen geleisteten Zahlungen ansucht. Die Höfe werden um Erfüllung seiner Bitten ersucht. Von Gebäuden wird sodann nur eines, das Schulhaus, aufgeführt, dessen Dach defect sei. Außerdem werden an Schulhäusern auf dem Lande — welches 28 größere und kleinere Güter zählt — genannt: Lunia, Rathshof, Wassula

Sootagga, Renningshof. Für Forbushof, Ilmasaar, Ucht und Rewold, Kawast und Pilken-Tammist, Kabbina und Anrepshof werden Schulen gewünscht. Der Kammerjunker v. Liphart verspricht sofort eine Schule für Kawast. Die Herstellung der übrigen „manquirenden" Schulen, und Aufgabe der zur Schule zu stellenden Kinder an die Höfe in jedem Herbste, wie auch allwöchentliche Inspection der Schulen durch die Vormünder wird, auf Grundlage „des Placats vom 18. April 1765," verfügt. Die Kinder, welche keine „Dorfsschule" besuchen, sollen in die „Kirchspielsschule" zum Küster gesandt werden. Den Höfen wird Besoldung der noch nicht dadurch salarirten Schulmeister durch Land empfohlen. Nunmehr wird auf die Armen übergegangen, und Versorgung derselben verfügt. Die Zahl der Gemeindeglieder wird auf 5,300 (gegen jetzt daseiende c. 15,000) angegeben. Ueber das, mit der Gemeinde angestellte Examen deponiren der „Hr. Propst Suenske, und die Herren Pastoren Seefels und Hupel (aus Kl. St. Johannis, Talkhof und Oberpahlen), „daß die Gemeine, insonderheit die jungen Leute, recht wohl bestanden hätten". Weiter wird gesagt, von durch „Unordinirte" verrichteten Amtshandlungen kämen nur Nothtaufen vor. Dann wird verordnet, „es soll kein Brautpaar, wenn auch gleich Braut und Bräutigam bereits communicirt haben, copulirt werden, wenn nicht jeder derselben die 5 Hauptstücke des Catechismi mit der Auslegung von dem Schulmeister oder im Gesinde erlernet, und fertig hersagen kann, und ihnen sodann vom Herrn Pastore, gleich denen, die zum ersten Male communiciren wollen, sowohl der Verstand der erlernten Worte des Catechismi, als auch die Ordnung des Heils gehörig beigebracht worden, und sie beides gefasset. Es muß also bei Copulandis überhaupt eben das beobachtet werden, was wegen derer, so zum ersten Mahle communiciren wollen, verordnet worden". Hiernach wird eingeschärft, die Kinder nicht über etliche Tage „ungetauft liegen" zu lassen, widrigenfalls „Kirchenbuße" gethan werden müsse, die bei der Taufe Anwesenden aber über diese zu „unterweisen". Die Communicanten haben ihre Beichte am Sonnabende nach der Katechisation am Freitage, melden aber soll sich der

Communicant 8 Tage vorher beim Pastor. Der Pastor deponirt, die Beichte werde von ihm vor-, von den Communicanten „deutlich" nach-gesprochen. Die Commission verordnet dagegen, „altarweise", d. h. tischweise Beichte und Absolution, und letztere so, daß jedem Einzelnen „die Hand besonders aufgeleget und er also absolviret" werden solle. Notorische Sünder sollen vom Abendmahle retinirt werden, bis sie Buße gethan. Abendmahlsverächter werden an der „Vorderseite" des Gottesackers am Zaune beerdigt. Nur auf dem Gottesacker darf sonst beerdigt werden. Anderswo beerdigte Leichen müssen unter Strafzahlung ausgegraben und ordentlich bestattet werden. Der Pastor erhält vom Lande 80, von der Stadt 40 Kop. für Bestattung einer Leiche. Das Kirchenbuch wird nicht vorschriftmäßig befunden, die Anfertigung eines neuen, vorschriftmäßigen angeordnet. Die Vorschrift ist die 1739 den 12. November gegebene, und bei 20 Rbl. Strafe einzuhaltende. Abgötterei und sonstige grobe Verbrechen sind nicht vorgekommen. Für die „Bethlinge" (die in Fürbitte Genommenen) sollen nur je 10 Kop. gefordert werden. Zum Schlusse bittet der Pastor um 2 Grieft Heu pro Gesinde (Bauerhof) zum Unterhalte seiner Pferde. Sein Gesuch wird dem Hrn. Kirchenvorsteher „bestens empfohlen". Klagen der Gemeinde wider den Pastor, und des Pastors wider die Gemeinde kommen nicht vor.

In Oldekops Zeit hinein fällt auch die Erhöhung des, vom Pastor unserer Parochie aus der Stadt bezogenen Salars. Da lesen wir: „Ex actis judicialibus amplissimi magistratus caesareae civitatis Dorpatensis d. d. 19. Octobris 1784. Auf die amtspflichtige Vorstellung und Proposition des Herrn Justiz-Bürgermeisters Johann Giese Schultz, als Ober-Kirchenvorstehers und Scholarchae dieser Stadt, daß die bisherige gar zu geringe jährliche Besoldung der hiesigen Kirchen- und Schullehrer und Bedienten, aus Kirchenmitteln um Etwas vermehret werden mögen, weil nunmehro der Vermögenszustand der St. Johannis-Kirche solches füglich erlauben kann, ertheilet ein Dörptscher Stadt-Magistrat, nachdem vorher denen wortführenden Aelterleuten beyder Gilden der löblichen

Bürgerschaft, dem 11ten Punkte des jüngsten Vergleiches vom 20sten Aprilis 1765 gemäß, davon Wißenschaft gegeben worden, diese Resolution: Daß die jährliche Besoldungen der Kirchen- und Schullehrer und Bedienten von nun an, oder von Michaelis dieses 1784sten Jahres ab, folgendergestalt vermehret seyn und aus St. Johannis Kirchenmitteln gezalet werden sollen, nämlich — b) dem Herrn Pastori der esthnischen Gemeinde, statt 76 Rbl. 80 Kop. und 7 Rubel Grundzinse von zween Kirchenplätzen Einhundert vier und dreißig Rubel ꝛc. Die Vorsteher der Administration der hiesigen St. Johannis-Kirche werden dahero hierdurch angewiesen, die vorstehender maaßen vermehrten Besoldungen aus denen Kirchenmitteln, von nun an oder von Michaelis dieses Jahres 1784 ab, quartaliter, gegen gehörige Quittungen zu bezalen, wofür aber die Grundzinsen von denen Kirchenplätzen, welche der Herr Pastor der esthnischen Gemeinde bishero genossen hat, von selbiger Zeit ab, der Kirche wieder anheim fallen müssen. V. R. W. Actum ut supra. In fidem V. G. Haentschel Secretar". Weiter lesen wir da: „Aus dem Journal des Dörptschen Stadtraths Dorpat am 9. April 1796. Auf die von dem Herrn Pastor Theodor Oldekop am 5ten d. m. übergebene Vorstellung und Bitte, eine Entschädigung betreffend, weil derselbe in Ermangelung eines Pastorats-Hauses, während seiner vier und vierzig jährigen Amtsführung sein eigenes Wohnhaus bewohnet, auch der Kirchen-Convent in dieser Hinsicht von der Landgemeinde für jeden Arbeitstag 16 Kopeken bestimmt hat, wurde beliebt: dem Herrn Pastor Oldekop bekannt zu machen, daß der Stadtrath, da die Mittel der hiesigen Kirche keine neue Ausgabe erlauben, in Rücksicht der vorgestellten Gründe, Ihm, Herrn Supplikanten, aus Stadtmitteln jährlich fünfzig Rubel, jedoch mit Inbegrif der für die von den Stadtgütern hieher berechneten 12 Rbl. 48 Kop. auszahlen lassen will, als weshalb Demselben diese Resolution zugefertigt worden ist. Dorpat am 24. April 1794. Gerhard Andr. Wilde, Stadthaupt. Johann Philip Wilde, Not. Nr. 237".

Die Kirchenbücher aus der Zeit von 1746—1774 müssen bei dem bedauerlichen Brande, der fast ganz Dorpat wieder einäscherte, verloren gegangen sein. Das dem, oben angeführten, von 1712—1745 reichenden, Kirchenbuche folgende, ein Foliant von gegen fünf Finger Dicke, in Leder gebunden, und wohl erhalten geht von 1775—1800. Auf der 2ten Seite seines 2ten Blattes enthält es ein vor dem Brande 1771 getauftes Teutsches Kind. Pag. 1 beginnt mit dem: „Verzeichnis der in der Stadt- und Land-Gemeinde zur St. Johannis in Dorpat Getauften, Copulirten und Begrabenen Adelichen und Bürgerlichen von Anno 1775. 1775 zählt an Teutschen 1 Getauften, 1 Ehepaar und 1 Gestorbenen. 1776 hat 3 Getaufte und 7 Gestorbene. 1777 hat 5 Getaufte und 2 Gestorbene. 1779 kommt wieder ein copulirtes Paar vor. 1800 hat 5 Getaufte und 4 Gestorbene. Nur aus dem Jahre 1776 finden wir Teutsche Communicanten verzeichnet, und zwar am 30. März 12. Pag. 47 lesen wir: „Anno 1775. Nach dem schrecklichen Stadtsbrande sind getauft worden aus der Stadt- und Land-Gemeinde folgende Kinder". Das Verzeichniß beginnt mit dem Junimonate. 1776 hat schon gegen 400 Getaufte. Von 1797 ab werden die Getauften nach Stadt und Land separirt registrirt, während sie bis dahin durchweg zusammenstehen, und zwar in chronologischer Folge. Wir finden da 110 Städtische und 243 Landische, in Summa also 353 Getaufte. Die Gestorbenen werden schon 1775 nach Stadt und Land separirt aufgeführt. 1776 hat 72 aus der Stadt, und 185 vom Lande. Copulirte hat 1776 102 Paar. Stadt und Land sind da noch ungeschieden. 1792 erst werden diese von einander geschieden.

Unser 3tes Kirchenbuch reicht von 1801 bis 1807 für die Stadt und bis 1819 für das Land. Es enthält zuerst „Teutsche Communikanten aus dem Kirchspiele und der Stadt". 1801 finden wir da 46, darunter 4 Kaufleute mit ihren Frauen. 1819 führt 126 auf. Darnach folgen „Gestorbene des Kirchspiels. Adel und Bürger". Weiter Copulirte und Getaufte ebenso. Dann kommen „Getaufte aus der Stadtgemeinde"; weiter „die von Landschulmeistern getauften Kinder aus dem Kirchspiele", endlich „die in der Stadt bey

dem Prediger getauften Kinder aus dem Kirchspiele, welche entweder der Prediger selbst, oder doch sein Küster getauft hat". Diesen schließen sich die „Gestorbenen und Begrabenen" 1) aus der Stadtgemeinde, und 2) aus dem Kirchspiele, und die Copulirten", ebenso getheilt, an. 1819 finden wir 125 Getaufte aus der Stadt, und 385 vom Lande, unter welchen 217 vom Pastor (oder Küster), und 148 von den Schulmeistern auf dem Lande die heil. Taufe erhalten haben. In Bezug auf letztere lesen wir pag. 81: „Da die Gewohnheit und in mancher Hinsicht auch die Menschlichkeit es dem hiesigen Prediger zur Pflicht machen, manchen ärmeren Bauern sowol, als besonders denjenigen, deren Kinder die Fahrt in die Stadt — welche über 3 Meilen betragen kann —, Schwächlichkeit halber, nicht aushalten, die Erlaubniß zu geben, ihre Neugebohrenen von Schulmeistern taufen zu lassen; so wird diesen Kindern (von 1806 ab) ein eigener Abschnitt des Kirchenbuches gewidmet". Für das vorgenannte Jahr haben wir an copulirten Paaren aus der Stadt 31, vom Lande 102. Die Zahl der Gestorbenen ist in der Stadt 155, vom Lande 247.

In den vorstehenden Angaben ist aus der Zeit Oldekops schon in die seines Nachfolgers hineingegriffen worden, weil das Kirchenbuch als Ganzes zu nehmen war. Oldekops Nachfolger war Ludwig Wilhelm Moritz. Unsere Matricel sagt von ihm: „Dritter Sohn des ehemaligen Pastors Moritz auf Tarwast, geboren den 28. Februar auf Ringen Pastorat 1777, studirte in Königsberg im collegio Friedericiano, dann zu Halle, wo er auch Mitglied des theologischen Seminars wurde. Zurückgekehrt ward er 1798 Candidat des Livl. Ministeriums, darauf als Pastor adjunct ordinirt den 26. April 1803. Seit dem dritten März 1806 aber Pastor ordinarius, und vom 4. Junij 1804 Assessor des Stadt-Consistoriums. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er auch die Stelle eines Lectors der ehstnischen Sprache". Zeitgenosse des, für alle Zeiten Livlands unvergeßlichen General-Superintendenten Dr. Karl Gottlob Sonntag, war Moritz auch ein Gesinnungsgenosse desselben, sofern er fest nach innen, und stramm nach außen hin dastand.

Er starb am 3. Februar 1830 am Nervenfieber, und wurde am 11. desselben Monates mitten unter seinen Gemeindegliedern auf dem gegenwärtigen Gottesacker unserer Parochie bestattet. Seine Gemeinde hat ihn nicht vergessen, und wird ihn gewiß nie vergessen, sondern immerdar in dankbarem Andenken behalten.

Auf das, von seinem Vorgänger begonnene, und von ihm, mit großer Präcision fortgeführte 3te Kirchenbuch unseres Archivs folgt das 4te in 2 Theilen, von welchen der 1ste die Notizen aus der Stadt, der 2te aber die vom Lande enthält. Beide reichen bis 1834, wo mit dem Kirchengesetze von 1832 die gegenwärtig übliche kirchliche Buchführung eintritt. Auf das Titelblatt des ersten Theiles hat Moritz geschrieben: „Die Teutschen aus der **zweiten** Stadt-Gemeinde, deren es eine ansehnliche Menge giebt, befinden sich gleichfalls in diesem (die Städter der Gemeinde enthaltenden) Kirchenbuche, indem es ganz unnöthig gewesen wäre, sie abzusondern, da es nicht darauf ankömmt, ob die Vorältern eines Menschen: Ehsten, Pohlen, Letten ꝛc. waren, sondern darauf, zu welcher Gemeinde das Subject gehört, welches in seinem jetzigen Zustande selbst beweiset, ob es zu den Teutschen oder Ehsten gerechnet werden müsse. Jedoch ist bei einigen Personen noch überdies angeführt, daß sie zur **zweiten** Teutschen Gemeinde gehören, und nicht zur ersten Teutschen Gemeinde, die ihren eignen Prediger hat". Das charakterisirt Moritz' Stellung zu seiner Parochie. Sie ist ihm nichts Anderes als, wie er das selbst ausdrücklich auf den Titel unseres Kirchenbuches geschrieben hat, die „zweyte, sogenannte ehstnische Stadtgemeinde" Dorpats, mit allen den Rechten und Pflichten der ersten, sogenannten Teutschen Gemeinde Dorpats, und hat, aus alter, machtherrlicher Zeit der Stadt Dorpat her, neben der zweiten Stadtgemeinde ein, auf dem Lande liegendes, Patrimonialkirchspiel der Stadt. Von diesem Principe der Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung beider Stadtgemeinden protestirt er denn auch mit großer Energie, wenn auch in einer, unserer, keine geschlossenen Parochien mehr kennenden Zeit etwas befremdlichen Weise gegen die Ueberführung seiner, Teutsch gewordenen Ehst-

nischen Gemeindeglieder zur ersten, sogenannten Teutschen Gemeinde der Stadt Dorpat, kann es aber nicht hindern, daß seine Gemeinde in dem, hierüber entbrannten langwierigen Streite unterliegt. Der Streit beginnt damit, daß eine verteutschte Ehstenfamilie von der zweiten oder Ehstnischen zur ersten oder Teutschen Gemeinde unserer Stadt übertreten will, und Moritz dagegen auftritt. Die Sache geht an den Rath, und vom Rathe, auf des Pastors Ansuchen, an das Stadtconsistorium. Andere Uebertritte schließen sich diesem ersten an, und es entspinnt sich darüber ein weitläufiger Schriftenwechsel. Unter den, in unserem Archive vorhandenen Actenstücken ist da eine längere Eingabe des Pastors Moritz an das Stadtconsistorium d. d. 5. December 1827 von nicht geringer Bedeutung. Nachdem er im Eingange Personalien verhandelt, geht er auf die Motive der Uebertritte über. Als solche nennt er 1) das vermeintliche Teutschthum im Gegensatze gegen das, mit Unrecht verachtete Ehstenthum, und 2) das vermeintlich volle Bürgerthum, im Gegensatze gegen das angebliche Bauerthum. Dann aber sagt er: 3) „Acht Glieder der ehstnischen Stadtgemeinde — die gegenwärtigen 8 städtischen Kirchenvormünder — aus den verschiedenen Aemtern (z. B. Kaufleute, Fuhrleute, Fischhändler ꝛc. — ein Verzeichniß der Glieder des Fischeramtes, das jetzt gar nicht mehr hier existirt, befindet sich eben noch auf dem Gottesacker — (müssen drei Jahre hindurch Kirchenvormünder der **Stadt**-Gemeinde sein (die Kirchspiels-Gemeinde hat ihre eigenen Kirchen-Vormünder), und in dieser Qualität: a) an den Sonntagen die Kirche besuchen; b) die Becken an den Kirchthüren halten (hierzu brauchen manche Stellvertreter); c) auf Ruhe und Ordnung, und auf ein sittliches Betragen in der Kirche sehen, wobei die Kirchenvormünder des Kirchspiels sie unterstützen; d) viermal im Jahre die ganze Stadt durchwandern, und Almosen für eine Kirche, die deren nicht bedarf, einsammeln. Das ist ein Act der Erniedrigung, der durchaus abgeschafft werden müßte, denn häufig werden sie, — wie sie mir geklagt haben, grob angefahren, beleidigt, und als gemeine Bettler behandelt. Diese durch ein solches Sammeln

einfließende Kleinigkeit würde, durch eigens dazu ausgestellte Becken (wenn denn doch gesammelt werden muß), auf eine ehrenvollere Art gewonnen werden; e) dem Prediger Auskunft geben über Personen, die dieser zu sich citiren, und mit denen er sprechen muß; über die Sittlichkeit in ihrem Bezirke wachen, und dem Prediger anzeigen, wer gegen dieselbe peccirt; f) auch noch bei der teutschen Gemeinde einige Dienste leisten. Ob dies jetzt noch so ist, weiß ich nicht; früher war es so". Darnach sagt er: 4) der Vollständigkeit wegen muß ich, da ich jetzt sprechen soll, noch folgendes anführen: Die neue Kirche, welche — nicht in der Stadt, sondern vor derselben, — von dem einen Ende derselben (Häuser hinter Carlowa) gegen vier Werste entfernt, auf einem Berge (gegenüber dem gegenwärtigen Alexanderasyle in der Nähe der sogenannten schwarzen Mühle) erbaut werden soll, und zu welcher die Beisteuer durch Eine Kayserliche Polizeyverwaltung eingetrieben wird, ist gleichfalls ein Stein des Anstoßes, über welchen ich künftig, sobald ich dazu aufgefordert werde, gehörigen Ortes sprechen muß. Es wird hier noch ein sehr merkwürdiger Punkt in Anregung kommen, den ich hier nicht berühren würde, wenn es nicht nothwendig wäre, einen Blick auf ihn zu werfen. Meiner Ansicht nach gehört die St. Johannis-Kirche unbezweifelt der zweiten **Stadt**-Gemeinde eben so, als sie der ersten gehört: denn sie gehört der **Stadt**-Gemeinde im Ganzen, wenn nicht, wie das über diesen Gegenstand aufgenommene Kirchen-Convents-Protokoll behauptet, und beweisen will, sie auch der Kirchspiels-Gemeinde gehört. Lassen wir auch dies Letzte fallen, so möchte doch wol niemand beweisen können, daß diese Kirche der zweiten Stadt-Gemeinde nicht gehöre. Die Benennung „ehstnische Gemeinde" hat sie von der Mehrzahl (ihrer Gemeindeglieder, der Esthen). Stets ist mit ihr auch eine teutsche Gemeinde, zu welcher sich mehrere der angesehensten Familien dieser Stadt hielten, verbunden gewesen; ja selbst ein verehrter Herr Bürgermeister der Stadt Dorpat und Präses Eines Ehrwürdigen Consistorii derselben, der wohl am besten wissen mußte, welche Rechte jede der Stadt-Gemeinden und jeder Prediger

habe, war ein Mitglied derselben Gemeinde, welche man die ehstnische nannte. Diese Gemeinde nun, die gegen 4,000 Personen — jetzt 6,000 Communicanten im Jahre — zählen möchte, mag denn wohl auch gerechte Ansprüche an die einzige Stadt-Kirche machen. Nun aber hat diese Kirche Vermögen, sowohl in baarem Gelde als in liegenden Gründen, aus deren Ertrage die Kirche unterhalten wird. Dies brauchen also die Gemeindeglieder nicht aus ihrem Vermögen zu thun. Reparaturen der Kirche ꝛc. bezahlen weder die Mitglieder der ersten noch der zweiten Stadt-Gemeinde, sondern die beiden gehörende Kirche. Wollte man nun die zweite Stadt-Gemeinde, oder die erste — dies gilt hier gleich — aus dieser Kirche — gleichsam verweisen: so würde die verwiesene Gemeinde an das Gesammtvermögen Ansprüche machen, wenigstens in so fern, als die Abgaben zur Unterhaltung der neuen Kirche gedeckt würden. Dieser Punkt ist noch gar nicht besprochen worden: allerdings aber muß in den Herzen der zweiten Gemeinde, die jetzt mit der Kirchspiels-Gemeinde vereint ist, die Besorgniß einer starken Abgabe, welche künftig gefordert werden könnte, entstehen. Mit dieser Besorgniß verbindet sich der Widerwille gegen das Verlassen der alten sechshundertjährigen Kirche, und mit diesem ein Umstand, der jene Abneigung besonders steigern muß. Da das Kirchspiel Dorpat der ganzen, gegen 4,000 Personen starken Gemeinde nur Eine Stimme bei der künftigen Wahl eines Predigers zugestehen will (später wurde statt einer ein Viertel aller Stimmen vom Kirchspiele der Stadt zugestanden) —, während jedes kleine Gütchen seine Stimme hat: so ist es wohl deutlich, daß hier ein Mißmuth entstehen muß, der lieber die hintangesetzte Gemeinde — ganz verlassen möchte". Moritz weist hierauf nach, wie er durchaus nichts weniger als irgend eine ungerechte Vergrößerung seiner Gemeinde wolle, vielmehr Familien, die ihn haben zu ihrem Pastor machen wollen, von ihm selbst seinem Amtsbruder, dem Oberpastor zu St. Johannis, zugewiesen worden seien, weil sie nicht mit seiner, der zweiten Gemeinde, verwachsen gewesen, und wie er in casu nichts Anderes, als nur das Billige und dazu gesetzlich Festgestellte

verlange, daß nämlich die Uebertretenden seine Concession zum Uebertritte einholten, nicht aber durch Advokaten sich das Recht — respective die Pflicht — erwerben ließen, wenn sie aus Ehsten Teutsche geworden, zur ersten Stadtgemeinde überzutreten. Endlich bittet er, seine Eingabe in das Archiv Eines Ehrwürdigen Consistorii dieser Stadt niederzulegen, und gehörig zu asserviren. Moritz erlag indeß, wie schon gesagt, in diesem Streite. Eine Resolution des Rathes der Stadt Dorpat vom 26. October 1829 Nr. 2178 ordnete an, der „Ehstnische" Pastor habe diejenigen Glieder seiner Gemeinde, welche, nach angestelltem Examen, vom Teutschen Oberpastor dazu „würdig" befunden wurden, zur Teutschen Stadtgemeinde abzulassen. Die Gouvernementsregierung entschied später 1830 am 7. März sub Nr. 800 gegen Moritz für die Resolution des Rathes. Daß aber der Rath diesen Modus des Uebertrittes anordnete, hatte seinen Grund in der, unter Sonntag erlassenem Verfügung des Obereonsistorii vom 11. October 1813. Zur Charakteristik jener Zeit und der in Rede stehenden Sache möge ein, einem Uebertretenden ausgestelltes Attestat dienen. Es datirt vom 28. April 1831, und lautet: „In Aufforderung Eines Edlen Rathes dieser Stadt habe ich Sie, geehrtester Herr Amtsbruder, als stellvertretenden Prediger der hiesigen ehstnischen Stadtgemeinde, zur desfalsigen Bemerkung im Kirchenbuch derselben, davon in Kenntniß setzen sollen, daß ich den hiesigen ....., auf sein desfalsiges Ansuchen, und nachdem ich ihn tüchtig befunden, dem deutschen Gottesdienst zu seinem Nutzen und Frommen beizuwohnen, in unsre deutsche Stadtgemeinde aufgenommen habe." Die hiermit festgesetzte Ordnung der Dörptschen Kirchgemeinden-Verhältnisse wurde indeß bald durchbrochen, und mußte Moritz es tragen, daß etliche seiner germanisirten Ehsten ihre Gemeinde verließen, und zur ersten Stadtgemeinde übertraten, so erlebte es dagegen sein Amtsnachfolger, daß sehr viele Teutsche von der ersten zur zweiten Stadtgemeinde übertraten, und, was Moritz gewollt hatte, realisirten, d. h. unsere Parochie auch qua Teutsche als zweite neben die erste der Stadt hinstellten, also daß sich factisch machte, was sich rechtlich

nicht hatte wollen machen lassen. Viel trug dazu unsere Universität bei, die als selbstständiger Körper in der Stadt dastand, ohne aus der Stadt hervorgegangen zu sein, und sich in keinerlei Weise an die Ordnungen der Stadt gebunden erachtete, sondern in ihrem Personale sich, ihrem freien Ermessen nach, dem einen oder anderen Pastor, und damit zugleich auch der einen oder anderen Gemeinde der Stadt zuwandte, damit zugleich aber viele, bürgerlich dem Stadtverbande angehörige, gesellschaftlich aber der Universität verbundene Teutsche der ersten Stadtgemeinde in die zweite nach sich zog. Dieser Vorgang hat später mit zur Herstellung unserer gegenwärtigen Universitätsgemeinde gedient; denn der Lehrkörper unseres Landes mußte es endlich unerträglich finden, kirchgemeindlich zerrissen zu sein, und sich in seiner Selbstständigkeit beiden Stadtgemeinden, und damit zugleich seiner kirchlichen Zerrissenheit entheben, und sich dagegen kirchlich, wie sonst auch, einheitlich hinstellen.

(Schluß folgt.)

Friedrich Rückert,

geboren am 16. Mai 1788 in Schweinfurt, gestorben am 31. Januar 1866 in Neuseß bei Koburg und am 3. Februar daselbst beerdigt.

Ein Gedenkblatt.

Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Wir wollen das Jahr nicht zu Ende gehen lassen, ohne ein Blatt liebender und dankbarer Erinnerung auf das Grab des größten deutschen Dichters der Gegenwart und wohl des reichsten und fruchtbarsten Lyrikers, den Deutschland je geboren, in schuldiger Pietät niederzulegen. Rückert gehörte nicht nur mit allen Pulsen seines Wesens dem deutschen Volk und Vaterland an, sondern war, wenn er sich auch für seine Person nicht immer den äußern kirchlichen Formen fügte, dennoch ein nicht unlebendiges Glied unserer evangelisch-luthe-

rischen Kirche, der das Christenthum und die Kirche, der er angehörte, nie verläugnet oder in übermüthiger Dichterlaune, wie leider so viele Andere, geschmäht und bespöttelt hat. Seine einfachen und doch so reichen und seelenvollen Lieder haben in viel tausend deutschen Herzen einen lebendigen Wiederhall gefunden, und seine Person wird auch denen, die ihn nicht persönlich gekannt haben, lieb und werth bleiben.

Rückert starb im 78. Lebensjahre in seinem geliebten Neuseß, unfern der Koburger Veste und der gleichnamigen Stadt, wo er in seiner stillen und schönen Gartenwohnung in ländlicher Ruhe und Abgeschiedenheit den letzten Theil seines Lebens zugebracht. Er wurde, wie bei seinem Leben, so auch im Tode reich geehrt. „Unter dem Vortritt der Schuljugend und des Liederkranzes von Neuseß, der Vertreter des deutschen Sängerbundes, sowie der Geistlichkeit bewegte sich am 3. Februar 1866 inmitten von Hunderten von Menschen in feierlicher Stille der Leichenzug unter Glockengeläute durch den Rückert'schen Garten nach dem Friedhofe in Neuseß. Dem sinnig bekränzten Sarge folgten zunächst die Familienglieder des Entschlafenen, sodann die besonderen Abgeordneten Sr. Hoheit des Herzogs und der Frau Herzogin, endlich eine Menge Freunde, Schüler und Verehrer des Verewigten von Fern und Nah. Am Grabe von dem Sängerkranze Koburg's empfangen, wurde der von den Ortsnachbaren von Neuseß getragene Sarg unter Gesang des dortigen Liederkranzes niedergelassen, worauf der General-Superintendent Dr. Meyer die Trauerrede hielt. Der Assessor Eberhardt von Koburg legte sodann „Namens des deutschen Sängerbundes" einen Lorbeerkranz, ferner die beiden andern Vorstände des Koburger Sängerkranzes im Auftrag „des deutschen Sängerbundes" Palmenzweige und Dr. Volger aus Frankfurt a./M. im Namen des „freien deutschen Hochstiftes", sowie Prof. Zimmermann aus Gießen für das „deutsche Volk" Lorbeerkränze auf den Sarg nieder. Hieran reihten sich die Reden der Herren Dr. Volger und Prof. Zimmermann, worauf durch den Schloßcaplan Herrn Holzhey von Neuseß die Einsegnung erfolgte und ein Gesang des Sängerkranzes (der Säemann von Genast)

die Feier schloß. — Rückert ruht seinem Wunsche gemäß an der Seite seiner geliebten Gattin". [1])

Der Koburger General-Superintendent, von dem vorjährigen „Protestantentag" in Eisenach uns wohlbekannt, hielt seine Grabrede, natürlich ohne einen Bibeltext, zur Verherrlichung des Dichters in Dithyrambischem Schwung, in der zwar von der neurationalistischen Trinität: Liebe, Freiheit und Unsterblichkeit, von Deutschlands Einheit, Macht und Größe viel, dagegen von den Kernpunkten des positiven Christenthums: von Sünde, Versöhnung und Christus bitterwenig oder gar nicht die Rede war. Oder sollen wir zu den positiv christlichen Sätzen dieser Rede hohle Tiraden zählen, wie die: „Weltpoesie ist Weltversöhnung!" — oder zum Theil verdrehte und geradezu positiv unwahre Behauptungen, wie die: — — — „sei es, daß er (der Dichter) im feuchten Blüthenstaub die Offenbarung Gottes liest, oder die kleinste Faser des Menschenherzens für genügend hält, in Gott, dem ewigen Urleben, Wurzel zu fassen; sei es, daß er von des Baumes wechselnden Wünschen die ewigen Ordnungen göttlicher Weisheit uns vorhält, oder den Sonnenuntergang ruhiger erträgt, im Hinblick auf aufgehende Sterne; sei es endlich, daß er die Liebe des Evangeliums als das einzige feste Band betrachtet, das die Menschen einigen und zum Frieden führen kann, oder daß er in seinem unvergleichlichen „Bethlehem und Golgatha" darin die einzige Bedeutung des Christus setzt, daß er in uns selbst geboren werde und auferstehe" ꝛc. ꝛc.? Eine wahre Diesseits-Religion, zusammengesetzt aus patriotischem Schwindel, Pelagianismus und nackter Huldigung des Genius, tritt uns in den Schlußworten entgegen, wenn Herr Dr. Meyer in einer Apostrophe an den Verewigten sich wendet: „Dein schönstes Lied, in welches Du Deine ganze Seele und Dein volles Herz gelegt hättest, hast Du auf Erden nicht singen

1) Gedenkblätter auf das Grab Friedrich Rückerts. Gesammelt am Begräbnißtage, 3. Februar 1866, nach stenographischer Niederschrift und der Koburger Zeitung. Koburg, in Commission von J. D. Meusel und Sohn 1866. S. 16.

sollen, — es lag in schweigenden Accorden in Deiner hoffenden Seele — das wäre es gewesen — wenn Du Deutschlands Einheit, Macht und Größe hättest feiern können! Was Du Verklärter auf Erden nicht singen durftest, wird Dein Gebet sein am Throne dessen der die Geschicke der Welt und die Herzen der Menschen wie Wasserbäche leitet. — Selig wer durch sein Leben den Tod überwindet! Selig wer stirbt, wie Du! — Zu Dir spricht der Geist: Du sollst ruhen von Deiner Arbeit, denn Deine Werke folgen Dir nach. Amen!"

In ähnlicher Weise, nur weniger hochtrabend und mehr an das Geschichtliche sich haltend, priesen ihn Dr. Otto Volger, Obmann des freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a./M. und Prof. Dr. Zimmermann. Ersterer knüpfte sinnreich an das Factum an, wie vor etwa 3 Jahren der bescheidene Rückert sich den Huldigungen der Frankfurter entziehen wollte und deshalb nach Meiningen floh, wo die Abgeordneten ihn einholten und überraschten: „Verklärter Meister! O dürfte ich noch einmal zu Dir reden! (Zur Versammlung:) Fast 3 Jahre sind vergangen, wo es mir vergönnt war, Ihn zu begrüßen Wie hat Er jenen Besuch uns verklärt durch die freundliche Dichtung, die mit den Worten beginnt:

Am fünfundsiebzigsten Geburtstag kamen
Gesandte mir von Frankfurt an dem Main,
Die holten unterwegs mich Flieh'nden ein,
Mit Ring und Brief in unseres Hochstifts Namen" —

und schließt wie mit einem Segen: „Im Namen des deutschen Volkes, dessen Stolz Du warst, dessen Ehre Du bist und dessen Ruhm Du sein wirst für alle Zeiten! Ruhe sanft!" Zimmermann macht in seiner längern Ansprache die richtige und schöne Bemerkung: „Unter unsern Familiendichtern hat vielleicht kein einziger die Poesie der Ehe mit dieser Treue und Innigkeit erfaßt und wieder gegeben, als Rückert. Der stille Friede des häuslichen Lebens war der Anfang und das Ziel seines Dichtens. Gedenken wir in diesem ergreifenden und heiligen Augenblick seines „Liebesfrühlings." Es ist eine Poesie der Liebestreue ohne Gleichen. Für die Reinheit dieser Lieder spricht vor Allem, was der Dichter selbst auf den letzten Blät.

tern derselben seinem Töchterchen über sie zuruft: wenn es zur Jungfrau herangewachsen sei, könne es ohne Bedenken jede Zeile darin lesen. Dasselbe Kind hat er bald nachher begraben und „mit sich genommen hat es auch sein Brüderlein." Es giebt nichts Ergreifenderes als jenes Gedicht, in dem der Vater seine ihm vorangegangenen Kinder im Abendroth in den Wolken spielen sieht und ihnen lauscht, wie sie „„ihres Vaters Lieder singen für und für."

Der deutsche Naturalismus und Rationalismus haben sich am Grabe Friedrich Rückerts breit gemacht. Das soll ihm aber nichts von seinem wahren Ehrenkranz nehmen. Er war besser als seine Lobredner; etwas Wesentliches in seinem Leben und Wirken haben sie stillschweigend übergangen, weil es für sie und in ihren Augen keinen Werth hat. Die schönste Perle in seiner Dichterkrone haben sie nicht zur Geltung gebracht, das war sein einfaches evangelisches Christenthum. Denn Rückert war bei allen Mängeln und Verirrungen seiner Natur und seiner Zeit ein einfach gläubiger biblischer Christ. Deß ist Zeuge sein Leben, sein Wirken und seine Lieder. Noch von Neuseß aus schickte er seine Tochter nach Erlangen, um von dem positiv christlichen und kirchlichen Theologen Professor Dr. Thomasius Religionsunterricht zu empfangen und auf die Confirmation vorbereitet zu werden. Wir wollen daher in diesem Gedenkblatt einen, wenn auch flüchtigen, Blick auf seinen Lebensgang und auf die positiv christlichen Töne in seinen Liedern werfen.

Ein dem großen Dichter nahe stehender treuer Verehrer desselben giebt in den „Gedenkblättern" einen kurzen Lebensabriß Rückerts, den wir in allem Wesentlichen zuverlässig und authentisch gefunden haben. Derselbe schreibt: „Friedrich Rückert ist geboren am 16. Mai 1788, nicht 1789. Er selbst hat bei der Feier seines Geburtstages im Jahre 1848 im stillen Familienkreise mir gegenüber geäußert: „„Die Literaturhistoriker haben mir sämmtlich eine große Höflichkeit erzeigt, mich um ein Jahr jünger zu machen; aber es ist nicht an dem. Sie können's laut und allen Leuten sagen, ich habe heute mein 60. Lebensjahr vollendet."" Rückerts Vater — Johann

Adam — war, als ihm der Sohn geboren wurde, Advokat in Schweinfurt, dessen Gemahlin Maria Barbara geb. Schöppach war aus Schweinfurt selbst gebürtig. Sie wird mir geschildert als eine höchst gescheidte Frau mit glänzend dunklem Auge, worin auch der Geist ihres Sohnes sich spiegelte. Der Vater Rückert's ging später zum Finanzfache über, er ward Rentbeamter in Rügheim, Oberlauringen (dies ist wohl der Ort, wie Rückert singt:

Wo die Leinach und die Lauer
Suchen sich im Wiesengras),

in Seßlach, Ebern, zuletzt wieder in Schweinfurt, wo er als Rentamtmann Ende August 1831 gestorben ist. Die Mutter soll den Gatten noch um 4 bis 5 Jahre überlebt haben. Beide Eltern haben also reichlich das Glück genossen, die Zeugen des Ruhmes ihres Sohnes zu sein. Friedrich Rückert hatte drei jüngere Geschwister, die schon lange heimgegangen sind: einen Bruder, Heinrich, der als freiwilliger Jäger an dem Feldzuge gegen Frankreich Theil nahm (der Dichter der „geharnischten Sonette" hat bekanntlich die Erlaubniß, in den heiligen Krieg zu ziehen, von seinen Eltern nicht erlangen können), und später die Stelle eines Amtmanns in Pfaffendorf bekleidete; eine Schwester, Sophie, war an einen bayerischen Geistlichen verheirathet; die jüngste Schwester, Marie, ist unvermählt in Schweinfurt verstorben. Als Jugendgespielin und vertraute Freundinn Rückerts wird mir genannt und gerühmt Ernestine Grimmer, Tochter des Wildmeisters Grimmer in Sachsendorf bei Eisfeld, der eine Schwester von Rückerts Vater zur Frau hatte. Ernestine hatte merkwürdiger Weise einen Todestag mit ihrem Vetter; sie ist am 31. Januar 1846 von hinnen geschieden und Rückert soll ihr im „Correspondenten von und für Deutschland" einen poetischen Nachruf gewidmet haben.

Rückerts Laufbahn war in ihrem Beginne eine dornenvolle. Der Vater war verdrießlich darüber, daß der Sohn, dem Drange seines Genius folgend, das vor Nahrungssorgen schützende juristische Studium aufgegeben hatte, und der, wenn auch kurze, Aufenthalt des jungen Mannes in Italien, der diesem später so reiche Frucht tragen

sollte, fiel der Familie nicht wenig zur Last Aus Italien zurückgekehrt, ließ sich Rückert in Koburg nieder. Hier schloß er am 26. December 1821 den glücklichsten Ehebund mit seiner ihm am Geist und Herzen ebenbürtigen Braut, Anna Louise Magdalene Winthaus-Fischer und wohnte von da im Hause seines Schwiegervaters, des Archivraths Fischer in der Schloßgasse, welches gegenwärtig im Besitze des Kaufmanns Bischof ist. Hier wurden ihm seine drei ältesten Söhne geboren, Heinrich den 14. Februar 1823, Karl den 10. April 1824, August den 23. Februar 1826. Im Jahre 1826 wurde Rückert als Professor der orientalischen Sprachen nach Erlangen berufen. Hier wirkte er, bis er im Jahre 1841 von König Friedrich Wilhelm IV. neben andern berühmten Männern der Zeit an die Universität zu Berlin berufen wurde. Aber er trat in Erlangen nicht gern öffentlich auf, sondern vertiefte sich in häuslicher Stille in seine geliebte Dichtkunst und in das umfassende Studium orientalischer Sprachen und war nur für einzelne Bevorzugte zugänglich. Nach der Uebersiedelung nach Berlin brachte er seit jenem Jahre 1841 jeden Sommer auf seinem Landsitze in Neuseß zu; den Winter verlebte er, anfangs noch mit der Familie zusammen, später allein, in der Hauptstadt des preußischen Staats. Neuseß hat der Dichter in den bekannten herrlichen Strophen besungen:

„Neuer Sitz am alten Koburg,
Mir im Herbst ein neuer Lenz,
Meine kleine Freudenfrohburg,
Ehrenburg und Residenz!

Dessen Schatten ein Vertrauter
Meiner Einsamkeiten sprießt,
Wo die Lauter hell und lauter
Meinem Zaun vorüberfließt,

Wo ich, was ich strebt', erstrebte,
Wo ich, was ich rang, errang,
Meinen Liebesfrühling lebte,
Meinen Liebesfrühling sang" —

und wo er nunmehr, wie wir wehmüthigen Sinnes hinzufügen müssen, nach seinem in jenem Liede ausgesprochenen Wunsche, auch

sein friedevolles Grab gefunden hat. Sein nachmittäglicher Spaziergang, wenn er in Neuseß weilte, galt der Stätte:

„Wo der Goldberg seine Halde
Sanft zum Mittagstrahle kehrt,
Und die Stirn mit Eichenwalde
Gegen Nord und Ost bewehrt;
Dort, wo spärlich goldne Aehren
Wachsen, wächst ein goldner Wein,
Den als Sonnenkind gebären
Wunderähnlich Sand und Stein.

Dort im selbstgepflanzten Garten,
Wenn zur Wahrheit wird ein Traum,
Will ich meiner Reben warten,
Und mir pressen Purpurschaum,
Ihn zu spenden meinen Lieben,
Allen, die mein Herz erkor,
Allen, die durch Gott mir blieben,
Und die ich durch ihn verlor."

Den Abstand zwischen Berlin und Neuseß hat Rückert also geschildert:

Aus der staubigen
Residenz
In den laubigen
Frischen Lenz,

Aus dem tosenden
Gassenschrei
In den kosenden
Stillen Mai,

Aus dem rauschenden
Opernsaal
Zu dem lauschenden
Frühlingsthal,

Aus dem glänzenden
Waffenspuck
Zu dem kränzenden
Blumenschmuck,

Wer sich rettete,
Dank's dem Glück,
Wie mich bettete
Mein Geschick.

Nicht beschönige
Du's zum Schein!
Deinem Könige
Dank es fein!

Aus dem häßlichen
Stutzerfrack
Zu der läßlichen
Gärtnerjack,

Aus der stickenden
Menschenluft
Zum erquickenden
Waldesduft,

Von der stockenden
Stolzen Spree
Zu der lockenden
Quell' im Klee,

Aus der unendlichen
Stadt Berlin
Zu dem ländlichen
Neuseß hin,

Deinem Könige
Für die Ruh'
Sende tönige
Weisen zu.

Der nicht fröhnige
Dienste will,
Deinem Könige
Danke still.

Die nahende Märzrevolution des Jahres 1848 hatte Rückert für immer von Berlin verscheucht. Irre ich nicht, so langte er in der Nacht vom 17. auf den 18. März in Neuseß an; die Nacht vorher hatte er in Leipzig zugebracht. Den nächsten Winter ließ sich Rückert von dem Aufenthalt in Berlin dispensiren, im Jahre 1849 trat er auf sein Nachsuchen in Pension. — Man hat Rückert einen Einsiedler genannt. Es ist wahr, daß er in der zweiten Hälfte seines Lebens keiner Gesellschaft mehr beiwohnte. Auch nach Koburg kam er nur selten zu seinen Herzensfreunden, dem Staatsminister Karl v. Wangenheim und dem Baron v. Stockmar, später in das Haus seines in Koburg wohnenden Sohnes. Aber Rückert war dennoch, so lange ihn noch nicht die Beschwerden des Alters darnieder gedrückt hatten, Allen, die ein Anliegen hatten, leicht zugänglich. Wer ihn gesehen und gehört hat, den ehrwürdigen Mann und Greis, dessen Grundzug die lauterste Wahrhaftigkeit war, der wird den wohltönenden Klang seiner Stimme, sein mild und freundlich blickendes Auge, seine ungezwungene Theilnahme an Anderer Freud und Leid, niemals vergessen. Neuseß ist, so lange der Dichter sich hier aufhielt, ein stiller Wallfahrtsort für die gefeiertsten geistigen Größen des In- und Auslandes gewesen

Wer Rückert vorher verehrt und bewundert hatte, der hat ihn, nachdem er ihn von Angesicht zu Angesicht geschaut und persönlich mit ihm verkehrt, von da an geliebt.

Das schönste Lob hat er sich selbst gespendet, wenn er im Nachtrage zu seinem „Liebesfrühling" sich das berechtigte Zeugniß ausstellt:

„Ein Vollendetes hienieden
Wird nie dem Vollendungsdrang,
Doch die Seel' ist nur zufrieden,
Wenn sie nach Vollendung rang;
Ich bin mit dem zufrieden, was ich lebt' und sang."

Das ganze Leben Rückerts war gleichsam ein Gedicht, ein Leben im Liede. Alles was er erlebte und empfand, das Große wie das Kleine, gestaltete sich von selbst zu einem Liede in lieblich dahinschwellenden Tönen, und es hat wohl kaum einen Dichter gegeben,

der so Alles, was ihm entgegentrat, besungen und eine solche Menge von Liedern hinterlassen hat, ohne sich dadurch zu zersplittern. In seinem „Großes aus Kleinem" hat er denen geantwortet, die ihn tadelten um das, was er nicht lassen konnte, weil ihm Leben Dichten war:

„Du sagest mir: O nicht zersplittre
In Lieder dich! web ein Gedicht!
Ich aber sage dir: Verbittre
Mir die unschuldige Freude nicht!
Sieh hin, wie auf der Aue
Der Sonne Licht sich bricht
In jedem Tropfen Thaue.

Ein Teppich scheinet mir mein Leben,
Und immer sticket meine Hand;
An welcher Stell' ich auch mag weben,
Am obern oder untern Rand;
Zuletzt, wo so viel Kleinstes
Still sich verband, entstand
Ein Großes Allgemeinstes."

Wir finden bei ihm eine Beherrschung der Sprache, eine Mannichfaltigkeit dichterischer Formen, wie sonst bei keinem deutschen Dichter; die Feinheit und Gewandtheit der Sprache in den Makamen des Hariri gränzt fast an das Wunderbare. — Aber alles dieses ruhte bei ihm auf dem Grunde eines gesunden evangelisch christlichen Gemüths, das „von des Gedankens Bläße nicht angekränkelt war." Das Wort Gottes war der einfache, schlichte Grund seines Glaubens und Lebens, die heilige Geschichte war ihm keine Fabel, an der er seinen Witz ausließ oder die er verdrehte zu einem leeren Symbol seiner Empfindungen, sondern eine reiche, inhaltsvolle Wirklichkeit, in welcher sich sein persönliches Leben und Erleben wiederspiegelte. Darum liegen diese unvergleichlichen Züge der heiligen Geschichte so vielen seiner Gedichte zu Grunde. So z. B. in der „Führung. Geschrieben im vierzigsten Lebensjahre."

„Dich Israel, hat in der Wüste Jehovah wunderbar geführt.
Er hat dich zum Verheißungslande durch Irren vierzig Jahr geführt.
Er hat dich wollen altern lassen, damit verjüngt du ziehest ein;
Er hat, da unterwegs du starbest, dich heim als neue Schaar geführt.
Er hat dich wollen dursten lassen, um dir den Quell aus Felsgestein
Zu schlagen; er hat Tags im Donner, dich Nachts im Blitzen klar geführt.

Er hat dich lassen irre gehn, damit du kämst an's rechte Ziel;
Er hat dich langsam, seltsam, aber er hat dich immerdar geführt.
Und als du zum verheißnen Lande nun hingelangt warst, riefest du:
Er hat mich wunderbar geleitet, doch mich zurecht fürwahr geführt!
So rufet Freimund, den durch Wüsten der Herr im Donner und im Blitz,
Durch Läutrungsfeuer hin zum Lichte, zum Liebeshochaltar geführt;
So rufet Freimund auch am Ziele, wo sich die Irren aufgelöst:
Er hat fürwahr mich recht geleitet, er hat mich wunderbar geführt."

Es braucht Jemand nicht eine „Amaranth" zu schreiben oder aus dem Christenthum ein Gewerbe zu machen, um sich als christlicher Dichter zu dokumentiren; es ist genug, daß er nicht stillschweigend an den großen Thatsachen des Heils vorübergeht oder sie entleert oder gar verhöhnt; — bei Rückert aber finden wir mehr. Er erkennt sie an in ihrem heilsgeschichtlichen Werth und besingt sie in einem schlichten demüthigen und frommen Sinn. So in der „Versöhnung."

„Du findst in dir die Ruhe nicht,
Den milden Hauch von Gottes Gnaden,
So lang von deiner Schuld Gewicht
Du willst ein Theil auf Andre laden.
Nicht wenn du das, was dich gelenkt,
Von dem, was du gethan hast, trennest;
Dir ist die Schuld nur ganz geschenkt,
Wenn du zur ganzen dich bekennest."

Wir schließen hier an, was er „am Charfreitag" schrieb und zur „Gründonnerstagsfeier":

„Am Charfreitag fuhr ein Schauer
Winterschnee durch's Lenzgefild;
Billig fühlt die Schöpfung Trauer
Bei des höchsten Leidens Bild.
Aber Ostern schien die Sonne
Heiter als ob nichts geschehn;
Also muß zur Himmelswonne
Alles Erdweh auferstehn."

„Wir sind gewürdigt, Wein und Brot
Aus Erdenstaub zu tragen,
Das der heut seinen Jüngern bot,
Der ward an's Kreuz geschlagen;
Der aufgethan für alle Welt
Den neuen Himmelsgarten,
Den, die noch irdscher Wechsel hält,
In Glaubensmuth erwarten."

Am Confirmationstage seines Sohnes ruft er diesem zu:

„Heut hast du, lieber Sohn, getrunken heil'gen Wein;
Trink ungeweihten jetzt! auch der soll heilig sein;
Entweih, entheilig' ihn nie durch Unmäßigkeit!
Auch du bist frischer Wein; o sei mir nie entweiht!
Laß in dein lautres Blut kein unrein Tröpflein mischen,
Daß immer uns, wie heut, dein Anblick mög' erfrischen!"

Vor Allem aber tönen uns liebliche und positiv christliche Klänge entgegen in seinem herrlichen „Adventslied," im „Gesang der heiligen drei Könige," „am Ostermorgen," „die sieben Wochen," „der Nachtigall Pfingstgesang," und „Bethlehem und Golgatha." Aber der Christus, den Rückert hier besingt, ist der biblische Christus der evangelischen Kirche, und nicht der Christus der modernen Pantheisten und Naturalisten, von dem man nicht weiß, wer und was, woher und wohin? — nicht der blasse Schemen einer aufgeblasenen Phantasie, der, ohne objectiven historischen Grund, erst werden soll, indem er in uns geboren wird! Diese herrlichen, nach Inhalt und Form wahrhaft geistvollen Lieder muß ein Jeder selbst lesen. Sie finden sich in der „Auswahl des Verfassers," Frankfurt 1841 und öfter.

Wir wollen endlich, da es uns hier auf eine vollständige Würdigung Rückerts als Dichters und insbesondere als christlichem Dichters nicht ankommen kann, nur auf sein harm- und neidloses Gemüth hinweisen, das auch Anderer Werth gern anerkannte, wie es sich ausspricht in „Göthes Tod" (1832), und auf das kleine Lied „Lebensfreudigkeit," das uns zeigt, wie der Dichter darnach rang und aus welcher Quelle er sie schöpfte:

„Weg die Sorg' um Erdennoth!
Die Zagheit ist vom Bösen.
Blick empor in's Morgenroth,
Laß dich von Furcht erlösen.
Lerne, wenn du Gottes bist,
Gottfreudige Geberden!
Wer nicht hier schon selig ist,
Wird dort nicht selig werden."

Zum Schlusse sei uns gestattet ein Verzeichniß der dichterischen Werke Rückerts hinzuzufügen:

1) Deutsche Gedichte von Freimund Raimar. Hdlbg. 1814. 2) Napoleon, polit. Komödie. 2 Hefte. Stuttg. 1816—18. 3) Kranz der Zeit. Ebendas. 1817. 4) Oestl. Rosen. 3 Lesen. Lpzg. 1822. 5) Amaryllis. Ein ländl. Gedicht. Erfurt 1825. 6) Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri. 2 Bde. Stuttg. 1826 u. 1844. 7) Nal und Damajanti, eine indische Geschichte. Frkfrt. 1823. 3. Aufl. 1845. 8) Schi-King. Chine-

fisches Liederbuch, gesammelt von Confucius, dem Deutschen angeeignet. Altona 1833. 9) Gesammelte Gedichte. Erlangen 1834—39. 6 Bde. 10) Gedichte (Auswahl des Verf.) Frkfrt. 1841 und öfter. 11) Gesammelte Gedichte (Neue Auswahl). Ebendas. 3 Thle. 12) Die Weisheit des Bramahnen, ein Lehrgedicht in Bruchstücken. Lpzg. 1836—39. 6 Bdchn. 13) Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenlande. Berlin 1837—39. 2 Bdchn. 14) Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten. Stuttg. 1837. 2 Thle. 15) Rostem und Suhrab, eine Heldengeschichte in 12 Büchern. Erlangen 1838. 16) Bramahnische Erzählungen. Lpzg. 1839. 17) Leben Jesu, Evangelienharmonie in gebundener Rede. Stuttg. 1839. 18) Amrilkais, der Dichter und König. Sein Leben dargestellt in seinen Liedern. Aus dem Arabischen. Stuttg. 1843, — Es folgen die Dramen: 19) König Arsek von Armenien. 20) Saul und David, ein Drama der heil. Geschichte. Erl. 1843. Neue Ausg Stuttg. 1844. 21) Herodes der Große, in 2 Stücken: 1) Herodes und Mariamne, 2) Herodes und seine Söhne. Stuttg. 1844. 22) Kaiser Heinrich **IV.** Drama in 2 Theilen: 1) des Kaisers Krönung, 2) des Kaisers Begräbniß. Frkfrt. 1844. 2 Bde. 23) Christofero Columbo oder die Entdeckung der neuen Welt, Geschichtsdrama in 3 Thln. Frkfrt. 1845. 24) Liebesfrühling. (Besonderer Abdruck aus der Gedichtsammlung). Frkfrt. 1844, später in einer Prachtausgabe. 25) Das Leben der Hadumod, ersten Aebtissin des Klosters Gandersheim, beschrieben von ihrem Bruder Agius. In 2 Theilen, Prosa und Versen. Aus dem Lateinischen. Stuttg. 1845. 26) Hamasa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmam, übersetzt und erläutert in 2 Theilen. Ebendas. 1846.

Den reichen dichterischen Nachlaß Rückerts wird sein Sohn ordnen und herausgeben.