

Dorpater Beitschrift
für
Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

43268

Siebenter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 5.

IV. Heft.

Dorpat.

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

1865.

Dorpater Beitschrift
für
Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

1865

Siebenter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 5.

Dorpat.

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

1865.

Auf Anordnung der theologischen Facultät gedruckt.
Dorpat den 30. Nov. 1865. Decan Kuch.



~~B.T. 605~~

B.T. 611

1485.

CA.A

10117

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

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

	Seite.
Zur Theologie der Psalmen. (Fortsetzung.) Von Prof. Dr. J. S. Kurz	1—67

II. Zeitgeschichtliches.

Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern Dänemark, Norwegen und Schweden. Von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen	67—83
--	-------

III. Literarisches.

1) Fuß und Luther. Eine kritische Untersuchung von E. Novikoff. 2 Theile. (In russischer Sprache.) Moskau 1859	83—96
2) Carl Ritter. Ein Lebensbild nach seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt von G. Kramer, Director der Frankenschen Stiftungen zu Halle. Erster Theil. Nebst einem Bildniß Ritters. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1864. Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen	96—105
3) Die christliche Ethik von Ph. Theodor Culmann, protest. Pfarrer in Speyer. Erster Theil. Stuttgart, 1864. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. S. 429. Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen	106—115
4) Rechtfertigung und Begründung der Theologie des Fortschritts, von F. Eiling. Riga, 1864. 27 S.	116—120
5) A. Neander: Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. Herausgegeben von Dr. D. Erdmann. Berlin, 1864. Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Detingen	120—125

- 6) Bernhardt Wendt: Kirchliche Ethik vom Standpunkt der christlichen Freiheit. Theil I.: Einleitung in die Ethik: Entwicklungsgeschichte der christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie. Leipzig bei G. Bredt. 1864. Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Dettingen 125—131

Seite.

Retrologe.

- Carl Julius Wehrich, weil. Propst der Selburgschen Diocese und Kronsprediger zu Dubena und Weesßen in Rueland. Von Pastor Grüner zu Subbath 131—146
- Eduard Pontus Haller, weil. Pastor zu Rappel etc. Von Propst Paucker 147—151

Zweites Heft.

I. Abhandlungen.

- 1) Zur Eschatologie mit Beziehung auf Kliefoth's Arbeiten über Sacharja und Ezechiel. Von Prof. Dr. Vold 183—190
- 2) Der Fortschritt im Epiphogen. Von C. Andreae (in Dresden) 191—201
- 3) Ein Votum über Judenmission. Von A. H. Haller, Pastor zu Reinis auf Dagö 202—212
- 4) Paul Gerhardt und seine Kämpfe für die lutherische Kirche. Von Pastor Carl Becker, zu Königsberg in der Neu-Mark 213—241

II. Zeitgeschichtliches.

- Ein Urtheil aus der Ferne 242—249

III. Literarisches.

- 1) Dr. G. C. Ad. v. Harlek: Christliche Ethik. Sechste vermehrte Auflage. Stuttgart bei C. G. Riesching. 1864. XVI und 607 S. Angezeigt von Prof. Dr. A. v. Dettingen 249—271
- 2) Briefe gegen den Materialismus. Von Dr. Fried. Fabri. Stuttgart, Verlag von Riesching. 1864. Zweite Auflage. Angezeigt von Pastor Lütkenß 271—278

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

- 1) Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus. Von Prof. Dr. A. v. Dettingen 279—316
- 2) Zur Theologie der Psalmen. (Fortsetzung und Schluß.) Von Prof. Dr. J. H. Rurk 316—372

II. Zeitgeschichtliches.

- 1) Nachrichten über die evangelisch lutherische Kirche im Königreich Polen für das Jahr 1864. Von Pastor Dr. v. Otto in Warschau 373—380
- 2) Der gegenwärtige Stand der Mission unter den Herero's. (Aus einem Briefe des Missionärs Hugo Hahn vom 14. Dec. 1864.) 380—387
- 3) Die 31. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Walf vom 18.—23. August 1865. Von Propst Willigerode, Pastor in Dorpat 387—416

Seite.

III. Literarisches.

- 1) Wann wurden unsere Evangelien verfaßt. Von Constantin Tischendorf. Leipzig, 1865. S. 70. Angezeigt von H. A. Hansen, Pastor in Winterhausen 416—420
- 2) Schlaf und Tod nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens Eine psychologisch-apologetische Erörterung des Schlaf- und Traumlebens, des Ahnungsvermögens und des höheren Aufleuchtens der Seele im Sterben, von Franz Splittgerber, Königl. Garnisonprediger der Festung Colberg. Erste Lieferung. Einleitung. I. Das Leben der Seele im Schlaf und Traum. Halle. Verlag von Julius Friede. 1865. Angezeigt von H. A. Hansen, Pastor in Winterhausen 421—429
- 3) Dr. August Carlblom. Zur gegenwärtigen Weltstellung der Kirche und zur Aufgabe der Theologie insbesondere dem Rationalismus gegenüber. Dorpat. Karow. 1865. Angezeigt von Pastor Lossius in Werro 429—433
- 4) Dr. Sonegger: Literatur und Cultur des 19. Jahrhunderts. Leipzig. Weber 1865. Angezeigt von Pastor Lossius in Werro 434—448

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

- 1) Schopenhauer's Philosophie in ihrer Bedeutung für christliche Apologetik. Von Prof. Dr. A. v. Dettingen 449—487
- 2) Die neuesten Resultate der Aegyptologie in ihrer Beziehung zur heiligen Schrift. Von Prof. Dr. Vold 487—501
- 3) Welches ist der biblische Begriff von προορῆαι und ἐκλέγειν und stimmt der von unsern alten Dogmatikern ausgebildete Begriff der Erwählung damit in allen Punkten überein? Von Pastor Kerling zu St. Matthäi in Esthland 502—519

- 4) „Welche Bedeutung hat die Reichthandlung vor dem heiligen Abendmahl?“ Synodalvortrag von Pastor A. Hirschelmann zu Röhrl in Esthland Seite 519—581

II. Zeitgeschichtliches.

- 1) Der erste deutsche Protestantentag. Von Prof. Dr. A. v. Dettingen 532—564
 2) Ein Wiedertäufer auf Desel 564—573
 3) Die Esthländische Provinzialsynode vom Jahre 1865, vom 16.—22. Juni. Von Pastor Kerling zu St. Matthäi in Esthland 573—580
 4) Die Kurländische Provinzialsynode vom Jahre 1865. Von Pastor Bahder 581—591

III. Literarisches.

Ein Theologe nach dem Herzen Gottes, nach: D. Wächter, Joh. Albr. Bengel, Lebensabriß, Briefe und Aussprüche, nach handschriftlichen Mittheilungen. Stuttgart, bei Liesching, 1865. Pr. 2½ Rthlr. Von Pastor Lütken 592—608

Verlags-Werke

von

S. G. Liesching in Stuttgart.

Die hier angezeigten Bücher sind stets durch alle Buchhandlungen zu beziehen, in **Dorpat** u. **Fellin** durch Universitätsbuchhändler **G. J. Karow**:

Fabri, Dr. Friedrich (in Barmen), **Briefe gegen den Materialismus**. Zweite, mit zwei Abhandlungen „über den Ursprung und das Alter des Menschengeschlechts“ vermehrte Auflage. Geh. 1 Rbl. 89 Kop.

Die anerkannt lebendigste Gegenschrist gegen den Materialismus vom Standpunkte des geoffenbarten Wortes; durch den früheren wie durch den neuhinzugekommenen Inhalt von großem Interesse für Alle, welche sich über eine der wichtigsten Fragen der jetzigen Zeit orientiren wollen.

Grau, R. F. (Privatdocent der Theol. in Marburg), **Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft**. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie. gr. 8. Geh. 1 Rbl. 62 Kop.

Eine hervorragende Schrift — ausgezeichnet durch ihre geistvollen und tiefdurchdachten Ausführungen auf einem Gebiete, welches in der Gegenwart durch die von Strauß und Renan vertretenen Anschauungen eine besondere Bedeutung gewonnen hat. Nicht bloß Theologen, sondern auch Laien werden reiche Belehrung aus dem Buche schöpfen.

Harlek, Adolph v., **Christliche Ethik**. Sechste vermehrte Auflage. gr. 8. Geh. 3 Rbl. 92 Kop.

Diese neue Auflage des berühmten Buches wird, als neu überarbeitet und wesentlich vermehrt, um so dankbarere Aufnahme finden.

Philippi, F. A. (Prof. der Theologie in Rostock), **Kirchliche Glaubenslehre**. I. **Grundgedanken oder Prolegomena**. Zweite, verbesserte und durch Exerise verm. Auflage. 21½ Bogen gr. 8. Geh. 2 Rbl. 44 Kop.

Das Erscheinen einer neuen Auflage des ersten Theils wird diesem stets zunehmender Verbreitung sich erfreuenden Werke abermals neue Freunde zuführen. — Die früheren Bände enthalten:

II. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft. 2 Rbl. 75 Kop.

III. Die Störung der Gottesgemeinschaft. A. u. d. L.: Die Lehre von der Sünde, vom Satan und vom Tode. 2 Rbl. 75 Kop.

IV. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. 1. Hälfte: Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person. 2. Hälfte: Die Lehre von Christi Werk. 3 Rbl. 25 Kop.

Die beiden noch fehlenden Bände: Die Soterologie und Eschatologie umfassend, werden in thunlichster Bälde — wie es die Muße des Herrn Verfassers gestattet — erscheinen.

Raumer, Karl v., **Kreuzzüge**. Zweiter Theil (Gesammelte Aufsätze: Gedrucktes und Ungedrucktes). gr. 8. Geh. 77 Kop.

— — — Dasselbe. Erster Theil (1840) Geh. 1 Rbl. 52 Kop.

Inhalt. Erster Theil: Napoleon und Deutschland. — Der Dichter als Reisebeschreiber. — Steigt Schweden oder sinkt die Ostsee? — Geographie der Engländer. — Abrahams Nachkommen. — Göthe als Naturforscher. — Geologie? Theologie? Neologie. — Theologie und Naturwissenschaft. — Gesangbücher. Choralbücher. — Das protestantische Missionswesen in Deutschland.

Zweiter Theil: Zur Geologie. Geschichtliche Versuche: Griechenland. Indien. — Johannes Kepler. — An G. v. Schubert: Das Manna. — Druckfehler und ein Hiatus. — Die Union. — Brief bei Ueberwindung eines neuen Gesangbuchs. — Die kleinen deutschen Universitäten. — Fundationsbrief eines Volkslehrerseminars vom Grafen G. v. Schlabrendorf.

Pastoral-theologische Blätter. Herausgegeben von **A. F. C. Vilmar** (in Marburg). Viertes Jahrgang. 1864. Jeder Jahrgang in zwei Bänden. Preis eines Bandes 1 Rbl. 83 Kop.

Blumhardt, Christoph (Pfarrer in Bad Boll), **Fünfzehn Predigten** über die drei ersten Adventsontage. Zur Beförderung christlicher Erkenntniß. 15 Bogen Octav. Geh. 68 Kop.

Den seit langer Zeit geäußerten Wünschen zahlreicher Freunde des Verfassers wird das Erscheinen dieser Vorträge, wie nicht minder der nachfolgend angezeigte neue durchgesehene Abdruck der „Psalmlieder“ gewiß höchst willkommen sein.

Derselben: **Psalmlieder**, oder die Psalmen nach Luther's Uebersetzung in singbare Lieder gebracht. Zweite Auflage. 20 Bogen kl. Octav. Geh. 81 Kop.

Enchiridion. Der kleine Katechismus Dr. M. Lutheri u. Mit Wort-erklärungen. Vierte Auflage. (Aus **W. Löhe's** Hausbuch I. Theil abgedruckt). 8. Geh. 10 Kop. Particpreis für 50 Exemplare roh 3 Rbl. 81 Kop.; -- steif cartonirt und beschnitten zum Gebrauch in Schulen 5 Rbl. 7 Kop.

Die Ausgabe des Luther'schen Katechismus mit Löhe's kurzen Wort-Erklärungen ist schon an vielen Orten im Gebrauch und wird auch weiteren Eingang finden.

(**Majer, F. F.** evangel. Stadtpfarrer in Nibersach): **Was hast Du wider das Alte Testament?** Eine Frage an Birkelaiser vom Verfasser des „Bist Du ein Geistlicher?“ 14 Bogen Octav. Geh. 68 Kop.

Diese ebenso anziehend und lebendig wie ihre Vorgängerin geschriebene Schrift behandelt in ganz neuer Weise eine sehr vernachlässigte Seite christlicher Belehrung und wird darum schon vielen fragenden Gemüthern willkommen sein. Es ist die Abfassung einer solchen Schrift unter Geistlichen, Schullehrern und Laien seit Jahren gewünscht worden. Freunde der christlichen Wahrheit werden um Weiterverbreitung gebeten unter Hinweisung auf den billigen Particpreis (für 25 Exemplare 13 Rbl. 50 Kop.).

Johann Valentin Andrea: **Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes.** Neu herausgegeben von Dr. J. M. Laurent. (Separat-Abdruck aus Vilmar's pastoral theol. Blättern.) Geh. 25 Kop.

Das unübertroffene „Pastorale“ des großen württembergischen Theologen. Besonders Studierenden und jüngeren Geistlichen vermerkt.

Lenz, Mag. Joh. Fr. (weiland Pfarrer in Straßburg), **Geheiligter Kinder Gottes Bet-Kammerlein.** Gebete, Andachten und Lieder. Mit Holzschnitten und Musiknoten. (Neu herausgegeben von Pfr. Hörning in Straßburg.) Ein starker Band von 1143 Seiten in Royal Octav. In schönem Druck und Einband. 2 Rbl. 75 Kop.

Kann als Commissionsartikel **nur gegen baare** Einsendung des Betrags und auswärts zu erhöhtem Preise geliefert werden.

Aus fremden Verlage in den meinigen übergegangen:

Vilmar, A. F. C. (in Marburg), **Schulreden über Fragen der Zeit.** Zweite vermehrte Auflage. 8. Geh. 1 Rbl. 22 Kop.

Derselben: **Die Theologie der Thatfachen** wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntniß und Abwehr Dritte vermehrte Auflage. Royal-Octav. Geh. 61 Kop.

Diese beiden, wie bekannt zu den bedeutendsten und einschneidendsten zählenden Schriften des Verfassers mögen hiedurch von Neuem der Beachtung empfohlen sein.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat.

Siebenter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 5.

I. Heft.

Dorpat.

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

1865.

Der Druck ist gestattet.
Dorpat, den 2. März 1865.

Samson, Rector.

I. Abhandlungen.

Zur Theologie der Psalmen.

(Fortsetzung.)

Von

Prof. Dr. J. H. Kurr.

Schließt der 72. Ps. sich nach Inhalt und Tendenz enge an den zweiten an, nur dadurch sich von ihm unterscheidend, daß, was hier als Verkündigung, dort als Anwünschung auftritt, — so schließt sich wiederum

Psalm 45

enge an Ps. 72 an, indem die gemeinsame Tendenz aller drei genannten Psalmen auf die dem Throne Davids verheißene ewige Dauer und daraus fließende Weltherrschaft bei diesen beiden sich an ein namhaftes freundiges und für diese Tendenz wichtiges Ereigniß knüpft, bei Ps. 72 an die Thronbesteigung, bei Ps. 45 an die Vermählung eines, höchst wahrscheinlich desselben theokratischen Königs.

Lobpreis des Königs auf Anlaß seiner Vermählung mit einer Königstochter ist also der Gegenstand unsres in der Ueberschrift der korachitischen Sängerfamilie zugeschriebenen Liedes. Auch bei ihm ist es streitig, ob es als ein schlechtlin prophetisches, oder aber als ein zeitgeschichtliches mit typisch-messianischer Tendenz zu fassen sei. Im ersten Falle ist Christus der König, die Braut das Volk Israel, ihre Freundinnen und Nebenweiber die Heidenvölker; im letztern hat die Vermählung eines israelitischen Königs mit einer ausländischen Königstochter Anlaß zur Abfassung des Liedes gegeben, und der Dichter selbst hat denselben schon durch die unverkennbare Beziehung von Vers 7 auf die Fundamentalverheißung in 2 Sam. 7, 16

und die überschwänglich ideale Haltung seines Lobpreises messianischen Gehalt aufgeprägt, der durch seine Richterschöpfung oder Richterfüllung an seinem nächsten (zeitgeschichtlichen) Objecte, eben so wie bei Ps. 72, zur Weissagung auf den König wird, der, aus Davids Stamm entsprossen, schließlich alle Herrlichkeit des davidischen Königthums darstellen und alle seine Mängel und Gebrechen mit absoluter Macht- und Herrlichkeitsfülle ergänzen wird. Streittig kann aber bei dieser Auffassung noch sein, ob blos der König, oder ob zugleich und in wiefern auch die Königin vom Dichter schon unter messianischen Gesichtspunkt gestellt sei, und dem, was über sie gesagt ist, messianische Bezüglichkeit innewohne.

In Hebr. 1, 8. 9. wird der 7. und 8. Vers unsres Psalms als $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\nu\ \iota\epsilon\omicron\nu\nu$ gesprochen angeführt. Dem zufolge haben denn auch die Kirchenväter und die alt-orthodoxen Theologen das ganze Lied als ein specifisch messianisches angesehen und gedeutet. Allein dies $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\nu\ \iota\epsilon\omicron\nu\nu$ kommt auch bei der zeitgeschichtlich-typischen Fassung desselben zu seinem vollen Rechte, — und überdem ist dabei nicht zu übersehen, daß der Hebräerbrief nur diejenige Stelle des Liedes auf Christum anwendet, die auf 2. Sam. 7, 16 zurückgeht und von der ewigen Dauer des Thrones, den der gefeierte König inne hat, handelt, nicht aber auch diejenigen, die von der Vermählung desselben handeln. Unter den neuern Auslegern ist die direct messianische Auffassung mit ihren nothwendigen Allegorisirungen vom Vs. 9—17 fast nur noch von Hengstenberg vertreten. Denn auch Delitzsch, der noch am meisten dazu hinneigt, und durch diese Hinneigung ein unbehagliches Schwanken in seine Auslegung hineinbringt, muß doch zugestehen, daß die Menge sinnlicher und schwer zu verchristlichender Züge besonders im 2. Theile dazu nöthige, eine zeitgeschichtliche Veranlassung für die Entstehung und somit auch eine zeitgeschichtliche Basis, die nicht allenthalber von dem zukunftsgehistorischen Urbilde gedeckt werde, anzuerkennen.

Die nächste Frage, wenn wir dem Psalm zeitgeschichtliche Veranlassung und Basis zugestehen, ist nun: Wer der König und wer die Königin sei, der er sich vermählt. Die meisten Ausleger denken dabei an die Vermählung Salomo's mit der ägyptischen Königin (1 Kön. 3, 1; 9, 24). De Wette's frühere Meinung, daß an die Vermählung eines persischen Königs zu denken sei, weil die Braut in Vers. 10 לִשְׁכָּתִי genannt wird (was sonst nur zur Bezeichnung persischer Königinnen vorkommt, vgl. Dan. 5, 2, 3; Neh. 2, 6) ist fast eben so absurd, wie die von Olshausen,

daß die Vermählung des syrischen Königs Alexander mit der ägyptischen Princessin Kleopatra (1. Makk. 10, 57 f.) Gegenstand des Liedes sei. Auch Hitzig's Meinung, daß die Vermählung des efräimischen Königs Ahab mit der sidonischen Königstochter Siebel gemeint sei, ist eine unmögliche, da auf einen efräimischen König nimmermehr die allein dem davidischen Hause geltende Weissagung in 2. Sam. 7 angewendet werden konnte, wie doch in Vs. 7 und 8 geschieht. Derselbe Grund, durch den Hitzig zu dieser Deutung veranlaßt wurde, daß nämlich in Vs. 9 eines elfenbeinern (d. h. mit Elfenbein getäfelten) Palastes gedacht ist, und nach 1. Kön. 22, 39 Ahab einen solchen besaß, — hat Delitzsch dazu vermocht, die Vermählung des jüdischen Königssohnes Joram mit Ahabs Tochter Athalia herbeizuziehen. Hupfeld dagegen hält sich überzeugt, daß es sich um die Vermählung Salomo's mit einer syrischen Princessin, einer Tochter Hiram's, handle, mit Berufung auf die Vs. 13 erwähnte „Tochter Tyrus.“

Man wird Delitzsch zugeben können, daß auch ein Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkte seines Lebens als Typus des Messias habe angesehen werden können, obwohl er und seine Gemahlin später den Hoffnungen des Sängers durchaus nicht entsprachen, da gleicherweise auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet habe, — so wie allenfalls auch, daß die Zeit Josafats, des Vaters Jorams, bei dessen Lebzeiten letzterer die Athalia heirathete, eine Erneuerung der salomonischen Glückseligkeit und Herrlichkeit dargeboten habe, und daher wohl geeignet gewesen sei, auch die Hoffnungen, die an Salomo's Regierungsantritt sich knüpften, wieder zu erwecken. Es spricht aber entschieden gegen diese Meinung die Thatfache, daß der Bräutigam des Liedes schon wirklich selbst König ist, während Joram bei seiner Vermählung nur erst noch Thronfolger war. Und auch die angeblich in so überraschender Weise mit Vs. 9 stimmende Thatfache, daß Ahab wirklich einen elfenbeinernen Palast besaß, während von Salomo nur berichtet wird, daß er einen elfenbeinern Thron (1. Kön. 10, 18) und nach Hohel. 7, 5 auch einen elfenbeinernen Thurm hatte, — trifft näher gesehen nicht zu, da nach Vs. 9 nicht der Vater der Braut, sondern vielmehr der Bräutigam selbst Besitzer des Elfenbein-Palastes ist. Ich kann daher nicht umhin, diese Auffassung zu verwerfen und zu der ältern zurückzukehren, daß Salomo gemeint sei. Denn in der That nur Salomo und Salomo's Zeit berechtigten vollauf zu solch überschwänglichen Anreden, Aussagen und Hoffnungen, wie sie im Liede hervortreten. Auch

die Frage, ob die Braut als eine ägyptische oder als eine tyrische Königstochter zu denken sei, muß ich zu Gunsten der ältern Auffassung beantworten. Denn daß Aegyptens im Liede nicht namentlich gedacht ist, beweist nichts, und wird durch die andre Thatsache, daß die geschichtlichen Bücher nichts von einer Heirath Salomo's mit einer Tochter Hiram's wissen, mehr als aufgewogen. Zu dem beruht, wie unten sich zeigen wird, die Meinung, daß die Braut durch das **בַּת-צֹר** in Vs. 13 als tyrische Princessin gekennzeichnet sei, auf irriger Deutung dieses Verses.

„Gleich die Ueberschrift“, sagt Hengstenberg, „bietet schon ein vierfaches Argument für die Nothwendigkeit der messianisch-allegorischen Deutung dar“, denn 1) das überschriftliche **לְמַנְצָח** beweist, daß das Lied im Tempel abgesungen wurde, — 2) alle Lieder der Korachiten haben geistlichen Charakter, — 3) der Psalm wird ein **מִשְׁכִּיל**, ein erbauliches Lied, genannt und 4) das **עַל-שִׁשִּׁים**, das freilich alle übrigen Theologen aller Richtungen durch: „Nach Lilien“ übersetzen, und wie alle ähnlichen Ueberschriften als musikalischen Fingerzeig ansehen, das aber nach Hengstenberg übersetzt werden muß: „auf Lilien“, und mit seiner (allen derartigen Ueberschriften zukommenden) mystischen Beziehung den Inhalt des Liedes charakterisirt, weist ebenso wie das **שִׁיר יִירָדָה** = „Lied von den Geliebten“ auf die Mehrheit der Bräute hin.

Die mystische Deutung der „Lilien“ und der analogen Ueberschriften in andern Psalmen überlassen wir billig mit Rücksicht auf die Pietät, die alle Verstorbenen in Anspruch nehmen dürfen, dem Gräbtfrieden der Vergessenheit, in welchen sie bereits eingefahrt ist. In Betreff des **שִׁיר יִירָדָה** lassen wir statt eigener Entgegnung um so eher Delitzsch antworten, je geneigter dieser Ausleger sich der allegorischen Deutung des Liedes zeigt: „Fraglich ist, sagte er, ob man **יִירָדָה** als Nebenform von **יָרִידָה** (= Minne, und metonymisch = Minnegegenstand, Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von **צִחָה** Jes. 32, 4, **נִכְחָה** Jes. 26, 10 zu erklären hat; in diesem neutrischen Gebrauch des plur. fem. hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von oth und ath in abstracter Bedeutung seinen Grund. Im erstern Falle wäre zu übersetzen: Minnelied, im letztern: Lied von Geminnem d. i. Minniglichem, was ich als das grammatisch näher Liegende vorziehe. Das Adj. **יָרִיד** bedeutet: geliebt, oder auch (84, 2): liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche, holdselige

Dinge, welche, wie **שִׁיר יִירָדָה** besagt, des Liedes Inhalt bilden. Daß es geradezu Hochzeitslied bedeute, läßt sich nicht sagen; dies würde **שִׁיר חֲתָנָה** (vgl. 30, 1) heißen. Und wohl zu beachten ist, daß **יָרִיד** ein edles und von heiliger Minne übliches Wort ist. Ein weltlich erotisches Lied heißt Ezech. 33, 22 **עֲנִיבִים**, wofür sich auch **שִׁיר דֹּרִים** (nach Ezech. 16, 8 u. ö.) sagen ließe. Auch lasse man nicht unbeachtet, daß in **שִׁיר יִירָדָה** sich zunächst des Dichters eigene Liebesbeziehung zum Gegenstande ausdrückt, was sich dadurch bestätigt, daß er des Königs Lob von seiner Schönheit anhebt. — **יָרִיד** bezieht sich nie und nirgends auf die bräutliche, eheliche, oder überhaupt geschlechtliche Liebe, sondern immer und ausnahmslos nur auf die Verehrung, Liebe und Bevorzugung wegen anderweitiger Vorzüge. Daraus erklärt es sich auch, daß das Femininum **יִירָדָה** im Singular nie vorkommt, und daß der Plural **יִירָדָה** nur als neutrales Abstractum, wie hier, und an einer andern Stelle (Ps. 81, 2) als Prädicat für die Wohnungen Jehova's vorkommt. So liegt also in der Wahl des Wortes **יִירָדָה** selbst schon der Beweis, daß es nicht von den geliebten Bräuten oder Weibern des Königs verstanden sein wolle.

Was dann weiter die Bezeichnung des Liedes als **Maskil** betrifft, so meint auch Delitzsch zwar, sie sei allerdings „dem günstig, daß der Psalm gleich von vorne herein prophetisch gemeint sei.“ Hengstenberg übersetzt das Wort durch „Unterweisung“, Delitzsch dagegen vindicirt ihm die Bedeutung des sinnenden Betrachtens = *pia meditatio*. Andere beziehen es auf die Form des musikalischen Vortrags als eines mit besonderer Kunst vorzutragenden Liedes. Doch trägt unser Lied weder den Charakter der Unterweisung, noch den der Contemplation oder Meditation an sich, von dem auch bei den meisten der übrigen 12 Psalmen, die so heißen, nichts zu spüren ist. Aber auch zugegeben, daß der Name auf einen höhern, heilsgeschichtlichen oder heilslehrenden Inhalt hinweise, — so würde auch dann diese Benennung des Liedes durch die unbestreitbar typische Grundlage desselben, die sich in dem Lobpreise des Königs als des Repräsentanten und Trägers aller dem davidischen Königthum gegebenen Verheißungen von Anfang bis zu Ende ausdrückt, völlig gerechtfertigt sein, auch wenn der Vermählung des Königs als solcher jede typische Tendenz abgesprochen wird.

Dasselbe gilt dann aber auch von der durch das **לְמַנְצָח** dem Liede

gegebenen Bestimmung zur musikalischen Aufführung im Tempel. Daß das einfache Factum einer Vermählung des theokratischen Königs mit einer Königstochter, die trotz der Nebenweiber vermöge ihres Geburtsadels eine einzigartige Stellung, nämlich die der alleinigen Gemahlinn, der eigentlichen Königin, einzunehmen berufen ist, auch Gegenstand gottesdienstlicher Feier im Tempel habe werden können, wird Niemand leugnen wollen, zumal wenn dabei, wie bei diesem Liede beim ersten Blick in die Augen springt, die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Königs (Vs. 4—8) nicht nur, sondern auch der von ihm eingegangenen Ehe (Vs. 17, 18) so stark betont und so entschieden hervorgehoben wird.

Auch die Behauptung Hengstenberg's, daß alle Lieder der Korachiten geistlichen Inhalt hätten, so wie die andere, daß auch die Aufnahme des Liedes in den Psalter nur unter der Voraussetzung seiner direct-messianischen Tendenz begreiflich sei, verlieren bei diesem Stande der Dinge vollends alle Bedeutung.

Eben so wenig wie die Ueberschrift bietet aber auch das Lied selbst irgend etwas dar, wodurch die zeitgeschichtliche Veranlassung und Grundlage desselben ausgeschlossen, oder die zukunftsgeichtlich prophetische Deutung desselben als allein zulässig gefordert würde.

Der Sänger beginnt mit einer feierlichen Selbstzurüstung für das erhabene Werk, das er sich vorgenommen:

Vs. 2. Es waltet mein Herz von schönem Worte,
Ich spreche: Mein Schaffen gilt dem Könige,
Meine Zunge ist der Griffel eines eilenden Schreibers.

Dann wendet er sich sogleich in unmittelbarer Anrede lobpreisend an den König: Das Erste und Nächste, was ihn zum Lobpreise drängt, als das zuerst in die Augen Fallende, ist des von Gott so hochgesegneten Königs Schönheit und Anmuth:

Vs. 3. Mit Schönheit ausgestattet bist du vor den Menschensohnen,
Ausgegossen ist Anmuth auf deine Lippen,
Darum hat gesegnet dich Gott auf ewig.

Man täusche sich nicht, es handelt sich bei diesem Lobpreise nicht um geistliche, sondern um leibliche Schönheit und Anmuth. Das A. T. ist keineswegs so spiritualistisch und übergeistlich, daß es nicht auch die leibliche Begabung als eine herrliche, lobens- und dankenswerthe Gottesgabe anerkennen und preisen könnte. Aber wenn der Sänger hinzufügt: Darum,

weil du so schön und anmuthig bist, hat dich Gott gesegnet auf ewig —, so ist er gewiß auch nicht so flach und sinnlich, daß er die leibliche Schönheit an sich schon als Grund und Motiv für die dem Könige zu Theil gewordenen Heilsgaben ansieht, sondern er faßt sie als Ausdruck, Abglanz und Verzichtbarung der innern Geistes- und Seelenschönheit: den Gnadengaben und der Heilsbestimmung entsprechen die Naturgaben, diese sind die Träger, die Basis für jene. Und wenn er vor Allem und allein die Lippen hervorhebt, so stimmt er dabei mit den scharfsichtigsten Psychologen und Physiognomisten, welche in der Form und Haltung des Mundes und der Mundwinkel einen noch entschiedenern und untrüglicheren, weil unwillkürlichen Ausdruck der Charakter- Gemüths- und Seelenbeschaffenheit als im Auge, das sonst gewöhnlich als der Spiegel der Seele gepriesen wird, erkannt haben.

Von der Begabung schreitet dann der Dichter zur Bewährung derselben in dem dem Könige von Gott angewiesenen Amte durch eben so kräftiges wie mildes und gerechtes Regiment:

Vs. 4. Gürtle dein Schwert um deine Hüfte, Held,
Deine Herrlichkeit und deine Majestät,
Vs. 5. Und in deiner Majestät bringe durch, fahre hin,
Um der Sache der Wahrheit willen und der Gerechtigkeit mit
Milde*),
Und es lehre dich Furchterregendes deine Rechte,
Vs. 6. Deine Pfeile sind scharf,
Völker werden unter dich hinfallen,
Ins Herz der Feinde des Königs (sc. treffen sie, die Pfeile).

Daß der König hier als Held angedet und als mächtiger Sieger und Eroberer bezeichnet werde, soll nach Hengstenberg mit der Beziehung des Psalms auf Salomo unverträglich sein. Allein daß Jemand nach der Geltung des hebräischen Wortes ein **גִּבּוֹר** sein oder so genannt werden kann, auch ehe er noch durch Kriegsthaten sich ausgezeichnet hat, zeigt Nicht. 6, 12, wo Gideon so angedet wird, noch ehe er irgend eine Kriegsthät verrichtet, im Gegentheil noch zaghaft den Auftrag zum Kriegszuge von sich abzuweisen sucht (Vs. 16 f.), — und 1. Sam. 16, 18 wird David, als er

*) Genauer, aber freilich deutscher Ausdrucksweise wenig entsprechend, wäre Hengstenberg's Uebersetzung: Sanftmuth-Gerechtigkeit, oder: Milde-Gerechtigkeit, d. h. eine Milde, die zugleich Gerechtigkeit, und eine Gerechtigkeit, die zugleich Milde ist.

noch nicht von der Herde seines Vaters hinweg gekommen war, und noch keinen Krieg gesehen, schon ein **יָבִיב** genannt. Der Grundbegriff von **יָבִיב** ist der der Kraft und Stärke; kräftig und stark kann man aber sein und heißen, ohne seine Kraft gerade schon im Kriege bewährt zu haben. Was aber die Sieghaftigkeit, die im Folgenden dem Könige zugeschrieben wird, betrifft, so wird derselbe zu ihr erst ermahnt; sie ist also jedenfalls nicht als eine schon bewährte, sondern als eine erst noch zu bewährende zu denken. Der geschichtliche Salomo hat sie allerdings nicht bewährt, und er hatte keine Gelegenheit dazu, es zu thun. Salomo steht, als dies Lied auf ihn gedichtet wurde, noch im Anfange seiner Regierung, wo es noch keineswegs als ausgemacht gelten konnte, daß er nie Kriege zu führen haben werde; die Mahnung: Gürtle dein Schwert 2c. ist also selbstverständlich eine conditionale; aber, kommt es dazu, daß er Feinde zu bekriegen haben wird, so wird er sie auch besiegen, dafür bürgt dem Dichter die seinem Hause gegebene Verheißung, die er deshalb auch sofort (Vs. 7) in Scene setzt:

- Vs. 7. Dein Gottesthron steht immer und ewig,
Ein Scepter der Geradheit ist das Scepter deines Königthums.
8. Du liebest Gerechtigkeit und hassst Frevel,
Darum hat gesalbt dich Gott, dein Gott,
Mit Freudenöl vor deinen Genossen.

„Den stärksten Beweis“, sagt man uns, „für die messianische Erklärung bietet diese Stelle, wo der König Gott genannt und seine Herrschaft als eine ewige genannt wird.“

Bei letztem beginnend haben wir zunächst ein *quid pro quo* zu rügen: Der Psalm bezeichnet den „Thron“ des Königs als einen ewigen; Hengstenberg substituirt aber eigenmächtig dem „Throne“ die „Herrschaft“ und argumentirt auf Grund dieser Substitution also: Daß seine Herrschaft eine ewige genannt wird, bezeugt, daß nicht Salomo oder ein anderer alttestamentlicher König gemeint sein könne, weil keiner von ihnen ewig herrsche. Wir fragen nun: Ist diese Substitution des Einen für das Andere berechtigt? Nun ja, in tausend und abermal tausend Fällen ist es völlig gleichgültig, ob ich sage: „Dein Thron“ oder „deine Herrschaft“, und auch in diesem Falle würde das *quid pro quo* ganz unschuldig und unverfänglich sein, wenn Hengstenberg wirklich unter „Herrschaft“ dasselbe verstände, was augenscheinlich der Dichter unter „Thron“ verstanden wissen will. Aber H. versteht eben etwas ganz Anderes darunter, und

darum ist die Substitution eine ganz unerlaubte und irreführende. Ich könnte, wenn vom gegenwärtigen Könige Preußens gesagt wird: „Sein königlicher Thron besteht schon 164 Jahre“, allenfalls statt dessen auch wohl sagen: „Seine königliche Herrschaft besteht schon 164 Jahre.“ Aber wenn ich mich so ausdrücke, um mir und wo möglich auch Andern einreden zu können, auch mit jenem Ausdruck sei gemeint, daß der gegenwärtige König von Preußen, Wilhelm I. schon seit 164 Jahren regiere, so ist das im besten Falle eine colossale Selbsttäuschung. Ganz so ist es aber auch um Hengstenberg's Argumentation beschaffen. — Ueberdem gehört bei solcher Argumentation doch in der That eine starke — milde gesagt — Vergeßlichkeit dazu, nicht daran zu denken, daß ganz in denselben Worten, sie genau wiederholend, und auf sie sich stützend, hier dem Könige, den unser Psalm feiert, Ewigkeit seiner „Herrschaft“ zugesagt wird, wie in 2. Sam. 7, 16 dem König David, — und es ist doch, seit diese Worte geschrieben wurden, noch nie einem Menschen eingefallen, aus ihnen den Schluß zu ziehen, daß sie deshalb nicht an David gerichtet gewesen sein könnten, oder daß, weil sie doch an David gerichtet sind, dieser dem Propheten Nathan nicht als ein menschlicher König, sondern als der ewige Gott gegolten haben müsse.

Was aber das Andere, die Bezeichnung unsers Königs als Gott betrifft, so hat es damit allerdings seine Richtigkeit, wenn die LXX den Sinn der hebräischen Worte durch ihr: $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$, $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\iota\omega\upsilon\alpha\ \alpha\iota\omega\upsilon\varsigma$ richtig wiedergegeben haben. Aber die Frage ist, haben sie auch richtig übersezt? Und diese Frage muß verneint werden*). Kann nach geläufigem Sprachgebrauch und ohne der Grammatik irgend wie Gewalt anzuthun, das **יְהוָה** hier anders als vocativisch gefaßt werden, so muß es wegen der Unerhörtheit solcher Anrede so gefaßt werden, denn auch der Messias wird im ganzen N. T. nirgends gradezu Gott genannt, geschweige denn so ohne Weiteres als Gott angeredet. Schon v. Hof-

*) Freilich hat der Hebräerbrief (1, 8. 9) die Stelle so angezogen und verworthen, wie sie bei den LXX übersezt vorlag. Aber auch dies beweist nicht die unzweifelhafte Richtigkeit dieser Uebersetzung, denn die N. T. Autoren überhaupt und der Hebräerbrief insbesondere, nehmen ihre alttest. Beweis- und Belegstellen stets aus den LXX, auch wenn, wie unbestreitbar häufig der Fall, die bezügliche Stelle ungenau und irrig wiedergegeben ist, und corrigiren sie nur da, wo durch dieselbe ein auch für ihre Zwecke Falsches ponirt ist, was hier für die Anwen- dung, die der Brief unserer Stelle geben will, nicht der Fall ist.

mann hat auf den durchaus entsprechenden Ausdruck **בְּרִיתִי יַעֲקֹב** = mein Jakobsbund, in Lev. 26, 42 hingewiesen. Nach diesem maßgebenden Beispiele kann und muß auch hier übersetzt werden: dein Gottesthron. Dem **כְּסֵאָךְ** ist nämlich der absolute Begriff **כֶּסֶּא** zu entnehmen und dieser als Apposition im status constr. mit **אֱלֹהִים** zu verbinden, — grade so wie, um noch ein anderes allbekanntes Beispiel für die Geläufigkeit dieser elliptischen Ausdrucksweise vorzulegen, das so häufige **יְהוָה צְבָאוֹת** nur erklärlich ist als durch Abkürzung aus **יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת** entstanden. Die Gegenbemerkung Hengstenberg's, daß der Ausdruck **בְּרִיתִי יַעֲקֹב** incomparabel sei, weil Jakob ein nomen proprium, dem als solchem das Suffix nicht habe angefügt werden können, ist nicht aus Grammatik und Sprachgebrauch, sondern aus der Luft gegriffen. Die Zulässigkeit und Geläufigkeit solcher elliptischen Construction auch in Fällen, wo in zweiter Stelle ein nomen appellativum steht, erweist sich ohne die Möglichkeit einer weitem Ausflucht durch eine Menge anderer Beispiele: **מִרְכַּבְּתֶיךָ יְשׁוּעָה** = deine Heils- (Sieges-) Wagen in Hab. 3, 8, — **דֶּרֶךְ יָמָה** = dein Lasterweg, in Ezch. 16, 27, — **מַעוֹת חַיִּל** in 2. Sam. 22, 23, — **מַחֲוֵי עֵץ** in Ps. 71, 7, — **אִבִּי שָׁקֵר** in Ps. 35, 19 u. — Die Anhängung des Suffixes an das regens **כֶּסֶּא** war in unserm Falle aber nothwendig, weil **כְּסֵאָךְ אֱלֹהִים** etwas ganz Andres, nämlich: „Der Thron deines Gottes“ ausgesagt haben würde.

Die Uebersetzung des **כְּסֵאָךְ אֱלֹהִים** durch: „dein Gottesthron“ begründet und legitimirt sich aber auch sachlich dadurch, daß nach unlängbarer A. El. Anschauung der Thron der davidischen Dynastie wirklich als Thron Jehova's, des unsichtbaren Gottkönigs in Israel, und der menschliche König als dessen sichtbarer Stellvertreter galt, weshalb auch, wie Delitzsch beibringt, jener in 1. Chron. 29, 23 gradezu **כֶּסֶּא יְהוָה** heißt.

Auch Delitzsch muß zugestehen, daß die Uebersetzung: „dein Gottesthron“ grammatisch möglich sei, und daß, wenn dieser Begriff ausgedrückt werden sollte, er so ausgedrückt werden mußte.“ Aber, fügt er hinzu, „das Nächstliegende ist und bleibt doch, es mit den LXX vocativisch zu fassen.“ (Warum aber dies das Nächstliegende sei, vergißt er, seinem Leser mitzutheilen.) Dennoch faßt er den Ausdruck als Anrede an den menschlichen König, und muß ihn so fassen, wenn er seine Meinung, daß die Vermählung Sarams mit der Tochter Abahs die zeitgeschichtliche

Basis unseres Psalms sei, nicht preisgeben will, — muß es ferner, auch von diesem sehr zweideutigen Gewinn seiner Auslegung abgesehen, weil er sonst die eben so schöne wie treffende Auseinandersetzung über das A. El. Verhältniß des Messias zu Jehova, mit der er die Auslegung des 72. Ps. abschließt, und die wir oben in extenso mitgetheilt haben, — selbst über den Haufen stoßen müßte. So bleibt ihm nichts übrig, als zu der wenig sich empfehlenden Auskunft zu greifen, daß (mit Berufung auf Exod. 21, 6; 22, 7 f. und Ps. 82, 6, wo die irdische Obrigkeit **אֱלֹהִים** genannt werde) der König als Spitze der Obrigkeit und als Repräsentant Gottes, mit der göttlichen Doga bekleidet, als Gott angeredet werde. Damit unvereinbar ist aber, daß unser Psalm ein Elohimpsalm ist, und also sein **אֱלֹהִים** = **יְהוָה** ist, mit welchem Namen die Obrigkeit nie genannt ist, noch auf selbstverständlich genannt werden kann; — und ferner, daß Saram, als er sich mit Athalia vermählte, noch nicht König, also auch noch nicht mit der göttlichen Doga bekleidet war, und daher auch nicht „Gott“ angeredet werden konnte.

Ist aber das **אֱלֹהִים** in Vs. 7 nicht Vocativ, so kann vollends bei dem **אֱלֹהִים** in Vs. 8 nicht mehr die Rede davon sein, es ebenfalls vocativisch zu übersetzen. Unzähligemal wird in den Psalmen und sonst der reine Gottesbegriff dadurch dem Menschen näher gebracht, daß die appositionelle Bezeichnung als „sein Gott“ hinzugefügt wird (Ps. 43, 4; 48, 15 u. ö.). Auch Hengstenberg muß zugestehen, daß dem sprachlich nichts entgegenstehe.

Aber Vs. 8 wird noch in anderer Beziehung von Hengstenberg gegen uns geltend gemacht: „Das: du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat Gott dich gesalbt mit Freudenöhl mehr als deine Genossen, d. h. dir größere Vermählungsfreuden gegeben als ihnen, — ist nicht zu begreifen, wenn man in den Bräuten wirkliche und nicht ideale Personen sieht;“ — und später: „Steht es fest, daß die Freude des Königs keine andre ist, als die aus dem Besitz der Bräute, so kommt die nicht-messianische Auslegung sehr ins Gedränge. Der Besitz eines zahlreichen Harems ist ein seltsamer Lohn für die Liebe der Gerechtigkeit und den Haß der Bosheit.“ Daß aber die Salbung mit Freudenöhl lediglich auf „Vermählungsfreuden“ zu beschränken sei, ist eine Behauptung unsres Gegners, zu der ihn nichts als sein eigenes seltsames Gutdünken berechtigt. Der Sinn ist vielmehr, wie Delitzsch deutet: „daß Gott über ihn nach Innen

und Außen überschwengliche Freuden ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde, keinen der Fürsten seiner Umgebung.“ Die Vermählungsfreunden, die Anlaß zu diesem Liede gegeben, nämlich die Vermählung mit der herrlichen Königstochter, gehören freilich auch dazu, denn der Besiß eines edeln, trefflichen Weibes ist unter allen irdischen Segnungen der seligsten eine (Spr. 31). Daß aber aus den Worten: Gott hat dich gesalbt mit Freudenöl mehr als deine Genossen, — wenn auch sogar dieses lediglich auf Vermählungsfreunden bezogen wird, gefolgert werden müsse, daß der Gefeierte sich so eben mit einer größern Zahl von Bräuten vermähle, als alle seine Genossen, ist wiederum lediglich That der eisegetischen Phantasie Hengstenbergs; — denn auch selbst in jenem nimmer zuzugestehenden Falle würde der Vorzug darin zu suchen sein, daß dem Gefeierten das edelste, das herrlichste unter allen Weibern zu Theil geworden.

Die Segnungen, welche Gott in so überschwenglicher Weise über den König ausgegossen, werden nun im Folgenden nach der Seite hin entfaltet, die beim Einzuge der königlichen Braut in die Wohnung des Gemahls ihr zunächst entgegentritt: er selbst in aller erdenklichen Herrlichkeit königlichen Glanzes und Reichthums; die Wohnung ein Palast von Elfenbein; aus ihm entzückendes Saitenspiel ihm entgegentönend; sie selbst als seine eigentliche und einzige Gemahlinn im reinsten Golde glänzend zur Rechten des Gemahls und Königstochter zur Folie ihrer Herrlichkeit:

Vs. 9 Myrre und Aloe, Kasia sind alle deine Gemäner,
Aus Palästen von Elfenbein Saitenspiel erfreut dich.

10. Königstöchter sind unter deinen Kleinodien.
Es steht die Gemahlinn zu deiner Rechten in Gold aus Ofir.

Der Sänger wendet sich nun zur Braut, und hält ihr vor, wie von nun an ihr ganzes Dasein allein dem Könige angehören soll, und wie hochgeehrt und gefeiert sie um deswillen wird:

Vs. 11. Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr,
Und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus,

12. So wird Verlangen tragen der König nach deiner Schönheit,
Denn er ist dein Herr, so huldige ihm denn, —

13. Und die Tochter Tyrus, mit Gaben werden sie dir schmeicheln,
Die Reichsten des Volkes.

Die folgenden Verse wenden sich wieder an den König und schildern die Pracht und Herrlichkeit der ihm zugeführten Braut und ihres Gefolges:

Vs. 14. Ganz Pracht ist die Königstochter drinnen,
Aus goldgewirkten Stoffen ihr Gewand,

15. In buntgewirkten Kleidern wird sie geführt zum Könige,
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen, gebracht zu dir,

16. Herzgeführt werden sie mit Freude und Jubel,
Zieh ein in den Palast des Königs.

Endlich blickt der Sänger auch auf die Resultate dieser Vermählung, nämlich auf die Nachkommenschaft, die aus ihr zum Segen des Landes hervorgehen werde, — und schließt mit einem Lobpreis des auch für alle künftigen Geschlechter gesegneten Namens seines gefeierten Königs:

Vs. 17. Statt deiner Väter werden dir sein deine Söhne,
Segen wirst du sie zu Fürsten im ganzen Lande.

18. Rühmen will ich deinen Namen in alle Zukunft, von Geschlecht
zu Geschlecht,
Dareb werden Völker dich preisen immer und ewig.

Hören wir nun Hengstenbergs Argumentationen aus Vs. 9 ff.: „Nach Vs. 10 sind Königstöchter unter seinen Theuern, nach Vs. 15. 16 werden zugleich mit der Königstochter auch andre Jungfrauen, ihre Gefährtinnen, dem Könige gebracht und in den Palast des Königs eingeführt. Hieraus erwächst für die Vertheidiger der nichtmessianischen Auffassung eine unüberwindliche Schwierigkeit, da es noch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau zugleich zu nehmen. . . Die Lostrennung der Jungfrauen in Vs. 15. 16. von den Königstöchtern in Vs. 10 ist offenbar nur ein Erzeugniß der Verlegenheit; die Bezeichnung: ihre Gefährtinnen involvirt eine Gleichstellung und paßt nicht auf bloße Dienerinnen. Das: sie werden dir gebracht, und das: sie werden geleitet, führt darauf, daß diese Jungfrauen ebenso wie die Braut, sich mit dem Könige in Liebe vereinigen sollen; — die Dienerinnen verbleiben der Königin und haben mit dem Könige nichts zu schaffen; schon daß die Gefährtinnen der Braut Jungfrauen, *virgines illibatae* genannt werden, führt darauf, daß sie in eine nähere Verbindung mit dem Könige treten sollen, und auf eine eheliche Verbindung mit den Jungfrauen führt auch die große Zahl der Söhne in Vs. 17. . . In Vs. 13 werden die nicht messianischen Ausleger dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß der Königin die Huldigung der Tyrier versprochen wird, die nie in einem solchen Verhältniß zu Israel standen, daß an solches auch nur gedacht werden konnte. Dann bleibt es bei dieser Erklärung auch unbegreiflich, daß diese Huldigung der

Königin als Lohn verheißen wird für die völlige Hingabe ihres Herzens an den König und von dieser abhängig gemacht. In Vs. 17 wird gesagt, der König werde seine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde. . . Auch setzt dieser Vers voraus, daß der König eine ganze Reihe königlicher Ahnen hatte."

Freilich wenn die Menge der Gründe deren Ohnmacht und Leerheit ersähen könnte, ja dann müßten wir uns für vollständig geschlagen erkennen, denn ihre Zahl ist wirklich überwältigend. Da es aber nicht auf die Zahl der Gründe ankommt, sondern auf deren Gewicht, so erlauben wir uns zuvor, dieses zu prüfen, ehe wir uns für überwältigt bekennen.

Als den eigentlichen Schwerpunkt seiner Argumentation bezeichnet der Verf. selbst die vermeintliche Thatsache, daß dem Könige hier nicht eine einzige, sondern eine Menge von Bräuten zugeführt werden, die er alle zugleich heirathet, nämlich außer der vor allen hervorragenden einen Königstochter, welche das Volk Israel repräsentirt, noch die Menge von Königstöchteren, die Vs. 10 erwähnt, und die vielen Jungfrauen in Vs. 15 die als die Gefährtinnen der Hauptbraut bezeichnet sind. Jene Königstöchter und diese Gefährtinnen sind für Hengstenberg identisch, und repräsentiren die zu Christo sich bekehrenden Heidenvölker. Diese Identification, deren Nichterkennung Hengstenberg sogar ein Erzeugniß der Verlegenheit zu nennen sich nicht scheut, ist aber keineswegs berechtigt. Die Königstöchter in Vs. 10 sind schon in des Königs Palast, gehören schon zu seinen Kostbarkeiten, während die Jungfrauen in Vs. 15 der Braut angehören, und erst durch ihre Vermittelung zum König in Beziehung treten. So faßt es auch Delišsch, denn er sagt: „Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren.“ Wenn Delišsch nun aber dennoch beide, die Braut, die der König sich jetzt erst vermählt, und die Königstöchter, die schon vorher seine Theuren sind, typisch so deutet, daß letztere die zu Christo bekehrten Völker und erstere das, nachdem die Hülle der Heiden eingegangen, Gott in Christo vermählte Israel abschatte, so passen jene Königstöchter zwar treffend zu Röm. 11, 25 f.; — aber es fragt sich, was er dann mit den Jungfrauen und Freundinnen in Vs. 15 anzufangen gedenkt, welche die Braut, d. i. Israel erst mit sich bringt. Und wenn er diese Frage später dahin beantwortet: daß die Jungfrauen neugewonnene Gemeinden aus den Heiden, die Freundinnen aber solche seien, die an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen, — so verwickelt

er sich dadurch zweifach in auffallenden Selbstwiderspruch, denn erstens können, nachdem die Hülle der Heiden eingegangen, keine neuen Gemeinden aus den Heiden mehr gewonnen werden, und zweitens bringen nach Weissagung (Jes. 10, 10—12; 14, 1—2; 49, 22; 43, 6—8; 60, 4—9; 66, 20) und Erfüllung die bei der Wiederbringung der Tochter Zion thätigen Gemeinden aus den Heiden Israel zu Christo, und nicht Israel jene Gemeinden. Ueberdem ist die Unterscheidung der Jungfrauen von den Freundinnen entschieden willkürlich und unberechtigt, da Letztere nur Apposition zu Erstern sind. Die Königstöchter (Vs. 10) sind schon im Besitze des Königs, und er achtet sie als ein köstliches, theures Besitztum; aber über sie ragt doch die eine hehre Königstochter, die er jetzt sich erworben hat, hoch empor, sie allein ist seine Gemahlin in des Wortes eigenster Bedeutung, sie allein ist Königin, sie allein steht zur Rechten des Königs, und die übrigen Königstöchter werden nur deshalb als solche und als Kleinodien hervorgehoben, um der Einen, der sie untergeordnet sind, als Relief zu dienen, damit ihr Werth und ihre Bedeutung um so herrlicher hervortrete. Es sind kriegsgefangene oder freiwillig am Hofe lebende Töchter der umwohnenden kleinen Vasallenkönige, deren edele Abstammung aber vor dem Glanze des neuen Sternes, der dort aufgegangen, erbleichen mußte.

Die Jungfrauen in Vs. 15 sind dagegen, wie appositionell erläuternd hinzugefügt wird, Freundinnen, Gefährtinnen, Gespielinnen der Braut, die sie vom Hofe ihres Vaters mitgebracht hat. Daß aber ihre Bezeichnung als Gefährtinnen eine Gleichstellung mit der königlichen Braut ausage, ist eine so leere Rede, daß sie des Nachweises ihrer Leerheit nicht bedarf.

Auch Delišsch meint, daß diese Gefährtinnen der Braut dem Könige „zugebracht“ werden, sei der allegorischen Erklärung günstiger als der zeitgeschichtlichen. Aber daß mit dem מְבָאֵת לְךָ nothwendig und nur eine Vermählung mit dem Könige gemeint sei, ist eine willkürliche Voraussetzung, die wahrlich nicht durch Hengstenberg's Hinweis auf ihre Benennung als Jungfrauen zu einer nothwendigen wird. Der Ausdruck kommt, wie wenigstens Delišsch auch zugiebt, auch dadurch zu seinem Rechte, daß das weibliche Dienstpersonal der Neuvermählten mittelbar in den Besitz des Gemahls übergang. Wenn aber weiterhin bei Hengstenberg noch zu lesen ist, daß auch die „große“ Zahl der Söhne in Vs. 17 dazu nöthige, nicht nur die eine Königstochter, sondern auch deren viele Gefährtinnen als für die eheliche Gemeinschaft mit dem Könige bestimmt anzu-

sehen, — so erreicht seine exegetische Exegese hier ihren, freilich nicht unge-
wöhnlichen Glanz- und Höhepunkt; denn in Vs. 17 ist nichts von einer
„großen“ Zahl von Söhnen zu finden; es heißt bloß „deine Söhne.“

Weiter wird uns die „Verlegenheit“ oetroyirt, daß wir nicht wüßten,
was mit der Huldigung der Tyrer in Vs. 13 anzufangen sei. Aber wir
müssen auch diese Zumuthung ablehnen. Daß die Tochter Tyrus, d. h. die
Bewohnerschaft von Tyrus Salomo's Gemahlin in dem Sinne, wie der
Unterthan seinem Herrscher, huldige, ist allerdings bei dem geschichtlich be-
kannten Verhältnisse zwischen Tyrus und Israel nicht denkbar. Aber von
einer solchen Huldigung weiß auch unser Text nichts, sondern nur von Ge-
chenken, welche die reichen tyrischen Handelsherren, die dabei wohl ihr eige-
nes Interesse im Auge hatten, ihr darbringen. Bei dem innig-freund-
schaftlichen Verhältnisse, in welchem Salomo und Hiram mit einander stan-
den, und bei den Vortheilen, die die Handelsstadt aus der Nähe des h.
Landes zog, daß sie mit Getreide und andern Landesprodukten nicht nur
für den eigenen Bedarf, sondern auch für den Handelsbetrieb versorgte, hat
das was Vs. 13 sagt, gar nichts in Verlegenheit Setzendes für uns. Denn
auch, daß jene tyrischen Geschenke für die Königin Resultat und Folge
ihrer Hingabe an Salomo, d. h. ihrer Vermählung mit ihm waren, ist ja
wohl begreiflich, — und Weiteres wird in Vs. 11, 12 nicht als Voraus-
setzung dieser Geschenke genannt.

Daß Hengstenberg in Vs. 17 überseht: „Sehen wirst du deine
Söhne zu Fürsten auf der ganzen Erde“ können wir ihm nicht weh-
ren, aber er kann uns auch nicht verbieten, statt dessen „im ganzen
Land“ zu sehen, — denn sprachlich ist das Eine so gut, wie das Andere
berechtigt; und sachlich ziehen wir das Letztere vor, schon weil, wie H. selbst
uns belehrt, „Salomo nach 1. Kön. 4, 7 sein Land in 12 Statthalter-
schaften eingetheilt, David nach 2. Sam. 8, 18 seine Söhne zu Unterregenten
eingesetzt, und Rehabeam nach 2. Chron. 11, 23 eine ähnliche Einrichtung
getroffen hatte.“ Wenn dennoch Hengstenberg Hofmanns darauf hin-
auslaufende Erklärung „möglichlich“ nennt, so ist ihm das zu gönnen, —
denn: Chacun a son goût. — Und wenn derselbe Vers nach Heng-
stenberg voraussetzt, daß der König eine ganze Reihe „königlicher“
Ahnen hatte, so hat er wiederum grade das Wort, durch welches allein
sein Satz Beweisraft gewinnt, kraft souveräner exegetischer Willkür aus
eigenen Mitteln hinzugethan. Im Texte steht nichts von königlichen

Ahnen. Oder sollten etwa die Fürsten Juda's, von welchen David ab-
stammte, selbstverständlich nicht אֲבֹתָיו, d. h. Väter David's und Sa-
lomo's genannt werden können?

So zerrinnen alle Argumente Hengstenberg's gegen die zeitgeschicht-
liche Auffassung in Nichts. Aber nicht nur das, — fast alle einzelnen
Textesdata, auf welche er sie gegründet, und noch andere dazu, sind ebenso
viele Zeugnisse gegen die beliebte Allegorisirung der Vermählung in diesem
Psalm, sei es auf rein prophetischer Grundlage, wie Hengstenberg will,
sei es auf geschichtlich-typischer, wie Delitzsch will.

Zunächst muß anerkannt werden, daß dieser Allegorisirung des Ver-
hältnisses Christi zur Gemeinde im alten Test. jede Analogie, jede Basis,
jede positive Berechtigung fehlt.

Wie erklärt es sich denn, daß, wenn die Allegorisirung dieses Verhält-
nisses unter dem Bilde einer Vermählung schon im salomonischen Zeitalter
so reich und klar, so entschieden und unzweideutig entwickelt vorlag, wie sie
nach gegnerischer Behauptung in unserm Psalm, und nach Hengstenberg's
Ueberzeugung auch und besonders im Hohenliede vorliegt, — wie erklärt es
sich dann, daß die gesammte spätere Prophetie, wo sie weissagend auf die
Person, die Stellung und die Zustände des zukünftigen Messias eingeht,
jene angeblich schon seit 200 und mehr Jahren klar vorliegende, und durch
ihre Ausführung in einem für den Gottesdienst der Gemeinde bestimmten
Psalm nicht nur, sondern auch in einem dieser Idee allein und ausschließ-
lich dienenden größern Buche, sanctionirte und gleichsam kanonisch geworde-
ne Anschauung völlig unberücksichtigt und unverwerthet gelassen hat, und
nicht mit einer einzigen Anspielung oder Andeutung, nicht mit einem ein-
zigen ihr entlehnten Bilde an sie erinnert? Denn allenthalben erscheint der
Messias in seiner Herrlichkeit nur als Herrscher, als König und Fürst des
wiedergebrachten Israels und der bekehrten Heidenvölker, nie und nirgends
als deren Bräutigam oder Gemahl. Und jene Frage ist um so gewichtiger,
als das Bild der Braut- und Gattenliebe, der ehelichen Treue und Untreue
den Propheten seit Hosea für die Verfinnbildlichung höherer heilsgeschichtlicher
Beziehungen so überaus geläufig ist, und nach allen möglichen Seiten von
ihnen entwickelt und verwendet wird. Allein es wird einzig und ausschließ-
lich auf das Verhältniß Jehova's zum Volke der Gegenwart, nie und nir-
gends auf das Verhältniß des Messias zum Volke der Zukunft angewendet.
Hengstenberg gegenüber, der sich überzeugt hält, daß die persönliche und

wesentliche Identität des Messias mit Jehova schon seit Davids und Salomo's Zeiten klar geoffenbart und gelehrt, erkannt und geglaubt worden sei, — hat dies Argument nicht ganz dieselbe Bedeutung, die es Delitzsch gegenüber haben muß; aber auch Hengstenberg muß uns Rede und Antwort stehen, wenn wir ihn fragen, ob und wie bei seinen Voraussetzungen und trotz derselben sich jene auffallende Erscheinung erklären lasse. Doppelt und dreifach unbegreiflich aber ist es, wie Delitzsch jene Thatsache hat unbeachtet lassen können, und wenn er sie beachtet, sich dennoch dadurch von seinem Allegorisiren unsres Psalms nicht hat abschrecken lassen, da er grade so klar und wahr, so schön und treffend in dem oben mitgetheilten Schlußworte zu seiner Auslegung des 72. Ps. die alttest. Anschauung von dem Verhältnisse Jehova's zum Messias, das zwar auch im N. T. schon als ein convergirendes, aber erst im N. T. als ein coincidirendes uns entgegentritt, erkannt und gelehrt hat. Aus diesem Verhältniß aber erklärt es sich leicht und sicher, und nur aus ihm, daß auch das Bild der Vermählung im N. T. auf Jehova allein, noch nicht aber auf den Messias angewendet worden ist.

Aber vielleicht gehört unser Psalm in Beziehung auf das, was er über die Vermählung des Königs sagt, zur Kategorie derjenigen, in denen zeitgeschichtliche Situationen geschildert sind, die zwar typisch und messianisch bezüglich sind, deren messianische Bezüglichkeit aber vom Verfasser und von seiner Zeit noch nicht erkannt wurde, weil noch der prophetische oder erfüllungsgeschichtliche Schlüssel zu diesem Verständniß fehlte? Das wäre an sich möglich, denn im N. T. ist wirklich das Bild der Vermählung mit der Gemeinde, dessen Anwendung im N. T. noch ausschließlich auf Jehova beschränkt geblieben ist, eben weil nun endlich die Wesensidentität des Messias mit Jehova im Lichte der Erfüllung erkannt ist, — auf Christum in Anwendung gebracht. Denn nicht nur in prophetisch gehobener Diction wird die Gemeinde die Braut des Lammes genannt (Apost. 18, 23; 21, 2. 9; 22, 17), sondern auch in nüchternen dogmatisch-paränetischer Auseinandersetzung (Eph. 5, 23 ff.) wird das eheliche Verhältniß zwischen Mann und Weib durch das analoge Verhältniß Christi zur Gemeinde erläutert. Aber grade um so mehr muß es auffallen, daß nirgends im ganzen N. T. Beziehung auf die bezüglichen Aussagen unsres Psalms und des Hohenliedes genommen ist, nirgends auch nur eine Hindeutung oder

Anspielung darauf sich findet*). Diese Nichtbeachtung und Nichtberücksichtigung läßt sich nur aus dem Bewußtsein der N. T. Autoren erklären, daß die Tendenz des 45. Psalms und des Hohenliedes eine ganz andere, und deren Aussagen auch in sich schon für jenen Zweck nicht verwendbar seien.

Dies nachzuweisen, — daß nämlich die Aussagen unsres Psalms in Ps. 9—17 (denn nur diese nehmen ausdrücklich Bezug auf die Vermählung; mit dem Hohenliede aber haben wir hier *ex professo* nichts zu thun) gar nicht und in keiner Weise darnach angethan sind, um als eine allegorische Darstellung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde Israels und zu den Gemeinden aus der Heidenwelt gelten, und als solche ausgedeutet werden zu können, — dies nachzuweisen, wird nun unsre Aufgabe sein.

In Ps. 9 wird gesagt, daß der König von Gott mit mehr Freuden öhl gesalbt sei als seine Genossen. Wer sind denn nun diese Genossen des Messias? — Bei Ps. 15 belehrt uns Hengstenberg, daß die Bezeichnung: Gefährtinnen der Braut eine Gleichstellung mit der Braut involvire, und auf bloße Dienerinnen nicht passe. Wäre nun in seiner allegorischen Exegese Consequenz und Gesetzmäßigkeit, so müßte Hengstenberg sich doch wohl sagen: Auch die Bezeichnung: Genossen des Königs involvire eine Gleichstellung mit dem Könige, und paßt nicht auf

*) Hengstenberg behauptet zwar in f. Commentar zum Hohenliede S. 253, daß kein Buch des N. T. verhältnismäßig so oft im N. T. berücksichtigt sei, wie das Hohelied, das N. T. sei ganz und gar mit Beziehungen auf dasselbe durchzogen; man müsse sich daher gar sehr verwundern über die Oberflächlichkeit oder Befangenheit derjenigen, welche behauptet haben, im N. T. werde das Hohelied nirgends angeführt. — Aber man achte beispielsweise nur auf die angeblichen Citationen, die er als die schlagendsten *primo loco* hervorhebt: Matth. 6, 28: *Sehet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen, sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht* etc. und dazu H. L. 2, 2: *Wie eine Lilie zwischen Dornen, so ist meine Freundin zwischen den Töchtern.* — In H. L. 5, 2 heißt es: *„Ich schlafe aber mein Herz wachet.“* Wo nun im N. T. irgend bildlich vom Schlafen oder vom Wachen die Rede ist, da findet er Citationen dieser Stelle des H. L., z. B. Matth. 13, 25: *Da aber die Leute schliefen;* Matth. 24, 42: *Da der Bräutigam verzog, wurden alle schläfrig;* Matth. 25, 5: *Wachet nun, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt* etc. etc. — Bei der Auslegung des 45. Psalms hat er es unterlassen, N. T. Bezugnahmen auf dessen Vermählungssituationen zu sammeln; nach der Leichtigkeit aber, mit der es ihm beim Hohenliede gelungen, wird es ihm gar nicht schwer fallen können, auch eine erhebliche Anzahl stattdes N. T. Beziehungen auf Ps. 45, 9—17 zu ermitteln. So böte z. B. gleich Ps. 9, 10 in der Erwähnung von Myrrhen, Aloe, Kasia und Gold schon einen ganz analogen Beweis dar, daß diese Stelle in Matth. 2, 11 berücksichtigt sei, wo auch von „Gold, Weihrauch und Myrrhen“ die Rede ist.

bloße Diener, — und wir müßten dann mit verstärktem Accente die Frage wiederholen: Wer sind denn diese Genossen des Messias, die ihm gleichgestellt werden, die nicht seine bloßen Diener sein können? Weiter soll nach Hengstenberg die Salbung des Königs mit mehr Freudenöhl denn die seiner Genossen ausdrücken, daß der Messias mit größern Vermählungsfreuden gesegnet, d. i. mit mehr Völkern vermählt sein werde als seine Genossen. Wir fragen hier zum dritten Male: Wer sind denn diese Genossen des Messias, die ebenso wie der Messias, nur in geringerem Maße als er, von Gott mit Vermählungsfreuden gesegnet sind? die ebenso wie der Messias mit Völkern sich vermählt haben, nur mit wenigern als er? Und welche sind die Völker, die der Messias sich selbst vermählt hat, — welche diejenigen, mit denen er seine Genossen sich vermählen läßt? Und nach welchem Kanon sind die einen von den andern unterschieden?

Daß ferner der Dichter in Vs. 11 die Braut feierlich und dringlich ermahnt, ihres Volkes und ihres Vaters Hauses zu vergessen, war, wenn dieselbe die Tochter des Königs von Aegypten, sehr natürlich, sehr begreiflich, sehr nothwendig, in dem Maße, daß kein Wort darüber weiter zu verlieren ist. Dachte er sich darunter aber das Volk Israel, so war diese Ermahnung ebenso unbegreiflich wie unverständlich. Wie kann ein verständiger Mensch ein Volk auffordern, seines Volkes zu vergessen? Und auch des Hauses ihres Vaters soll sie vergessen. Wer ist denn dieser ihr Vater? Ist es Gott, der vordem zum Volke Israel gesagt: Du bist mein erstgeborener Sohn (Ex. 4, 22), als dessen Tochter es daher mit leichter Wendung der Sache auch gar wohl bezeichnet werden kann? Aber wie könnte der h. Dichter das Volk auffordern, seines Gottes zu vergessen? — Oder war es Abraham? Aber dann würde der Dichter nicht ein Geistes- und Glaubensgenosse, sondern ein Antagonist und Antipode des Propheten sei, welcher umgekehrt das Volk auffordert (Jes. 51, 2): „Schauet auf Abraham, euern Vater . . . schauet auf den Fels, daraus ihr seid gehauen.“ Und welches ist das Vaterhaus, das sie verlassen hat, und des sie vergessen soll? Ist die Braut das Volk Israel, so kann das Vaterhaus nur das heilige Land sein. Aber ist es nicht die gemeinsame Verkündigung aller Propheten, daß das Israel der messianischen Zeit dem Messias dadurch zugeführt wird, daß es aus den Heidenländern, in denen es verbannt und zerstreut lebt, in die verlorne Heimath, in das h. Land zurückgeführt wird? Mag man den Sinn dieser Verheißung auch mit Hengstenberg zu einer

bloß geistlichen Rückkehr und Umkehr spiritualisiren und allegorisiren, so ändert auch das nichts in der Sache, denn das Bild bleibt doch, und eben der Widerspruch des Bildes bei den Propheten mit dem Bilde bei unserm Dichter involvirt auch dann immer noch einen Widerspruch in der abgebildeten Sache. Oder liegt etwa, was allerdings leicht der Fall sein könnte, die künftige Verbannung und Zerstreuung Israels nach außerhalb des Gesichtskreises unseres Dichters, dann, ja dann wäre die Aufforderung, das Heimathland zu verlassen, um sich dem Messias zu vermählen, erst recht unverständlich und widersinnig, und so widerisraelitisch und untheokratisch, wie nur möglich. Denn nicht in Thubal oder Magog, nicht in Scheba oder Seba, nicht in Tarschisch oder Kittim oder Kaster soll nach alttest. Anschauung der Messias auftreten, nicht an den Enden der Erde Scepter und Herrschaft übernehmen; — sondern aus Zion geht er hervor, in Zion wird er herrschen, in Zion sein Volk beseligen.

Hengstenberg ignorirt diese Schwierigkeit. Delitzsch erkennt sie als solche an, glaubt aber mit der Auslegung des Chaldäers vor ihr sich retten zu können: „Vergiß der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Gözen, denen du gedient hast im Hause deines Vaters.“ Es ist ja nicht, fährt Delitzsch fort, „die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältniß tritt, sondern ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher um Christo ganz anzugehören und der Same einer bessern Zukunft zu werden, alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke zu durchschneiden und in ähnlicher Weise wie Abraham aus ihnen auszuscheiden hat.“ — Aber ist, wie Delitzsch schriftgemäß sagt, dieser Rest Israels, dem sich der Messias vermählen will, schon ein „durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest,“ so sind ja bereits durch Gottes richterlich vertilgende Hand schon „alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke“ zerschnitten, und dieser Rest braucht nicht erst selbst sie zu durchschneiden, braucht nicht mehr das Volk zu verlassen, mit dem er gar keine Gemeinschaft mehr hat, das schon vertilgt und ausgerottet ist.

Befanden sich ferner unter dem weiblichen Hofstaat Salomo's Töchter der umwohnenden Sebez- und Vasallenkönige, so konnten diese in Vs. 10 recht wohl als „Königstöchter“ eingeführt werden. Schwerlich aber wird ein alttest. Dichter oder Prophet, wenn er Israel als Königstochter vorführt,

zugleich auch die Heidenvölker ebenso als Königstöchter bezeichnet haben; — auch im neuen Testamente werden sie nicht als königlichem Stamme Entsprössene, sondern (Luk. 14, 21) als Arme, Krüppel, Lahme und Blinde zu dem großen Abendmahl eingeführt.

Unterscheidet man, wie es nach dem Zusammenhang nicht anders möglich ist, die Königstöchter in Ps. 10 von den Jungfrauen und Gefährtinnen in Ps. 15, und deutet die letztern ebenfalls von Heidenvölkern, so müssen auch entsprechende Kategorien von Heidenvölkern aufgestellt werden, von denen die einen schon vor der Vermählung des Messias mit Israel in dessen eheliche Gemeinschaft aufgenommen, die andern aber erst mit Israel zugleich und durch Israel dem Messias als Gemahlinnen zugeführt werden. Wie Delitzsch dabei in die Brüche kommt, ist oben schon gezeigt worden. Und wenn Hengstenberg auch dieser Charybdis durch unbefugte Identifizierung jener Königstöchter und dieser Gefährtinnen scheinbar entgangen ist, so zerfällt dennoch unvermeidlich seine Allegorese an der von ihm gar nicht beachteten Seylla in Ps. 15. Denn, wie schon oben gezeigt wurde, weder die alttest. noch die neutest. Anschauung weiß etwas davon, daß die Heidenvölker mit Israel zugleich und von Israel herbeigeführt, sich dem Messias zum ewigen Liebesbunde vereinigen. Nach alttest. Weissagung wird Israel grade von den Heidenvölkern heim- und dem Messias gebracht, und nach N. T. Lehre bekehren sich erst nach und nach die Heidenvölker zu Christo, und erst wenn ihre Fülle zu Christo eingegangen ist soll auch ganz Israel selig werden. — Auch daß die Jungfrauen, eben weil sie als solche, als *virgines illibatae* vorgeführt seien, geistlich gedeutet und von sich bekehrenden Heidenvölkern verstanden werden müßten, wie Hengstenberg behauptet, schlägt näher besehen aus einem Beweise für, in einem Beweise gegen die Allegorese um. Denn die Heidenvölker, die bis dahin nach Röm. 1, 19 ff. allen Gräueln geistlicher und leiblicher Hurerei gefröhnt haben, eignen sich in der That schlecht dazu, als *virgines illibatae* eingeführt zu werden, — wenn auch allerdings Huren und Böllner dem Messias nicht zu schlecht sind, um sich geistlich mit ihnen zu vermählen, wenn sie diese Vermählung bußfertig suchen und begehren.

Und wie ist es mit der Tochter Tyrus in Ps. 13? Als ein Heidenvolk wird doch auch sie zu den Jungfrauen und Gefährtinnen, welche die Braut ihrem Gemahle als Nebenfrauen zuführt, gehören. Und doch unterscheidet unser Text sie von ihnen. Die Tochter Tyrus ist nicht unter

ihren Gefährtinnen, die mit ihr in den Palast des Königs einziehen; sie bringt erst nach der Vermählung (und zwar, wie Hengstenberg geistlich hervorhebt, sich selbst jede Möglichkeit abschneidend, auch sie mit den die Braut begleitenden Gefährtinnen zu identifizieren, erst nachdem die Neuvermählten schon die „völlige Hingabe ihres Herzens an den König“ bewährt hat, und „in Folge“ dieser Bewährung) derselben bloß Geschenke dar, und denkt nicht daran, sich ebenfalls dem Könige vermählen zu wollen.

Und nun erst Ps. 17! von dem auch Delitzsch sagt: „Man ist versucht, hier, wo das Hochzeitsbild sich ganz in der Weise menschlicher Natürlichkeit vollendet, an der prophetisch-messianischen Fassung irre zu werden*). In der That, die Worte: Statt deiner Väter werden dir sein deine Söhne, segnen wirst du sie zu Fürsten im ganzen Lande, — klingen so fatal natürlich, prosaisch, realistisch, stimmen so nüchtern genau mit den davidisch-salomonischen Sitten und Zeitverhältnissen überein (2. Sam. 8, 18; 1. Kön. 4, 7; 2. Chron. 11, 23), daß sie wohl geeignet sind, wie ein schweres Bleigewicht den allegorischen Adlerflug, der durchaus ins Blaue hineinwill, wieder auf den festen palästinensischen Kalkboden zurückzuziehen.

Hengstenberg hat, sehen wie, gefragt, wie ein Lied, das zur Feier einer ordinären, wenn auch königlichen Hochzeit bestimmt, oder doch durch sie veranlaßt sei, und der Schilderung dieser Vermählung so viel Raum gewähre, dem **למנוח** der Ueberschrift zufolge zur musikalischen Aufführung in dem Tempel habe bestimmt sein können; wie es in den Psalter und in den Kanon habe aufgenommen werden können, da es als solches aller geistlichen und heilsgeschichtlichen Bedeutung entbehre. Wir haben zur Beantwortung dieser Frage schon oben darauf hingewiesen, daß das Lied von dieser Vermählung nur Anlaß genommen zum Lobpreis des Königs; daß die Hauptsache im Psalm nach Ps. 4—8 die Verherrlichung der heilsgeschichtlichen Stellung dieses Königs sei, als des Trägers aller Verheißungen, die dem davidischen Hause und Throne gegeben sind, und daß es darum schon zu alle dem geeignet sei, was S. als undenkbar bezeichnet. Wir können nun aber auf Grund von Ps. 17 diese Antwort auch nach der Seite hin, nach der die Braut und die Vermählung als

*) Aber kann denn Delitzsch überhaupt noch von prophetisch-messianischer Fassung reden, nachdem er den Bräutigam in Joram und die Braut in Athalia wiebergesehen zu haben glaubt?

solche in Betracht gezogen sind, vervollständigen. Die Vermählung des Königs mit der Königstochter, durch welche die letztere zur eigentlichen und einzigen Gemahlin des Königs, zur eigentlichen und einzigen Königin erhoben wurde, hat für unsern Dichter religiöse und heilsgeschichtliche Bedeutung, insofern er sich durch sie die königliche Nachkommenschaft, die weitere Entfaltung des Hauses Davids bedingt denkt, weil dadurch in der Reihe der Zeugungen, die wie ein rother Faden sich durch das ganze A. T. hindurchzieht, wieder ein Schritt weiter zu dem Ziele, dem die A. T. Geschichte entgegenstrebt, geschehen ist. Und insofern hat auch diese Vermählung, hat auch die königliche Braut eine messianische Bezüglichkeit, eben so wie Sarah, Abrahams Weib, eine solche hatte. Und wie Sarah's Nebenweiber Hagar und Ketura die dunkle negative Seite dieser messianischen Bezüglichkeit darstellen, eben so die Nebenweiber Salomo's in Ps. 10. Wie hoch der Dichter die von der Neuvermählten zu erwartende Nachkommenschaft anschlägt, lassen die Worte ermessen, die er an den König richtet: „Statt deiner Väter werden dir deine Söhne sein“, d. h. deine Nachkommen werden herrlicher, edeler und bedeutungsvoller für die Entwicklung der Theokratie sein, als deine Vorfahren, die alten Fürsten Juda's, gewesen sind; — sie werden es darum sein, weil an ihnen und durch sie sich mehr und mehr erfüllen wird, was jenen nur verheißen war.

Die messianische Wendung, die das Lied auf diese Weise in Ps. 17 genommen, steigert sich dann in Ps. 18; und indem es mit einem prophetischen Lobpreis des Königs schließt, verkündet sich die Gegenwart, von der es ausging, im Lichte der Zukunft.

Die im Vorigen behandelten Psalmen konnten insofern messianische genannt werden, als die messianische Tendenz derselben eine auch schon dem Sänger selbst bewußte und von ihm beabsichtigte war. Bei ihnen allen war nämlich die dem Hause Davids in 2. Sam. 7 gegebene Verheißung der Stern, unter dessen Beleuchtung die Gegenwart des theokratischen Königthums angeschaut wurde. Aber während in Ps. 110 dem prophetisch begabten und gestimmten Dichter unter dieser Beleuchtung ein wesentlicher Mangel des theokratischen Königthums zum Bewußtsein kam, zu dessen Erfüllung in der Gegenwart noch keinerlei Ansaß vorlag, und dadurch sein Lied sich zu einem prophetisch-messianischen gestaltete, — stellten die Sänger des 2., 72. und 45. Psalms zeitgeschichtliche Realitäten des

theokratischen Königthums, die schon als Vorbild, Ansaß oder Fortschritt zur messianischen Vollendungszeit angesehen werden konnten, in das Licht jener Verheißung, wodurch ihre Väter sich zu typisch-messianischen gestalteten. Anders verhält es sich bei

Psalm 16.

In diesem Liede ist, weder in den Worten noch in der Sache, Beziehung auf die Verheißung in 2. Sam. 7 genommen, — nicht einmal auf das theokratische Königthum als solches. Denn nichts in dem Psalm würde, wenn die Ueberschrift nicht David als Verfasser nannte, uns nöthigen, an ihn oder einen spätern theokratischen König zu denken, nichts uns hindern, ihn als von irgend einem andern frommen Theokraten gedichtet anzusehen; — obwohl andererseits auch nicht die mindeste Berechtigung oder Veranlassung vorliegt, die davidische Abfassung zu bezweifeln, die sogar auch scharf anerkennt, weil die „gedrungene Kraft der Sprache, so wie die Frische und Anschaulichkeit des bildlichen Ausdrucks ihn unzweifelhaft dem höhern Alterthum eigene und dem davidischen Ursprunge nichts entgegenstehe, vielmehr nach richtiger Auslegung vom Ps. 2, 3 im Flüchtlingsleben Davids(?) sich der Anlaß zur Abfassung nachweisen lasse (1. Sam. 30, 26),“ — nur Olshausen findet auch hier unverkennbare Spuren der makkabäischen Zeit (!).

Wenn nun dennoch das neue Test. (Act. 2, 29 ff; 13, 35 ff.) eine Stelle unseres Psalms (Ps. 9, 10) als messianisch-bezüglich verwerthet, so liegt, auch von der davidischen Abfassung abgesehen, eine Berechtigung dazu schon darin, daß der Messias im A. T. das ideale, im N. T. das reale Urbild aller theokratischen Frömmigkeit ist. Noch ungleich näher aber wird dem N. T. Autor die Beziehung auf Christum gelegt, wenn David, das Musterbild des alttest. Königthums, der Stammvater des Messias und dessen beziehungsreichstes Vorbild, das Subject solcher Frömmigkeit und zugleich ihr eigener Interpret ist; — zumal wenn, wie hier, des frommen Königs Zuversicht und Hoffnung sich auf Grund seiner theokratisch-amtlichen Stellung in einer so eigenthümlichen Weise ausspricht, daß die Wahl des Ausdrucks noch besser und signifikanter auf Christum als David zu passen scheint.

Nachdem der Dichter seine Stellung zu Jehova (Ps. 2), zu dessen Heiligen (Ps. 3) und zu den Gottlosen und deren Gözen (Ps. 4) ausgesprochen hat, bezeichnet er (Ps. 5) Jehova selbst als sein bestes Theil und

ewiges Gut, preist dann (Vs. 6—8) sich glücklich und selig in diesem Besitze, und spricht schließlich (Vs. 9—11) die Zuversicht aus, daß er im Besitze dieses Erbes auch den Tod nicht zu fürchten habe:

- Vs. 9. Darob freuet sich mein Herz, und es jauchzet meine Ehre,
Auch mein Fleisch wohnet in Sicherheit.
10. Denn nicht wirst du preisgeben meine Seele der Hölle,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube,
11. Wirst mir kund thun den Pfad des Lebens;
Sättigung an Freuden vor deinem Angesicht,
Wonne in deiner Rechten immerdar.

Nicht die Hoffnung, kraft seines innigen Verhältnisses zu Gott, dem Wohnen im Hades entnommen, und in die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott versetzt zu werden, also nicht die Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben im N. El. Sinne spricht David hier aus, — sondern vielmehr die Hoffnung, vom irdischen Tode verschont zu bleiben. Denn wenn man die Worte: *לֹא תַעְזֹב נַפְשִׁי לְשָׁחַד* an sich auch so verstehen könnte: Du wirst meine Seele in der Hölle (im Hades) nicht bleiben lassen, sondern sie von da zu dir in das ewige selige Leben nehmen (und daß eine solche Hoffnung nicht gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der N. El. Frommen liegt, zeigt das Wort des korinthischen Sängers in Ps. 49, 16: „doch Gott wird erlösen meine Seele aus der Hand des Hades, denn er wird mich aufnehmen“) — wenn also das erste Glied von Vs. 10 auch in diesem Sinne gefaßt werden kann, so verbietet dies doch die Parallele des zweiten Gliedes: Nicht wirst du hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube (das Grab). Da es nun aber andrerseits gradezu undenkbar ist, daß David gemeint haben solle: Er werde um seiner Frömmigkeit willen gar nicht sterben, — so liegt allerdings die Annahme am nächsten, er rede bloß von der Errettung aus einer damals grade ihm drohenden Todesgefahr. Freilich bietet der ganze Psalm von einer solchen nicht die geringste Spur dar. Vielmehr ist die ganze Haltung des Liedes durchaus darnach angethan, eine solche Situation als Grundlage und Veranlassung desselben zu verneinen. Dennoch muß bei der allgemeinen und ansahnungslos erkannten Geltung des Satzes, daß alle Menschen sterben, der auch der frommste Israelit sich nicht enthoben denken konnte, der Hoffnung des Sängers selbstverständlich diejenige Beschränkung gegeben werden, die in der Natur der Sache liegt. Wenn deshalb auch der Inhalt und die ganze Tendenz des

Liedes uns nicht berechtigt, eine bestimmte, grade damals ihm drohende Todesgefahr vorauszusetzen, so hindert uns doch nichts, an die zahllosen, unbestimmten Gefährdungen des Lebens zu denken, die jeden Tag und jeden Augenblick auch über den gesunden und wohlhaltensten Menschen kommen, und seinem Leben ein Ende machen können, ehe er seine Lebensaufgabe erfüllt und sein Tagewerk vollbracht hat; die ihn mitten aus einem thatkräftigen und aufgabenreichen Leben hinwegreißen können. Daß Solches ihm nicht wiederfahren werde, daß er vielmehr durch Gottes Gnade und Berufung vor jeder Todesgefahr gesichert sei, bis er seine Lebensaufgabe ausgerichtet habe, daß er als König Israels so lange leben und walten werde, bis er die Theokratie zu der Stufe geführt habe, zu der sie zu führen er berufen ist, — das ist die zuversichtliche Hoffnung, die der Sänger hier ausspricht, und die er objectiv auf seine amtliche Stellung zur Theokratie, wie subjectiv auf seine persönliche Stellung zu Jehova (Vs. 2) gründen konnte. Eine solche Beschränkung der allgemein ausgesprochenen Hoffnung brauchte nicht ausdrücklich hinzugefügt zu werden, da es sich für den Dichter wie für den Leser von selbst verstand, daß an eine exceptionelle Erhebung aus der für alle Menschen geltenden Nothwendigkeit des Sterbens nicht zu denken sei.

Vs. 11 drückt dann positiv aus, was Vs. 10 negativ ausgesprochen hat, zuerst zusammenfassend: Du wirst mich erfahren lassen den Pfad des Lebens, — dann entfaltend, was er auf dem Pfade des Lebens, d. h. des Lebens in und mit Gott, der Quelle alles Lebens, zu finden gewärtig ist.

Wenn auch nach dem Voranstehenden wohl begreiflich, so erscheint es dennoch bedeutungsvoll, daß der königliche Sänger jene in Beziehung auf seine Person selbstverständliche Beschränkung seiner Hoffnung nicht auch ausdrücklich hinzugefügt hat. Bei einem andern Dichter würde es zufällig und bedeutungslos sein, nicht aber so bei einem von dem Wehen des Geistes Gottes angehauchten Psalmendichter, und am wenigsten bei David, dem die Verheißung gegeben war, daß ewiglich Einer von seinem Samen auf dem von ihm begründeten Thron über das Haus Israel sitzen werde, und dessen ganzes Leben als ein so reiches Vorbild von dem Leben und Wirken des Davidssohnes, in welchem jene Verheißung sich schließlich und für alle Ewigkeit erfüllen sollte, eben durch die neutestl. Erfüllung sich herausgestellt hat, viel reicher noch als die alttestl. Prophetie es erkennen oder ahnen ließ. Wenn David auch selbst noch nicht die geringste Ahnung davon hatte,

daß an seinem Sohne und Nachfolger die von ihm hier ausgesprochen Hoffnung ungefährender Lebensdauer sich noch in ganz anderer und herrlicherer Weise erfüllen werde, als an ihm selbst, so kann doch der heilige Geist, unter dessen Anhauch auch David dichtete, es so gefügt haben, daß er seine Hoffnung in solcher Weise aussprach, daß sie zugleich über sein eigenes Leben hinaus in das Leben Dessen hinübergriff, der als sein Sohn und Nachfolger der schließliche und ewige Inhaber seines Thrones sein sollte. David ist dadurch vom Geiste Gottes aus der Rolle des Dichters in die des unbewußten Propheten hineingetrieben worden, und Petrus sowohl in seiner Pfingstpredigt (Act. 2, 29 ff.), wie Paulus in seiner antiochenischen Predigt (Act. 13, 35 ff.) waren befugt, Davids Ausspruch nach dieser Seite hin zu verwerthen; wozu überdem die LXX, welche $\pi\eta\psi$ = Senkung, Grube (das Wort irrthümlich von $\pi\eta\psi$ = verderben, statt von $\eta\psi$ = hinabsinken oder senken ableitend) durch $\delta\alpha\psi\delta\omicron\pi\alpha$ = Vertiefung übersezt haben, noch einen nähern und bestimmtern Anknüpfungspunkt darboten, als der hebräische Originaltext.

In ein anderes Gebiet der Typik führt uns die Betrachtung von
Psaln 118.

Nicht mehr ein theokratischer König, des erwählten Volkes, wie David oder Salomo, wird als der Messias seiner Zeit in amtlichen Situationen, Erlebnissen oder Beziehungen uns vorgeführt, welche auch im Leben und Wirken des Messias der Vollendungszeit ähnliche Gestalt gewinnen, sondern das erwählte Volk selbst erscheint hier in seiner vollstlichen Individualität als der derzeitige Träger der Heilsidee, deren schließlicher Ausrichter und Vollender der zukünftige Messias als dieses Volkes höchste Blüthe und Gipfelung ist. Des Volkes Stellung und Aufgabe, sofern dieselbe durch seinen Heilsberuf bedingt ist, ist daher auch ein Vorbild der Stellung und Aufgabe des künftigen Heilsvollenders. Auf dieser Basis beruhen auch die messianischen Bezüglichkeiten unseres Psalms.

Es ist ein durchaus liturgisches Lied, ohne Zweifel aus nachexilischer Zeit. Ewald bezieht es auf die erste Laubbüthenfestfeier im ersten Jahre nach der Heimkehr aus dem Exil, als erst nur ein einfacher Altar an der Stätte des Heiligthums errichtet war (Esr. 3, 1—4), Hengstenberg auf die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Monat des 2. Jahres (Esr. 3, 8 ff.) Delitzsch endlich auf die Einweihung des vollendeten Tempels im 6.

Jahre des Darius (Esr. 6, 15 ff.). Wir tragen kein Bedenken, uns mit aller Entschiedenheit auf die Seite des Letztgenannten zu stellen. Denn nur bei dieser Auffassung kommen alle Aussagen des Liedes zu ihrem vollen Rechte. Vs. 19. 20 setzen den fertigen Tempelbau voraus; Vs. 8. 9 haben die Erfahrung des Wankelmuthes und der Launenhaftigkeit der persischen Könige hinter sich, die bald den Bau förderten und unterstützten, bald ihn hemmten und verboten; und Vs. 7 so wie Vs. 10—12 weisen unverkennbar auf die Feindseligkeiten der Samaritaner hin, die den Bau auf alle Weise zu hindern suchten.

Es ist besonders eine Stelle in unserm Psalm, welche von den neutestamentlichen Autoren wiederholt und nachdrücklich auf Christum angewandt worden ist (vgl. Matth. 21, 42; Mark. 12, 11; Luk. 20, 17; Act. 4, 11; 1. Petr. 2, 7), — nämlich:

Vs. 22. Der Stein, den verworfen haben die Bauleute,
Ist geworden zum Ecksteine,

23. Von Jehova ist geschehen dies,
Das ist wunderbar in unsern Augen.

Wer ist nun der von den Bauleuten verworfene Stein? Daß die Anwendung dieses Ausspruches auf Christum seitens des N. T. uns nicht nöthigt, ihn als eine directe messianische Weissagung geltend zu machen, bedarf nicht mehr des Beweises. Im Liede selbst fehlt aber jede Berechtigung dazu. Die meisten Ausleger (unter andern auch Hengstenberg und Puspfeld) fassen ihn bildlich: Der von den Bauleuten verworfene Stein ist das von der Welt verachtete, aber von Gott so hoch begnadigte Volk Israel. Delitzsch nimmt dagegen Anstoß an dieser Deutung, weil dann die Heiden als die Bauleute angesehen werden müßten. Er zieht es deshalb vor, den Ausdruck realistisch auf den neu gebauten Tempel, und die Verschmähung desselben auf jene mißmuthige Mißachtung des kümmerlichen Anfangs zu beziehen, „welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei der Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten regte.“ Aber wenn in Esr. 3, 12 berichtet wird, daß unter dem lauten Jubel des Volkes bei der Gründung des neuen Tempels sich auch das Klagen und Weinen ertlicher Alten, die den vorigen Tempel noch gesehen hatten, habe hören lassen, und wenn in Hagg. 2, 3 als Grund dieser Trauer die Armlichkeit des neuen Baues im Vergleich zur Pracht des frühern hervortritt, so ist Beides wahrlich nicht darnach angethan, um als ein Verwerfen und Verschmähen (DND)

des neuen Baues seitens der Bauleute angesehen werden zu können. Denn unmöglich können jene wenigen Alten, die die Herrlichkeit des salomonischen Tempels noch mit eigenen Augen geschaut hatten, ausschließlich als die Bauleute des neuen Tempels bezeichnet sein; vielmehr haben wir die Bauleute gerade in der Masse des über den neuen Bau jubelnden und jauchzenden Volkes zu suchen. Auch ist jenes Klagen und Weinen der Alten sicherlich mehr auf den Untergang des frühern, als auf den Aufbau des neuen Tempels zu beziehen, — jedenfalls aber nicht als ein Verwerfen und Verschmähen des letztern anzusehen. Weiter birgt aber auch die Deutung von Delisch eine völlig unzulässige Confusion oder Verwechselung des Tempels mit dem Grundstein in sich, während grade auf den Eckstein oder Grundstein als solchen, d. h. in seinem Unterschiede von, und seinem Gegensatz zu allen andern Bausteinen, aus deren Zusammenfügung der Bau entstand, alles Gewicht zu legen ist. Endlich aber übersieht er auch, daß indem und weil nach unserer Psalmstelle die Bauleute den von Gott zum Eckstein bestimmten Stein verwarfen, zugleich und eben darum auch sie selbst als Bauleute, und mit ihnen auch der von ihnen gewählte Eckstein sammt dem darauf gebauten Bau von Gott verworfen worden ist, während doch unmöglich die Meinung des Psalmisten sein kann, daß der neue Tempel auf einen gottwidrigen Grund gebaut und sammt seinen Bauleuten von Gott verworfen sei. Der ganze Psalm will ja grade der Verherrlichung dieses Baues dienen und ist von Anfang bis zu Ende voll Jubels, Dankens und Preisens für die Gnade Gottes, die ihn trotz aller Bedrängnisse und Hemmnisse zur Vollendung hat kommen lassen.

Andererseits ist aber auch das Bedenken, welches Delisch an der Zulässigkeit der Beziehung des Ecksteines auf das Volk Israel verzweifeln ließ, nämlich daß dann die Heiden als die Bauleute angesehen werden müßten, ein ganz unnöthiges. Alles Gewicht des Ausspruchs fällt zunächst darauf, daß der verachtete Stein durch Gottes wunderbare Fügung zum Eckstein geworden ist, — nicht aber darauf, daß diese oder jene Bauleute es waren, die ihn verachteten. Man könnte daher gar wohl mit Hupfeld die Erwähnung der Bauleute als bloß zur Ausmalung des Bildes und für die verglichene Sache als bedeutungslos ansehen. Will man aber dennoch — und dies ist allerdings auch unsere Meinung — auch die Bauleute als zum Wesen der verglichenen Sache gehörig ansehen, so hat die, ohnehin

durch Vs. 8—11 nahe gelegte Beziehung derselben auf die Heiden keinerlei wirkliche Schwierigkeit. Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, nämlich dem babylonischen Thurm der Weltmacht und Welt Herrlichkeit, hat sie Israel freilich nicht brauchen können und wollen, — nicht einmal zu einem gewöhnlichen Baustein neben und zu den andern, geschweige denn zum Eckstein des ganzen Baues: sie hat vielmehr Israel als zum Bau völlig untauglich verworfen, indem sie es, so viel an ihr war, aus der Zahl der Völker strich und tilgte, als sie es ins Exil warf. Nichtsdestoweniger und grade deshalb hat aber Gott es zum Eckstein eines andern Baues, nämlich des Reiches Gottes, gemacht.

Nichts ist aber natürlicher als die Anknüpfung dieses Gedankens an die Thatfache, die der Psalmist durch sein Lied als eine unschätzbare Gnadenthatsache Gottes verherrlichen will. Durch die Vollendung eines neuen Tempelbaues, als eines sichtbaren Repräsentanten und Mittelpunktes der wiederhergestellten Theokratie, hat Israel wieder einen festen heilsgeschichtlichen Halt gewonnen, ist es wiederum nach 70jähriger Verwerfung zum Eckstein für den erneuerten Bau des Reiches Gottes auf Erden geworden.

Daß bei dieser Auffassung die Stelle auch, wie im neuen Test. mehrfach geschieht, auf Christum angewandt, ja als implicite messianisch gedeutet werden kann, leuchtet bald ein; denn Christus ist die Blüthe und der Gipfel des Volkes Israel; er hat als solcher dessen heilsgeschichtlichen Beruf im vollsten Umfange übernommen und verwirklicht*).

*) Delisch zieht mit Recht zur Vergleichung die Stelle Jes. 28, 16 herbei: „Denn also spricht der Herr Jehova: Siehe ich bins, der gegründet hat in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen löstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung, und wer an ihn sich hält, wird nicht fliehen.“ — Doch kann ich in der Verwerthung dieser Stelle, die ebenfalls im N. T. auf Christum angewandt wird (Röm. 9, 33; 1. Petr. 2, 6), nicht ganz mit ihm gehen. Behauptet er: „Zu verstehen ist hier nicht das davidische Königthum, sondern der in Jesu erschienene rechte Same Davids“ — so muß ich umgekehrt sagen: Nicht Christus allein und ausschließlich ist hier gemeint, sondern das davidische Königthum jener Zeit, in ihm latent und potentiell freilich auch Christus. Die ganze Umgebung der jesaianischen Stelle bewegt sich in der hiskanischen Gegenwart und nicht in der messianischen Zukunft: Die entarteten Fürsten Juda's leben und handeln so, als könne Lob und Verderben sie nicht erreichen, aber schrecklich werden sie in ihrer Züversicht sich getäuscht finden. Vor der verheerenden Ueberfluthung der assyrischen Kriegshorde glauben sie durch die Künste schlauer Diplomatie, durch Zug und Trug, Verstellung und Intrigue schon sich schützen zu können (denn es kann keinem

Wenn Delitzsch dann weiter meint, daß bei seiner Auffassung es sich auch besser erkläre, wie bei den neutestamentlichen Beziehungen des Psalmenwortes auf Christum die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst seien, — so hat auch dies Bedenken nicht viel auf sich. Denn der Israelit, der den von Gott gegründeten Eckstein des Heils verwirft, hat sich damit losgesagt von dem Berufe und dem Charakter eines rechten Israeliten, hat sich den Heiden gleichgestellt, und ist selbst ein Heide geworden. Und in der That, der Bau, den die Obern Israels unter Verwerfung jenes Ecksteines gebaut wissen wollten, war ein eben so entschieden heidnischer und widergöttlicher, wie der, den die Heidenvölker unter Verwerfung Israels wirklich aufgebaut haben.

Außer Vs. 22. 23 bieten auch noch Vs. 24—26 neutestamentliche Beziehungen dar:

Vs. 24. Dies ist der Tag, den gemacht Jehova,
Lasset uns fröhlich sein und jubeln an ihm.

25. Ach doch, Jehova, hilf doch!
Ach doch, Jehova, laß gelingen doch!

26. Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehova's,
Wir segnen euch aus dem Hause Jehova's.

Der Tag der Tempelweihe wird mit Recht von der nachexilischen Gemeinde als ein Tag unermesslichen Jubels gepriesen, eben weil durch die Vollendung des Tempelbaus Israel erst wieder recht zu Israel, zu einem Volke, in dessen Mitte Jehova wohnt, geworden ist. Dies Wohnen Jehova's inmitten Israels ist aber eine symbolische Vordarstellung jenes Tages, von welchem es in Joh. 1, 13 heißt: „Und das Wort ward Fleisch

Zweifel unterliegen, daß der Prophet hier schon, wie in R. 29, 15 ihre geheimen Verhandlungen mit Aegypten im Auge hat, von denen er R. 30. 31 *ex professo* handelt, aber an den bewährten köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung, den Jehova selbst auf Zion gegründet hat, und an die Verheißungen, die ihm gegeben sind, sich zu halten, was allein sie retten könnte, — daran denken sie nicht. Da dieser Eckstein in Zion schon gegründet ist, kann an die individuelle Person des zukünftigen Messias nicht gedacht werden. Freilich ist auch die Zukunft des Messias in der Gegenwart des Jesaja schon gegründet, aber eben im davidischen Königthum. — Beide, der Prophet und der Psalmist, haben dasselbe Bild für zwei äußerlich verschiedene Objecte gebraucht, deren beiderseitiger Kern aber wesentlich derselbe ist, gleich wie der Mittelpunkt zweier concentrischer Kreise nur einer ist. Die neutestamentl. Autoren aber haben diesen Kern herausgeschält, und in ihm mit Recht Christum erkannt.

und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Darum tönen die Worte in Vs. 24 uns auch wie ein neutestamentlicher Adventsjubel entgegen, und wenn auch nicht schon das neue Testament, so hat doch mit Recht die christliche Hymnologie sie zu diesem Zwecke verwandt. Das *הוֹשִׁיעָה - נָא* in Vs. 25 ist aber bereits schon im N. T. zur evangelischen Adventslosung gestempelt (Matth. 21, 9), und eben daselbst ruft das Volk dem seinen letzten Einzug in Jerusalem haltenden Erlöser die Anfangsworte des 26. Verses entgegen. Im Psalm sind es die Bewilligungsworte, mit denen der beim Tempel angelangte Festzug durch die dort ihn erwartenden Priester begrüßt wird. Da der Festzug die Gemeinde repräsentirt, welche jetzt, an einem bedeutsamen Wendepunkte ihrer Geschichte stehend, mit dem Bewußtsein ihres göttlichen Berufes, und der entsprechenden Willigkeit, ihn anzurichten, herzukommt, so lassen diese Worte allerdings eine passende Anwendung auch auf Christum zu, der durch die Ausrichtung seines Berufes zugleich den Beruf der alttestamentl. Gottesgemeinde erfüllt. Ob die damaligen Bewohner Jerusalems, indem sie ihn mit denselben Worten begrüßten, mit welchen vormals der Priesterchor den Festzug der Gemeinde an heiliger Stätte empfang, sich des Psalmwortes im Sinne typischer Bezüglichkeit oder directer Weissagung bedienen, kann uns gleichgültig sein. So viel steht aber außer Zweifel, daß nur Ersteres, nicht Letzteres berechtigt war.

Auch was der die Gemeinde repräsentirende Festzug in Vs. 17 von sich sagt:

Nicht sterben werde ich, sondern leben,
Und erzählen die Thaten Jah's,

hätte in demselben Sinne, wie das davidische: „Nicht wirst du meine Seele preisgeben dem Scheol“ aus Ps. 16, 9 auf Christi Todesüberwindung in Act. 2, 29 und 13, 35 angewandt worden ist, verwendet werden können, ist aber im N. T. nicht geschehen.

Bei Ps. 118 bewegten wir uns, wenn auch nicht mehr in der Sphäre des theokratischen Königthums, so doch immer noch auf specifisch-theokratischem Boden, nämlich des theokratischen Volkstums. Dagegen verlassen wir gänzlich das theokratische Gebiet, indem wir uns

Psalm 8

zuwenden. Der Sänger dieses Liedes hat sich auf allgemein menschliche Grundlagen gestellt, welche, wie schon oben in der Einleitung bemerkt wurde, ebenso durch die Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes und den ihm dadurch nach Gen. 1, 26 verliehenen Beruf bedingt sind, wie der Boden der messianisch-königlichen Psalmen durch die Institution des davidischen Königthums und den ihm nach 1. Sam. 7, 16 verliehenen Beruf bedingt ist.

Das Thema unsres Psalms ist: Die Herrlichkeit der Menschennatur als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit. Da das Lied nur den nächtlichen Sternenhimmel bewundert und der Sonne gar nicht gedenkt, so ist dasselbe wohl als ein aus nächtlicher Natur- und Selbstbeschauung hervorgegangenes anzusehen. Es lautet:

Vs. 2. Jehova, unser Herr,
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Du, dessen Majestät laut gepriesen wird über den
Himmeln *),

3. Hast aus dem Munde der Kinder und Säuglinge gegründet
eine Macht,

*) Alle Versuche, die masorethische Punctuation הַמַּלְאִכִּים zu rechtfertigen, sind gescheitert. Es als Imperativ von הָלַל zu fassen, wäre sinnwidrig, denn die Ausschmückung des Himmels mit der göttlichen Herrlichkeit liegt schon als längst vollzogen vor. Auch der Gedanke, daß Gott an jedem Abend von Neuem es thue, und vom Sänger aufgefordert werde, es auch heute Abend zu thun, ist unpassend. Eben so unzulässig ist, das Wort als Verkürzung von הַמַּלְאִכִּים anzusehen und es auf $\text{הַמַּלְאִכִּים} - \text{בָּל}$ zu beziehen. Und wenn Hengstenberg und Delitzsch es als ungewöhnliche Form des inf. constr. von הָלַל mit הו paragog. fassen, der für das temp. finitum stehe, also: $\text{où} \tau\delta \text{τεθέσται} \tau\eta\nu \delta\delta\epsilon\lambda\alpha\nu \sigma\sigma\upsilon = \delta\varsigma \text{τεθεϊκας} \tau. \delta. \sigma.$, so empfiehlt auch diese schon an sich sehr harte Construction sich wenig, weil bei den Verbis וְהָלַל diese auch bei den Verbis וְהָלַל nur ein einzigesmal vorkommende Infinitivform (Gen. 46, 8: וְהָלַל) völlig unerhört ist. Die alten Uebersetzer haben übersezt, als wenn הַמַּלְאִכִּים da stände, was neuere Ausleger auch ohne Weiteres als ursprünglich annehmen. Aber mit Recht bemerkt Delitzsch, daß הַמַּלְאִכִּים gar nicht darnach aussehe, aus הַמַּלְאִכִּים corrupt zu sein. Ganz unbedenklich erscheint dagegen eine Aenderung der bloß masorethischen Punctuation entweder in הַמַּלְאִכִּים (pual von הָלַל = laut priesen) also: „dessen Herrlichkeit laut gepriesen wird über den Himmeln“ sc. von den Engeln, oder in הַמַּלְאִכִּים mit der Bedeutung wohnen (davon הַמַּלְאִכִּים = Wohnstätte) also: „dessen Herrlichkeit über den H. wohnt oder thronet“, oder endlich in הַמַּלְאִכִּים (= τελω , tendo) mit der Bedeutung darstrecken, darstellen (vgl. Jos. 8, 10); intrans. = sich erstrecken, — also: dessen Herrlichkeit über

Um deiner Widersacher willen,
Um zu schwichtigen Feind und Rachegierigen *).

4. Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du festgestellt hast,
5. Was ist der Mensch, daß du gedenkest sein,
Und der Menschensohn, daß du dich annimmst sein?
6. Und gemacht hast du ihn nur wenig geringer als Gott,
Und mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ihn,
7. Und hast gemacht ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
Alles hast du gelegt unter seine Füße.
8. Heerdenvieh und Rinder, sie alle,
Und auch die Thiere des Feldes,
9. Gefieder des Himmels und Fische des Meeres,
Was durchzieht die Pfade der Meere.
10. Jehova, unser Herr,
Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Die richtige Gliederung und Strophentheilung des Liedes, wie ich sie oben anschaulich vorgelegt, ist, so nahe liegend und natürlich sie uns auch entgegentritt, von den neuern Auslegern, auch von Delitzsch, nicht erkannt worden. Verschuldet ist dies wohl durch die mißlungene Versabtheilung der Masorethen. Die dritte Zeile des zweiten Verses hätte zum dritten Verse gezogen werden sollen, damit dessen erste Zeile in ihm ein

b. S. sich erstreckt oder reicht. Ich ziehe die Lesung הַמַּלְאִכִּים vor, weil das pi. הַמַּלְאִכִּים ein geläufiger und vollkommen gesicherter Ausdruck für den Begriff lauter Lobpreisung ist, und besonders auch, weil dann diese Zeile die schönste Parallele zur folgenden darbietet: Dort der vollkommene Sphärengefang der Himmelswelten und ihrer Bewohner, hier das armselige Ballen des menschlichen Säuglings, das aber dennoch kaum minder kräftig und überzeugend zur Verherrlichung des Namens Gottes dient, als der Lobpreis der Himmelswelten. Beachten wir, daß bei jeder andern Lesung sowohl Vs. 2c, als auch Vs. 3a ohne Parallelismus bleibt, und daß beide, in der angegebenen Weise zusammengefaßt, sich zum schönsten und sinnvollsten Parallelismus zusammenschließen, so möchte darin wohl eine an Richtigkeit streifende Wahrscheinlichkeit liegen.

*) Der Ausdruck: „Rachegierig“ erscheint als Ausdruck für das Verhalten des Gottlosen zu Gott vielleicht unpassend. Und doch ist derselbe in seinem eigentlichen Sinne festzuhalten. Denn der Widersacher Gottes ist allerdings von Racheburst gegen Gott erfüllt und getrieben. Er ist erbozt darüber, daß der Fromme sich der Liebe, Güte und Gnade Gottes erfreut, während er sie zwar verschmäht und verachtet, aber dennoch durch ihren Mangel sich unselig fühlt. Und da er den dadurch in ihm erregten Racheburst gegen Gott selbst nicht betätigen kann, so läßt er ihn an dem Frommen aus, und stört Gottes Werk an ihm, wo er nur kann.

paralleles Glied erhalte, und nicht minder, damit die beiden ersten Zeilen des 2. Verses eben so selbstständig am Anfange des Liedes dastehen, wie sie am Schlusse desselben in Vs. 10 uns entgegentreten. Zwischen diesem gleichlautenden Anfang und Schluß, der gleichsam die Umrahmung des Liedes bildet, bewegt das eigentliche Lied selbst sich sehr regel- und gleichmäßig in vier vierzeiligen Strophen, deren jede einen selbstständig integrierenden Gedanken entwickelt. Der Name Gottes, dessen Lobpreis sie gemeinsam einfasst und umrahmt, ist im A. T. ein Begriff von unendlich tiefer und reicher Beziehung. Er bezeichnet nicht bloß äußerlich das Wort, mit welchem Gott von den Menschen genannt wird, sondern tief innerlich das dem Menschen durch Natur- und Heilsoffenbarung sich kund gebende Wesen Gottes selbst, — nicht den Wortlaut, sondern den Wesensinhalt seiner Benennung, weshalb dieser Begriff in der biblischen Sprache auch immer nur singularisch, nie pluralisch uns entgegentritt, obwohl das A. T. mehrere Benennungen Gottes kannte. Der Name Gottes ist somit das Wesen Gottes selbst, soweit einerseits Gott es in Natur und Geschichte offenbart hat, und so weit andererseits der Mensch es aus Natur und Geschichte erkannt hat, und lobpreisend es anerkennt.

Die Anwendung auf Christum, welche in Hebr. 2, 6 ff. von Vs. 5 bis 7, und in 1. Kor. 15, 27. 28 von Vs. 7 gemacht ist, so wie die unlängbare Bezüglichkeit des N. T. Messiasnamens $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omega\pi\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ auf das $\alpha\delta\alpha\mu$ in Vs. 5 (neben Dan. 7, 13), hat die ältern Ausleger bis auf Stier veranlaßt, denselben als einen direct-messianischen, von der Erniedrigung und Erhöhung Christi als des Menschensohnes handelnden anzusehen und auszulegen. Allein daß Christus und er allein das Object des Psalms sei, und daß der Dichter den zukünftigen Messias mit klarem Bewußtsein als solchen vor Augen und im Sinne gehabt, muß entschieden abgewiesen werden, da im Liede selbst auch nicht die mindeste Spur davon zu finden ist. Auch die Vermittelung des nächsten auf den Menschen überhaupt gehenden Wortsinnes mit der messianischen Auffassung des N. T. durch die Annahme, daß der Dichter die menschliche Natur nach ihrer ursprünglichen paradisißchen Integrität und Idealität meine und schildere, wie sie durch den Sündenfall verloren gegangen und erst in Christo wieder zur Wirklichkeit geworden sei, muß als unbrauchbar beseitigt werden. Denn Object des Psalms ist offenbar der Mensch in seiner dormaligen Beschaffenheit und Stellung. Aber noch verkehrter freilich ist es, wenn Supfeld

daraus den Beweis führen will, daß der A. T. Anschauung eine Corruption und Entartung der menschlichen Natur durch den Sündenfall völlig fremd sei; vgl. dagegen Gen. 2, 17; 3, 16. 17; 8, 21; Ps. 51, 7. Die Sache liegt vielmehr so, daß der Dichter hier den Fall und seine Folgen unberücksichtigt läßt, — aber Ignoriren und Leugnen sind keineswegs identische Begriffe.

Die Corruption der menschlichen Natur durch den Sündenfall ist weder auf alt- noch auf neutestamentl. Gebiete als eine absolute, der Verlust des göttlichen Ebenbildes nicht als ein totaler zu fassen; wie sich für das A. T. aus der Vergleichen von Gen. 9, 1—3 mit Gen. 1, 28, und für das N. T. schon aus Act. 17, 28 ($\tau\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) ergibt. Eine solche absolute, totale Corruption würde ja auch die Möglichkeit der Erlösung ausschließen. Und namentlich das, was unser Psalm von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen hervorhebt, nämlich dessen Erhabenheit und Herrschaft über die gesammte Thierwelt, besteht ja auch nach dem Falle nicht nur potentiell, sondern auch, obwohl vielfach geschwächt und gehemmt, eventuell noch.

Das Verhältniß des Menschen zur irdischen Natur ist neben der Lichtseite, nach welcher er der gottbildliche Herrscher der Schöpfung ist, auch eine Schattenseite dar, nach welcher er der Natur diese Herrschaft oft mühsam abringen muß, nur mühsam sie behaupten kann, oft sogar der überwiegenden Naturkraft erliegt. Sene Lichtseite nun faßt der Dichter hier allein ins Auge, und ignorirt die Schattenseite (grade so wie in den theokratisch-messianischen Psalmen nur die Lichtseiten des davidischen Königthums, nicht aber ihre Schattenseiten und Unzulänglichkeiten hervorgehoben sind). Diese Einseitigkeit war bedingt durch seine dormalige Gemüthsstimmung und die davon getragene Tendenz seines Liedes. Macht sich aber im Bewußtsein des Lesers auch die Wahrheit der entgegenstehenden Schattenseite geltend, denkt er daran, daß die durch die Schöpfung gesetzte Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die gesammte Naturwelt um der zwischen eingetretenen Sünde willen bei Weitem nicht zur allseitigen Entfaltung gelangt ist, und ihrer vollen Verwirklichung sich auf allen Seiten Schranken und Hemmungen entgegengesetzt haben, so wird auf heilsgeschichtlichem Boden die Incongruenz mit der dormaligen Erscheinung zur Weissagung auf die Heilzukunft (grade so wie bei den theokratisch-messianischen Psalmen die Incongruenz der beschränkten Herrschaft des davidischen Königs-

hauses mit der ihm berufsmäßig zustehenden Weltherrschaft zur Weissagung auf den Messias der Vollendungszeit wird). Und diese Umsetzung hat sich im Geiste der N. T. Autoren zu klarer und sicherer Erkenntniß vollzogen, und berechtigt sie zur Anwendung des Psalms auf die Person Christi als des Menschensohnes κατ' ἐξοχήν, in welchem und durch welchen die menschliche Natur erst zur vollen Realisation ihrer gottbildlichen Bestimmung gelangt ist.

Nicht die Majestät Gottes, die im nächtlichen Sternenhimmel sich offenbart, will der Dichter besingen, sondern die gottbildliche Herrlichkeit des die ganze Erde beherrschenden Menschen, wobei die Pracht des Sternenhimmels nur als Folie dient für die ihm gegenüber so klein und undeutend erscheinende, und doch so unvergleichlich hoch begabte und begnadigte Menschenwelt. Darum beginnt und schließt er mit dem bewundernden Ausruf: Wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Wir wenden uns nun zu den messianisch-bezüglichen **Leidenspsalmen**. Von ihnen trägt, wie heute ziemlich allgemein anerkannt wird, keiner den Charakter eines direct und ausschließlich prophetischen Liedes. Aber auch die vorbildlich-messianischen Bezüglichkeiten derselben, die bei der Vergleichung mit der evangelischen Geschichte zum Theil in sehr auffallender Weise hervortreten, und auch von den N. T. Autoren meistens schon als solche hervorgehoben sind, liegen außerhalb der bewußten Tendenz des Dichters, sind ihm selbst noch ein unerschlossenes Geheimniß, weil zu dessen Eröffnung und Verständniß ihm und seinen Lesern ein prophetischer Schlüssel fehlte, wie für das Verständniß der theokratischen Herrlichkeitpsalmen ein solcher in 2. Sam. 7 vorlag.

In der spätern Entwicklung der Prophetie tritt allerdings, durch die Leidenserfahrungen des Volkes und seiner theokratischen Führer gezeitigt, die Idee der Leidensnothwendigkeit als Basis und Bedingung für die Entfaltung der messianischen Vollendungszeit in den Vordergrund, und gestaltet sich namentlich in dem zweiten Theile der jesaianischen Weissagungen zu dem weitgreifenden und reich ausgebildeten Theologumenon des leidenden Knechtes Jehova's. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch die zahlreichen Psalmen, welche in die Tiefe des menschlichen Leidens einführen und dessen Correlation zur theokratischen Frömmigkeit ins Licht stellen, dabei mitgewirkt haben. Aber daß unter solcher Mitwirkung und in Folge

ihrer Einwirkung auch die speciellen vorbildlich-messianischen Leidenszüge, welche wir jetzt in mehreren dieser Psalmen erkennen, zum Bewußtsein gekommen seien, verräth sich nirgends im alten Test. So viel wir beurtheilen können, sind sie vielmehr erst im N. T. durch ihre auffallende Congruenz mit entsprechenden Leidenszügen aus dem Leben des Erlösers als messianisch-bedeutsam hervorgetreten.

Zwei Bilder aus der messianischen Vollendungszeit treten uns in der N. T. Prophetie entgegen: ein Herrlichkeitsbild in dem zukünftigen Davidssohn, der auf dem Throne Davids sitzend, die demselben gebührende Weltherrschaft zur Verwirklichung bringen wird, und ein Leidensbild in dem Knechte Jehova's, der, obwohl er gemacht ist zum Bunde des Volkes und zum Lichte der Heiden (Jes. 42, 6) doch ein Mann der Schmerzen und ein Vertrauter der Krankheit ist (Jes. 53, 3). Jenes Bild geht zurück auf 2. Sam. 7, 16, und hat sein alttestamentl. Vorbild in David, dem siegreichen Begründer des Thrones, der zum Weltherrscherthrone werden soll, — dieses auf Deut. 18, 18 und hat sein N. T. Vorbild in Moses, dem Knechte Gottes, dem leidensreichen Stifter des alten Bundes. In jenem vollendet sich die Idee des N. T. Königthums, in diesem die Idee des N. T. Prophetenthums. Das Verhältniß dieser beiden Weissagungsgestalten zu einander ist ganz dem analog, das wir oben (bei Ps. 72) mit Delig'schens treffenden Worten*) als zwischen dem Kommen Jehova's, des Erlösers, und dem Kommen seines Gesalbten, des Königs, beschrieben haben. Wie in der N. T. Weissagung die Erwartung des Kommens Jehova's und des Kommens seines Christus neben einander laufen, und zwar in einzelnen Höhepunkten prophetischer Anschauung (z. B. in Jes. 9, 5, 6; 11, 1 ff; Sach. 13, 7) so nahe an einander und in so lebensvolle, wechsel-

*) Auch Dehler hatte schon früher sich damit übereinstimmend ausgesprochen (Prolegomena zur bibl. Theol. S. 67 ff.): „So lange der Logos noch nicht Fleisch geworden war, konnte auch die reale Menschwerdung Gottes und damit der innere Unterschied im Wesen Gottes gar nicht offenbar sein, denn die Thaten und die Zeugnisse Gottes bestehen nicht außer, sondern in einander und bedingen sich wechselseitig. Das N. T. ringt darnach, den Messias in göttlicher Lebensfülle und göttlicher Würde zu erfassen . . . und auf dem Messias ruht zwar Jehova's Geist, aber Jehova selbst bleibt ihm transcendent. Die reale Vereinigung Gottes und des Menschen wird also im N. T. gesucht, aber ins N. T. fällt nur die Bewegung zu dieser Vereinigung, und darum auch nicht die Anticipation der Erkenntniß derselben.“

seitige Beziehung zu einander treten, daß nur ein einziger kühner Schritt nöthig zu sein scheint, um beide in ihrer Wesensidentität zu erkennen, diesen Schritt jedoch in Wirklichkeit nirgends vollziehen, — so steht im N. T. auch die messianische Leidensgestalt der messianischen Herrlichkeitsgestalt zur Seite, sich mit ihr zwar mitunter nahe berührend (Jes. 55, 3; Sach. 9, 9; vgl. auch Sach. 12, 10 und 13, 7 mit Jes. 53), nicht aber zur klaren Erkenntniß ihrer persönlichen Einheit zusammenfließend. Beides bleibt auf Grund erfüllungsgeschichtlicher Thatfachen der N. T. Erkenntniß und Lehre vorbehalten.

Zu diesem Ergebnisse, daß nämlich im N. T. das messianische Herrlichkeitsbild in königlicher Einfassung, das messianische Leidensbild aber als Propheten-Gestalt uns entgegentritt, würde es trefflich passen, wenn, wie Hitzig erkannt haben will, die beiden Leidenspsalmen, in welchen die messianischen Bezüglichkeiten am entschiedensten hervortreten und am meisten sich häufen, nämlich Ps. 22 und 69, und außer diesen noch Ps. 40. 41 von Jeremiaß, der auch im N. T. als ὁ προφήτης κατ. ἐξ. (Joh. 1, 21) vorgeführt wird, abgefaßt wären, und dieses Propheten eigene Leidenserlebnisse schilderten. Die Vorbildlichkeit des Propheten-Leidens in diesen Psalmen würde dann ebenso significant sein, wie die Vorbildlichkeit der Siegherrlichkeit Davids in Ps. 110 und 2, oder der Friedensherrlichkeit Salomo's in Ps. 72 und 45. Und in der That, die Gründe, mit denen Hitzig diese Behauptung zu stützen sucht, sind nicht rein aus der Luft gegriffen, sind wenigstens nicht ohne Schein*), und verdienen daher mindestens eine vorurtheilsfreie Prüfung. Als durchschlagend und nöthigend vermag ich sie indeß, besonders bei Ps. 22, doch auch nicht zu erkennen, und das Gewicht der sie als davidisch bezeichnenden Ueberschrift entbehrt auch nicht der stützen. Uebereinstimmung mit dem Inhalte.

Wir werden daher suchen müssen, die Vorbildlichkeit dieser Psalmen auch als ursprünglich davidischer zu begreifen, — um so mehr als einerseits alle Leidenspsalmen mit messianischen Bezüglichkeiten Davids Namen an der Stirne tragen, und andererseits die als nicht- und nicht als davidisch bezeichneten Leidenspsalmen (z. B. der korachitische Ps. 88 und der anonyme

*) Die Abfassung des 69. Psalms durch Jeremiaß ist deshalb auch schon von ältern Auslegern behauptet worden, denen auch Delitzsch (I, 513) sich mit Hinzunahme des 40. Ps. in so weit angeschlossen hat, daß er der jeremianischen Abfassung beider Psalmen wenigstens „hohe Wahrscheinlichkeit“ zuschreibt.

Ps. 102, die beide uns in die Tiefe des intensivsten Leidens einführen) keine derartigen Bezüglichkeiten darbieten.

War aber David der Verfasser aller in N. T. als messianisch angezogenen Leidens-Psalmen, so fällt es auf, daß bei der Schilderung seiner Leidenserlebnisse, die doch durch seine amtlich-theokratische Berufung und Stellung bedingt waren, nirgends diese seine königliche Berufsstellung speciell und ausdrücklich hervorgehoben ist. Indessen bieten sich einerseits in der Natur des Leidens als eines Tributes, den das menschliche Leben als solches schon fordert, und andererseits in der Natur des Gebetes so wie in der Bestimmung der Psalmen auch für den betenden Gebrauch Anderer hinreichende Erklärungsgründe für den Mangel solcher ausdrücklichen Bezugnahmen. Ueberdem gilt grade dieser Mangel uns als Beweis, daß der Dichter sein Leiden nur als ein persönlich-accidentelles, nicht aber auch schon als ein amtlich-nothwendiges, durch die Idee des theokratischen Königthums specifisch bedingtes und darum auch als eine behufs der vollsten und höchsten Darstellung desselben nothwendig wiederkehrende Voraussetzung und Vorstufe der Vollendungsherrlichkeit erkannt habe; — woraus sich dann weiter erklärt, daß die messianische Bezüglichkeit dieser Psalmen sich als solche im alten Bunde noch nicht erschlossen hat.

Aber vorhanden, wenn auch noch verschlossen und unentriegelt; und intendirt, wenn auch noch nicht von dem subjectiven Bewußtsein des Dichters, war sie dennoch von Anfang an. Vorhanden war sie, weil das Gesetz der heilsgeschichtlichen Entwicklung: durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Unterliegen zum Siegen, durch Leiden zur Herrlichkeit, — das seine vollste und höchste Erfüllung in Christo finden sollte, auch damals schon, wenn auch noch unerkannt, galt, und sich an dem ersten bahnbrechenden Träger der Messiasidee entschiedener, kräftiger und mit reicherer Vorbildlichkeit auf den schließlichen Vollender derselben geltend machen mußte, als in dem weitem, zwischen beiden liegenden Verlauf der Entwicklung. Denn in dem bahnbrechenden, schöpferischen Anfange einer neuen Entwicklung prägt sich die Idee und Tendenz derselben immer entschiedener und kräftiger aus, als in der verschwimmenden, allmählig fortschreitenden, oft auch stagnirenden oder gar rückschreitenden Mitte. — Intendirt war also die messianische Bezüglichkeit jenes Leidens Davids, als des ersten Trägers der messianischen Idee, im heilsgeschichtlichen Plane Gottes, als intendirt dürfen wir daher auch wohl die uns jetzt so auffal-

lende messianische Bezüglichkeit in den Leidensschilderungen jener Psalmen schon bei ihrer Abfassung ansehen, zwar nicht als vom Dichter selbst, aber doch als vom Geiste Gottes intendirt, unter dessen Begeisterung er dichtete, ob sie auch erst nach Jahrhunderten als solche erkannt werden konnte und sollte.

Psalm 22

bietet uns die Klagen, Bitten, Gelübde und Hoffnungen eines von blutdürstigen Feinden Verfolgten und Umzingelten dar, dem nach menschlicher Aussicht sofortige Gefangennehmung und schmählige Tödtung bevorsteht. Er gliedert sich in drei Theile: Klage Vs. 2—11, Bitte Vs. 12—22 und Gelübde Vs. 23—32.

Die Schilderung des Leidens, der Verhöhnung und Mißhandlung in unserm Psalm deckt sich vielfach in höchst auffälliger Weise und in buchstäblicher Uebereinstimmung mit gleichartigen Momenten aus der Leidensgeschichte Christi. Besonders in Vs. 7—9:

7. Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Mann,
Ein Hohn der Menschen und verachtet von den Leuten.
8. Alle die mich sehen, spotten über mich,
Reißen auf die Lippen, schütteln den Kopf.
9. „Wälz es auf Jehova! Er wird ihn befreien,
Wird ihn erretten, denn Er hat ja Wohlgefallen an ihm!“

und dann wieder in Vers 15—19:

15. Wie das Wasser bin ich hingeschüttet,
Und auseinandergerect sind alle meine Gebeine,
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Berfloßen inmitten meiner Eingeweide.
16. Vertrocknet ist wie die Scherbe meine Kraft,
Und meine Zunge klebend an meinem Gaumen,
Und in den Staub des Todes legest du mich.
17. Denn umringt haben mich Hunde,
Eine Rotte von Bösewichtern hat mich umkreist,
Wie der Löwe meine Hände und meine Füße.
18. Zählen kann ich alle meine Gebeine:
Sie blicken her und sehen ihre Lust an mir.
19. Sie theilen meine Kleider unter sich,
Und über mein Gewand werfen sie das Loos.

sind Situationen geschildert, welche, so singular sie auch sind, doch in ge-

nauer, ja buchstäblicher Uebereinstimmung mit dem Berichte der Evangelien über das Kreuzesleiden Christi stehen, so daß jedes Wort dieser Verse dort im eigentlichen Sinne als geschichtliche Thatsache uns vor Augen geführt wird. Und Christus selbst eignet sich die Anfangsworte unsres Psalmes:

Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?

an, und wiederholt sie als von ihm selbst aus tiefster Seele gesprochen.

Und wie die Klagen, Bitten und Leidensschilderungen in den beiden ersten Theilen des Psalms in allen Einzelzügen buchstäblich genau sich im Leiden des Gekreuzigten wiederfinden, so bietet auch der dritte Theil desselben Bezüglichkeiten, wenn auch minder deutliche und auffallende, auf das durch den Auserstandenen bewirkte Heil der ganzen Welt und dessen sacramentliche Aneignung dar, z. B.

- Vs. 26. Von dir kommt mein Lobgesang in großer Gemeinde,
Mein Gelübde werde ich bezahlen in Gegenwart Derer,
die Ihn fürchten.
27. Offen sollen die Demüthigen und sich sättigen,
Preisen sollen Jehova, die Ihn suchen!
Es lebe euer Herz auf ewig!
28. Gedenken sollen und sich belehren zu Jehova alle
Enden der Erde
Und sich niederwerfen vor deinem Angesicht alle Stämme
der Völker.

Auch hat der Verfasser des Hebräerbriefes in R. 2, 11 das Anfangswort dieses dritten Theiles:

- Vs. 28. Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde will ich preisen dich.

als ein von Christo selbst gesprochenes angeführt.

Noch weit auffallender würde der Psalm den Charakter einer Weissagung auf das Leiden Christi an sich zu tragen, oder vielmehr über den Charakter der Weissagung hinausgreifend den der nackten Prädiction anzunehmen scheinen, wenn Luther die letzte Zeile des 17. Verses richtig übersetzt hätte: Sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Luther hatte darin freilich schon die LXX (ῥοξεν), den Syrer und die Vulgata (foderunt) zu Vorgängern. Letztere haben ohne Zweifel כָּאָרִי statt כָּאָרִי gelesen, und dieses als Perfectum von כָּרָה = כָּרָה (graben, ein-, aus-, durchgraben) gefaßt, wozu das כָּאָרִי in Sach. 14, 10 eine ganz analoge Formbildung darbietet. Denn daß sie die masorethische Lesart כָּאָרִי vor

sich gehabt, und bei dem so naheliegenden und einfachen, ebenso sprachwie sachgemäßen Sinn dieses Wortes vorübergehend, es als Participium von כָּרָה angesehen haben sollten, ist bei der dreifachen Anomalie, die dann hätte zu Hülfe genommen werden müssen (כָּאֲרִי als obsoleter Pluralform für כָּאֲרִים, dieses als anomale Participial-Form für כָּרִים von כָּרָה, und dieses endlich als ungewöhnlicher Verbstamm für כָּרָה), mehr als unwahrscheinlich. Dasselbe gilt auch von Aquila und Symmachus, welche wahrscheinlich auf eine im Arabischen, nirgends aber im Hebräischen oder Aramäischen nachweisbare Bedeutung von כָּרָה (= umwickeln, zusammenbinden) zurückgehend, den Begriff des Bindens, Fesseln wiedergegeben haben, — wobei indeß noch zu bemerken, daß Aquila unsicher umherrathend in der ersten Ausgabe ἡσυχον (nach dem Talmudischen כָּאֲר = כָּעַר beschmugen) übersetzt hatte. Der Chaldäer und der Araber haben dagegen כָּאֲרִי gelesen und dies = sicut leo verstanden, denn wenn auch der Erstere: mordent sicut leo übersetzt, so ist das mordent offenbar nur zur Erläuterung hinzugefügt. — Bei den alten Uebersetzern halten also die Zeugnisse für die Lesart כָּאֲרִי denen für die Lesart כָּאֲרִי ziemlich die Wage; — doch möchte, wenn überhaupt hier von stärkerer Bezeugung die Rede sein kann, diese auf Seiten des כָּאֲרִי stehen.

Ein entschieden umgekehrtes Verhältniß stellt sich bei der Prüfung der kritischen Zeugnisse heraus, welche die Masora und die hebräischen Codices darbieten. Nur in zwei jüdischen Handschriften findet sich כָּאֲרִי, aber in der einen soll das finale י noch jetzt die Spuren an sich tragen, aus einem ursprünglichen י verlängert zu sein, und die andre vereinigt beide Lesarten in sich (כָּאֲרִי). In der Masora finalis, einer Art masorethischer Concordanz, sagt zwar der Herausgeber, R. Jakob ben Chajim, daß er in sorgfältigen Handschriften כָּאֲרִי als K'tib und כָּאֲרִי als K'ri gefunden habe. Allein auch dies Zeugniß ist nicht völlig unverbächtig, denn wie Gupfeld bemerkt, „der Herausgeber wurde von seinem christlichen Druckherrn (Dan. Bomberg), in dessen Solde er stand, sehr gedrängt, „zur Ehre Gottes“ die Lesart כָּאֲרִי in den Text aufzunehmen; was er zwar nicht that, aber vielleicht durch die Gefälligkeit aufwog, die Handschriften mit dieser Lesart gegen die Wahrheit sorgfältige zu nennen: nimmt aber diesem Zeugniß allen Werth durch die hinzugefügte Bemerkung, daß er weder in masorethischen Verzeichnissen, noch in den Varianten der Morgen-

und Abendländer eine Spur davon gefunden habe.“ — Noch schlimmer scheint es mit der Bemerkung der Masora zu Num. 24, 9, daß das K'tib an unserer Stelle כָּאֲרִי laute, zu stehen, da, diese Bemerkung in vielen Handschriften fehlt, und daher dem Verdachte der Unechtheit unterliegt. Was endlich die Bemerkung der Masora zu Jes. 38, 13 betrifft, daß כָּאֲרִי in zwei Bedeutungen vorkomme, so ist dieselbe zu unbestimmt und räthselhaft, um auf sie etwas Sicheres bauen zu können, scheint aber allerdings zwar nicht auf die Lesart כָּאֲרִי, wohl aber auf eine verbale Fassung des כָּאֲרִי (als Particip), jedoch gewiß eher im Sinne des Aquila und Symmachus, als der LXX und der Vulgata, hinzuweisen*).

Auf dem Boden der äußern Kritik werden wir schwerlich zu einem sichern und zweifellosen Resultate gelangen können. Die Entscheidung muß daher der innern Kritik zugewiesen werden, und sie kann nur für כָּאֲרִי, und zwar in der Bedeutung: sicut leo, ihr Gewicht in die Waagschale legen. Zwar können wir Hengstenberg nicht beistimmen, wenn er meint: „כָּאֲרִי sei schon als die schwerere Lesart, aus der sich wohl die Entstehung der übrigen begreifen lasse, nicht aber umgekehrt, unbedingt vorzuziehen.“ Denn für die alten jüdischen Uebersetzer wenigstens, und eben so für den Standpunkt der Masora und der jüdischen Codices war ohne alle Frage כָּאֲרִי eine viel schwerere, unbequemere und unbegreiflichere Lesart als כָּאֲרִי; — und nur etwa für den Syrer und die Vulgata könnte das Umgekehrte gelten, wenn sie von der Ueberzeugung ausgingen, daß der Psalm directe Weissagung auf Christum enthalte und Ps. 17 in der Annagelung der Hände und Füße Christi erfüllt worden sei. Auch die Instanz, daß כָּרָה oder כָּרָה, gleich ὀρύσσω, nur graben, nicht aber durchgraben (durchstechen, durchbohren) heiße, und daher diese Lesart sammt ihrer Uebersetzung bei den LXX, der Vulgata und der Peshito an sich schon sinnlos sei, ist nicht in dem Umfange, wie sie gewöhnlich gestellt wird, überzeugend, — denn כָּרָה, obwohl eigentlich und ursprünglich nur = graben, und nur in dieser Bedeutung nachweisbar, kann leichtlich ebenso wie ὀρύσσειν, das ebenfalls eigentlich nur graben heißt, abusiv (wie bei Herod. 1, 174: ὀρύσσειν τὸν ἱερὸν) für durchgraben gebraucht sein. Dagegen gilt uns zweierlei als nöthigend für die Abweisung der verbalen Fassung des

*) Nähere Nachweisungen über die oben besprochenen kritischen Data finden sich bei Gupfeld II, 24 ff. und Delitzsch I, 193 f.

Wortes: 1) die Nennung der Füße und Hände als Objecte des Durchbohrens, als durchaus nicht zur vorliegenden Situation passend; denn wie sollte der Sänger darauf kommen, zu erwarten, daß seine Verfolger ihm nicht etwa Brust oder Bauch, sondern grade die Hände und die Füße durchbohren würden; — und 2) der Gebrauch des Perfectums (כָּאַרַי) oder des Participiums (כָּאַרִי = כְּאַרִים), das, durch die vorangegangenen Perfecta קָבַנְי וְהִקְפִּנְי beherrscht, ebenfalls perfectisch gefaßt werden mußte. Sinn- und sprachgemäß mußte nicht das Perfectum, welches die Handlung als schon vollendet und abgeschlossen hinstellt, sondern nothwendig als Ausdruck für die Erwartung eines noch Bevorstehenden ebenso wie bei allen Verbis in Ps. 18. 19 das Imperfectum gebraucht sein. Ueberdem ist es auch nicht ohne Gewicht, was Hengstenberg bemerkt: „Hätten die Verff. des N. T. diese Erklärung, welche ihnen die gangbare Uebersetzung des LXX mit ihrem schon von den ältesten Kirchenvätern so begierig ergriffenen ὤρεσαν χεῖρας μου καὶ πόδας μου an die Hand gab, für richtig gehalten, wie sollten sie dann nicht darauf bedacht gewesen sein, die Erfüllung dieses so charakteristischen Zuges an Christo nachzuweisen, sie, die sonst diesen Psalm bei der ganzen Darstellung des Leidens Christi stets vor Augen haben, ihn auch bei demjenigen anführen, was gar nicht so charakteristisch und individuell an Christo in Erfüllung ging? Davon sind sie aber so weit entfernt, daß sie der Durchbohrung der Füße Jesu gar nicht ausdrücklich gedenken.“ — Bei der Uebersetzung des כָּאַרַי oder כָּאַרִי durch vinxerunt würden zwar die beiden oben angeführten Gründe gegen die Uebersetzung perfoderunt wegfallen, aber wie haltlos dieselbe ist, zeigt schon das unsichere Umhertappen und Weithertholen derer, die zu ihr ihre Zuflucht nahmen.

Lesen wir dagegen כָּאַרַי und übersetzen dies nach Grammatik und Sprachgebrauch: „Wie der Löwe“, so ist der Mangel eines selbstständigen Verbums und die Nothwendigkeit, das הִקְפִּנְי aus dem vorigen Versgliede noch fortwirken zu lassen, zwar eine etwas harte Ausdrucksweise, aber doch nicht härter, als sie auch sonst in poetisch gehobener Diction häufig vorkommt. Im Uebrigen aber ist diese Uebersetzung um so näherliegend, ja geläufiger dem Dichter in der Schilderung seiner Verfolger die Vergleichung derselben mit Löwen ist. Schon in Ps. 14 hatte er sie reißende und brüllende Löwen genannt, die ihren Rachen gegen ihn aufgesperrt, —

und weiter unten in Ps. 22 fleht er wiederum: Hilf mir aus dem Rachen des Löwen. Auch giebt die Aussage: Wie der Löwe d. h. löwengleich haben sie mir Hände und Füße umkreist, einen der Situation wohl angemessenen Sinn, nämlich: sie haben meinen Händen die Abwehr und meinen Füßen das Entrinnen unmöglich gemacht; wenn es auch noch zweifelhaft sein kann, ob die Vergleichung aussagen wolle: in dem Maße, wie wenn ein Löwe schon mit seinen Krallen meine Hände und Füße umschlossen hätte, — oder: so wie der Löwe um seine Beute herum die Rinde macht, um sich einen Angriffspunkt zu ersuchen.

Aus innern Gründen, die auch wenigstens durch das Uebergewicht der äußern Gründe noch gestützt sind, können wir daher nicht anders als die masorethische Lesart und die Uebersetzung: sicut leo mit fast allen neuern Auslegern (doch zeigt sogar Delitzsch sich wieder geneigt, die Lesart und die Uebersetzung der LXX zu bevorzugen) als die richtige anzuerkennen.

Bei der vielfachen wirklichen und vermeintlichen Uebereinstimmung der Leidensschilderungen unsres Psalms mit den Leidenserlebnissen Christi ist es nicht zu verwundern, daß die ältern christlichen Theologen denselben als eine directe und unmittelbare Weissagung auf Christum geltend machten, und zwar als eine solche, die an Reichthum und Tiefe, an Klarheit und Anschaulichkeit der geweissagten Momente nur noch in Jes. 53 ein Seitenstück habe, so daß unser Psalm ebenso wie jenes prophetische Stück unter dem Kreuze Christi geschrieben, und mehr Geschichte als Weissagung zu sein scheine. Man nimmt dann an, der Dichter habe das Leiden Christi und das daraus resultirende Heil der Welt in prophetischem Geiste geschaut, und sich in die Person Christi versetzend, aus ihr heraus in der ersten Person gesprochen. So auch noch Hengstenberg in der ersten Auflage seiner Christologie.

Aber diese Auffassung unseres Psalms als einer directen Weissagung auf Christum, ist, wie jetzt von allen namhaften Auslegern, auch von Hengstenberg und Delitzsch, anerkannt wird, eine unzulässige. Denn nirgends ist dem Leser auch nur der leiseste Wink gegeben, daß der Dichter nicht aus seiner eigenen, sondern aus einer fremden, idealen oder zukünftigen Person heranspreche. Es heißt aller gesunden Exegese spotten, wenn man, was der Dichter so deutlich und unabweisbar von sich selbst sagt, als aus der Seele eines Andern gesprochen geltend machen will. Aber auch der

Inhalt selbst ist mit dieser Auffassung zum Theil wenigstens unvereinbar. In Ps. 20–22 bittet nämlich der Leidende um Errettung aus der Hand seiner Feinde, um Erlösung aus der ihm drohenden Todesgefahr, und der ganze dritte Theil von Ps. 23 an hat die Zuvorsicht der Erhörnung dieses Gebetes zur Voraussetzung. Diese Bitte sammt der sie befehlenden Glaubenszuversicht ihrer Erhörnung bildet den eigentlichen Kern des Psalms. Alles Andre ist nur Umrahmung oder Folie für diese Bitte. Und grade dieser Kern, dieses Hauptstück des Psalms ist auf den gekreuzigten Christum ganz unanwendbar. Denn dies Gebet ist ein ganz anderes, als das Gebet, welches die Seele des Gekreuzigten erfüllt: der Psalmist betet um Erlösung vom Tode, Christus um Erlösung durch den Tod; — jener fleht, daß der drohende Tod von ihm ferne gehalten, und daß er zur Ausführung seines Berufes und seiner Gelübde am Leben erhalten werden möge; dieser dagegen weiß, daß er den Tod nach dem Willen des Vaters erleiden müsse, befiehlt daher leidens- und sterbenswillig seinen Geist in die Hände des Vaters.

Noch unhaltbarer ist die in der Synagoge übliche Auffassung, die auch unter den neuern Auslegern noch ihre Vertreter gefunden hat, daß der Leidende unsres Psalms das jüdische Volk sei, namentlich das von den Heiden so hart bedrängte und gequälte Volk des Exils (nach Olshausen: der syrischen Leidenszeit), oder wenigstens der bessere, fromme Theil desselben. Auch gegen diese Deutung gilt, wie gegen die direct-messianische, der gänzliche Mangel jeder Andeutung, daß der Dichter nicht von sich selbst, von seiner eigenen individuellen Persönlichkeit rede, geschweige denn dafür, daß er sich selbst als Repräsentanten seines Volkes einführe. Die Schilderung des Leidens ist allenthalben so individuell persönlich gehalten, daß man unmöglich an ein Collectivum, an eine Mehrheit von Personen dabei denken kann. Schon die Hinweisung auf Ps. 23. 24, wo der Leidende sich ausdrücklich seinem Volke, und zwar namentlich auch den Frommen aus seinem Volke gegenüberstellt und von ihnen unterscheidet, sollte genügen, um die gänzliche Bodenlosigkeit dieser Auffassung ins Licht zu stellen.

Hengstenberg, der noch in der Christologie die prophetisch-messianische Deutung verteidigte, hat dieselbe im Psalmen-Commentar selbst als unhaltbar belämpft, und statt ihrer eine ganz neue, bis dahin unbekannte Auffassung aufgestellt, die aber leider nach allen Seiten hin noch viel unhaltbarer ist, als diejenige war, an deren Stelle sie getreten ist. Er bezieht

nämlich den Psalm jetzt auf die ideale Person des Gerechten, aus dessen Geist und Mund der Sänger gesprochen. Das Thema unsres Psalms sei kein anderes, als zu zeigen, wie der Gerechte in dieser Welt der Sünde viel leiden müsse, wie aber der Herr, wenn es zum Aeußersten gekommen, ihn herrlich errette, und wie das Leiden durch die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in der Errettung, in dem Siege über die gottlose Welt, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens diene, und das Kommen seines Reiches befördere. Diese in unserm Psalm gelehrt Wahrheit erfülle sich an jedem einzelnen Gerechten im Volke Gottes, und ebenso an der Gemeinde der Gerechten, dem ganzen Bundesvolke, in dem Maße, wie er oder es dem idealen Urbilde des Gerechten entspreche, und finde ihre vollkommen erschöpfende Erfüllung erst in Christo, auf den daher unser Psalm auch am vollkommensten passe.

Obwohl uns Hengstenberg versichert, bei dieser Auffassung gelange die Wahrheit, welche allen andern Auffassungen zu Grunde liege, zu ihrem Rechte, und zugleich würden dabei die Schwierigkeiten, welche einer jeden derselben entgegenstünden, vermieden, — so ist dies doch so wenig der Fall, daß vielmehr alle Schwierigkeiten der übrigen Deutungen bei ihr vereinigt wiederkehren, und noch andre dazu sich einsinden, die dort fehlten. Wenn Hengstenberg gegen die ausschließlich messianische Erklärung mit Recht geltend macht: „Nicht ohne Härte werde dabei angenommen, daß der Messias hier ohne alle Bezeichnung seiner Person redend eingeführt werde,“ — so möchte ich wissen, warum es denn weniger hart sei, anzunehmen, daß der ideale Gerechte hier ohne alle Bezeichnung seiner Person redend eingeführt werde. Und wenn er gegen die Deutung der Synagoge bemerkt, daß mit ihr unvereinbar sei „das starke Hervortreten desjenigen, was zunächst dem Individuum angehört: der Leidende spricht von seiner Mutter, seinem Herzen, seiner Zunge, seinem Gaumen, seinen Händen, seinen Füßen u. s. w., ein Grund, der seine Bedeutung nur dann verlieren würde, wenn bestimmte Kennzeichen darauf führten, daß wir es mit einem Collectivum zu thun haben“, — so gilt auch dies Alles gegen seine eigene neue Deutung, denn es fehlen alle Kennzeichen, daß wir es hier mit der allgemeinen Idee des Leidens und nicht mit der bestimmten Person eines Leidenden zu thun haben, mit einer bloßen Idee, die eben so sehr das ganze Volk, wie jeden Einzelnen aus ihm repräsentirt. Auch das starke Hervortreten der von Hengstenberg vorgeführten individuellen Merkmale möchte für die Re-

präsentation einer abstracten Idee, oder einer idealen Person, die als solche ebensowohl Volk wie Individuum sein kann, wohl noch ungeeigneter sein, als für die Charakteristik eines wenigstens concreten, wirklichen Volkes zu einer bestimmten, geschichtlichen Leidenszeit. Aber sehen wir auch von der Mutter, dem Herzen, der Zunge, dem Gaumen, den Händen und den Füßen dieser bloß idealen Person des leidenden Gerechten ab, die wir nur herbeigezogen haben, weil Hengstenberg selbst es so gewollt, — so liegen noch ganz andre, viel schlagendere Züge individuellen Leidens vor, die auf die allgemeine Idee eines leidenden Gerechten sehr schlecht passen. Hätte der Dichter bei Abfassung seines Liedes nicht ein bestimmtes, persönliches, individuelles Leiden, und zwar, wie seine Worte unabweisbar besagen, sein eigenes Leiden, sondern das Leiden, das einen jeden Gerechten nach Gottes Weltordnung in dieser Welt treffen muß, im Auge gehabt; hätte er beabsichtigt, seine Leidensschilderungen so zu stellen, daß sie auf jeden einzelnen leidenden Gerechten und nicht minder auf alle Leidensgemeinschaften zu allen Zeiten und unter allen Umständen passen, so hätte er entweder alle Formen menschlichen Leidens herbeiziehen, oder aber sich auf das beschränken müssen, was allen Leidensformen gemeinsam ist. Er thut hier aber keins von Beiden, schildert vielmehr ein durchaus individuelles Leiden, nur eine Art des Leidens, nämlich das Leiden eines von blutdürstigen Feinden Verfolgten, Umzingelten und Eingeschlossenen, so daß nach menschlicher Aussicht an Gegenwehr und Entrinnen nicht mehr zu denken ist, — das Leiden eines Verfolgten, dem unter den Strapazen einer rastlosen Flucht alle Kraft wie vertrocknet ist, dem wegen Mangels eines Labetrunkes die Zunge am Gaumen klebt, u. s. w. Paßt dies Leidensbild auf alle Erscheinungen des leidenden Gerechten? Giebt es kein andres Leiden, als das von blutdürstigen Feinden verfolgt und umzingelt zu sein? Haben denn überhaupt alle Leidenden Feinde und Verfolger, die nach ihrem Blute dürsten? Ist nicht auch ein schmerzliches, langwieriges Krankenlager, — eine Armuth, die mit Hunger und Blöße zu kämpfen hat, — ein lebenslängliches Gefängniß, — die Beraubung des Vaters oder der Kinder, die des Armen einzige Lust und Stütze sind, — sind nicht diese alle, und noch hundert andre Arten des Mißgeschicks, auch Formen, in welchen das Leiden des Gerechten auftreten kann? Ist z. B. nicht auch Hiob's Leiden eine Leidensform, und eine rechte exquisite dazu, in welcher das Leiden des Gerechten zur Erscheinung kommen kann? und doch passen auf Hiob kaum

einige der mehr verschwommenen Leidenszüge des Psalms, von den mehr concreten aber kein einziges! Die ideale Person des Gerechten ist überdem an sich schon ein Nebelbild, eine phantastische Fiction, von der in unserm Psalm, und von der im ganzen A. T. auch nicht die leiseste Spur zu finden ist, — auch nicht im Buche Hiob, denn auch hier ist der Leidende nicht eine ideale, sondern eine namhafte, concrete, geschichtliche (wenn auch sagenhaft geschichtliche) Persönlichkeit. Und wie kann unser Psalm das Ideal eines leidenden Gerechten vorführen wollen, ohne auch nur mit einer Sylbe der Gerechtigkeit des Leidenden ausdrücklich zu gedenken, geschweige denn, sie in den Vordergrund zu stellen?

Es muß vielmehr als zweifellos anerkannt werden, daß der Dichter von sich selbst, und nicht von einem Andern spricht, daß der Leidende des Psalms mit dem Verfasser desselben identisch ist, daß er an sich selbst alles das erfahren und erlebt, für sich selbst erlitten und erhofft hat, was in dem Liede beschrieben ist. Wer ist nun der in solchem Leiden befindliche Verfasser? Ist es David, den die Ueberschrift nennt, — oder ist es Jeremias, dem Hiob das Lied zuschreibt?

„Die Sprache“, sagt man uns von dieser Seite, „zeigt keine Spur von Aehnlichkeit mit der davidischen; und als schriftstellerisches Erzeugniß ist der Psalm Davids durchaus unwürdig. Die Hoffnung, daß alle Völker sich zum Dienste Jahve's wenden werden, taucht anderwärts im A. T. erst Jahrhunderte später auf; der Schreiber von Ps. 9, 18 hat schwerlich Ps. 28 hier verfaßt. Auch läßt sich nicht ausweisen, wie David in eine Lage der hier geschilderten ähnlich gerathen sein sollte; keine annähernd ähnliche ist in seiner sehr ausführlichen Lebensgeschichte aufgezeichnet; und als Barm (Ps. 7) würde der herzhaft Mann, als von den Leuten verachtet könnte mit Wahrheit derselbe sich nie bezeichnet haben.“ Dann wird aus der zerflossenen Breite der Darstellung, aus der stark fortgeschrittenen Schematisirung, die für die allzugroße Nachbarschaft von zerflossen und vertrocknet (Ps. 15, 16) kein Gefühl mehr hatte, aus einzelnen Parallelen des Gedankens und des Ausdrucks — nachgewiesen, daß Niemand anders als Jeremias und zwar in der Jer. 37, 15—21 beschriebenen Lage, ihn gedichtet haben könne.

Von einer andern Seite aber (bei Delissch) wird uns gesagt: „David, der von Saul Verfolgte, bewährt sich auf allen Seiten als Verfasser“, und zum Beweise dieser Behauptung werden eine Reihe specifisch-

dauidischer Sprachidiotismen und anderweitiger Berührungen mit echt dauidischen Liedern nebst einer Anzahl von Parallelen aus der jüngern Dichtung und Prophetie, die als Reminiscenzen aus unserm Psalm anzusehen seien, vorgeführt.

Was Hitzig gegen die dauidische Abfassung geltend macht, ist theils so bodenlos subjectivistisch, daß es einer eingehenden Widerlegung nicht bedarf. Die Darstellung in unserm Liede leidet allerdings, das läßt sich nicht läugnen, an einer gewissen zerflossenen Breite, die andern dauidischen Psalmen fremd, und allerdings ein charakteristisches Merkmal der jeremianischen Schreibart ist. Aber wer es weiß, wie ungleich oft bei ein und demselben Verfasser die Schreibart ist, welchen verschiedenartigen Einfluß die jedesmalige momentane Geistesstimmung besonders in der Poesie auf dieselbe übt, und wie namentlich dem in sich zerflossenen Schmerzgefühl eine zerflossene Breite der Darstellung eigeu ist, wird dies Merkmal nicht für hinreichend erachten können, um den Psalm David mit Sicherheit abzusprechen. Andererseits können wir aber auch auf die von Delitzsch beigebrachten s. g. Dauidischen Idiotismen kein allzugroßes Gewicht legen. So viel aber muß nach unsrer Ansicht für jeden Unbefangenen außer Zweifel stehen, daß die in Ps. 22 geschilderten Leidenssituationen möglichst schlecht zu der in Jer. 37 beschriebenen Kerkerhaft des Jeremias passen; wenigstens unvergleichlich schlechter als zu der in 1. Sam. 23, 25 ff. mit wenig Worten beschriebenen, aber genau zu unserm Psalm passenden Lage, wo David, von Saul und seinen Männern in der Wüste Maon schon umzingelt, ohne Hoffnung der drohenden Gefahr noch zu entkommen, nach menschlicher Aussicht nur einen gewaltsamen, grausamen Tod vor Augen hat, — dann aber dennoch dadurch gerettet wird, daß die Botschaft eines verheerenden Einfalls der Philister den Saul nöthigt, für jetzt von der Verfolgung Davids abzustehen.

Wir bleiben also dabei, daß wir in Ps. 22 eine Leidensscene aus Davids so leidensreichen Leben, von seiner eigenen Hand beschrieben, vor uns haben. — Wie aber steht es dann mit der durch das N. T. so unabweisbar nahe gelegten Beziehung des Psalmes auf den gekreuzigten und auferstandenen Christum? wie namentlich mit dem ausdrücklichen *ἵνα τελευτῇ ἡ γραφή*, womit in Joh. 19, 24, Ps. 22, 19 reproducirt wird*), und mit

*) Das auf dieselbe Stelle unseres Psalmes angewendete *ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου* in Matth. 27, 35 mögen wir nicht herbeiziehen, da die Stelle in den besseren Codices fehlt.

dem *λέγων ὁ χριστός*, womit in Hebr. 2, 11 f. Ps. 23 als ein Wort Christi eingeführt wird? — Ganz einfach so, daß die neutestamentl. Autoren das Leiden Davids, das unser Psalm schildert, auf Grund der heils- und reichsgeschichtlichen Stellung Davids als ein vorbildliches gefaßt und verworthen haben, — daß nach ihrer Meinung, der wir beizustimmen kein Bedenken tragen, in dem Leben Christi sich urbildlich erfüllt hat, was schattenbildlich schon in Davids Leben seine Vorausdarstellung gefunden hat. Was David in unserm Psalm klagt, betet, gelobt und hofft, das hat er aus seiner eigenen Seele heraus und in Folge seiner eigenen Erlebnisse gesprochen. Aber das Leiden und die Verfolgung, die David erfuhr, war, weil in der göttlichen Welt- und Heilsökonomie begründet und durch seine vorbildliche Berufsstellung herbeigeführt, ein Vorbild des Leidens, das auch der erleben mußte, der Davids Sohn und Herr, und der Vollender der dauidischen Berufsstellung war. Was David in solch vorbildlicher Lage aus seinem eigenen Herzen heraus betete, das betete er eo ipso, ohne es zu wissen und daran zu denken, auch, wie erst der spätere Erfolg zeigen konnte, aus der Seele seines noch leidensreichern Sohnes und Herrn.

Bei dieser Auffassung wird denn auch die bei der direct messianischen Deutung nicht zu überwindende, oben schon aufgewiesene Incongruenz (in Ps. 20—22), daß nämlich David um Erlösung vom Tode, Christus aber um Erlösung aus seinen Leiden durch den Tod betete, zur Congruenz. Davids betende und hoffende Zuversicht, daß Gott ihn trotz alles Anscheins der Unmöglichkeit aus Angst, Noth und Leiden, die über ihn gekommen, erlösen, und dadurch ihn für die Ausrichtung seiner ihm durch die Salbung zum Könige Israels imprägnirten Stellung und Aufgabe für das Reich Gottes bereiten und befähigen werde ist wesentlich dieselbe, die auch Christi Seele während seines Kreuzesleidens erfüllte, aber David hatte seine Aufgabe in diesem Leben und durch dieses Leben zu erfüllen, Christus dagegen, was von seiner Aufgabe noch übrig war, durch den Tod und in dem Leben nach dem Tode. David wird dazu bereitet durch Verfolgung, Schmach und Todesgefährdung, Christus aber durch Verfolgung, Schmach und Todeserleidung; — David vollbringt sie als aus der Todesgefährdung errettet, Christus als aus der Todeseruldung auferstanden. Davids Hoffnung ist also auf baldige Todesabwendung durch Errettung aus der Hand seiner blutdurstigen Feinde gerichtet, Christi Hoffnung dagegen auf baldige Todesüberwindung durch die Auferstehung. Das Ziel der beiderseitigen

Hoffnung ist aber dasselbe, nämlich Vollbereitung und Befähigung zur Ausrichtung der einem Leben gestellten heilsgeschichtlichen Lebensaufgabe.

Unser Psalm ist also kein prophetisch-, sondern nur ein typisch-messianischer. So lehren auch Stier, Umbreit, Tholuck, Keil v. Hofmann und Delitzsch. Doch stellen sich auch bei diesen Auslegern auf solcher gemeinsamen Basis noch wesentliche Differenzen heraus. Während namentlich v. Hofmann den ganzen Habitus und alle einzelnen Aussagen des Psalms als mit Davids dormaliger, in 1. Sam. 23, 25 f. geschichtlich beschriebener Lebenslage sich völlig deckend ansieht, erklären Keil und Delitzsch, David schildere in demselben sein Leiden als ein so überschwengliches und in so hyperbolischen Ausdrücken, daß in seiner eigenen so leidenschaftlichen Lebensgeschichte keine einzige mit dem Leidensbilde dieses Liedes sich deckende Lage aufzufinden sei. Keil (in Hävernicks Einl. ins N. T. Bd. III, 176) meint nun, David werde hier auf Grund seiner an Leiden und Todesnöthen so reichen Lebenserfahrung durch den ihn beseelenden Geist Gottes in die vollste und tiefste Erkenntnis der Leiden eingeführt, wie sie kein Sterblicher erduldet habe, als allein der aus seinem Samen entsprossene vollkommene Gerechte. Und Delitzsch lehrt: David, der Leidende, schaue sich, den Gesalbten Gottes, in Christo und die Außerlichkeit seines Leidensgeschickes ἐν τρισμάρτυ an, und dadurch gewinne seine Gegenwart und Zukunft ein über die Schranken seiner Persönlichkeit weit hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Es sei eine geistliche, gleichsam dioramatistische Selbstanschauung Davids im Zustande dichterisch-propheetischer Erregtheit, in welcher er vermöge des Geistes, den er seit der Salbung besitze, sich selbst in Christo schaue, denn dieser Geist sei der Geist des künftigen Christus.

Beide Auffassungen, sowohl die von Keil, wie die von Delitzsch, sind indeß gleich unzulässig. Hengstenberg behauptet mit Recht, daß ein solches Ueberschwanke von der eigenen Person zur einer andern ohne Störung des Seelenlebens vollkommen undenkbar sei. Und geht David wirklich von dem Vorsetze aus, sein eigenes Leiden zu schildern, und schildert er dasselbe wirklich mit oder ohne Bewußtsein in so hyperbolischer und übertriebener Weise, daß das von ihm entworfene Lebensbild durchaus nicht mit seiner eigenen Leidenslage sich deckt, sondern weit über dieselbe hinausreichend nur noch mit dem Leiden des zukünftigen Messias sich deckt, so ist das ein weder seiner selbst, noch des Geistes Gottes in ihm würdiges quid pro quo,

und bei dem gänzlichen Mangel jeglicher Hinweisung oder Andeutung, daß er im Hintergrunde seines eigenen Leidens noch das unendlich überwiegende Leiden eines Andern schaue und dieses schildern wolle, oder daß ein Hinüberschwanke aus der eigenen Persönlichkeit in eine fremde Persönlichkeit dabei stattgefunden habe, ein ebenso seltsames wie unzulässiges Versteckspielen; — und die augenfällige Incongruenz der geschilderten mit der ex professo zu schildernden Leidenslage ist und bleibt Unwahrheit, Uebertreibung und Entstellung, die weder David noch dem Geiste Gottes in ihm wohl anstände.

Wäre die Prämisse unantastbar wahr, daß das Leidensbild des Liedes mit keiner einzigen Leidenslage aus dem Leben Davids sondern nur mit dem Leidensbilde des Gekreuzigten sich decke, so müßten wir nothwendig zu der ältern Auffassung zurückkehren, die den Psalm für eine rein prophetische außer aller Mitbeziehung auf Davids Leiden stehende Schilderung des Leidens Christi hält; würden dann aber wieder auf die schon oben gegen diese Auffassung geltend gemachten und nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten stoßen. Aber die Prämisse ist nicht wahr, ist vielmehr lediglich bloß Behauptung, ohne Beweis. Mit Recht bemerkt v. Hofmann: „Ich habe noch nirgends aufgezeigt gefunden, worin der über aller Sterblichen Erlebnisse hinausgehende Ueberschwang der Leiden bestehen soll, welchen man bei dieser Ansicht im 22. Ps. geschildert und beklagt zu sehen meint.“ Bersetzen wir uns recht lebendig und anschaulich in die 1. Sam. 23, 25. 26 geschichtlich motivirte Lage, so läßt sich aus ihr heraus jedes Wort des Psalms, wenn man nur den poetisch-bildlichen Charakter der Rede, der ihr als einen lyrisch-dichterischen Producte zukommt, nicht verkennt, völlig begreifen, und die Schilderung im Einzelnen und Ganzen als wahr und treffend anerkennen.

Dennoch kann auch ich mit v. Hofmann, der nur in der geschichtlichen Lage, aus der der Psalm hervorgegangen, nicht aber auch in der Art und Weise, wie diese Lage beschrieben wird, ein weissagendes Moment anerkennen will, nicht völlig einverstanden erklären. Auch ich kann nicht umhin, in den Worten, wie sie vorliegen, eine über die geschichtliche Gegenwart hinaus- und in die Zukunft des ewigen Davidssohnes hinübergreifende Tendenz anzuerkennen. Nur finde ich diese nicht in dem vermeintlich hyperbolischen, übertriebenen Charakter der Leidensschilderung, der auf bloßer Einbildung und Selbsttäuschung beruht, sondern darin, daß der Geist Got-

tes, unter dessen Anhauch David dichtete, der Angst und der Klage, dem Flehen, Geloben und Hoffen Davids einen solchen Wortausdruck gegeben hat, der nicht nur auf Davids dermalige, sondern zugleich auch auf Christi zukünftige, analoge Leidens- und Hoffnungszustände paßte, — ja auf letztere fast noch genauer, weil in eigentlicherem und buchstäblicherem Sinne, als auf erstere. Denn die Bilder, die David in Ps. 7—9 und in Ps. 15—19 zur Schilderung seines Leidens in einem Ihrischen Gedichte verwenden konnte, ohne den Vorwurf hyperbolischer Uebertreibung sich zuziehen, passen doch noch besser, noch voller, und zum Theil buchstäblicher auf Christi als auf Davids Leiden. Und darin finde auch ich im Psalm selbst ein so zu sagen prophetisches Moment, das freilich erst als solches erkannt werden konnte, als das antitypische Leiden zur Vergleichung mit den typischen geschichtlich vorlag.

Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten“ und die „völlige Abenteuerlichkeit“, welche nach Hengstenberg's Meinung der von ihm sogenannten „Hypothese“ entgegenstehen, daß David in dem Liede von seinem eigenen Leiden spreche, — bezeugen durch ihre absolute Nichtigkeit nur die Unüberwindlichkeit des Vorurtheils, mit der er an die Bestreitung der gegnerischen Ansicht geht, und die Abenteuerlichkeit der Mittel, die er dazu für hinreichend halten muß.

Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten“ sollen folgende sein: „David befand sich nie in so großer Noth, wie die hier geschilderte; es kann nie mit ihm dahin, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilten und um sein Gewand das Loos warfen, auch in der größten Hitze der Anfechtung in der Saulischen Zeit erblicken wir ihn nie in dem Zustande völliger Auflösung, Entkräftung und Abmagerung. Dazu kommt noch, daß sich kein einziger Zug vorfindet, welcher die Begebenheit irgend kenntlich machte, auf welche sich dies Gebet Davids beziehen sollte.“

Um mit dem letztgenannten Momente anzufangen, — ist denn die Umkreisung, die enge Einschließung des Verfolgten durch die Verfolger in Ps. 17 nicht ein recht signifikanter Zug, der die Begebenheit, über welche in 1. Sam. 23, 25 f. kurz berichtet wird, kenntlich zu machen wohl geeignet ist? Und ist denn Hengstenberg etwa in dem Maße allwissend, um es positiv und zweifelsohne zu wissen, daß David bei dieser Gelegenheit, vielleicht Tage lang wie ein geheftetes Wild von seinen Feinden verfolgt, ohne Rast und Ruhe, ohne Labjal und Erquickung, nicht durch die Strapazen

der Flucht wirklich in einen Zustand völliger Auflösung und Entkräftung gekommen sein kann? — Denn die „Abmagerung“ ist wiederum nur eine That Hengstenberg'scher Phantasie. Aber, hören wir weiter, nie kam es mit David dahin, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilten und um sein Gewand das Loos warfen! — wozu zwei Seiten weiter noch die charakteristische Exegese gegeben wird: „die Feinde haben den Leidenden bereits nackt ausgezogen, so daß seine Abmagerung seinen eigenen Blicken offen liegt.“ Zunächst fragen wir: Ist es denn mit der „idealen Person des Gerechten“ dahin gekommen, d. h. wiederholt es sich und muß es sich bei jedem leidenden Gerechten, gleichviel ob er in einer einzelnen Person oder in einer großen Gemeinschaft von Personen zur Erscheinung kommt, wiederholen, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilen und um sein Gewand das Loos werfen? daß sie ihn nackt ausziehen, so daß seine Abmagerung seinen eigenen Augen offen liegt? — Dann aber muß es gerechten Unwillen erregen, wenn man sieht, wie derselbe Ausleger, der es wagen darf, auf die ungerechteste Weise v. Hofmann vorzuwerfen, daß er „Wirkliches und Gedachtes nach keinem andern Kanon geschieden, als darnach, wie es ihm grade bequem sei“, und mit nicht grade harmlosem Spotte auszurufen: „Gewiß eine sehr seltsame Art, die Situationen zu bestimmen! Recht freie Hand hat man nach ihr und kann nach Herzens Lust jedem Einfalle folgen!“ — wie derselbe Ausleger, sage ich, auf derselben Seite aller Grammatik so ins Angesicht schlagen kann, die beiden Imperfecta: sie theilen meine Kleider und warfen das Loos u. ohne Weiteres, als ob es nicht anders möglich wäre, als Präterita übersetzen kann, nach keinem andern Kanon, als darnach, wie es ihm grade bequem ist, und um sich freie Hand zu behalten, nach Herzens Lust jedem Einfalle zu folgen; — **er**, der sonst immer, wo es seinen vorgefaßten Meinungen bequem ist, das Imperfectum als strictes Futurum geltend macht, und hier, in einem Zusammenhange, wo grade die Perfecta (in Ps. 17) und die Imperfecta (in Ps. 18. 19) so deutlich, so unabweisbar ihren verschiedenen Charakter als vollendete und als unvollendete Handlung ausprägen!

Wir kommen zu der „Abenteuerlichkeit“, in der diese „Hypothese“ sich bewegen soll: „Völlig abenteuerlich aber erscheint diese Hypothese, wenn wir den zweiten (dritten) Theil ins Auge fassen. Solche Folgen, wie die dort bezeichneten, unter andern die Befehung aller Völker

der ganzen Erde zu dem wahren Gott, die Erfüllung der großartigen den Patriarchen gegebenen Verheißung, konnte David unmöglich von seiner Errettung erwarten.“ Aber, fragen wir zuerst wieder, ist es denn nicht noch abentheuerlicher, wenn die „ideale Person des Gerechten“ d. h. **jede** Erscheinung der leidenden Gerechtigkeit, sei es als einzelnes Individuum oder als Gemeinschaft vieler, solche Folgen von seiner Errettung erwartet? David konnte aber allerdings, was tausend und aber tausend leidende Gerechte im Volke Israel nicht konnten, von seiner Errettung solche Folgen erwarten, weil auf seine Person und sein Haus alle die großartigen Verheißungen, die den Patriarchen gegeben, übergegangen waren, weil er durch seine Salbung zum Messias Jehova's, zum dermaligen Repräsentanten des messianischen Berufs und der messianischen Erwartungen bestimmt war, weil die Erfüllung dieses Berufs und dieser Erwartungen von seiner Errettung abhängig war (grade so wie sie zur Zeit Abrahams von der Errettung Isaaks Gen. 22 abhängig war), weil, wenn David damals nicht errettet worden wäre, es ein Ende mit aller heilsgeschichtlichen Entwicklung mit allen messianischen Erwartungen gehabt haben würde.

Psalm 69.

Die Ueberschrift vindicirt auch dies Lied dem David, Hitzig aber dem Jeremias, und auch Delißsch schreibt dieser Meinung wenigstens „hohe Wahrscheinlichkeit“ zu. So viel müssen auch wir zugeben, daß diese Wahrscheinlichkeit hier wenigstens viel mehr Boden hat, als bei Ps. 22, obwohl die den Jeremias charakterisirende „zerflossene Breite“ der Schreibart hier vielleicht nicht einmal in dem Maße wie dort hervortritt.

Delißsch macht, Hitzigs Beweise sichtigend, für die jeremianische Abfassung Folgendes geltend: 1) die Entwerthung des ceremoniellen Opfercultus (vgl. Jer. 7, 21–23) in

Vs. 31. Ich will rühmen den Namen Jehova's im Liede,
Und will ihn preisen mit Dank.

32. Und besser gefallen wirds Jehova als junge Stiere,
Hörnertragende, Klauenspaltenbe. —

2) das Märtyrertum des um das Haus Gottes eifernden (Vs. 10) und sich casteienden (Vs. 11) und darob mit Hohn und Todesfeindschaft (Vs. 5. 20–22) verfolgten Propheten, vgl. besonders Jer. 15, 15–18. —
3) Die mörderische Erbitterung, welche der Prophet von den Anathothäern

zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten Vs. 9 übereinstimmt, — 4) Der Schluß des Psalms

Vs. 35. Rühmen sollen ihn Himmel und Erde,
Meere und Alles was sich regt darinnen,

36. Denn Gott wird Heil schaffen Zion und bauen die
Städte Juda's,
Daß sie wohnen daselbst und sie besizen,

37. Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und welche lieben seinen Namen, werden wohnen darinnen,

ist wie die Summe dessen, was Jeremias in R. 30–33 verkündet. —
3) Das eigenthümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkijah im Wachtthofe versenkt und dort wie lebendig begraben wurde, vgl. Jer. 38, 6 mit

Vs. 2. Hilf mir Gott, denn gekommen sind Gewässer bis an
die Seele,

3. Ich bin eingesunken in den Schlamm des Abgrundes, wo
kein Standort.

15. Reiß mich heraus aus dem Schlamm, daß ich nicht versinke,
Möge ich entrissen werden meinen Fassen und aus
Wassertiefen!

16. Nicht überschwemme mich der Wogenschwoll der Wasser,
Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schließe über mir der Brunnen seinen Mund!

Vielleicht lassen indeß auch diese Beweise noch eine weitere Sichtung zu. Der erste ist wenigstens nicht von zwingender Bedeutung, denn dieselbe und noch eine stärker ausgesprochene Entwerthung des äußerlichen Opfercultus predigt auch der davidische Ps. 51, 18. 19, ferner der Zeitgenosse Davids, Afsaf, in Ps. 50, 8–15, und sogar Samuel schon, der älter ist, als beide, in 1. Sam. 15, 22. Und das Argument, das vielleicht am schlagendsten erscheint, nämlich das letztgenannte, möchte grade das schwächste fern, und näher besehen wohl eher in einen Beweis gegen die jeremianische Abfassung umschlagen. Denn da im Jer. 38 ausdrücklich berichtet wird, daß in der Cisterne, in welche Jeremias geworfen wurde, nur Schlamm, nicht aber Wasser war, hier aber neben den Schlamm tiefen auch von Wassertiefen und überschwemmenden Wasserfluthen die Rede ist, und unmittelbar darauf (in Vs. 4) von der durch unablässiges Gebetschreien ver-

trockneten Kehle des Sängers die Rede ist, so sind wir genöthigt, von der eigentlichen, buchstäblichen Auffassung dieser Aussagen abzugehen, und sie als bildlich-poetische Diction anzusehen. Auf das in Jer. 38 berichtete Erlebnis des Jeremias wenigstens können sie unmöglich bezogen werden, und wenn Jeremias dennoch der Verfasser war, so gehört das Lied einer andern Leidenssituation dieses leidensreichsten aller Propheten an, oder ist vielleicht ein generalisirender, zusammenfassender Ueberblick über sein ganzes leidensvolles Leben. Daß aber Vs. 36. 37 (s. oben) nur im Exil hätte gesagt werden können, kann ich Hupfeld eben so wenig zugeben, wie andererseits Hengstenberg Recht hat, Vs. 10 („der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt“) als ein zwingendes Zeugnis geltend zu machen, daß damals der Tempel noch gestanden. Denn Jeremias konnte das von sich auch noch sagen, nachdem der Tempel schon zerstört war; — und das, was in Vs. 36 gewünscht wird, muß nicht nothwendig als Wiederherstellung und Wiederbevölkerung, sondern kann auch als ein Gedeihen des bestehenden Zions und der Städte Juda's sammt ihrer Bevölkerung verstanden werden, so daß man den Wunsch auch als einen davidischen ansehen kann, ohne grade mit Delizsch sich „einreden“ zu müssen, David blicke hier schon im prophetischen Geiste auf die Erlösung aus dem babylonischen Exil. Die furchtbaren Verwünschungen dagegen, welche der Sänger in Vs. 23 bis 29 über seine Feinde und Verfolger ausspricht, haben weder in Jeremia's weichem, mildem und sanftem Charakter einen Anknüpfungspunkt, noch in den sonstigen Aeußerungen dieses Propheten eine Analogie, während in davidischen Psalmen (worüber später) sie öfter wiederkehren. Im Uebri- gen ober muß behauptet werden, daß der Psalm trotz seiner Länge zu wenig Individuelles darbiete, um daraus mit einiger Sicherheit für oder gegen die Abfassung desselben durch David, Jeremias oder einen andern Dichter argumentiren zu können. So hat denn Hengstenberg's Behauptung, daß „auch hier nicht an ein einzelnes Individuum gedacht werden könne, sondern nur (wie auch in Ps. 6. 22. 35. 38. 40. 41) an den leidenden Gerechten“ wenigstens auf dieser Seite etwas weniger fabelhaft Unglaubliches, als bei Ps. 22; — im Uebrigen aber gilt Alles, was wir dort gegen diese Einbildung gesagt, auch hier in voller Kraft.

Das neue Testament citirt unsern Psalm behufs messianischer Verwerthung seiner Aussprüche fast häufiger als irgend einen andern. Dennoch kann man bei einigermaßen unbefangener Würdigung seines Inhaltes un-

möglich daran denken, ihn als einen direct-messianischen geltend machen zu wollen. Schon das lebhafteste Sündenbewußtsein in:

Vs. 6. Gott, du weißt um meine Thorheit
Und meine Verschuldungen sind vor dir nicht verborgen.

macht dies unmöglich. Und wenn Christus für seine Feinde und Verfolger die ihn in das Kreuzesleiden brachten, mitten in diesem Leiden nur beten konnte: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“, so kann ein wahrhafter Prophet ihn unmöglich über dieselben Feinde und in derselben Situation solche Verfluchungen aussprechen lassen, wie in:

Vs. 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrich,
Und den Wohlhabigen zur Schlinge!

24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Hüften lasse stets wancken!

25. Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und die Gluth deines Zornes erreiche sie!

26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten sei nicht ein Bewohner!

27. Denn du, welchen du zerschlagen, den verfolgen sie,
Und vom Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie.

28. O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehen mögen sie in deine Gerechtigkeit!

29. Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens,
Und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!

Nichtsdestoweniger sind aber doch die messianischen Bezugnahmen des neuen Testaments auf unsern Psalm so häufig und gewichtig, und manche Aussprüche des letztern so auffällig passend auf Christi Lebens- und Leidenssituationen, daß der Ausleger nicht umhin kann, darüber sich Verständigung zu suchen. In Joh. 15, 25 wird mit den Worten: *ὅτι πληρωθῆναι ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσσησάν με ὡρεῶν* hingewiesen auf:

Vs. 5. Mehr sind als die Haare meines Hauptes meine Hasser
ohne Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feinde um Lüge,
Was ich nicht geraubt, soll alsdann ich erstatten.

Nach Joh. 2, 17 erinnerte Christi Austreiben der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel seine Jünger an

Vs. 10 a. Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, —

und der Apostel Paulus belegt Christi Willigkeit zum leidenden Gehorsam mit

Vs. 10b. Und die Schmähungen deiner Schmähler sind gefallen
auf mich. —

Derselbe Apostel bezieht in Röm. 11, 9. 10 die Worte unseres Liedes in Vs. 23. 24: „Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick u. s. w.“ auf die Verwerfung des ungläubigen Israels. Auch ohne daß die Psalmstelle ausdrücklich herbeigezogen ist, erinnert doch die Tränkung Christi mit Essig und Galle bei Matth. 27, 34 (vgl. Joh. 19, 28 f.) unabweislich an

Vs. 22. Sie thaten in meine Speise Galle,
Und in meinem Durste trankten sie mich mit Essig. —

Nach Act. 1, 20 hat sich die Verwünschung in

Vs. 26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten nicht sei ein Bewohner, —

an Judas Ischarioth erfüllt. Und die Wahl der Worte und Ausdrücke in

Vs. 27. Denn du, welchen du geschlagen, den verfolgen sie,
Und vom Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie,

trifft auffällig zusammen mit der Schilderung des prophetischen Leidensbildes in Jes. 53 als eines „Mannes der Schmerzen“, den wir achteten als „geschlagen von Gott“, und der „durchbohrt“ ward um unserer Vergehungen willen, — so wie in Sach. 12, 10 (vgl. 13, 7): „Sie blicken nach dem, welchen sie durchbohrt haben.“

Bei diesem Reichthum an typischen Bezüglichkeiten werden wir ohne Bedenken auch unsern Psalm den typisch-messianischen zählen dürfen, und zwar zu denjenigen unter ihnen, die zwar mit typischer Bedeutsamkeit imprägnirt sind, ohne daß jedoch der Verfasser sich derselben schon bewußt geworden. Der Dichter, mag er sein, wer er wolle, — denn eine theokratische, typische Persönlichkeit war er jedenfalls — hat, indem er seine eigenen Lebens- und Leidensgeschichte zum Gegenstande der Betrachtung machte, dabei, ἐν πνεύματι dichtend, unwillkürlich auch und vornehmlich solche Momente hervorgehoben, die nach dem Rathschlusse Gottes auch in der Lebens- und Leidensgeschichte des Urbildes alles Leidens um der Gerechtigkeit willen mutatis mutandis wiederkehren sollten, — und hat sie unbewußt in solchen Worten beschrieben, die trotz sonstiger Verschiedenheit der Substrate und Situationen auch auf Christum anwendbar waren.

Psalm 40.

Wenn dies Lied nach Delitzsch's Bemerkung durch mehrfache Uebereinstimmung des Inhalts und des Ausdrucks mit dem 69. Psalm (dasselbe Versunkensein in die Schlammgrube Vs. 3, derselbe Ausdruck: Mehr als die Haare meines Hauptes in Vs. 13, vgl. 69, 5, dieselbe Geringschätzung des äußerlichen Opferdienstes in Vs. 7—9, und dieselbe Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen in Vs. 17, vgl. 69, 33.) demselben sich „zwillingsartig nahe“ stellt, so finde ich meinerseits darin fast noch mehr Grund, die jeremianische Abfassung beider Lieder zu bezweifeln, und der Uberschrift, die sie beide auf David zurückführt, Glauben zu schenken. Denn von jeremianischer Breite und Zerflossenheit der Schreibart finde ich hier nichts, und Delitzsch's Urtheil, daß der Psalm „stylistisch, überhaupt formell der davidischen Abfassung widerstrebe“, vermag ich nicht zu theilen. Die Versenkung in die Schlammgrube ist hier aber noch entschiedener als dort bloß Bild, da die Errettung aus derselben als ein „Stellen der Füße auf den Fels“ bezeichnet wird.

Der Dichter unsres Psalms weiß sich aus einer großen Gefahr gerettet und spricht dafür zuvörderst (Vs. 2—11) seinen Dank gegen Gott aus. Nichtsdestoweniger sieht er sich aber auch jetzt noch auf allen Seiten bedroht, und bittet Gott, die Anschläge seiner Feinde zu Schanden zu machen (Vs. 12 bis 18.) Wie trefflich diese Situation in die Zeiten der Verfolgung Davids durch Saul und dessen Schergen paßt, springt in die Augen.

Nur eine einzige Stelle bietet das Lied dar, welche vom N. T. messianisch verwerthet worden ist, nämlich

Vs. 7. Schlachtopfer und Speisopfer gefallen dir nicht:
Ohren hast du gegraben mir,
Brandopfer und Sündopfer begehrt du nicht.

8. Da sprach ich: Siehe ich bin gekommen,
Mit der Rolle des Buches, das geschrieben ist über mich.

9. Zu thun deinen Willen, mein Gott, habe ich Lust.
Und dein Gesetz ist in meinem Innern.

Indem der Hebräerbrief (R. 10, 5—9) diesen Ausspruch des Dichters als Worte des in die Welt eintretenden Christus verwendet, hat er sich wie allenthalben der Uebersetzung der LXX bedient, die unbegreiflicherweise die Worte: Ohren hast du mir gegraben, durch: ὠμὰ δὲ κατηρύσω μοι, wiedergegeben haben. Da diese Alteration nur das Ganze des Leibes

einem einzelnen Organe desselben substituirt, und dem Zwecke der Argumentation des Verfassers des Hebräerbriefs fast noch angemessener war, als der ursprüngliche Ausdruck, erschien ihm wohl die Beibehaltung der griechischen Textesworte ebenso unbedenklich, wie die Restitution der ursprünglichen Worte unnöthig.

Der diese Strophe mit der vorangegangenen vermittelnde Gedanke ist: Wie soll ich dir für alle diese Gnadenenerweisungen würdig und völlig danken? Darauf giebt sie eine negative Antwort: Schlacht- und Speis-, Brand- und Sündopfer genügen dazu nicht; und eine positive: Gehorsam allein thut's (vgl. Samuels Wort an Saul in 1. Sam. 15, 22). Der Ausdruck: Ohren hast du mir gegraben, — spricht eben so schön wie deutlich den Gedanken aus: Du hast mir die Fähigkeit, und damit auch die Verpflichtung, auf deine Gebote zu hören, d. i. dir zu gehorchen, anerschaffen. Und das: „damals sprach ich“ — leitet, wie v. Hofmann sagt, den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem David sich Gott zum Dienste stellte, als er inne ward, was Gottes Willen an ihm sei. Die Rolle des Buches, die er im Sinne der Mahnung in Jos. 1, 7. 8 mit sich bringt, indem er dem göttlichen Rufe folgt, ist natürlich das Gesetzbuch Mose's, welches über ihn geschrieben ist, d. h. nach dem Zusammenhange nicht von ihm berichtet oder weissagt, sondern die Anforderungen des göttlichen Willens an ihn enthält. Und weil diesen Willen zu thun seine Lust ist, so ist das Gesetzbuch nicht bloß sein äußerlicher Begleiter, sondern sein Inhalt ist in das Innerste seines Herzens geschrieben.

Mit der Freiheit, mit welcher das N. T. im Bewußtsein, daß das ganze alte Testament in proprädeutischer Beziehung zu Christo steht, dessen Dicta und Facta anzieht und auf Christum anwendet, hat auch hier der Verfasser des Hebräerbriefs einen Ausdruck, der von jedem Gottesmann des alten Bundes gesagt werden konnte, auf den Gottesmann angewandt, von welchem er völliger als von irgend einem andern vor und nach ihm gesagt werden konnte.

Daß übrigens unser Lied nicht als ein prophetisch-messianisches angesehen werden kann, stellt schon Vs. 13 außer Frage:

Denn umringt haben mich Uebel ohne Zahl,
Erfast haben mich meine Verschuldungen,
Und nicht vermag ich zu sehen,
Zahlreicher sind sie als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.

Psalm 41.

Unter den im Psalter als davidisch vorgeführten Liedern, die unter dem Drucke unverdienter Feindschaft und Verfolgung gedichtet sind, zeichnet sich Ps. 41 (Vs. 10) und Ps. 55 (Vs. 13—15) dadurch aus, daß in ihnen mit besondrer Behmuth eines Mannes gedacht ist, der bis dahin des Dichters vertrautester Freund und zuverlässigster Rathgeber gewesen, jetzt aber zu seinen gefährlichsten Feinden zählt. Und es tritt uns in der Geschichte Davids wirklich eine Persönlichkeit entgegen, die genau dem hier gezeichneten Bilde entspricht, — nämlich Achitophel, der zur Zeit der Absalom'schen Empörung sich zur Partei des empörerischen Königssohnes schlug. Vgl. 2. Sam. 15, 12; 16, 23; 17, 23. Auch sogar Hengstenberg, der auch diesen Psalm wieder auf sein selbsterzeugtes Schöpfkind, „die ideale Person des Gerechten“ bezieht, muß doch, dieser seiner Lieblingsidee einen Todesstreich versetzend, bekennen: „Es liegen in diesem Verse wohl persönliche Verhältnisse Davids zu Grunde, wie das zu Achitophel, ohne daß aber an eine individuelle Beziehung darauf zu denken wäre.“ Warum aber nicht daran zu denken sei, offenbart er uns ebenso wenig, als er sich herbeiläßt, uns das Udenkbare denkbar zu machen, wie so es zur Idee eines leidenden Gerechten nothwendig und wesentlich gehöre, grade einen solchen Feind zu haben, und uns aus der Geschichte und der Erfahrung zu belehren, wie nicht nur jedesmal, wo ein einzelner, individueller Gerechter, sondern auch jedesmal, wo eine Gemeinschaft von vielen frommen Gerechten sich findet, sich auch noch immer die Plage in Vs. 10 bewährt habe:

Auch der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,
Der mein Brod aß, hebt hoch gegen mich die Feste. —

Da Christus in Joh. 13, 18 diesen Ausdruck unseres Liedes mit einem *ἐνα πληρωθῇ ἡ γράφη* auf den Verrath des Judas Ischarioth anwendet (vgl. auch Joh. 17, 12 und Act. 1, 26), so haben die ältern Ausleger auch hier mit wunderlichen exegetischen Künsten sich abgemüht, ihn als ein Gebet des leidenden Christus, das David weissagend aus der Seele Christi gesprochen, auszulegen und zu begreifen. Allein diese Auffassung wird schon durch

Vs. 5. Ich sprach: Jehova sei mir gnädig,
Heile meine Seele, denn ich habe gesündigt an dir, —

unmöglich gemacht. Dagegen hindert uns nichts, das in Vs. 10 Gesagte als typisch bedeutsam anzusehen, in dem weitern Sinne nämlich, wonach

nicht bloß das wesentlich zur Idee Gehörige, und daher nothwendig in dieser oder jener Gestalt zur Erscheinung Kommende, sondern auch das mehr Accidentelle, das ohne wesentliche Beeinträchtigung der Idee auch hätte ausbleiben können, wenn es sich nur im Urbilde wiederfindet, typisch genannt werden kann. Das N. T. *ἡ ἀληθεύσα* ist auch an vielen andern Stellen weitgreifend genug, um bei dieser Auffassung zu seinem Rechte zu kommen. Abithophel aber als ein derartiges Vorbild des Judas anzusehen, d. h. als alttestamentlichen Judas, war nicht bloß durch die gleiche Innigkeit des frühern Verhältnisses des Einen zu David und des Andern zu Christo, und nicht bloß durch den gleichen Umschlag in türkischen Verrath, sondern auch durch den verzweiflungsvollen Selbstmord beider Verräther (2. Sam. 17, 23 und Matth. 27, 5; Act. 1, 18) nahe gelegt.

Ältere Ausleger haben auch noch

Psalm 88

zu den messianisch-bezüglichen Leidenspsalmen gerechnet. Delitzsch bezeichnet dieses Lied als das düsterste unter allen Klagepsalmen, und auch Supföld nennt es einen Klagepsalm der tiefsten Tonart, wie aus der Hölle herauf. Das Einzigartige dieses Psalms ist nämlich, daß er nicht wie sonst immer in den Psalmen geschieht, von der Klage über das Leiden zur Hoffnung und Zuversicht der Errettung aus demselben durchdringt. Und grade diese Resignation, die dem schrecklichen Leiden und dem drohenden schmerzvollen Tode entrissen zu werden, nicht einmal mehr bittet, sondern nur noch vor dem Gott seines Heils den Dichter darüber Klage führen läßt, scheint dessen Leidenslage allerdings nach dieser Seite hin zum Typus des Kreuzesleidens Christi zu eignen. Das N. T. hat indeß nirgends namhaften Gebrauch von den Klagen dieses Liedes zu typischen Zwecken gemacht. Und da diese Klagen auch im Liede selbst nirgends so eigenthümlich gestaltet auftreten, daß sie, wie in Ps. 22 und 69, auf specielle Leidenssituationen Christi in auffallender Weise anwendbar sind; da ferner auch die Resignation unsres Dichters nur in ganz abstracter Weise der Resignation Christi zur Seite gestellt werden kann, ihre concrete Fassung aber durch den Charakter völliger Hoffnungslosigkeit nicht nur, sondern auch gänzlicher Beziehungslosigkeit zu einem daraus resultirenden Heile für das Reich Got-

tes keinerlei Anknüpfungspuncte für eine typische Werwerthung darbietet, — so können wir uns hier füglich eines nähern Eingehens auf seinen Inhalt entschlagen, wozu uns jedoch der nächstfolgende Abschnitt unserer Abhandlung nach einer andern Seite hin Anlaß bieten wird.

(Fortsetzung und Schluß im nächsten Hefte.)

II. Zeitgeschichtliches.

Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern Dänemark, Norwegen und Schweden.

Von

H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Es dürfte vielen Lesern dieser Zeitschrift von Interesse sein, über die kirchlichen Zustände in den skandinavischen Ländern, die sich bisher der theologischen Kenntniß leider nur zu sehr entzogen haben, eingehendere Mittheilungen zu erhalten. Sind es doch für die Ostseeprovinzen neben Finnland, die nächsten lutherischen Genossen, die in jenen nordischen Landeskirchen manchen heißen Kampf mit krankhaften Richtungen verschiedenster Art zu bestehen haben. Gelegenheit und Anhaltspunkt zu solcher Berichterstattung giebt uns aber das neuerdings erschienene treffliche Buch von Moriz Lüttke*), welches wir mit lebhafter Theilnahme gelesen, obwohl wir gerne noch Mehreres, noch Eingehenderes und Umfassenderes gewünscht hätten. Es sind zum Theil Personen und Verhältnisse, die vor mehreren Decennien aus eigener näherer Anschauung uns wohlbekannt und vertraut waren; doch ist daneben auch manches Neue und Unbekannte uns begegnet. Jedenfalls wird bei dieser Gelegenheit eine Hinweisung auf den Inhalt jener Schrift auch in weiteren Kreisen von Interesse sein. Die Schrift ist hervorgegangen aus der Dorner-Bachstiftung in Bonn, welche den Zweck hat,

*) Vgl. Moriz Lüttke: „Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern Dänemark, Norwegen und Schweden“; Mittheilungen aus der Gegenwart. Elberfeld 1864. S. 144 in 80.

von Zeit zu Zeit früheren oder gegenwärtigen Mitgliedern eines dort bestehenden theologischen Vereins ein Stipendium zu einer Reise zu gewähren, die zur Förderung ihrer theologischen Ausbildung und zur Erweiterung ihrer kirchlichen Anschauungen dienen soll. Durch Hilfe dieser Stiftung sind früher erschienen die kirchlichen Skizzen aus dem evangelischen Frankreich von Theodor Link, nunmehr Pfarrer zu Coblenz; ferner die niederländische reformirte Kirche von August Köhler, jetzt Professor in Sena; außerdem in Gelzer's protestantischen Monatsblättern die Mittheilungen über die piemontesische Presse gegenüber dem Papstthum und Katholicismus in den Jahren 1850—1858 von Henrici, jetzt Pfarrer zu Cöln. An diese schließt sich die vorliegende Schrift des Candidaten Lüttke an, welche die Beobachtungen einer Reise im Sommer 1863 enthält. Der Schrift geht ein kurzes Wortwort von Professor Dr. Krafft in Bonn voran.

Die kirchlichen Zustände in Dänemark führt uns der Verfasser an den zwei wichtigen Persönlichkeiten Grundtvig und Sören Kierkegård vor Augen. Nicht ohne Grund legt man diesen beiden Männern, die in der Hauptstadt Kopenhagen wirkten, eine solche Bedeutsamkeit bei, wie sie Häuptern und Führern einflussreicher Richtungen von ihren Anhängern oder auch von ihren Gegnern gemeiniglich beigelegt wird; auch ist nicht zu leugnen, daß sie den größten Einfluß auf die dänische Kirche nach den verschiedensten Seiten ausgeübt haben und zum Theil noch ausüben; daran aber hat der Verfasser nicht wohl gethan, daß er die gesammten kirchlichen Zustände in Dänemark gleichsam in diese beiden Richtungen aufgehen läßt.

Zuerst wird Grundtvig und seine Partei an der Hand der eingehenden Schrift von Christian Hansen: „Wesen und Bedeutung des Grundtvigianismus in der dänischen Kirche“ charakterisirt. „Seine Bedeutung liegt nicht sowohl in den Lehreigentümlichkeiten, welche derselbe nach und nach herausbildet, als vielmehr in dem historischen Verlaufe, den er genommen und in den Erfolgen, die er durch seine auf das practische Kirchenwesen gerichteten Bestrebungen erzielt hat.“ Der Verfasser giebt eine historische Uebersicht über die Anfänge Grundtvig's, seinen Kampf mit Professor Clausen und dem Nationalismus, seine schriftstellerische Wirksamkeit, seine Ausscheidung von der Staatskirche, dann von seiner Rückkehr und dem Bestreben, die Staatskirche umzugestalten. Erst seit dem Jahre 1848, „wo die Ereignisse ins Rollen kamen“, führten die Bestrebungen Grundtvig's und der Grundtvigianer zu wirklich entschiedenen

und erheblichen Resultaten, wie zum Gesetz über Lösung des Parochialverbandes 1855, zum Gesetz über Benützung der Kirchen durch nicht zuständige Geistliche 1862, zum Gesetz über Aufhebung des Taufzwanges 1857. Hand in Hand mit der weiteren Ausbildung des einseitigen Nationalelements haben die Grundtvigianer ihre Triumphe gefeiert. So ist aus der lutherischen Kirche in Dänemark eine sogenannte Volkskirche geworden. Grundtvig sagt: „die Volkskirche ist keine Glaubensgemeinschaft, sondern kann nur gebraucht werden als Mutterschooß für wirkliche Glaubensgemeinschaften; und aller Wahrscheinlichkeit nach besonders für die christliche Glaubensgemeinschaft mit lutherischem Character, welche offenbar in mehreren Jahrhunderten den meisten Dänen am besten gefallen hat.“ Wenngleich seine Partei in dieser extremen Auffassung ihm nicht gefolgt ist, so hat doch auch sie im Interesse möglichster Ungebundenheit bis jetzt einer jeden festeren Organisation der Volkskirche, wie sie mehrfach angestrebt wurde, sich durchaus abhold gezeigt.

Die Lehreigentümlichkeiten des Grundtvigianismus concentriren sich bekanntlich um die 3 Punkte: Taufe, apostolisches Symbolum und das sogenannte lebendige Wort. Der neue Mensch wird gezeugt durch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt, und zwar allein durch die Taufe mit Ausschluß alles Andern. Die Taufe ist mithin den Grundtvigianern das Fundament des Heils, ist für die Erlangung desselben das erste, wichtigste, in gewissem Sinne einzige Mittel, alles Uebrige ist im Vergleich mit ihr secundär, hat nur helfende und fördernde, keine grundlegende Bedeutung. Das apostolische Symbolum seiner ganzen jetzt vorliegenden Form nach, wird geradezu auf den Herrn selbst zurückgeführt, als aus seinem eigenen Munde gekommen. Die Zeit, in welcher es vom Herrn der Gemeinde mitgetheilt worden, sind die 40 Tage zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt. Durch die Tradition, durch die lebendige müdliche Fortpflanzung in der christlichen Gemeinde, ist das Symbolum unverändert und unverfälscht bis auf uns gekommen. Die Grundtvigianer machen es zur hauptsächlichsten Quelle und alleinigen Norm des Glaubens, zu einer Norm, nach der sich auch die heilige Schrift normiren müsse. Darum gilt ihnen auch überall die heilige Schrift viel weniger als das Glaubenssymbol. Das lebendige Wort ist das gesprochene Wort, „das Wort in leiblich lebendigem Zustande auf Menschenlippen“, im Gegensatz zu dem geschriebenen Worte, „dem Worte in leiblich todtm Zustande als Buchstabe.“ Die tra-

ditio dominica, im allereigentlichsten Sinne das Lebenswort, und namentlich das Symbolum heißt den Grundtvigianern „der geistige Mutterschooß der Kirche“, während sie von der heiligen Schrift zu sagen sich nicht scheuen, sie sei eine „todte Mutter, und könne keine lebendigen Kinder gebären.“

Die practische Bethätigung des christlichen und kirchlichen Lebens in den Grundtvigianischen Gemeinden gestaltet sich derart, daß die Abstrusitäten der Theorie hinter die bessere Praxis zurücktreten und daß im Allgemeinen in solchen Gemeinden sich ein gewisses Leben, Beweglichkeit, und Regsamkeit findet. Der Gottesdienst ist meist sehr zahlreich besucht, die Communion wird in den größern Gemeinden allsonntäglich gehalten, der Kirchengesang aus einem sehr trefflichen Gesangbuch ist durch den Einfluß der Grundtvigianer besser geworden und überhaupt findet sich bei ihnen eine eigenthümliche Frische und Freiheit des christlichen Lebens.

Eine ganz andere Natur als Grundtvig war Sören Kierkegärd, der im Jahre 1855 in Kopenhagen starb. Sein Feld ist das geschriebene Wort, er ist Schriftsteller und nur Schriftsteller, hat nie ein Amt in der Kirche bekleidet, stellt sich daher auch immer dar als einen solchen, der „ohne Gewalt“ d. h. ohne kirchliche Amtsgewalt zu den Leuten komme und zu ihnen rede. Keine Lehreigenthümlichkeiten finden sich bei ihm, kein Anspruch dogmatische „Entdeckungen“ gemacht zu haben, keine Tendenzen, die auf die äußerliche Gestalt der kirchlichen Dinge gerichtet wären. Man kann bei ihm nicht, wie bei Grundtvig, von einer Partei sprechen. Sein Wirken ist darauf gerichtet, im Gebiete des persönlichen Christenthums, der Christlichkeit des Individuums, das Falsche zu vernichten, das Wahre zu pflanzen, zu beleben, zu fördern und zu stärken. Was hält nun aber Kierkegärd für das Wahre, das wahrhaft Christliche? Man bezeichnet seinen Standpunkt als den der Subjectivität, und richtig verstanden ist er's auch. Die „Subjectivität ist die Wahrheit“, das wird in seinem Sinne gesprochen sein; die Wahrheit liege in der Innerlichkeit. Darum eifert er auch immerfort gegen jene falsche Objectivität, welche sich gewöhnt habe, das Christenthum zu betrachten und zu behandeln als etwas vor und außer uns Stehendes. Kierkegärd hat eine Menge Schriften herausgegeben, die besonders von den Gebildeteren fleißig gelesen werden. Seine Lehre, wenn man überhaupt bei ihm von einer solchen sprechen kann, ist eine philosophische oder psychologische, aber keine dogmatische. Er unterscheidet nämlich innerhalb der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins drei Stadien, drei

eigenthümliche Lebensanschauungen: einen ästhetischen Standpunct, einen ethischen und einen religiösen. Der ästhetische Standpunct im weiteren Sinne ist derjenige, auf dem der Mensch wesentlich nach außen gerichtet ist, auf dem er ohne innere Selbstvertiefung die Außenwelt auf sich wirken läßt, die Eindrücke, die von außen an ihn herantreten, in sich aufnimmt und nur insofern zwischen ihnen wählt, als er sich davon Wohlgefallen oder Mißfallen, Genuß oder Leid versprechen darf. Der ethische Standpunct ist der, auf welchem des Menschen Streben und Handeln wesentlich auf Pflichterfüllung gerichtet ist; er thut das Gute und unterläßt das Böse, sofern es sich ihm als eine moralische Nothwendigkeit, als Pflicht zu erkennen giebt, ohne daß specifisch christliche Motive für dieß Thun oder Lassen wirksam sind. Der religiöse Standpunct endlich ist der, auf dem der Mensch als den absoluten Inhalt seines Lebens den Glauben erkennt, wo die ausschließliche Hingebung an Gott alle andere Rücksichten überwiegt, und wo wiederum aus dieser heraus das Verhältniß zur Außenwelt und das sittliche Handeln seinen Character empfängt. Jeder dieser drei Lebensanschauungen entspricht eine eigenthümliche Existenzform; nur in einer derselben kann man zu einer Zeit existiren, d. h. nur in einer derselben kann der Schwerpunkt der individuellen Existenz liegen. So hat Kierkegärd auch, was seine literarische Thätigkeit nach ihrer Gesamtheit angeht, scheinbar in eigner Person jeden der drei Standpuncte durchgemacht; er entwickelt oft Stimmungen und Anschauungen, die ihm selbst durchaus fern liegen, mit dem genauesten Eingehen und in der lebendigsten Darstellung, wie z. B. in seinem ersten und hauptsächlichsten Werke: „Entweder — oder“. In der letzten Zeit seines Lebens zerfiel er, wie es bei diesem einseitig subjectiven Standpuncte kaum anders sein konnte, immer mehr mit sich selbst und der Außenwelt, wurde gränlich, heftig und rücksichtslos in seiner Polemik gegen Alles, was ihm im Wege zu stehen schien. Seine Anhänger haben einerseits vielfach etwas Pietistisch-Angstliches und sehr Geseßliches an sich, indem sie die wahre Freiheit, die erst die Höhe des Christenthums bezeichnet, für Libertinismus hatten; andererseits sind sie geneigt, von allem Objectiven überhaupt zu abstrahiren, die Sacramente und die Predigt des göttlichen Wortes gering zu schätzen im Vergleich mit dem subjectiven Erfassen des Heils, mit der subjectiven Gewißheit des Gnadenstandes. Die Anhänger Kierkegärd's sind begreiflicher Weise in manchen Stücken entschiedene

Gegner der Grundtvigianer und so stehen diese beiden Richtungen in der dänischen Kirche einander gegenüber und reiben sich an einander gegenseitig.

Norwegen, das Jahrhunderte hindurch unter dänischer Oberhoheit gestanden hat, steht auch heute noch in kirchlicher Beziehung Dänemark näher als Schweden. Dieser Verkehr ist durch die directen Wasserstraßen, durch Gleichheit der Sprache, durch eine freiere Stellung Norwegens zu Dänemark gefördert. Noch nicht allzulange ist es her, daß es im Lande in kirchlicher Hinsicht ziemlich traurig aussah. Seit den letzten zwei Jahrzehnten aber hat es sich mächtig zu regen angefangen und es haben in manchen dieser Beziehungen sehr erfreuliche Veränderungen stattgefunden. Der Verfasser redet zunächst von der theologischen Facultät in Christiania und dem wissenschaftlichen Treiben in ihr. Das Herüberkommen des Grundtvigianismus nach Norwegen und die allgemeine Regsamkeit, die er in allen christlichinteressirten Kreisen hervorrief, gab den ersten Anstoß zu einer Neu belebung der Facultät. Jetzt bilden die beiden Professoren Caspari und Johnson, die einander gegenseitig ergänzen, den Mittelpunkt zur Leitung des neuerwachten kirchlichen Lebens. Caspari, der als Haupt- und Stimmführer der Facultät angesehen wird, ist ein Mann von großer Beweglichkeit des Geistes, voll Leben und Feuer, dabei persönlich höchst liebenswürdig und entgegenkommend, sehr mittheilsam und durch die frische, fast sprudelnde Art seiner Rede, sowie durch die Menge der Gedanken, die er im Laufe des Gesprächs hinwirft, sehr anregend im persönlichen Verkehr. Er ist von Geburt ein Deutscher und hat noch in Christiania in deutscher Sprache geschrieben, wie z. B. seinen Commentar zum Micha. Er hat sich die Bekämpfung des Grundtvigianismus zur Lebensaufgabe gesetzt, und ist gerade mit einem umfassenden Werke über das Apostolicum beschäftigt. Professor Johnson ist eine von Caspari ganz verschiedene Persönlichkeit; sehr still und schweigsam, scheint er eine in sich gekehrte, innerliche und innige Natur zu sein, dabei aber nicht ohne eine gewisse Engherzigkeit und mit Neigung zu einer etwas trüb sinnigen Anschauung des Lebens und des Christenthums. Er stellte sich an die Spitze einer specifisch-pietistischen, sogar etwas methodistisch gefärbten Bewegung, welche vor etwa 10 Jahren in Christiania auftauchte und von da sich zu verbreiten begann. Von dieser specifisch-extravagirenden Art seiner Wirksamkeit ist er indeß zurückgekommen, hauptsächlich durch den Einfluß des so andersgearteten und ihm so nahe befreundeten Caspari. Johnson vertritt in der Facultät

die systematische Theologie, daneben aber nimmt er thätigen Antheil an Caspari's Anti-Grundtvig'schen Bestrebungen; er ist seit Kurzem Redacteur einer in Norwegen vielgelesenen kirchlichen Zeitschrift, der „lutherischen Kirchenzeitung“, daneben auch Leiter der Thätigkeit für innere Mission. Lütke macht interessante Mittheilungen über die äußere Einrichtung der Universität und des Universitätslebens, die wir aber der Kürze halber übergehen müssen. Der Volksunterricht, die sogenannten ambulatorischen Schulen, der Unterricht von Seiten der Eltern, die Vorbereitung auf das theologische Studium und auf das Studium überhaupt sind in Norwegen zum Theil noch etwas ursprünglich und den norwegischen Verhältnissen angepaßt. Das kirchliche und christliche Leben hat in neuerer Zeit unleugbar durch die jüngere Geistlichkeit und ihre Bestrebungen einen nicht geringen Aufschwung gewonnen. Der Thätigkeit mancher jüngern Geistlichen geht eine ziemlich eingreifende Laienthätigkeit zur Seite, welche theils darin besteht, daß die christlich Belebteren sich zusammenschließen, um sich mit einander zu erbauen und sich dadurch für die Entbehrung des ordentlichen Gottesdienstes schadlos zu halten, theils auch darin, daß einzelne Laien, die zu dem Aufbau der Gemeinden beitragen möchten, aus eigenem Antrieb umherziehen, Bibelfunden halten und die Leute auf ihren Gehöften besuchen, um dadurch das Leben zu wecken, zu erhalten und zu fördern. Das Volk sieht diese Laienprediger gern, sie stehen ihm ihrer Persönlichkeit nach näher als die Geistlichen und man ist deswegen besonders erfreut und dankbar, wenn ihrer Wirksamkeit von Seiten der Geistlichen kein Hinderniß in den Weg gelegt wird. Durchgehends wird in der Laienwelt Norwegens eine größere Vertrautheit mit christlichen und kirchlichen Dingen angetroffen, als man es in manchen andern Ländern gewohnt ist. Ein Zeugniß für das Wachsthum des kirchlichen Lebens ist ferner der neuerwachte regere Eifer für die Sache der Heidenmission. Diese richtet gegenwärtig vorzüglich ihr Augenmerk auf die noch heidnischen Bewohner der nördlichsten Gegenden ihres Gebietes, die Finnen, eigentlich Lappen, oder wie sie selbst sich lieber nennen: Samen. Man sucht jene Landstriche nach und nach in den Verband der allgemeinen norwegischen Kirche hereinzuziehen. Einen großen Antheil an der christlichen Neu belebung des norwegischen Volkes hat ohne Zweifel seiner Zeit und noch bis heute der sog. Haugianismus gehabt, so genannt nach dem Laienprediger Hans Nielsen Hauge. In neuerer Zeit ist diese Thätigkeit stiller geworden; jedoch besteht sie in ihrer geläuterten Gestalt noch heute

fort, allerdings beschränkt auf die ursprünglichen Districte und nur in kleinen Kreisen wirksam. Eine besondere hiervon unabhängige Bewegung ist innerhalb der letzten 2 Jahrzehnte von Lammers ausgegangen. Dieser Geistliche in einer kleinen Stadt am Christiania-Fjörd, konnte sich mit der in der Staatskirche bestehenden Praxis der Sacramentsverwaltung nicht zufrieden geben und namentlich stieß er sich daran, daß der Ertheilung des heil. Abendmahls eine so nichtsagende Beichte vorangehe. Er begann nun nicht nur überhaupt die Kirchenzucht aufs Strengste zu üben, sondern unterwarf auch jeden Einzelnen seiner Communicanten einer förmlich inquisitorischen Beichte. Sodann gerieth er aber auch in Bedenkllichkeiten wegen der Kindertaufe und fing an, sie zu unterlassen, weil bei dem Kinde noch nicht die zur Taufe nothwendigen Bedingungen, Buße und Glaube, vorhanden seien. Da er nicht allein in seiner Gemeinde, sondern auch außerhalb derselben Beifall und Aufnahme fand, so sagte er sich sammt diesem Anhang von der Staatskirche los, um in einer von derselben unabhängigen freien Gemeinschaft seine Grundsätze zu verwirklichen. Man nennt daher seine Partei in Norwegen kurzweg mit dem Namen der Freikirchlichen.

Nachgerade aber lenkte doch Lammers selbst ein, trat für seine Person in die Staatskirche zurück und bewarb sich wieder sogar um ein Pfarramt. Man scheint ihm indeß nicht zu trauen und stellt ihn nicht wieder an, obgleich man als Grund nur sein Alter angiebt, indem es kirchlicher Usus sei, einem über 60 Jahre alten Geistlichen nicht mehr eine Pfarrstelle zu verleihen. Die Partei hat übrigens, seitdem sie ihr Haupt verloren, in ihrem Eifer merklich nachgelassen und breitet daher sich jezt nicht mehr aus. Unter den Secten, die in neuester Zeit von außen her ins Land eingedrungen sind, ist die gefährlichste der Mormonismus, der bereits gegen tausend Anhänger gesammelt hat. Neben diesem dringt auch der Methodismus und der mit ihm verwandte sectirerische Pietismus ein und richtet hier und da Verwirrung in den Gemeinden an. An der westlichen und südwestlichen Seite des Landes sind namentlich auch die Quäker thätig. Außer den Secten hat infolge der allgemeinen Religionsfreiheit auch der Katholicismus sich eingebürgert und die Gemeinde in Christiania, obwohl nur etwa hundert Glieder stark, besitzt eine ziemlich große neugebaute Kirche.

Was die kirchliche Verfassung Norwegens betrifft, so steht das Staatskirchentum im Ganzen noch in unbeschränkter Herrschaft. Die schwedische Regierung bildet die oberste Instanz in allen Sachen des kirch-

lichen Regiments und der kirchlichen Verwaltung. Nominell ist der König die persönliche Spitze dieser Gewalt, factisch aber das Ministerium. Nicht etwa bloß der Cultusminister; wichtigere Angelegenheiten werden durch Abstimmung sämmtlicher Minister entschieden. Die Besetzung der geistlichen Stellen ist lediglich Sache der Regierung. Die Gemeinden als solche sind völlig unmündig; sie haben weder das Recht der freien Wahl ihres Geistlichen, noch auch selbst nur ein *votum negativum*. Von einer Vertretung durch Presbyterien oder in irgend einer andern Weise ist natürlich, dem ganzen System der Verfassung zufolge, keine Rede. Häufig sind sie sogar nicht einmal im Besitz ihres Kirchengebäudes, da ein dänischer König des vorigen Jahrhunderts, der viel Geld gebrauchte, eine große Anzahl von Kirchen an Privatpersonen verkaufte, die dann später in den Besitz des Staates übergegangen sind. Die Befugnisse des Storting erstrecken sich zwar zunächst nur auf die Verwaltung der ökonomischen Angelegenheiten der Kirche. Insofern aber alle Verordnungen der schwedischen Regierung, die für Norwegen gesetzliche Kraft haben sollen, der Bestätigung des Storting bedürfen, erhält dieses damit auch einen entscheidenden Einfluß auf die ganze Gestalt der kirchlichen Verfassung. Es hat nämlich nicht allein die Macht der Ablehnung von Gesetzesvorschlägen, sondern sogar eine selbstständig-positive Macht: nach dem Staatsgrundgesetz für Norwegen hat ein Storting-Beschluß, der in 3 Jahren hinter einander ohne Veränderung angenommen worden ist, gesetzliche Gültigkeit, auch ohne die Zustimmung des Königs.

Die kirchlichen Verhältnisse Schwedens unterscheiden sich wesentlich von denen Norwegens und Dänemarks. Es steht nur in einer sehr geringen Wechselwirkung mit den beiden übrigen Ländern, was die kirchlichen Verhältnisse angeht; und wiewohl schon seit einem halben Jahrhundert Norwegen unter Schwedens Oberhoheit steht, so hat das doch kaum andere Folgen gehabt als die, daß zwischen diesen beiden Ländern seitdem in kirchenregimentlicher Beziehung ein engeren Connex eingetreten ist. Das Einzige, wodurch alle 3 Länder einen lebendigen kirchlichen Verkehr unter sich anzubahnen gesucht haben, sind die scandinavischen Kirchentage. Dreimal ist eine solche Versammlung wirklich schon abgehalten worden, das erste Mal 1857 zu Kopenhagen, darauf 1859 in Lund, dann 1861 in Christiania; bei den gegenwärtigen politischen Verhältnissen scheint jedoch diese Art der Vereinigung nur eine geringe Aussicht für die Zukunft zu

haben. Bei der großen Abgeschlossenheit der schwedischen Kirchenzustände, gegenüber auswärtigem Einfluß, kann es kaum Wunder nehmen, daß die Bewegungen, welche die dänische und norwegische Kirche durchziehen, der schwedischen noch völlig fern geblieben sind. Dort weiß man so wenig etwas von dem Grundtvigianismus, daß er auf einem jener Kirchentage den anwesenden Schweden eine durchaus unbekannte Sache war, von der sie erst jetzt überhaupt Kunde erhielten, deren weitere Besprechung sie sich aber erbat. Schweden ist eben noch das Land einer bis jetzt unangefochtenen starren Orthodogie.

Von einer selbstständigen theologischen Wissenschaft kann in Schweden ebensowenig die Rede sein, wie in Norwegen. Es kann sich keines einzigen Namens rühmen, der in epochenmachender Weise innerhalb des theologischen Gebietes aufgetreten wäre. Deutschland ist wie für Dänemark und Norwegen, so auch für Schweden der Boden, auf dem seine Theologie von jeher erwachsen ist und noch heute erwächst. Das wird dort auch ziemlich unumwunden zugestanden. Es kann darum auch innerhalb der schwedischen Theologie ebensowenig von verschiedenen Richtungen, Schulen und dergl. die Rede sein, wie etwa von einer namhaften Verschiedenheit, welche zwischen den beiden Universitäten des Landes, Upsala und Lund, rücksichtlich der theologischen Anschauung bestände. Es sind an beiden Männer in hinreichender Anzahl vorhanden, welche, von ihrer Theologie im Innersten erfaßt, es als ihre Herzenssache und Lebensaufgabe betrachten, ihren Schülern nicht etwa die Anhänglichkeit an gewisse Lehren einer abstrakten Wissenschaft, sondern den lebendigen und lebendigmachenden Glauben an den einzupflanzen, von welchem und für welchen die Wissenschaft vor allen Dingen Zeugniß ablegen soll. In Upsala sind als solche vorzugsweise zu nennen die Professoren Torrén und Beckmann, zwei Männer, die in Leben und Wissenschaft eng verbunden, sich zugleich in mehreren Beziehungen wesentlich ergänzen. Torrén, still und in sich gekehrt, mehr geneigt zu ruhiger wissenschaftlicher Arbeit, als zu eingreifendem Hervortreten, aber von jener tiefen Frömmigkeit und jener innerlichen Wärme und Herzlichkeit, wodurch der theologische Docent nachhaltige Wirkungen bei seinen Zuhörern hervorbringt; Beckmann, eine frische, biedere, fast deutsche Natur, von großer Energie der Ueberzeugung, dabei von derjenigen wissenschaftlichen Regsamkeit, welche es sich angelegen sein läßt, die innerhalb ihres Bereiches auftretenden Irrthümer oder verkehrten Neuerungen durch Wort und Schrift

zu bekämpfen: beide Männer unter den Geistlichen des Landes in der höchsten Achtung und Verehrung stehend. Torrén hat als Professor der practischen Theologie seit längerer Zeit vornehmlich mit einer Verbesserung des Religionsunterrichts im Lande, mit dem es vielfach recht übel bestellt ist, sich beschäftigt und zu diesem Zwecke vor 3 Jahren in offiellem Auftrage Deutschland bereist, um Einrichtung und Methode des deutschen Religionsunterrichtes für sein Vaterland nützlich zu machen. Beckmann, dessen Fach systematische Theologie ist, hat seit etwa 4 Jahren eine nicht unbedeutende literarische Thätigkeit entwickelt durch die Herausgabe einer Zeitschrift, betitelt „kirchliche Monatschrift“, in welcher er über Gegenstände, wie Kirche, Sacramente, Gottheit Christi, Bibelwahrheit und ähnliche Grundlehren einen lebhaften Kampf führt gegen die sehr negative und destructive Philosophie des Professors Boström.

Die theologische Facultät in Lund unterscheidet sich von der in Upsala etwa dadurch, daß sie, wie sich ein Lunder Professor ausdrückte, „in dem Rufe steht, etwas neulutherisch zu sein.“ In ähnlichem Geiste, wie zu Upsala Torrén und Beckmann, wirkt hier, was den Einfluß auf die Studenten betrifft, Professor Flensburg, welcher, fern von der trockenen Feierlichkeit, die den schwedischen Professoren in besonderem Maße eigen ist, in jedes Wort die ganze Innigkeit einer tiefen, im Glauben gegründeten Ueberzeugung hineinzulegen weiß. Die Philosophie wird in Lund vertreten durch einige Anhänger der Boström'schen Richtung, welche unter der jüngeren Generation der Gelehrten schon um sich gegriffen hat und um so gefährlicher zu werden droht, als es in Schweden zur Zeit keinen bedeutenden Philosophen giebt, der gegen Boström ein hinlängliches Gegengewicht bilden könnte. Uebrigens ist zu erwähnen, daß weder in Upsala noch in Lund der Rationalismus ausgestorben ist, vielmehr an beiden Universitäten sich noch Vertreter desselben finden, wie er denn auch unter der Geistlichkeit, namentlich der älteren, noch vielfach im Schwange geht. Ueber die wissenschaftlichen Leistungen der theologischen Gelehrten und Professoren läßt sich um so weniger Ausführliches sagen, als die Schriftstellerei in Schweden auf große natürliche Hindernisse stößt. Auch sind die Professoren sammt und sonders noch außer ihrer Professur mit einer Menge von Aemtern und Lasten beschwert, wie sie in Deutschland nur in vereinzelten Fällen von den Docenten übernommen werden. Für die Meisten ist daher der Schauplatz ihrer wissenschaftlichen Thaten fast ausschließlich

das Colleg oder hie und da die Herausgabe einer Zeitschrift oder die Mit-
arbeit an einer solchen.

Für den niederen Volksunterricht ist in Schweden auf ähnliche Art
wie in Norwegen gesorgt. 1842 bestimmte die Regierung, daß jede Ge-
meinde auf dem Lande wenigstens Eine stabile Schule einrichten und unter-
halten solle. In den Städten giebt's für diese erste Unterrichtsstufe natür-
lich feststehende Schulen, sogenannte Volksschulen, welche aber fast nur
von den Kindern der untersten Stände besucht werden. An diese unterste
Stufe des Unterrichts schließen sich die sogenannten „Elementarschulen“
niedern und höhern Ranges an. Man hat darunter nicht dasselbe zu ver-
stehn, wie unter denjenigen, was man in Deutschland so nennt. Nach
schwedischer Benennung fängt die Elementarschule da an, wo sie nach deutscher
aufhört; man bezeichnet nämlich in Schweden damit alle Lehranstalten, die
Volksschule ausgenommen, welche nicht den Character der Universität tragen.
Die Elementarschulen, d. h. die classische Linie derselben, fördern nur etwa
so weit, wie bei uns die Obersecunda der Gymnasien, und der Uebergang
zur Universität wird durch ein diesem Bildungsgrad entsprechendes Examen
vermittelt, das sogenannte „Studentenexamen“, welches auch hier, wie in
Norwegen, an der Universität, nicht an der Schule abgelegt wird. Da
nun aber auch die „Reallinie“ zur Universität entläßt, so findet man häufig
die einem Deutschen völlig ungewohnte Erscheinung, daß es Studenten
giebt, die weder Griechisch noch Latein verstehn. Wollen solche nach Ab-
legung ihres Studentenegamens noch zu einem der gelehrten Fächer über-
gehen, so müssen sie jenes Examen „completiren“; sie beschäftigen sich dann
1—2 Jahre lang mit den alten Sprachen und können in dieser kurzen
Zeit genug lernen, um jene „Completirung“ vorzunehmen. Das Nachtheilige
dieser Einrichtung fällt von selbst in die Augen.

Von dem kirchlichen und christlichen Leben in Schweden läßt
sich im Allgemeinen leider nicht viel rühmen. Man muß zugestehen, es
findet sich unter der Christlichkeit wie in den Gemeinden viel Tod, wenig-
stens viel Schlaf. Dazu kommt die neuerdings überhand nehmende Un-
gläubigkeit und Unchristlichkeit der Massen, die einen Kampf vorbereitet.
Bei dem öffentlichen Gottesdienst trifft man manche dem katholischen Cultus
entlehnte Ceremonien und einen gewissen Pomp des äußeren Herganges;
der Geistliche trägt z. B. bei der Communion und bei feierlichen Anlässen
anderer Art über seinem schwarzen Chorrock ein weißes Messhemd und

darüber noch ein reiches gold- und silbergesticktes rothsamntenes Chorgewand.
Der Bischof erscheint an Festtagen in seidnem, goldverbräutem Mantel
und Bischofsmütze. Der Kirchengesang bewegt sich in einem unerträglich
schläfrigen Zeitmaße. Die Predigt wird von Anfang bis zu Ende, sogar
mit Einschluß des Anfang- und Schlußgebetes, abgelesen, und zwar entweder
in pathetischer Monotonie oder mit überschwänglich rhetorischer Declamation.
Nur die bedeutenderen Redner machen von diesem Ablesen eine Ausnahme.
Die Predigten sind durchgehends ihrem Inhalte nach trocken und doctrinär,
halten sich an den Buchstaben des orthodoxen Lehrbegriffs, und beschränken
sich vielfach auf dogmatische Auseinandersetzungen, denen höchstens eine
„Anwendung“ ebenfalls im Abhandlungstone angehängt zu sein pflegt.
Nach der Predigt werden noch von der Kanzel herab vom Geistlichen Be-
kanntmachungen aller Art verlesen — und oft der äußerlichsten und trivial-
sten Art, nicht etwa nur staatliche und bürgerliche Verordnungen, sondern
auch private Mittheilungen über Dinge des gewöhnlichen Handels und
Wandels. Für dieses Ablesen bekommt der Pastor eine bestimmte Gebühr.
Uebrigens ist das Kirchengesangbuch vortrefflich und die Gottesdienste werden
vielleicht aus dem oben angeführten Grunde zahlreich besucht. Mit dem
Religionsunterrichte steht es im Allgemeinen nicht anders, wie mit den
Predigten. Die früher üblichen und von großem Segen begleiteten „Kate-
chismusverhöre“ sind längst und fast überall außer Gebrauch gekommen.
Die sehr heilsame Einwirkung von dem ehemaligen Probst Schartau war
nur vorübergehend. Dennoch hat das schwedische Kirchenwesen im Ganzen
unter dem Volke den würdigen Typus, den es im Jahrhundert der Refor-
mation erhielt, bis auf unsere Tage treuer bewahrt, als die meisten anderen
Länder der protestantischen Welt. Kirchlicher Sinn lebt noch in den Ge-
meinden, namentlich auf dem Lande, sie wissen und fühlen sich als Kirchen-
gemeinde, nicht etwa bloß als bürgerliche Gemeinde. Sie nehmen lebhaften
Antheil an dem Gedeihen der Kirche und der Schule des Landes; kirchliche
und Schulangelegenheiten finden willige Herzen und, wo es nöthig ist, auch
offne Hände. Daß nebenher auch viel kirchliche und christliche, oder viel-
mehr unkirchliche und unchristliche Verkommenheit im Lande herrscht, kann
nicht befremden, wenn man bedenkt, daß die gute alte Sitte häufig beinahe
der einzige Halt ist, den die Gemeinden in kirchlicher Hinsicht haben. Durch
sittliche Verderbtheit und speciell durch gemeine Unsittlichkeit zeichnen sich
die Hauptstadt Stockholm und die zweite Stadt des Landes Gothen-

burg in höchst trauriger Weise aus. Eine schlimme Krankheit des schwedischen Volkslebens ist der übermäßige Genuß der Spirituosen, des Branntweins in allen Gattungen. Eine Gegenwirkung gegen dies Uebel des Branntweingenusses im christlichen Sinne hat schon seit längerer Zeit der Probst Wieselgren in Gothenburg hervorgerufen, ein Mann, der namentlich auch um die Arbeit der innern Mission im Lande sich höchst verdient gemacht hat. Es sind mehrere Rettungshäuser gegründet worden, so z. B. Lunday-Rettungsanstalt bei Gothenburg, Råby, Rettungsanstalt bei Lund, außerdem ist zu erwähnen der Diaconissenverein und die von ihm gegründete Diaconissenanstalt in Stockholm. Zwei Bibelgesellschaften, die ihren Sitz in Stockholm haben, arbeiten mit Eifer und gutem Erfolge an der Verbreitung des Wortes Gottes. Die in Stockholm bestehende Stadtmission ist vornehmlich von Baptisten gegründet und verfolgt zugleich sectirerische Zwecke. Neben den Bestrebungen der inneren Mission erfreut sich auch die Heidenmission gegenwärtig eines lebendigeren Interesses, als es seit lange der Fall gewesen und man hat ganz neuerdings sogar dazu schreiten können, in Stockholm eine eigene Missionschule zu errichten. Die Mission in Finn- und Lappland und die Pflege der dort christianisirten Gebiete betreibt auch Schweden seinerseits, wie Norwegen; die schwedische Kirche hat dort Stationen, auf welchen Prediger angestellt sind, die im Sommer Predigtreisen unternehmen. — Die Richtung der sogenannten „Leser“, deren Bedeutung jedoch sehr abgenommen hat, ist noch kurz zu charakterisiren. Als sie 1803 in den Gebirgen Norrlands entstanden, waren sie allerdings seit längerer Zeit die erste Wellenbewegung in den stagnirenden Gewässern der Staatskirche, und sie sind ohne Frage für die Wiederbelebung derselben von großem Einflusse gewesen. Ihre wahrhafte Gläubigkeit, ihre sittliche Strenge im Leben, ihr fleißiges Forschen in der Schrift, das „Lesen“, wovon sie den Namen tragen, überhaupt ihr religiöser Eifer mußten die segensreichsten Folgen haben auch für weitere Kreise. Daneben waren sie nicht frei von eschatologischer Schwärmerei, von Exaltation und Phantasterei, trieben den Ernst des Christenwandels zu einem schroffen Puritanismus und versielen somit den Einseitigkeiten und Verirrungen, welche bei solchen mit Gefühlserregung gemischten Erweckungen gewöhnlich sind. Was für Elemente im Leserthum lagen, beweist die in den vierziger Jahren auftretende sogenannte „Predigtfrankheit“, eine Erscheinung, die ohne Zweifel mit jenem aufs engste

zusammenhing. In der Provinz Småland entstand nämlich unter dem sonst in großer religiöser Abstumpfung und sittlicher Versunkenheit dahinlebenden Landvolke plötzlich eine geistliche Bewegung, die das Gepräge des entschiedensten christlichen Ernstes trug. Infolge eines inneren Dranges und einer inneren Erleuchtung traten aus der Mitte jener Leute Einzelne auf und predigten Buße. Dies Predigen geschah aber in einer höchst eigenthümlichen Weise; es war ein unmittelbares Ergreifenwerden von einer geheimnißvollen Macht, deren willenlose Werkzeuge die Leute für die Dauer ihres Redens zu sein schienen. Denn nicht nur gingen ihre Reden unendlich weit über das hinaus, was man von ihrem Bildungsstande erwarten durfte, sondern sie wußten auch in den meisten Fällen nachher nichts von dem, was sie geredet hatten. Viele Individuen beiderlei Geschlechts und jeglichen Alters wurden auf diese Weise Bußprediger. Man nannte mit Bezug auf die Worte „φωνή βοώντος“ Jes. 1, 23. die Redenden „Stimmen“ (röstar) und ihre Rede „Ruf“ (rop). Das Ergreifenwerden war äußerlich von den Anzeichen eines krankhaften Gemüths- und Körperzustandes begleitet, indem die „Rufenden“ unter krampfartigen Zuckungen zu Boden stürzten, noch eine Zeitlang in diesen Zuckungen verblieben, dann, ruhig geworden, entweder auf dem Rücken liegend, oder wieder aufgestanden, mit geschlossenen Augen zu reden begannen, und oft mehrere Stunden lang mit ungewöhnlicher Kraft der Stimme fortredeten. Uebrigens ist zu bemerken, daß der Bewegung keine sectirerische Tendenz anhaftete; die „Rufenden“ erkannten in ihren „Rufen“ alle göttliche Ordnungen in Staat und Kirche an. Später haben sich diese Leute zum größten Theil den Baptisten- und Methodist-Missionaren in die Arme geworfen, und der Character ihrer Versammlungen ist bereits der der methodistischen. Der Swedenborgianismus, der ja auf schwedischem Boden gewachsen, nun schon über ein Jahrhundert besteht, ist im Lande noch keineswegs ausgestorben; doch scheint er freilich dem Aussterben nicht allzufern.

Auch auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung sind ähnlich wie auf dem des Unterrichtswesens und des practisch-kirchlichen Lebens in neuerer Zeit Veränderungen vor sich gegangen, und werden andere, noch tiefer greifende, beabsichtigt oder erwartet. In Schweden fiel die kirchliche Leitung gleich im Anfang der Reformation in Gustav Wasa's gewaltige, aber zu Zeiten recht harte Hände. Wie sowohl er, als auch manche seiner Nachfolger sie oft nach Gutdünken und Willkür gebrachten, ist aus der

schwedischen Kirchengeschichte bekannt; und welchen Einfluß dies Verfahren auf die kirchliche Verfassung gehabt hat, zeigt die gegenwärtige Gestalt derselben. Das Verhältniß zwischen Staat und Kirche ist in Schweden dasselbe wie in Norwegen, nur mit dem Unterschiede, daß die schwedische Kirche eine größere Garantie dafür hat, das in vergangenen Jahrhunderten aufgerichtete Gebäude ihrer Verfassung in seinem Bestande geschützt und die ihr selbst noch belassenen Rechte gewahrt zu sehen. Ihre Stellung dem Staate gegenüber ist eine selbstständigere als in Norwegen, theils wegen gewisser Bevorrechte, welche der geistliche Stand nach seine Gesamtheit genießt, theils wegen des äußern Vermögens, welches die Kirche besitzt. Die gesetzgebende Gewalt theilt sich in Schweden, wenn auch nicht zu gleichen Theilen, unter Regierung und Reichstag. Der letztere geht nicht aus Gesamtwahlen des ganzen Landes hervor, sondern wird durch Stände gebildet. Der Stände sind 4: Adel, Geistlichkeit, Bürger und Bauern. Die Geistlichkeit ist vertreten durch den Erzbischof in Upsala, durch die 11 Bischöfe, den pastor primarius zu Stockholm, die Abgeordneten der beiden Landesuniversitäten und die von den Pastoren jedes Stifts aus sich zu wählenden Bevollmächtigten. Der geistliche Stand hat mithin als solcher Antheil an der gesetzgebenden Gewalt, sowohl der staatlichen als auch der kirchlichen. Was den äußern Besitz der schwedischen Kirche angeht, so gilt sie gemeiniglich für außerordentlich reich; das ist sie nun zwar seit der Reformation nicht mehr, jedoch ist sie immerhin noch begütert zu nennen. Eine Eigenthümlichkeit ist, daß in Schweden auch Nichttheologen in den Besitz der einträglichsten geistlichen Stellen gelangen können. Die Kirche besitzt eine große Macht durch ihre innige Verbindung mit dem Staatsorganismus, nicht aber an sich selbst und als unterschieden von jenem. Ihre Verfassung ist vielmehr das ausgeprägteste Staatskirchentum, das sich denken läßt. Die oberste Instanz in staatlichen und politischen Dingen ist es auch in kirchlichen: der König in Verbindung mit dem Reichstage. Der König, in dessen Person die oberste weltliche und geistliche Gewalt sich geeint findet, ist „oberster Aufseher und irdischer Herr“ der Kirche; er übt seine oberherrliche Aufsicht und irdische Herrschaft über dieselbe aus durch sein Ministerium, und zwar nicht etwa durch ein selbstständiges geistliches Ministerium, also durch Männer, welche mit den innersten Angelegenheiten der Kirche genau bekannt und mit ihren wahren Bedürfnissen vertraut wären, sondern durch das Gesamtministerium. Nun aber sind längst unter einem großen Theil

der schwedischen Geistlichkeit Wünsche nach einer freieren und selbstständigeren Stellung der Kirche gegenüber dem Staate rege geworden. Man möchte die naturwidrige Vermengung von weltlicher und geistlicher Gewalt aufgehoben, man möchte die Kirche vom staatlichen Gouvernement befreit sehen. Jetzt haben sich diese Wünsche ganz bestimmt auf eine Synode gerichtet, welche zwar zumeist aus Geistlichen bestehend, aber zugleich das Laienelement einschließend, eine kirchliche Verfassung in wahrhaft evangelischem Sinne repräsentiren soll. Aber auch noch nach einer anderen Seite steht die kirchliche Verfassung Schwedens vor einer Krisis. Man geht nämlich damit um, in politischer Hinsicht die bisherige Verfassung zu ändern; man will die alte ständische Verfassung hinwegräumen und an ihre Stelle eine constitutionelle nach continentalen Mustern setzen. Durch eine solche Einrichtung würde die Geistlichkeit als Stand von der Landesvertretung ausgeschlossen werden. So stehen gegenwärtig die Sachen, zwar noch unentschieden, doch einer bedeutsamen und folgenreichen Entscheidung gegenüber.

III. Literärisches.

- I. Fuß und Luther. Eine kritische Untersuchung von Eugen Novikoff. 2 Theile. (In russischer Sprache.) Moskau 1859.

Ursprünglich eine philologisch-historische Preisschrift über Fuß erweiterte der Verfasser, der nicht Theologe ist, seine Schrift zu einer kritischen Untersuchung über Fuß und Luther, die bereits 1848 fertig war, aber erst im J. 1859 im Druck erscheinen konnte. Wir haben in dem Werke eine kritische Untersuchung über Fuß und Luther vom griechisch-katholischen und slavisch-nationalen Standpunkte. Eine solche Beleuchtung der großen Zeit, welcher unsere evangelische Kirche ihren Ursprung verdankt, aus der Mitte der griechisch-katholischen Kirche, ist gewiß für jeden evangelischen Christen eine erfreuliche Erscheinung. Die evangelische Kirche darf von einer Kirche, zu der sie durch ihre Entstehungsgeschichte wenigstens nicht in unmittelbarem Gegensatz steht, eine gerechtere Beurtheilung erwarten, als von römisch-katholischer Seite. Müssen wir uns nun auch gestehen, wir hätten eine objectivere Kritik erwartet, so wollen wir um deswillen doch nicht vergessen, daß es immerhin

ein Fortschritt ist, wenn das gewohnte Schweigen gebrochen und ein Gegenstand einer eingehenden Untersuchung werth geachtet wird, der bisher mit einer gewissen Scheu im dichtesten Dunkel der vorgefaßten Meinungen gelassen wurde. Nicht als ein abschließendes Votum, sondern als einen ersten Versuch, der andere hervorrufen wird, begrüßen wir dieses Werk mit Freude.

Freilich müssen wir gleich zu Anfang tief beklagen, daß eine vorgefaßte Tendenz das ganze Werk beherrscht und eine unparteiische, objective Kritik unmöglich gemacht hat. Es ist die, in Johannes Huf das Slavenenthum zu verherrlichen, in Luther das Germanenthum als das Beeinflusste und Verächtliche darzustellen. Nach dieser durchgehenden Tendenz zeichnet der Verf. das Bild Huffsens mit blinder Vorliebe, das Luthers mit scharfspähender Tadelsucht.

Huf war ein Ezeche und als solcher ein Gegner der Deutschen; ob er aber auch nur ein halb so ausgeprägtes Slavenbewußtsein hatte, wie unser Verfasser zu erkennen giebt, läßt sich weder beweisen noch bestreiten. Doch zugegeben. Nun aber will der Verf. Johannes Huf zu einem rechtgläubig griechisch-katholischen Christen machen, der nur aus temporären Gründen aus seiner Kirchengemeinschaft nicht ausgeschieden und zu der der Mehrzahl der slavischen Stämme, der griechisch-katholischen, übergetreten sei, und giebt sich darum alle Mühe dieses mit Beweisen zu belegen. Man fühlt es dem Verfasser ab, wie sehr er bedauert, daß J. Huf seine Sympathien mit der griechisch-katholischen Kirche nicht öfter und nicht deutlicher ausgesprochen hat. Aber auch die wenigen Aussprüche Huffsens genügen dem Verfasser, ihm eine vollkommene Uebereinstimmung mit den confessionellen Lehren der griechisch-katholischen Kirche zuzuschreiben. Verfasser giebt zu, daß Huf unter anderem auch besonders dessen von der römisch-katholischen Kirche beschuldigt wurde, daß er die Nothwendigkeit der Heiligenverehrung leugnete, will aber doch dabei behaupten, daß Huf die Heiligenverehrung, wie sie in der griechisch-katholischen Kirche gelehrt und geübt wird, nicht verworfen, sondern nur den crassen, abergläubischen Mißbrauch derselben in der römisch-katholischen Kirche gemißbilligt habe. Trotz allem Scheine leuchtet indeß doch nur das Eine ein, daß Huf allerdings den segensreichen Zusammenhang der streitenden und der triumphirenden Kirche nie geleugnet habe, kein einziger Ausspruch Huffsens berechtigt aber zu der Annahme, daß er selbst die Anrufung der Jungfrau Maria und der Heiligen gelehrt habe. Auch in Betreff der Reliquien- und Bilderverehrung kann nur bewiesen

werden, Huf habe diese Gebräuche zwar geduldet, aber aufs entschiedenste und unermüdlichste gegen ihren Mißbrauch gepredigt, durchaus aber nicht, wie Verfasser will, daß er in dieser Beziehung mit den Sätzen der griechischen Kirche ganz einverstanden gewesen sei. Wenn Huf in diesem und in anderen Lehrpunkten der orientalischen Kirche so nahe gestanden hätte, so müßten doch mehr und klarere Zeugnisse in seinen Schriften darüber zu finden sein. Aber es ist eben auffallend, wie wenig deren sind. Nur wo Huf gegen die Präensionen des Papstthums spricht, sagt er einmal, daß viele Christen in Indien und Griechenland des Papstes Regiment nicht anerkennen. Dieser Ausspruch scheint unserm Verfasser von so durchschlagender Bedeutung zu sein, daß er ihn zum Motto seines Buches gemacht hat: *Non recurrunt Graeci ad papam, de quibus absit credere, quod singuli sint damnandi*. Und doch beweist dieser Ausspruch Huffsens für seine Stellung zur orientalischen Kirche rein nichts. Dieselben Aussprüche finden sich bei Luther. Auf diese Prämissen glaubt Verfasser eine Behauptung gründen zu können, „daß Huf nur die bereits seit Cyrillus und Methodius hier gepflanzten Ueberzeugungen, wie sie von der orientalischen Kirche herübergekommen waren, zusammengefaßt habe, woher sich auch erkläre, daß er es für unnütz geachtet habe, sich eines Näheren über sein Verhältniß zur orientalischen Kirche auszusprechen.“ Ganz anders nach des Verfassers Meinung die Lehre Luthers, „von der ihr Urheber selbst sagt, daß sie gleich nach den Aposteln ihre ursprüngliche Reinheit verloren, 1400 Jahre lang immer mehr verfälscht und erst wieder durch ihn ans Licht gebracht worden sei.“ Also bei Luther eine Anknüpfung an das *a'te* Evangelium und die apostolische Zeit ohne organischen Zusammenhang mit der dazwischen liegenden Zeit; bei Huf nur wissenschaftliche Zusammenfassung der bereits im Volke lebenden Ueberzeugungen. Wie kann aber Verfasser gleich weiter sagen (I., S. 329), daß Huf seinen Feinden, die ihn der Neuerung beschuldigten, vortrefflich geantwortet habe: Ich folge nicht den Regern, sondern der Wahrheit Jesu Christi und der Apostel. Also wie Luther beruft sich auch Huf auf den einigen Grund aller Lehre, das Wort Jesu Christi und der Apostel. Daß dieser Grund trotz des Unwesens der römischen Priestertirtheft als lebendige Ueberzeugung, die nur wissenschaftlich zusammengefaßt zu werden brauchte, in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen war, ist eine Hypothese, die nicht bewiesen werden kann. Also auch Huf mußte an Altes anknüpfen, er protestirt gegen den Vorwurf

der Neuerung weder mit mehr noch mit weniger Recht als Luther. Bei diesen Vorurtheilen ist es kaum anders zu erwarten, als daß das ganze Bild, das Verf. von Luther entwirft, ein unhistorisches geworden ist. Im Gegensatz zu Luthers eigenen Geständnissen und dem einstimmigen Zeugnisse seiner Zeitgenossen und späteren Biographen, wagt Verf. die Behauptung, Luther habe das Kloster aufgesucht, um der Friedlosigkeit seines Innern zu entgehen, welche ihm die unreinen Versuchungen seiner massiven fleischlichen Natur bereiteten, (I, 200), anstatt die Ursache dieses Schrittes auf das tiefe Gefühl seiner Sündenschuld und des göttlichen Zornes zurückzuführen, ein Gefühl, das er dem jungen Manne noch nicht zutraut. Dagegen aber ist zu bemerken, daß wir nicht alle zu Reformatoren begabt sind. Was daher in Naturen gewöhnlichen Schlages verfrüht oder übertrieben erscheint, ist deshalb bei denen nicht unwahr, denen es Gott giebt. Indessen wird aber auch der einfältigste Christ jeder Confession, wenn er nur ein erweckter Christ ist, nicht anders als auf dem Wege der Buße seinen Heiland erkannt zu haben zugeben müssen.

Verf. bezeichnet in der geistlichen Entwicklung Luthers drei Perioden und die Jahre 1508 und 1518 als Grenzpunkte derselben. In der ersten Periode ist Luther noch unter dem Einflusse der judaisirenden Lehren vom Zorne Gottes, (I, 206), die erst seit 1508 allmählich durch den Einfluß Staupitzens abgestreift werden. Seit 1518 ist Luther ganz in den einseitigen Augustinischen Prädestinarianismus hineingerathen. Eine nähere Begründung seiner Ansicht giebt der Verfasser nicht. Luther hat bekanntlich nie aufgehört vom Zorne Gottes in derselben Weise zu lehren, wie er es bis 1508 gethan, wie denn diese Lehre der andern von dem wesentlich guten Gott, der die Liebe ist, gewiß nicht widerstreitet, vielmehr von ihr nothwendig postuliert wird. Was den andern Punkt anbetrifft, daß Luther seit 1518 ganz in den Augustinischen Prädestinarianismus hineingerathen sei, so geben wir gern zu, daß Luther in seinem theologischen Denken so wenig wie irgend ein anderer Theologe, oder irgend eine Kirchengemeinschaft über den Widerspruch hinausgekommen ist, der in dem gegenseitigen Verhältniß der beiden gleich wahren, aber für unser menschlich beschränktes Denken nicht zu vermittelnden Sätze von der absoluten Freiheit Gottes und der gottgeordneten relativen Freiheit des Menschen zu liegen scheint. Luther ist sich dieses ungelösten Gegensatzes bewußt, er bemüht sich nicht ihn einseitig zu lösen, wohl aber räumt er bei Gelegenheit dem einen oder dem

andern Satz seine ganze Consequenz ein; nur so erklärt sich, wie Luther zu Zeiten in seinem Werke „*de servo arbitrio*“ die menschliche Willensfreiheit zu leugnen scheint und andererseits in der nur von ihm in der so eindringlichen Weise geübten Predigt von der allgemeinen Gnade in Christo die Seelen zum Eintritt in das Reich Gottes einladet, als wenn alles nur von ihrem Wollen abhinge. Wenn Luther in einzelnen Aussprüchen zum „Calvinischen Fatalismus“ zu neigen scheint, in andern zum Pelagianismus, so ist das nur ein Beweis, daß Luther sich nicht so leicht hin excerpiren und kritisiren läßt, er will in seiner ganzen lebensvollen Persönlichkeit erfaßt und angeschaut sein. Eine Beschuldigung, wie die I, 224, „die beiden Ideen der unerbittlichen Gerechtigkeit und der vollkommenen Gnade haben in der Seele Luthers nie die erwünschte Versöhnung gefunden, sondern verbleiben in ungelöstem Widerspruch, bald die Seele mit Verzweiflung schreckend, bald sie in süße Selbstvergessenheit einschläfernd,“ ist darum ungerecht und beruht auf Mangel an Verständnis sowohl für das alles menschliche Denken übersteigende Problem, das man gelöst zu haben sich allenfalls vorpiegeln kann, als auch für den großen Geist des Reformators, der sich nicht mit einer oberflächlichen Lösung dieses gewaltigen Problems, an dessen Lösung die Kirche arbeitet, begnügen konnte und sich wenigstens das Verdienst erworben hat, die göttliche Tiefe desselben mehr als andere aufgedeckt zu haben. Gewiß hat sich dabei seine Anschauung an Augustinus geklärt, aber erwachsen ist sie ihm aus der Schrift, und wenn Luther an einigen Stellen das Studium der Kirchenväter als unfruchtbar bezeichnet, so ist darauf doch wohl nicht eine Beschuldigung der Undankbarkeit (I, 275) zu gründen, sondern eine Bestätigung der Grundrichtung des Reformators, daß in Sachen des Glaubens die Schrift alleinige Lehrerin und Meisterin ist. Der Verf. citirt ja selbst eine Stelle (I, 217), in welcher Luther neben Augustinus auch des Chrysostomus und Hieronymus lobend erwähnt.

Auch der Unaufrichtigkeit wird Luther beschuldigt, (I, 231 u. a.), er habe mit seinem Eide gespielt, ja sogar ihn frech gebrochen. Es handelt sich nämlich um den Eid, den Luther als Doctor der heiligen Schrift leistete, der evangelischen Wahrheit und der römischen Kirchenlehre treu zu sein. Als er diesen Eid leistete, war ihm der zweite Punkt nur eine Specialisirung des ersten. Seine That, sein ganzes Werk war kein Eidbruch und keine Revolution gegen die Kirche, sondern vielmehr eine von seinem Gewissen und dem ersten Punkte seines Eides geforderte Nothwendigkeit. Als

ihm Treue gegen Gottes Wort und gegen die bestehende Kirchenlehre nicht mehr identisch waren und er mit reinem Gewissen nicht beiden Herren dienen konnte, mußte er sich, dem Befehle Gott mehr als dem Menschen folgend, von dem zweiten Punkte seines Eides losgesprochen halten, da er ihn doch nur sündigend halten konnte.

So von vornherein gegen Luthers Persönlichkeit eingenommen, ist Verf. in ähnlicher Weise gegen die ganze Art und Arbeit der abendländischen Kirche, aus welcher Luther hervorgegangen ist, vorurtheilsvoll und verblindet. Einen einigermaßen univervellen Blick in die Entwicklung des Dogmas müssen wir ihm absprechen, wenn er es als einen Vorzug der orientalischen Kirche in Anspruch nehmen will, daß sie die im engeren Sinne theologischen Dogmen bearbeitet, während die occidentalische sich nur in den niedern Sphären der anthropologischen Fragen bewegt habe; jede Zeit und jede Periode hat ihre besondere Aufgabe und Arbeit zugewiesen bekommen, auch war die orientalische Kirche zur Zeit ihrer fruchtbaren Arbeit von der occidentalischen nicht getrennt, so wenig die occidentalische Kirche während der pelagianischen Streitigkeiten von der orientalischen Kirche getrennt war. Was eine Küngung Gottes und Gabe seines Geistes gewesen ist, kann so wenig Grund der Ueberhebung sein, als sich ein Glied über das andere zu überheben berechtigt ist. Die Kirche hat sich von Osten nach Westen verbreitet; wie natürlich ist es daher, daß die orientalische Kirche schon in voller dogmenbildender Arbeit stand, als die occidentalische sich erst consolidirte, wie natürlich aber auch andererseits, daß die dogmenbildende Arbeit der orientalischen Kirche bereits eingestellt war, als die der occidentalischen noch in voller Thätigkeit war; wie natürlich eben darum, daß die theologischen Dogmen der orientalischen Kirche, die anthropologischen der occidentalischen Kirche zufielen.

In gleicher partiischen Befangenheit stellt Verf. principielle Behauptungen auf, die wir als ganz subjectiv und unwissenschaftlich bezeichnen müssen, so z. B. wenn er das Aneinandergreifen des Ostens und Westens, der slavischen und germanischen Welt, mit dem Widerstreite der geistigen und physischen Kraft identifiziert und dieses Verhältniß in Huf und Luther personifiziert darstellt (I, 344). Luther ist ihm der Typus des neidischen Deutschen, mit seinen maßlosen, alles Fremde verachtenden Präntensionen auf Weltherrschaft. Daß Luther die Wenden (Slaven) tadelt, ist unverzeihlich; (I, 363), daß Huf die Deutschen nicht liebte, ist ein Verdienst; wenn Lu-

ther seinen Volksgenossen Uneinigkeit, Unmäßigkeit, Geiz vorwirft (II, 230), so wird dieses nur dazu benutzt, um eine Schmähung gegen das deutsche Volk scheinbar aus dem Munde Luthers selbst zu bestätigen; erhebt Luther dennoch an anderen Stellen sein Volk über andere Völker, so ist es eine Schwachheit, die er seiner Zeit zum Opfer bringt; daß Luther nicht Böhmisch verstand, wird getadelt; daß Huf auch Deutsch sprach, wird als ein Lob erwähnt; in Huffsens Character wird der starke Zug zum Familienleben, als zum slavischen Typus gehörend, lobend hervorgehoben; von Luther wird ähnliches gesagt, aber mit schlecht verhehlter Tadelnucht. Mit geistlicher Wortfülle wird Luthers Character analysirt und als Grundzug desselben eine allzustarke Entwicklung der Persönlichkeit, eine leicht reizbare Selbstliebe bezeichnet, die ihn zu intoleranter Polemik trieb, ein Character, den Luther der ganzen „lutherischen Orthodoxie“ aufgedrückt habe. Wenn Luther in freudigem Glaubensmuth sich wider die Welt auflehnt (I, 390) *) und sein Amt als ein solches rühmt, um dessentwillen die Engel mit Wohlgefallen auf ihn niederblicken: so giebt dies dem Verf. Veranlassung ihn mit Muhammed auf eine Stufe zu stellen; und wenn Luther an anderen Stellen sich als einen armen Sünder bekennt, der aus dem Staube zu Gott schreit: Erbarme dich! so sieht Verf. doch eine gewisse Selbstzufriedenheit durchblicken (I, 399). Auch auf Luthers Eheverhältniß wird ein zweideutiges Licht geworfen, indem so nebenhin ein Geheimniß erwähnt wird, das bis jetzt noch ein Geheimniß geblieben sei (I, 312). Die Geschichte weiß hier von keinem Geheimniß, das das Licht zu fürchten hätte, und stellt mit gutem Gewissen Luthers Ehe als eine löbliche, christliche Musterehe hin. Wenn Verf. gleich darauf von Luthers scharfen Ehegesetzen spricht (er räth z. B. die Ehebrecher zu tödten oder des Landes zu verweisen) und dazu bemerkt, Luther habe solche barbarische Repressivmaasregeln ergreifen müssen, um das Feuer, das er durch seine widerspruchsvolle Predigt von der christlichen Freiheit selbst angezündet hatte, zu dämpfen (I, 320), so erklärt sich solch einseitiges Urtheil aus der falschen Ansicht des Verf., als ob der Ehebruch ganz besonders unter dem deutschen Volke und ganz besonders zu der Zeit im Schwange gewesen sei, als die Predigt von der christlichen Freiheit zu erschallen begann. Die Sünden des Ehebruchs vernureinigen das Menschengeschlecht zu jeder

*) Die Seitenzahlen 257—356 kommen zweimal vor, was bei etwaigem Nachschlagen zu beachten ist.

Zeit und an allen Orten, das Evangelium allein, das wiedergeborene Herzen schafft, heiligt auch die geschlechtlichen Verhältnisse. Daher, glauben wir, hätte Luther mit gleichem Recht oder Unrecht, darauf kommt es hier nicht an, jene Repressivmaßregeln unter jedem andern Volke und zu jeder andern Zeit für räthlich befinden können, jedenfalls ist der Schluß aus diesen damals von Luther für nothwendig erachteten Maßregeln auf den sittlichen Zustand jener Zeit voreilig und unberechtigt. Am allerwenigsten ist es statthaft, etwaige allgemein verbreitete sittliche Schäden der Predigt von der christlichen Freiheit zuzuschreiben, welche Luther mit gewaltiger Stimme erschallen ließ. Diese Predigt erlöste die in den Fesseln des Papstthums geknechteten Gewissen: sollte sie nun dessentwillen verstummen, weil sie mißverstanden werden kann? Nur weil Luther nun einmal keine Gnade finden soll, kann man es wagen, ihn der sittlichen Gebrechen zu beschuldigen, die vor Beginn seiner reformatorischen Thätigkeit allgemein vorhanden waren und sein Auftreten veranlaßten. Aber in des Verf. Urtheil über Luther geht er noch weiter, wenn er folgendes Raisonnement als wissenschaftlich begründetes Urtheil hinstellen kann." Wenn Luther seine Frau in Briefen seinen lieben Herrn, Frau Katharina Lutherin, Doctor und Pfarrherr zu Wittenberg titulirt und sonst auch seine innige, zärtliche Liebe zu ihr ausspricht, so findet Verfasser derartige Ausdrücke in dem Munde eines in Selbstsucht nüchtern und hart gewordenen Menschen seltsam (I, 329); doch er erklärt sich die seltsame Erscheinung; unter dem friedlichen Dache ruhte der „wilde“ Lehrer des Evangeliums von den Mühsalen des öffentlichen Lebens aus (I, 329) und gab sich dem fröhlichen Treiben im Kreise seiner Freunde hin, obgleich die Rück Erinnerung an die klösterliche Einsamkeit sich nicht selten wie ein dunkler Schatten über die lichten Augenblicke in dem Leben des Abtrünnigen legte, der den engen Pfad der evangelischen Gebote mit dem breiten Wege eines Knechtes der Welt vertauscht hatte."

Das sind Resultate, die der Verfasser aus der Betrachtung des Lebensbildes Luthers gewonnen hat; wie wird er seine ganze Wirksamkeit und insbesondere seine Lehre würdigen? Das zeigt uns der zweite Theil des Werkes, der in drei Abtheilungen zerfällt, von denen die erste „das Verhältniß Hussens und Luthers zu ihren Volksgenossen“, die zweite „das Verhältniß Hussens zum Volke und seine Lehre“, die dritte den „Einfluß Hussens und der czechischen confessionellen Bewegung auf Luther und die Deutschen“ behandelt.

Es ist nicht leicht dem Verf. in seinen nicht eben klaren und concisen Expositionen zu folgen, wie denn auch schon die Eintheilung an Unklarheit leidet; doch müssen wir es dem Verf. hier noch mehr als im ersten Bande zu Gute halten, daß er nicht Theologe ist, ohne damit die vorgefaßte Tendenz zu entschuldigen, welche mehr als alles andere ein falsches Licht auf die Objecte der kritischen Untersuchung wirft. Nachdem Verf. in dem ersten Capitel der ersten Abtheilung das Papstthum nach seinem Wesen und seiner geschichtlichen Erscheinung und Luther als einen energischen Schibellinen dargestellt hat, wendet er sich in dem zweiten Capitel zu Luthers Lehre. Eine tiefe Sittenlosigkeit in Verbindung mit einem bejammernswerthen Unglauben kennzeichnet das deutsche Volk zu Anfang der Reformation (II, 77), das ist das schmeichelhafte Resultat, zu dem Verf. gelangt ist. An Stelle des Glaubens an den Heiland lebte im Volke der Glaube an den Teufel und Luther theilte den Aberglauben seines Volkes vollkommen. Was bei den Slaven Aehnliches vorkommt, unterwirft sich dennoch den religiösen Principien des slavischen Lebens. Wir glauben, richtiger wird wohl die Anschauung sein, daß dieser Aberglaube nicht das traurige Erbtheil eines besonderen Volkes, sondern überhaupt des Mittelalters und des Heidenthums ist, und daß eben die Reformation Luthers den Bann desselben gebrochen hat, um den Völkern die lichte Bahn des Glaubens, der Freiheit und Gotteskindschaft zu weisen, dieselbe Bahn, welche Männer wie Savonarola, Wheliffe und Huß von dem Wust der Menschensatzungen als Vorläufer der Reformation zu reinigen begannen. Um nun Luther doch etwas Gutes zu lassen, hebt Verf. seinen Sinn hervor, mit dem er in höchster Ehrerbietung in Karl V., seinem kaiserlichen Gegner, den Gesalbten des Herrn anerkennt und den Fürsten die straffe Handhabung des Regiments dem rohen, ungeschlachten Volke gegenüber aus Herz legt. Um so weniger hat Verf. irgend ein Verständniß für das von Luther mit unbedingter Geltung hingestellte Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben. Ein dem todten Extrem der Geseßsgerechtigkeit in der lateinischen Kirche ebenso falsch und todt gegenüberstehendes Extrem nennt er die Auffassung Luthers vom Glauben, eine abstracte Seelenkraft, die die active Willenskraft verschlinge (II, 163. cf. II, 428. 429). Nach Luther ist der Glaube allumfassend, er ist alles in allem, Geseßeserfüllung, ewige Gerechtigkeit, Tödtung des Fleisches. Er allein kann Siegeslieder singen vor dem Siege, fröhlich jauchzen, auch wenn die Hilfe noch nicht erschienen ist. Der Mensch erhält durch den Glauben

von Gott alles, was er glaubt, denn der Glaube betrügt nicht; auch wenn ihm keine Möglichkeit geboten ist, gerettet zu werden, der Mensch glaubt und der Glaube rettet ihn auf unerforschlichen Wegen der Vorsehung. Der Glaube rechtfertigt die Sünde selbst, „die Sünden der Glaubensanfechtung.“ Und „wenn wir in der Sünde nur zugleich im Glauben verharren, so haben wir den höchsten Grad des Glaubens erreicht.“ Alles dieses soll Luther vom Glauben lehren, besonders aber sollen die vom Verf. selbst mit Anführungszeichen versehenen Worte doch wohl treue Uebersetzung eigener Worte Luthers sein, zu welcher die betreffenden Stellen citirt sind. Schlagen wir besonders das Citat nach, aus welchem die mit Anführungszeichen versehenen Worte entnommen sind, (Walch III, S. 103—105), so lesen wir Folgendes: Zum dritten ist der höchste Grad des Glaubens, wenn Gott nicht mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tode, Hölle und Sünde das Gewissen trifft und strafet und gleich Gnade und Barmherzigkeit abjaget, als wollte Er ewig verdammen und zürnen, welches wenig Menschen erfahren, David Psalm 6, 1 klaget: Herr strafe mich nicht in deinem Grimme etc. Hier zu glauben, daß Gott ein gnädig Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen mag von und in der Creatur.“ Dies sind die tiefen, echtes Gold der Schriftwahrheit zu Tage fördernden Worte Luthers, die er mit seiner innersten Lebenserfahrung bezeugt und die, wir wiederholen es, jeder erweckte Christ mehr oder weniger erfahren haben muß, die ewige Wahrheit, daß das Wort Gottes die in ihrer Sünde erschrockenen Gewissen und um ihr Seelenheil geängsteten Herzen aufrichtet und das Organ der Aufnahme solchen Trostes die gläubige Sinnahme desselben, der Glaube an Jesus Christum ist; diese einfache durch die ganze heil. Schrift gehende Wahrheit mißkennt Verf. und giebt als sein Verständniß derselben, wir wollen es übersehen, daß es ein wörtliches Citat sein soll, diesen schiefen, unverständlichen, unvermittelten und falschen Satz: „wenn wir in der Sünde beim Glauben verharren, so haben wir den höchsten Grad des Glaubens erreicht.“ Auch die gleich darauf folgende Ausführung (II, 164) nebst den übersehten Citaten leidet an denselben Mängeln. Sie betrifft den Unterschied der Begriffe: „die Lüfte des Fleisches haben“ und „sie vollbringen“, so wie der andern: „Gutes thun“ und „vollbringen.“ Was bei Luther klare und einleuchtende Schriftwahrheit ist, erscheint bei Verf. unklar, zweideutig und schief. Ebenso unbegründet sind die Bemerkungen Verfassers zu Luthers Commentar über den Prediger Salomo. Was Verf. aus den Ci-

taten herausliest, steht nicht da und was dasteht, wird nicht wiedergegeben. Bei Gelegenheit der Stelle Eccles. 2, 1 führt Luther den Gedanken aus: Lachen und Weinen giebt Gott. Verf. giebt die Stelle richtig wieder (II, 190 über Walch V, 2073. 2075) und sagt dann weiter: „Der Gedanke Luthers ist scheinbar ein frommer, aber in seiner Anwendung auf das praktische Leben nicht mehr und nicht weniger als ein leeres Gerede.“ Zur Begründung seiner gewagten Behauptung unterlegt er Luthern die Ansicht, daß der Christ sich in seinen Entschlüssen von wunderbaren höheren Offenbarungen leiten lasse. Was Luther gesagt hat, wird nicht kritisiert, was er nicht gesagt hat, wird ihm untergeschoben. Andere Beispiele siehe II, 191 187. 192 Anmerkung über Walch V, 2110 § 69; 2069 § 48; X, 1037 § 23. Nur in der Voraussetzung, daß nur wenige der Leser im Stande sein werden, die gegebenen Citate zu vergleichen, dürfte man es wagen, mit ihnen ein so leichtes Spiel zu treiben. In einer besonderen Anmerkung (II, 192) sieht sich Verf. veranlaßt an einigen Stellen zu zeigen, wie weit die Invasion des Glaubens in die äußern Lebensverhältnisse nach Luthers Lehre gehe. So das Citat Walch XII, 330, nach welchem Luther ohne weiteres es für eine Sünde erkläre, wenn ein Vater seinem Kinde ein bedeutendes, wenngleich rechtlich erworbenes Vermögen hinterlasse; ferner Walch XII, 333, wo Luther von dem allzugroßen Vortheil spricht, den die Händler, resp. Buchhändler nehmen und solches Treiben als Sünde bezeichnet, nicht aber, wie Verf. unrichtig citirend sagt, den Verkauf des Brodes zu einem vortheilhaften Preise und den vortheilhaften Verkauf gedruckter Bücher. Es kommt hier alles an auf das Wörtchen: „zu“, das aber eben darum keinesfalls im Citate weggelassen werden durfte. Wenn im Keller jahrelang aufzubewahren, (II, 192 über Walch XII, 333) heißt andern den Segen und die Gaben Gottes entziehen, sagt Luther zum ferneren Beweise, wie weit in seiner Lehre die Invasion des Glaubens reiche. Aber Verf. hat den ersten Satz des Citates unbeachtet gelassen, welcher so beginnt: „Alte Weine werden zähe und verschlagen sich, denn dreijährige Weine sind nicht mehr so kräftig.“ Diese also sollen nicht aus Geiz aufgespeichert werden. Hätte Luther daran gedacht, daß manche Weine durch jahrelanges Lagern besser werden, so hätten dieses gewiß vor der Invasion des Glaubens Gnade gefunden. Freilich ist ein Aufbewahren und Aufspeichern der Gaben Gottes Sünde, wenn es aus dem Geiz und der weltlichen Sorge und Habsucht kommt und da wirds wohl dabei bleiben, daß

die Invasion des Glaubens in alle Gebiete des Lebens, besonders auch das des Handels mit seinen großen Versuchungen zum Geiz und rücksichtsloser Selbstsucht (siehe Walch X, 1090 sq. u. II, 192 Anm.), eine vollberechtigte ist nach dem Ausspruche des Apostels: Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde. So weithin hat W. die Invasion des Glaubens nach Luthers Lehre bemerkt, wie kann er nun aber dennoch das Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben, trotz der lebensvollen Forderung der neuen Gerechtigkeit, die mit demselben gegeben ist, eine todte Formel, ein schreckliches Monopol nennen? (II, 164).

Um die sittlichen Folgen der Lehre Luthers als verderblich aufzuweisen, verweist er auf das Zeugniß, (cf. II, 193 sq. 230), das Luther selbst nach der 1527—29 gehaltenen Visitation über den sittlichen Zustand des Volkes ablegt, als wenn im Jahre 1527 die Früchte der erst 1517 begonnenen Reformation schon hätten reifen können, als wenn dieser Zustand des Volkes nicht eben ein schreiender Beweis für die Nothwendigkeit einer Reformation und ihrer Einführung ins Leben war. Von jetzt an habe Luther seine ganze Handlungsweise geändert, da er eingesehen habe, daß seine Predigt von der Gnade in den Händen des gemeinen Pöbels ein gefährlich Werkzeug sei; der kleine und der große Katechismus seien die Reaction gegen die frühere Exklusivität seiner Lehre; jetzt werde die christliche Freiheit gänzlich verworfen. — Eine ärgere Verdrehung und Verfälschung der Thatfachen ist kaum denkbar. Die beiden Katechismen sind die herrlichen, entschiedenen Bekenntnissbücher der schriftgemäßen Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von der Freiheit der Kinder Gottes (freilich nicht von der Lizenz des Fleisches, die Luther nie und nimmer gelehrt hat) und diese sollen eine Reaction bezeichnen. Die feste und bestimmte Form rath Luther an, aber nicht aus dogmatischen, sondern aus pädagogischen Gründen. Von einer Einlenkung von dem theoretischen Extrem zu der von der Praxis gebotenen gefunden Mitte ist also schlechterdings nichts vorhanden.

Wir müssen es uns versagen den Ausführungen über die einzelnen Punkte der lutherischen Lehre zu folgen, nur einer sei seiner Wichtigkeit wegen erwähnt, die Lehre über das allgemeine Priestertum und das kirchliche Lehramt, das nicht alle, sondern die ordnungsmäßig berufenen Lehrer und Prediger tragen. Einerseits wirft W. Luther vor, daß er das besondere durch Handauslegung und Salbung übertragene Priestertum abgeschafft

habe, andererseits aber doch das geistliche Amt zu hoch erhoben und ihm Rechte und Privilegien eingeräumt habe, die fast denen der schrecklichsten geistlichen Inquisition gleichkommen (cf. II, 197 sq.). Wie ist solcher Widerspruch zu reimen, fragt sich der W. Der Protestantismus, antwortet er, erhebt das Wort und zwar das gepredigte über alles, denn aus der Predigt kommt der Glaube. Aber leider ist das Evangelium durch den Protestantismus ebenso wenig wie früher zum allgemeinen Besitz geworden, das Volk erhält es nicht anders, als aus dem Munde der Prediger, die „nicht irren können“. Das soll nun die Erklärung jenes selbstgemachten Widerspruches sein. Allerdings schafft Luther das falsche Priestertum ab, das Christo, dem Hohenpriester, die Ehre raubt, als eine ungöttliche, schriftwidrige Repräsentation alttestamentlicher Formen, allerdings redet Luther von einer Berufung durch Fürsten und weltliche Obrigkeit, die der göttlichen gleichkomme, allein erstens darf doch nie vergessen werden, daß die Frage der Kirchenverfassung in der Zeit der Reformation eine offene geblieben ist, ferner aber, daß die apostolische Verordnung der Handauslegung und das Princip der Selbstorganisation und Selbstregierung der Kirche a priori nie verworfen, sondern immer ausdrücklich aufrecht erhalten worden ist, wenngleich in dem Drange der Nothstände die weltliche Obrigkeit als die zeitige Verwalterin der bischöflichen Macht angesehen wurde, Walch X, 1905 § 5. 6.; dann aber müssen wir es als unverantwortlich bezeichnen, wenn W. mit Anführungszeichen die Behauptung aufstellt, Luther habe gelehrt, die öffentlich berufenen Prediger könnten nicht irren, eine Lehre, die in keiner Sylbe seiner Schriften auch nur irgendwie angedeutet zu finden ist. Wohl sagt Luther, es könne ein ungläubiger Lehrer, wenn er nur den schriftgemäßen Glauben predige, Vielen zum Leben verhelfen und selbst verworfen werden, daher Person und Amt strengstens zu scheiden seien, aber darin liegt ja eben die entgegengesetzte Lehre, daß ein öffentlicher Prediger nur so lange und nur in sofern mit göttlicher Autorität ausgerüstet dastehe, als er das reine Wort Gottes verkündige. Seine Macht ist also die göttliche unbedingte Macht des Wortes, dessen Verkündiger er ist, aber daher ist seine Macht durch dasselbe bestimmt, bedingt und beschränkt. Die Macht des evangelischen Predigers ist mit einem Wort eine geistliche Macht, die nur geistliche Mittel anwendet, und daher ist keine Ursache vorhanden, sie wie die katholische Inquisition zu perhorresciren; diese ist ungöttlich und unchristlich, weil sie die beiden Schwerter der weltlichen

und geistlichen Macht, die Luther strengstens auseinandergehalten wissen will, verbindet und in eine Hand legt. So wenig also von einem besondern Sakrament der Priesterweihe die Rede sein kann, die dem Geistlichen einen character indelebilis und eine irdische Macht verleiht, so ist hinwiederum der ordnungsmäßige Beruf und Befehl nicht gering zu achten, sondern der Riegel gegen alle Winkelprediger, die sich selbst aufwerfen, wie die Schwärmer und Mottengeister, als welche W. seinerseits alle evangelischen Prediger bezeichnet, weil sie nicht sakramental geweiht sind. Dagegen nicht ordnungsmäßig berufene Prediger sind nicht zu dulden, sagt Luther; wenn aber N. so leichtthin und nebenbei sagt, daß den Vätern gleichsam nur als ein Zugeständniß erlaubt werde, ihre Kinder im Glauben zu unterrichten (cf. II, 209), so begreifen wir nicht, mit welchem Rechte W. meint, Luther habe das als eine Connivenz angesehen, da er doch in dem Citate Walch V, 534, § 5 ausdrücklich sagt, der Hausvater sei schuldig seine Kinder zu ziehen und zu lehren.

Wie in den wichtigeren Lehrpunkten so erhebt W. in allen von diesen abhängigen Lehrsätzen Widerspruch gegen Luthers Lehre. Wenn wir aber bedenken, wie oft dieser Widerspruch nur auf Mißverständnis beruht, dürfen wir uns dem erhebenden Bewußtsein nicht verschließen, daß er gegen Luthers wirkliche Lehre auch beim besten Willen nichts Nachhaltiges vorbringen kann, weil sie sich auf Gottes Wort stellt und nichts lehren will als dieses. In des Verf. Darstellung aber ist wenig übrig geblieben von dem Luther, wie er wirklich gelebt hat und noch in seinen Schriften und in seinem Werke lebt. Es ist dies um so mehr zu beklagen, als unsere Zeit wahrlich geeignet ist, alle ernstesten Christen aufzufordern, die confessionellen Unterscheidungslehren gewissenhaft zu prüfen.

2. Carl Ritter. Ein Lebensbild nach seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt von G. Kramer, Direktor der Frankenschen Stiftungen zu Halle. Erster Theil. Nebst einem Bildniß Ritters. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1864.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Die Lebensbeschreibung bedeutender Menschen hat nicht bloß ein hohes Interesse an sich selbst, sondern ist zugleich ein Spiegelbild der ganzen Zeit,

in der sie gelebt haben. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus haben wir das Leben des berühmten Geographen Ritter, das nun vor uns abgeschlossen liegt, zu betrachten. Der Schwager des Verewigten, Direktor Kramer in Halle, hat aus einem reichen handschriftlichen Nachlaß den ersten Theil dieses langen und gesegneten Lebens in einer höchst würdigen und anziehenden Weise zusammengestellt und damit dem deutschen Volke ein werthvolles Geschenk dargereicht. Denn welcher Deutsche sollte nicht mit inniger Liebe und Verehrung den Fußstapfen dieses im Leben wie in der Wissenschaft treuen Sohnes seines Volks nachwandern wollen, um daraus Trost und Stärkung, Belehrung und Begeisterung auch für seine Lebensaufgabe zu schöpfen. Das Buch ist nicht bloß für Fachgenossen geschrieben und nicht nur für die Gelehrten; es hat auch für die wahren Freunde der Religion und Kirche ein hohes Interesse, es ist gleicherweise anziehend und belehrend in den weitesten Kreisen für Alle, die an allem wahrhaft Hohen und Edlen im Leben und an dem ächt Menschlichen ein warmes und lebendiges Interesse haben. „Es giebt unter den deutschen Gelehrten, das stehe ich nicht an auszusprechen, wenige, in welchen die in Gemüth und Geist gelegten Reime unter Gottes gnädiger Führung durch eigene treue und demüthige Arbeit zu einer so vollen, harmonischen Entfaltung und Ausgestaltung gelangt wären und so viele Frucht gebracht hätten, als bei Ritter. Der Grund davon ist, daß Mittelpunkt und Ziel seines Denkens, Forschens und Thuns der lebendige Gott war, und mit fortschreitendem Alter in immer klarerem und vollere Bewußtsein wurde. Dies ist zugleich der Schlüssel zum Verständniß seiner Stellung und seiner Leistungen in der Wissenschaft.“

Der Verf. giebt uns in diesem ersten Theil das Leben Ritters bis zu seiner männlichen und wissenschaftlichen Reise, bis zu seiner Verheirathung und Uebersiedelung nach Berlin; aber diese Hälfte bildet in der That nach dem innern und äußern Gang ein abgeschlossenes Ganze für sich. Sie enthält die Kindheit Ritters im Elternhause, seine Erziehung im Salzmann'schen Institut, den Eintritt in das akademische Leben in Halle, das Leben im Hollweg'schen Hause zu Frankfurt, das Leben in Genf, den Aufenthalt in Italien, seine Studien in Göttingen und seine Wirksamkeit im Lehramt am Gymnasium zu Frankfurt am Main. Wichtig und anziehend ist vor Allem die besondere Jugenderfahrung, das Licht, welches auf Schnepfenthal und die philanthropinischen Bestrebungen der Zeit fällt,

die bildenden Bekanntschaften und der gesellige Verkehr, die treue und demüthige Arbeit an der eigenen innern und äußern Entwicklung und die eigenthümliche Kraft und Energie, mit welcher der Lebensberuf erfaßt wird. Da die zweite Hälfte der Lebensbeschreibung, welche mit der Uebersiedlung nach Berlin beginnt und die dortige so mannigfaltige und reiche Wirklichkeit Nitters umfassen soll, wegen der eigenthümlichen Schwierigkeiten für die Darstellung noch längere Zeit wird hinausgeschoben werden müssen, so wollen wir einstweilen dem uns vorliegenden Theil des Lebens, der jedenfalls eine allgemeine Theilnahme in Anspruch nehmen darf, eine kurze Besprechung zuwenden. Diesem unseren Zwecke zu genügen, erscheint es am passendsten, zuerst der Lebensführung und Lebensentwicklung Nitters einfach nachzugehen und dann einige Hauptpunkte von allgemeinerer Bedeutung besonders hervorzuheben.

Wir werden zuerst in die norddeutschen Zustände in der Mitte des vorigen Jahrhunderts versetzt. Carl Ritter wurde zu Quedlinburg im Harz am 7. August 1779 geboren. Sein Vater Friedrich Wilhelm war Arzt, seit dem Jahre 1772 Leibmedicus der damaligen Aebtissin des Stifts Quedlinburg, Anna Amalia, der Schwester Friedrich des Großen. Er stammte von einer ehrenwerthen Familie, deren Mitglieder überwiegend dem gewerblichen, zum Theil dem gelehrten Stande angehörten. Er selbst war ein tüchtiger Arzt von ehrenwerthem Charakter. Die Mutter Elisabeth Dorothea Messow war die Tochter eines Tuchmachers aus Calba a. d. S., der sich zu einem guten bürgerlichen Wohlstande emporgearbeitet hatte. Schon im Juni 1784 starb der Vater an einem hitzigen Nervenfieber im achtunddreißigsten Jahr seines Alters und hinterließ eine junge Wittve und sechs Kinder, der kleine Carl war erst fünfjährig. Salzmann, der eben seine Erziehungsanstalt am Fuße des Thüringer Waldes gegründet hatte, nahm im nächsten Jahre Carl und einen ältern Bruder umsonst in seine Erziehung und Pflege. Gutsmuths, der bis dahin im Ritter'schen Hause den Unterricht und die Erziehung der Kinder geleitet hatte, zog mit und wurde Salzmanns Gehülfe und Lehrer am Institut. Die Mutter trat mit dem Pädagogen und späteren Generalsuperintendenten Zerrenner zu Halberstadt 1788 in eine zweite Ehe und starb in der ersten Nacht des neuen Jahrhunderts. Die Mitgabe aus dem elterlichen Hause für die Ritter'schen Kinder war eine einfache tiefe Frömmigkeit in der rationalistischen Weise der Zeit. „Aber die Frömmigkeit der Mutter,

die den Kindern für das ganze Leben zu einem großen Segen gereichte, hatte, wie die der meisten ihrer Zeitgenossen, in einer kirchlich fester begründeten und reicheren Zeit ihre Wurzeln, aus denen sie in ihrem tiefen und innigen Gemüthe unter den schweren Prüfungen und sichtlichen Gnaden-erweisungen des Herrn zu jener Kraft erwuchs, die ihr das Schwerste mit Zufriedenheit ertragen und siegreich überwinden half.“ Für Carl wurde nun Schnepfenthal in jeder Beziehung die zweite, ja seine eigentliche Heimath. Er blieb bis zum vollendeten siebzehnten Lebensjahre, im Ganzen elf Jahre, dort. Hier war es, wo die glücklichen Anlagen seines Geistes und Herzens, die er von dem Herrn erhalten, so wie die segensreichen Eindrücke, welche er unter der Leitung seiner trefflichen Eltern in den ersten Lebensjahren aufgenommen hatte, auf das sorgfältigste gepflegt und so entwickelt und gekräftigt wurden, daß er daran eine feste Grundlage für sein ganzes späteres Leben gewann. Wie mußte die mit den anziehendsten Reizen ausgestattete Landschaft seines neuen Wohnorts auf sein für die Schönheit der Natur höchst empfängliches Gemüth wirken. Dazu kam die besondere Art der Erziehung, die ihm dort zu Theil wurde und die, obwohl sie an manchen Einseitigkeiten und Mängeln litt, doch im Ganzen gerade seinem innersten Wesen entsprechend und vortrefflich war. Zwar trat bei der nach Rousseau'scher Weise mehr auf die praktischen Zwecke des Lebens gerichteten Erziehung und Bildung der Jugend die Beschäftigung mit den Sprachen und Werken der altklassischen Literatur sehr zurück; dagegen wurden mannigfaltige Kenntnisse und Fertigkeiten, die in unmittelbarer Beziehung zum Leben stehen, gelehrt und die neueren Sprachen traten mehr, als es andernwärts zu geschehen pflegte, in den Vordergrund. Vor Allem war die größte Sorgfalt auf die Entwicklung und Befestigung einer sittlich guten Gesinnung, des Fleißes und eines tüchtigen selbstständigen Charakters gerichtet. Unter der Leitung von Gutsmuths und Salzmann und im fröhlichen Verkehr mit seinen Mitzöglingen genoß Ritter hier eine wahrhaft schöne Jugend und erstarkte sichtbar an Leib und Seele. Als seine Lieblingsneigung trat schon hier Geographie und Zeichnen so wie Beschäftigung mit der Natur überhaupt hervor. Gegen das Ende seines Aufenthalts in Schnepfenthal machte er die Bekanntschaft des Banquiers Hollweg aus Frankfurt, der wegen der Franzosen seine Familie nach Gotha gebracht hatte, und trat zu ihm in nähere Beziehungen. Er fand Wohlgefallen an dem jungen Ritter und wünschte ihn nach vollendetem

akademischen Studium nach Frankfurt als Erzieher seines Sohnes. Im Herbst 1796 verließ Ritter mit schmerzlichen Gefühlen die theure Stätte seiner Jugendbildung, um in das akademische Leben in Halle einzutreten und namentlich unter der Anleitung des Kanzlers Niemeyer sich auf seinen vorliegenden Beruf vorzubereiten. Er verließ die Anstalt gesund und kräftig an Leib und Seele, gegen jede körperliche Anstrengung, gegen Wind und Wetter abgehärtet, voll sittlicher Kraft und Charakterstärke, jedem Guten und Edlen zugewandt, voll Abscheu gegen jedes Niedrige und Gemeine. Und das Alles war getragen von einer aufrichtig und kindlich frommen Gesinnung, voll herzlichen Vertrauens in Gottes Vorsehung, die er in der Führung seines Lebens so sichtlich erfahren und lebendig erkannt hatte. Die Erkenntniß Jesu Christi freilich, als seines Versöhnners mit Gott, war ihm fern geblieben, weil sie ihm von keiner Seite war nahe gebracht worden. Doch war ihm dieser Name ein hochheiliger und verehrungswürdiger. Nach einem kurzen Besuch bei seinen Eltern in Darenburg langte er am 28. October in Halle an und bekam seine Wohnung in dem Hause des damaligen Professors, spätern Kanzlers N. H. Niemeyer, der an der Spitze des kgl. Pädagogiums in den Franke'schen Stiftungen stand und eines weit verbreiteten Rufes als ausgezeichnete Pädagoge genoß. Er ließ sich als Studiosus der Cameralwissenschaften immatriculiren. Das burschikose Wesen der Studentenschaft, das allerdings damals viel freier und ausgelassener war als heut zu Tage, konnte ihm nicht gefallen; dagegen wandte er sich mit allem Eifer den Vorlesungen zu, die er fleißig hörte und sorgfältig repetirte. Er hörte unter anderm bei dem berühmten Wolf über römische Geschichte und über griechische Literaturgeschichte, bei Niemeyer über Moral, bei Mödiger Einleitung in die Cameralwissenschaften, bei Sprengel europäische Staatengeschichte, bei Jacob Logik und Metaphysik, bei Eberhard Aesthetik und Landbaukunst bei Weinert. Daneben nahm er seine Zeichen- und Sprachstudien wieder auf, beschäftigte sich vor allem mit der Pädagogik und widmete seine Mußestunden dem gesellig bildenden Umgang mit einem kleinern Kreise vertrauter Freunde. Nach zweijährigem, wohlbenutztem Aufenthalt auf der Universität übernahm er — er hatte kaum das neunzehnte Jahr vollendet — das Amt eines Erziehers im Hollweg'schen Hause in Frankfurt a./M. Der Aufenthalt und die Wirksamkeit Ritters in dieser Stadt und in der durch Reichthum und vielseitige Bildung hervorragenden Familie des Frankfurter Banquiers

während des so langen und wichtigen Zeitraumes von 1798 bis 1811 bildete nun die eigentliche Vorschule für sein späteres öffentliches Auftreten und Wirken als Lehrer an einer Universität und als Gelehrter Deutschlands. Er war zwar zunächst berufen, die Erziehung des ältesten Sohnes, des siebenjährigen Philipp zu übernehmen; nach und nach aber wurden auch die übrigen Hollweg'schen Kinder seiner Leitung und Pflege anvertraut, ja es wuchs zuletzt die Zahl seiner Zöglinge bis auf fünf. Es war die Zeit, wo die Rousseau'schen und Pestalozzi'schen Erziehungsgrundsätze und die des Philanthropin mit Enthusiasmus ins Leben übertragen wurden, und neben Ritter befand sich in Frankfurt ein ziemlich großer Kreis junger unternehmender Erzieher, mit denen er aufs Beste verkehren konnte. Das Talent Ritters in diesem Fache bewies sich aber auch aufs Glänzendste, so daß er bald das volle Vertrauen des Vaters und allmählig auch das der kälteren und misstrauischen Mutter gewann. Für seine eigene weitere Ausbildung war außer seiner günstigen Stellung gerade in diesem Hause die außerordentlich bewegte Zeit und die Menge berühmter Bekanntschaften, die er zu machen Gelegenheit hatte, besonders förderlich. Er besuchte als sechs und zwanzigjähriger Mann mit seinen Zöglingen das Gymnasium, um auch sich selbst im Lateinischen und Griechischen fortzubilden. Dazwischen machte er öfter Besuche in der elterlichen Heimath, in Schnepfenthal und 1807 bei Pestalozzi in Yverden. Seine schriftstellerische Thätigkeit nahm hier zuerst ihren Anfang; außer einigen Abhandlungen, die er schrieb, arbeitete er an seiner Geographie von Europa und an dem Handbuch der physischen Geographie. Am 21. Januar 1808 starb sein Principal, Hr. Hollweg, der allein ihn ganz verstand und zu würdigen wußte. Dennoch blieb sein Ansehen in der Familie fest begründet und er konnte seine Hauptthätigkeit besonders dem jüngern Sohne August zuwenden, da der älteste in das Comtoir eintrat. Manche sehr günstige Berufungen von außen schlug Ritter freiwillig aus, um sich jetzt der Hollweg'schen Familie und seinen geliebten Zöglingen zu erhalten. Neben seiner rastlosen Thätigkeit in dem eigentlichen Beruf an den ihm zunächst Anvertrauten, ertheilte er auf Bitten auch Unterricht in verschiedenen Instituten und an den untern Classen des Gymnasiums; Verstandesübungen und Vorübungen zur Naturgeschichte, Geographie und Geschichte. Die wissenschaftlichen Principien zu seinen späteren berühmten Werken über Naturkunde so wie auch zum Theil die Vorarbeiten datiren aus dieser Periode seines Frankfurter Aufenthalts.

Im Juni 1811 siedelte Ritter mit Einwilligung der Wittwe Bethmann-Hollweg mit seinen beiden Zöglingen August Hollweg und Wilhelm Sömmerring nach Genf über, um hier ihre Erziehung zu vollenden. Sie wohnten im Hause der Wittwe Mad. Prevost, einer der gebildetsten und geachtetsten Frauen Genfs. Ihre Aufgabe war vor allem französische Sprache und Literatur mit Eifer zu treiben. Daneben hatten sie eine kleine Leihbibliothek der trefflichsten griechischen und römischen Classiker zum Privatstudium und einige ausgewählte Bände von Lessing, Göthe, Klopstock und Schiller zur Lektüre mit sich genommen. Vorlesungen wollten sie im Winter hören über Mineralogie, Botanik, Physik, Chemie, höhere Mathematik. Es war eine für den Hofmeister und die Zöglinge an den edelsten Genüssen reiche Zeit. Sie besuchten mit einander die Vorlesungen, nahmen Unterrichtsstunden im Französischen, dann im Italienischen und Spanischen und theilten brüderlich mit einander die Stunden der Arbeit und der Erholung. Durch ihre Stellung in der Gesellschaft waren sie im Stande, mit den bedeutendsten Männern und Frauen in einen regen geselligen und wissenschaftlichen Verkehr zu treten, wie z. B. mit dem berühmten Gelehrten Pictet, Madame de Staël, A. Wilhelm v. Schlegel, dem Geschichtschreiber Sismondi und vielen andern. Auch Pestalozzi und sein Institut in Yferten wurde wieder besucht. Dazu kamen die Ausflüge in die näheren und weiteren Umgebungen Genfs, die mit jugendlicher Lust und Liebe betriebenen mineralogischen und botanischen Untersuchungen. Zum Frühling nahmen sie einen zweimonatlichen Aufenthalt in dem Dorfe St. Gervais am Fuße des Montblanc und unternahmen von da aus die eingehendsten Beobachtungen und Studien in jener erhabenen Alpenwelt. Gegen Ende seines dortigen Aufenthalts erhielt Ritter die Nachricht vom Tode Salzmanns und seines Stiefvaters Berrenner. In der Mitte September verließ Ritter mit seinem Zögling August das ihm sehr lieb gewordene Genf — Wilhelm Sömmerring war schon voraus gereist — um auf einem weiten Umwege nach München zu kommen, wo er mit Frau Hollweg und ihrem älteren Sohne zusammentreffen sollte. Hier verlebte er etwa einen Monat im Umgang mit dem ihm innig befreundeten und von ihm hochverehrten Sömmerring, dem Vater seines Zöglings, und im Verkehr mit einem überaus interessanten Kreise von ausgezeichneten Männern, und widmete seine Besuche den mannigfachen dortigen Sammlungen. Hier wurde im Familien-

rathe beschlossen, daß Ritter für den Winter mit den beiden Hollwegs, statt nach dem südlichen Frankreich, wie früher beabsichtigt war, nach Italien gehen sollte. Er machte auch im November 1812 von München aus die Reise, aber mit trüben Ahnungen. In Florenz wurde der älteste seiner beiden Begleiter von einem pestartigen Nervenfieber nach wenigen Tagen der Krankheit dahingerafft. Zwar reiste Ritter im Januar des nächsten Jahres mit dem anderen Zögling weiter nach Rom und später auch nach Neapel und benutzte in gewohnter Weise seinen Aufenthalt in Italien zur Vermehrung seiner Kenntnisse und Bildung seines Geistes; aber der eigentlich freudige Gewinn der erlebten Eindrücke war durch jenen plötzlichen Schlag in der Hauptsache vereitelt worden. Nach seiner Rückkehr aus Italien begab er sich in der Mitte des Sommers 1813 nach Göttingen, um seinen Zöglingen August und Wilhelm, die dort studirten, nahe zu sein. Damit beginnt eine wichtige Epoche seines Lebens, von der aber, da sie der ruhigen, fast unausgesetzten, oftmals angestrengtesten Arbeit gewidmet ist, hier nichts berichtet werden soll. Ritter blieb in Göttingen mit einer zweimaligen Unterbrechung durch einen kürzern und längern Aufenthalt in Berlin nahe an sechs Jahren. Hier war es, wo die während seines ganzen bisherigen Lebens in so wunderbarer Weise angelegten Führungen und Vorbereitungen zu ihrem Abschlusse und ihrem Ziele kamen. Hier arbeitete er die „Erdfunde“ aus, von welcher der erste Band 1817 bei Reimer in Berlin erschien. Auch die mannigfachen und schwierigen Vorarbeiten zu seiner „Vorhalle Europäischer Völkerschaften“ wurden hier gemacht, wenn auch die Abhandlung selbst erst später bei seinem Aufenthalt in Frankfurt in Druck kam. Hier verlobte er sich mit der ältesten Tochter des in Halberstadt verstorbenen Medicinalraths Kramer, die er bei seinen Verwandten hatte kennen lernen. Während seines hiesigen Aufenthalts erhielt er mehrfache ehrenvolle Berufungen nach Weimar, Bremen und Frankfurt, von welchen er endlich die letztere als Professor der Geschichte und Geographie am dortigen Gymnasium annahm. Sein Wirken aber in dieser Eigenschaft zu Frankfurt war nur von kurzer Dauer, denn bald erhielt er einen neuen Ruf nach Berlin als Professor an der Kriegsschule und an der Universität, dem er endlich nach einer zweijährigen Wirksamkeit in Frankfurt Folge leistete. Vorher aber, nämlich am 9. Septbr. 1818 feierte er seine Hochzeit zu Duderstadt im Kreise der Verwandten; am

19. Septbr. des folgenden Jahres zog er mit seiner Frau nach Berlin, das von nun an die Stätte seiner Wirksamkeit sein sollte.

Uebersichten wir zum Schluß den bezeichneten Lebensabschnitt des so liebenswürdigen und berühmten Mannes, so treten uns vor allem drei Hauptgesichtspunkte in der Wahrnehmung als von dem allerhöchsten Interesse entgegen. Der erste ist seine Stellung zum positiven Christenthum. Aus dem elterlichen Hause wie aus dem Salzmann'schen Institut hatte er zwar eine allgemeine religiöse Frömmigkeit mit ins Leben genommen, nicht aber Erkenntniß des Evangeliums selbst. „Das Wort von der Versöhnung mit Gott durch Jesus Christum in seiner seligmachenden Kraft war Salzmann wie den übrigen Trägern des Geistes, der die damalige Zeit beherrschte, unbekannt geblieben; die Worte Sünde und Gnade möchte man kaum in seinen zahlreichen religiösen Schriften antreffen.“ Den positiven Inhalt des Evangeliums kannte, wie er jener Zeit überhaupt gar sehr verloren gegangen war, auch Ritter selbst bei seinem Eintritt in das Hollweg'sche Haus nur wenig. Erst unter der schrecklichen Drangsal der Zeit fühlte er in sich den Trieb, zu seinen Zöglingen auch über das Heiligste zu sprechen. „Geschwiegen habe ich nicht ganz darüber, sagt er, aber es war mir immer bange über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen laut und lebendig mit ihnen zu sprechen, wenn ich wußte, daß die Wirklichkeit in der folgenden Stunde gerade das Gegentheil dessen aufstellen würde, was ich in dieser gelehrt, bewiesen, als das Heiligste eingeprägt hatte.“ So währte es lange, bis er seinen Schülern eigentlichen Religionsunterricht erteilte und mit ihnen die Bibel zur Hand nahm. Erst in dem kleinen frommen Kreise in Berlin, in dem Baron von Kottwitz der Mittelpunkt war, trat ihm das positive Christenthum ganz nahe, nachdem ihm die Zöglinge voran gegangen waren, und als er in der Liebe zu einer christlichen Jungfrau sein besseres Selbst gefunden, bekannte auch er Christum als seinen Gott und Heiland.

Ein anderer Punkt, der sich aber mit diesem berührt, ist sein Verhältniß zu den Erziehungsprincipien der Zeit. Aus dem Salzmann'schen Institut hervorgegangen, war er natürlich von Haus aus dem dort herrschenden Sinn und Geist mit Leib und Seele zugethan. Aber die Erfahrungen des Lebens brachten auch da einen geistigen Fortschritt zum Bessern. Als er Pestalozzi und seine Wirksamkeit kennen lernte, wurde er von dem dort herrschenden Geist, von den Persönlichkeiten und der gewaltigen

„Methode“, ganz hingerissen; vor allem erfüllte ihn die ehrwürdige Persönlichkeit Pestalozzi's in ihrer unmittelbaren Kraft und Ursprünglichkeit, in ihrer kindlichen Demuth und Einfalt mit der innigsten Bewunderung und Verehrung. Er wurde darum von seinen früheren Genossen fast als ein Abtrünniger angesehen. Doch er bewahrte nach seiner milden, liebevollen Weise die alte Liebe und Treue bei allem geistigen Fortschreiten. Bei einem späteren Besuche in Schnepfenthal schreibt er: „Etwas scheu war anfangs Mancher, weil ich Pestalozzi und Ferten so gepriesen hatte; aber Alles lösete sich in seinen alten Gang auf: denn ich war geblieben, wer ich früherhin war, und sie hatten sich veredelt, gehoben.“ So wenig aber Schnepfenthal mit seiner „zu nüchternen Natur“ ihm ganz gefallen wollte, eben so wenig würde auch Ferten seinem späteren positiv christlichen Sinn ein Genüge gethan haben.

Von dem allergrößten Interesse ist es endlich, die wunderbare Energie zu betrachten, mit der Ritter in allen Lagen und unter den schwierigsten Verhältnissen seinen eigenen Bildungsgang und die vor ihm liegende Aufgabe ins Auge faßt und bis ins Einzelste durchführt. Schon sein Auftreten als ganz junger Mensch in den Frankfurter Verhältnissen ist höchst bemerkenswerth. Dann die Art und Weise, wie er mit allen Kräften Leibes und der Seele sich seinem Erzieherberuf hingiebt, wie er seine Aufgabe löst und das Höchste nie aus den Augen läßt, — die wunderbare Spannkraft des Geistes, mit der er in alle Gebiete des Forschens und Wissens eindringt und sie beherrscht, dabei die liebenswürdige Frische und Kindlichkeit des Sinnes, die große Bescheidenheit und Demuth hinsichtlich seiner eigenen Leistungen und der stets offene Sinn für alles Hohe und Edle; — später die sechsjährige rastlose Arbeit am Schreibtisch in Göttingen und dabei das tiefe und gefühlvolle Herz für Liebe, Freundschaft, Vaterland und alles Menschliche und Christliche. Fürwahr, ein starker, edler und großer Mann!

Ein trefflicher Kupferstich, der Ritter im 79. Lebensjahre darstellt, ziert das interessante Buch.

3. Die christliche Ethik von Ph. Theodor Culmann, protest. Pfarrer in Speyer. Erster Theil. Stuttgart, 1861. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. S. 429.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Der Verf., der sich ein begeisterter Schüler des verstorbenen Philosophen von Schaden zu sein rühmt, gesteht in der Vorrede seines Buchs, daß er den demselben zu Grunde liegenden Begriff der Ebenbildlichkeit nicht der Theologie, sondern der Philosophie verdanke, und daß er zur Theologie nicht zunächst durch Exegese und Geschichte, sondern durch Philosophie gekommen sei. Keinesweges aber verstehe er hierunter die Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel; der Verf. kennt eine andere und höhere Dynastienreihe von Königen im Reiche des Geistes; sie ist ihm durch die Namen J. Böhm (e), St. Martin, Baader, Schelling in seiner spätern Entwicklung und Schaden bezeichnet. Daneben äußert sich Culmann über die Philosophen der ersteren Reihe im Verhältniß zur zweiten ziemlich wegwerfend, und von „einem der bedeutendern neueren Theologen,“ Hofmann, behauptet er, daß derselbe, ohne es zu ahnen, auf den Wegen Hegels gehe (V.). Was wir von dieser Schrift zu erwarten haben, ist demnach, um es kurz zu sagen, eine aus Philosophemen des Philosophen κατ' ἐξοχήν A. von Schaden, construirte Ethik. „Der Verf. hat nämlich das Glück gehabt, in den Vorlesungen v. Schadens in Erlangen vom Jahre 1844—1847 einen Philosophen kennen zu lernen, welcher speculativen Tief Sinn mit wissenschaftlicher Dialektik und Kritik verband und dem Christenthum Schätze von Erkenntniß abzugewinnen wußte, deren allseitige Verarbeitung für die Theologie überaus fruchtbar sein mußte.“ Also ein Epigone der Schadenschen Philosophie, der mit philosophischen Schlaglichtern aus dem System des Meisters auch die Disciplinen der Theologie erleuchten will. Man muß sich nach diesen Erörterungen nur darüber wundern, daß der Verf. seine Schrift gerade „christliche Ethik“ betitelt hat, und nicht vielmehr: Anwendung der Philosophie auf die Theologie, oder Religionsphilosophie, oder wenigstens philosophische Ethik, oder die Ethik im Lichte der Schadenschen Philosophie und dergl.

Der Verf. versucht zuerst in einer Einleitung von 96 Seiten in seiner eigenen oder vielmehr in Schadenscher Weise den Begriff der christlichen Ethik aus der Ebenbildlichkeit zu entwickeln. „Die christliche Ethik ist die Wissenschaft der christlichen Lebensregeln, durch deren Befolgung der Mensch

von der Sünde erlöst und zum Bilde Gottes vollendet wird.“ „Der von Gott gesetzte Anfang des Ebenbildes muß in gleichem bestehen. Es ist demgemäß der Mensch Bild Gottes, weil ihm dieselbe Vaterhypothese eingepflanzt wurde, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gott als Uranfängliches zu denken ist (S. 12).“ Seine Auffassung der Ebenbildlichkeit führt er nun weiter durch an der Hand der alttestamentl. Urgeschichte, die er nach dem Vorgange von J. Böhme, M. Dettinger, Franz v. Baader und A. v. Schaden in höchst eigenthümlicher Weise seiner Grundansicht dienstbar zu machen sucht, in einer Reihe von Paragraphen, deren Uberschriften wir nur hersehen wollen: das Paradies. Das paradiesische Gebot. Das paradiesische Verbot. Die Erschaffung des Weibes. Die normale Entwicklung des Menschen im Paradies. Gründe für die Erschaffung des Weibes. Der Sündenfall und die Sünde. Die Maßregeln Gottes nach dem Sündenfall. Das Kraut des Feldes. Die Arbeit im Schweiß des Angesichts. Der Tod. Die Verdammung aus dem Paradies. Wirkung des Sündenfalls auf die menschlichen Erkenntnißkräfte. Das Gewissen.

Wir begegnen hier den seltsamen Ansichten: das Paradies sei die den Menschen bestimmte göttliche Substanz gewesen und habe den Menschen umgeben und genährt ebenso, wie die Substanz des Eies das werdende Küchlein; — das paradiesische Gebot des Essens von allerlei Bäumen im Garten sei wichtiger gewesen als das Verbot: Vom Baum des Erkenntnisses u. sollst du nicht essen; — ferner daß die Bäume des Paradieses dem Menschen göttliche Substanz darboten; daß die Sünde im Menschen concipirt sei noch vor der Erschaffung des Weibes und daß deshalb die Erschaffung des Weibes eine so furchtbare Katastrophe sei, daß sie nur überboten werde von dem Tode selbst, dessen Vorstufe sie eben sei; — daß das Weib somit concipirte Sünde an sich trage, die ihm jedoch, weil unverschuldet, nicht zugerechnet werden könne; — daß der Mensch kraft der Ebenbildlichkeit einerseits zu einem Gott, andererseits zu einem verkörperten Satan assimiliert werden könne und dergl. — Indem der Verf. dabei fortwährend gegen die Grundprincipien des Schriftbeweises von Hofmann aufs stärkste polemisiert,*) behauptet er wiederholentlich, daß seine eigene Anschauung die allein richtige sei.

*) Um ein Beispiel von der Art dieser Polemik zu geben, die zugleich zur Charakteristik des Buches selbst dient, führe ich die Anmerkung S. 44 an. „Wenn

Im letzten § der Einleitung wird ein Grundriß der Ethik, wie sie der Verf. auszuführen gedenkt, gegeben. „Nach den drei heiligen

ich mit der Eisenbahn nach München fahre, so kann ich aus der Thatsache: ich weiß mich in München, doch nicht folgern: mithin bin ich auf der Eisenbahn hergekommen; da jene Thatsache auch bestünde, wenn ich zu Fuß oder zu Pferde hingereist oder dort geboren wäre. Solcher Art aber sind sämtliche Schlussfolgerungen in den Lehrstücken des Schriftbeweises von Hofmann. Aus dem gegenwärtigen Thatbestand des christlichen Selbstbewußtseins sollen alle Schriftthatsachen gefolgert werden. Ob mit ob ohne Logik, kommt natürlich bei den kühnen Schlussfolgerungen nicht in Betracht. Hofmann hat nicht bloß eine eigene Theologie, eine eigene Logik, einen höchst eigenen Stil, sondern auch seine eigene Ansicht über das was Wissenschaft sei. Ihm ist sie nämlich wissenschaftliche Aussage eines Bewußtseins, Theologie des christlichen Selbstbewußtseins, Philosophie des Weltbewußtseins. Das sind aber diese Wissenschaften ebensowenig, als etwa Astronomie Aussage des Sternbewußtseins ist. Aus dem Bewußtsein lassen sich objectiv historische Thatsachen nimmermehr ableiten, weil es nicht die Quelle der Thatsachen ist, sondern bloß des Wissens um dieselben. Nun ist aber das Wissen um die Thatsache das Wissen in einem Bewußtsein. Wenn nun Hofmann dieses offenbar Eine trennt und das Wissen im Bewußtsein oder genauer das aus dem Bewußtsein erhobene Wissen durch das Wissen um die Thatsache beweisen will, so hat er hier nicht Zwei, sondern Eins und der Beweis ist, trotz alles Dehnens, Ziehens und Foltterns auf dem Prokrustesbett der Construction, doch im letzten Grunde nur der Beweis eines idem per idem. Daß bei dieser Natur der Dinge die innere Bewußtseinswelt und die objectivie Welt der Thatsachen doch nicht aus einander zu halten sind, müßte sich von selbst ergeben, wenn es nicht die Lehrstücke selbst zeigten. Gleich das Beispiel im Texte beweist es. Da heißt es: eine Vielheit von Menschen sehen wir in Jesu Christo zur Menschheit Gottes geeinigt. Diese Wahrnehmung einer Menschenvielheit ist doch wahrlich nicht eine Thatsache meines christlichen Bewußtseins, wie die der Erlösungsgewissheit oder des Sündenbewußtseins. Sie gehört vielmehr der äußern objectiven Welt an. Und nun wird bei der Construction nur diese Vielheit wahrgenommen, keineswegs aber genauer hingesehen, um zu bemerken, daß die eine Hälfte dieser Vielheit die schönere Hälfte des Menschengeschlechtes bildet; das letztere muß vielmehr durch einen so überaus geistreichen Rückschluß auf Adam im Paradies „erhoben“ werden. Welche Willkürlichkeiten! und das geberdet sich als Wissenschaft. Mit etwas mehr Rücksichtnahme auf hausbackene Logik und auf das, was auch auf andern Gebieten als Wissenschaft gilt — „keinem Mathematiker fällt es ein, seine Winkel und Figuren aus dem Raumbewußtsein erheben zu wollen; kein deutscher Geschichtsforscher gewinnt die Existenz eines deutschen Kaiserreiches daraus, daß er sich als einen Deutschen weiß“ — hätte Hofmann nicht dazu kommen können, eine so ganz eigene Theologie in den acht Lehrstücken seines Schriftbeweises aufzustellen. Dieselben sind höchst gekünstelte, auf Schrauben gestellte Paraphrasen der Schriftausagen vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins aus, wobei das Hauptziel aller Wissenschaft, rerum cognoscere causas, deshalb nicht zu seinem Recht kommt, weil man nur aus dem christlichen Bewußtsein und nicht aus den objectiven Principien construirt und darum nur Nominaldefinitionen, aber keine Realdefinitionen liefern kann.“

Namen, auf die wir getauft sind, gruppiren wir die drei Stufen unserer Ethik und betrachten den Menschen successiv unter dem Zug des Vaters, in der Assimilirung des Sohnes und im Besitz des heiligen Geistes. Wenige Menschen nur lassen den Zug des Vaters zu seinem Rechte kommen und finden den Sohn. Noch weniger unternehmen die regelrechte Assimilirung des Sohnes, und die allerwenigsten dringen auf die Stufe des Geistes hin auf. . . Es zerfällt demgemäß unsere Ethik in zwei Haupttheile. Der erste stellt die Regeln auf, nach welchen der ebenbildliche Grundtrieb auf den drei Stufen des Vaters, des Sohnes und des Geistes behandelt sein will. Der zweite Theil stellt die Regeln auf für die natürlichen Triebe, deren Entwicklung mit der des Grundtriebes parallel läuft, ja in der Geschichte desselben bereits enthalten ist. So wird dann der Mensch nach Leib, Seele und Geist dem Ziel der Vollkommenheit entgegengeführt werden.

In der angegebenen Weise wird nun die Ethik selbst nach der Beziehung zu den drei Personen im göttlichen Wesen auszuführen gesucht, und zwar nach einer Eintheilung, die der Verf. von seinem Lehrer Schaden acceptirt zu haben behauptet, nämlich: A. die Tugendstufen, B. die Lasterstufen. Unter die Kategorie der ersten Reihe, des Zuges des Vaters zum Sohne, fällt die Besprechung folgender Gegenstände: Möglichkeit der Buße. Wechselverhältniß von Buße und Glaube. Der Glaube. Selbstverläugnung und Weisheit aus dem Glauben abgeleitet. Die Taufe. Der Zug des Vaters näher erläutert. Die Gefahren auf der ersten Stufe: a. Halbheit der Buße, b. Schwäche des Glaubens, c. die Reizbarkeit des Gewissens. Schlussbetrachtung zu dieser ersten Stufe. — Unter die zweite Kategorie, die Assimilirung des Sohnes, fallen folgende Gegenstände: Gesetz und Beschreibung dieser Assimilirung. Die assimilirende Thätigkeit des Subjects, a. das Gebet. Die Schwierigkeit des Gebets und ihre Ueberwindung. Einwürfe wider das Gebet. Eine Gebetskala, b. das christliche Wirken. Der Fortschritt im christlichen Wirken. Die Schwierigkeit des christlichen Wirkens. Dramatischer Charakter des Wirkens. Formeln des richtigen Wirkens. Beziehung dieser Formeln auf die logischen Schlussfiguren. Formeln des verkehrten Wirkens. Gemischte Formeln. Die Constellationen im Wirken. Beziehung der gemischten Formeln auf die übrigen Schlussfiguren. Beten und Wirken im Zusammenhang mit der Ebenbildlichkeit. — Das Object der Assimilirung: a. die Kirche. Die Kirchenzeiten. Die prophetische Unmittelbarkeit in der Kirche. b. Das

Schriftwort. Fingerzeige zum Schriftverständniß. Die Freiheit des Christen gegenüber der Schrift. c. Das heilige Abendmahl. Charakterisirung dieser zweiten Stufe. Die Gefahren auf der zweiten Stufe: a. die Gewohnheitsfrömmigkeit, b. der Hochmuth, c. der Kleinmuth. Falsche Freiheit und Gefeglichkeit. Ueberwindung dieser Gefahren. Ursache der mangelhaften Entwicklung des christlichen Lebens. Einige Postulate. Unterschied der zweiten ethischen Stufe von der dritten. — Endlich unter der dritten Kategorie, der Mensch im Besiß des heiligen Geistes, wird behandelt: die Johanneischen Wechselbegriffe des Lebens, der Liebe und des Lichtes. Das ewige Leben und der Gottesbegriff. Die prophetische, priesterliche und königliche Würde des Christen. Verhältniß des Christen zur Kirche und zu den Gnadenmitteln. Die Gefahr der Todsünde oder die Sünde wider den heiligen Geist. Abschließende Betrachtungen. — Der zweite Theil: die Lasterstufen, nimmt bei weiten weniger Raum ein. Es zeigt sich hiebei das Fehlerhafte der Partition. Die Lasterstufen werden unter einem dreifachen Gesichtspunkt aufgefaßt: 1) das Ignoriren Gottes, 2) die Gottesfurcht, 3) der Gotteshaß. — Zu Nr. 1. Charakterisirung dieser Stufe. Göttliche Zuchtmittel wider diese Geistesrichtung. — Zu Nr. 2. Die göttlichen Zuchtmittel. Die satanische Kindschaft. Die Satanskirche. Die Attentate gegen die Natur und das satanische Wunder. Der ethische Stand unserer Zeit. — Zu Nr. 3. Die Wechselbegriffe des zweiten Todes, des Gotteshaßes und der Finsterniß. Die Ewigkeit der Höllestrafe. Der Zustand der Verdammten nach dem Tode. Die historische Entwicklung der Sünde.

Was wir in formeller Hinsicht zunächst anzuerkennen haben, ist der Fleiß und die Energie, mit welcher der Verf., ein noch junger Mann, diese umfangreiche Geistesarbeit nach den Grundprincipien seines Herrn und Meisters von Schaden und in eigener weiterer Ausbildung unternommen und durchgeführt hat, während in unserer Zeit so viele junge Theologen mit ihrer geistigen und wissenschaftlichen Aus- und Durchbildung aus Trägheit und Bequemlichkeit es über Gebühr leicht nehmen. Wie wir sehen, hat sich der Verf. auch nach anderen Seiten hin versucht, um die theosophischen Ideen, die er auf der Universität eingesogen und hernach weiter in sich ausgebildet hat, zu verwerthen und praktisch zu machen, z. B. in einem Aufsatz in der Zeitschrift von Fichte für Philosophie und philosophische Kritik: „die Principien der Philosophie Franz v. Baader und E. A. v. Schadens“

Bd. 37, S. 192, und in einer philosophisch poetischen Dichtung: „Dornröschen oder das Märchen unserer Welt.“ Landau bei Kaupler 1857. Es ist auch nicht zu läugnen, daß in dieser sogenannten christlichen Ethik manche schöne und fruchtbare Gedanken uns entgentreten und ansprechend durchgeführt sind, die mit der Schrift und der Lehre unserer lutherischen Kirche sich wohl vereinbaren lassen. Aber sowohl nach der formellen als materiellen Seite, sowohl in der Sprache als in den Ideen tritt das gigantische, Unschöne, Schiefe und Unwahre der theosophischen Schule neben dem Richtigen und Wahren grell hervor. Böhm, Baader und Schaden reichen überall und einzig den Schlüssel zu aller wahren Weisheit und Wissenschaft; außer ihnen kein Heil. Mit allen Jüngern dieser Richtung theilt der Verf. die Wissensseligkeit im Ruhen und Wiegen auf dem Grunde der theosophischen Anschauung und den arroganten Anspruch, mit den Fundeln ihrer Meister über alles anderweitige Wissen und Können, nicht bloß der Philosophie, sondern auch der Kirche, weit erhaben zu sein. Durch den positiven Realismus, welcher dieser Richtung eignet, bleibt sie zwar vor den Irrwegen des vulgären Nationalismus bewahrt, aber nicht ebenso vor Hallucinationen, Annahmung und Hochmuth.

Was wir an dieser Ethik in formeller Beziehung zunächst zu rügen haben, ist die mystisch-sinnliche Sprache, die oft plötzlich von einem gewissen poetischen Pathos in die triviale, gemeine Sprache des Tages übergeht, ja sogar zu unziemlichen Platiitüden herabsinkt, z. B. S. 17: „So gut der leibliche Hunger auf einen leeren Magen, das Athmen auf die luftbedürftige Lunge hinweist, eben so gut muß die nicht abzuläugnende Thatsache des Gotteshungers in der menschlichen Natur eine entsprechende Gottesleere zum Hinterhalt haben... Wobei hinzuzusetzen ist, daß dieser Abgrund nicht als passive Leere, sondern als aktiver Hunger, als ein Stürmen und Schnauben der Seele zu Gott hin gefaßt werden muß;“ — ferner S. 48: „Indem Gott das Weib schafft, erzielt er einen doppelten Vortheil;“ — S. 70: „Gott gleicht einem geschickten Arzt, der dem Fieberkranken jede kräftige Nahrung verbietet, um nicht die Krankheit zu kräftigen. Das Krank des Feldes ist jetzt die magere Diät, mit der der Sünder sich zu begnügen hat;“ — S. 80: „dem Menschen geht es seit jener primitiven Verrückung wie den Studenten in Auerbachs Keller. Er glaubt die süße Traube der Lust abzuschneiden und merkt nicht, daß er das Messer sich oder andern an die Nase legt und im Begriff steht, ein göttliches Ebenbild zu verstümmeln; —

S. 125: „Man will mit Schleiermacher, ächt prophetisch „immer mehr werden, was man ist.“ „Es ist das gerade, wie wenn ein Romanschriftsteller sein Pärchen nach wenigen Winkeltügen zusammenbringt und schon auf den ersten paar Seiten mit seinem Roman zu Ende kommt;“ — S. 184: „Die nöthige Exasperation in grimmiger Seelenstimmung, in der die Flüche wie kräftige Pralltriller emporkirbeln, ist uns viel natürlicher und leichter erreichbar, als jener Grad intensiver Heilsbegier, in der sich das Gebet explosionsartig Luft machen muß.“ — Endlich S. 294: „Brich erst diesen Bund (mit der dieseitigen armen Welt), höre auf, die geistige Gebärmutter deiner Seele mit Bildern der Eitelkeit zu besamen u.“ und an vielen andern Stellen.

Wesentlicher aber noch als die formellen Ausstellungen an der Sprache, sind die, welche wir gegen den Inhalt erheben. Wir verkennen nicht die Bedeutung des Grundbegriffs der Ebenbildlichkeit für die christliche Wissenschaft, allein in seiner Unbestimmtheit und Allgemeinheit läßt er der Phantasie der Theosophen und Schwärmer einen weiten Spielraum, um ihre eigenen absonderlichen Ideen und Phantome in denselben hineinzulegen und mit ihm zu verknüpfen. Wir fordern daher eine genaue Bestimmung und Begründung dieses Begriffs im Zusammenhang mit den andern christlichen Grundbegriffen nach gesunder Auffassung der Schrift und des Bekenntnisses. Bis wohin der Verf. in seiner realistisch-mystischen Weise bei der Ausführung sich verirrt hat, zeigt schlagend folgende Stelle über den Zustand der Verdammten nach dem Tode, S. 419: „Drei sind es, die da zeugen im Himmel, der Vater, der Sohn und der Geist, und drei sind es, die da zeugen auf Erden, d. i. in der Kirche: das Wasser, das Blut und der Geist; und fügen wir aus der analogia fidei hinzu: drei sind es, die da zeugen in der Natur, nämlich Gestalt, Farbe und Ton. Also sind es aber auch drei, die da zeugen in der Hölle: nämlich das rasende Wuthgeheul, das zähneknirschende Hohnlachen und der stille, in sich selbst wühlende Ingrimm. Das erste entspricht dem unmittelbar von sich ausgehenden Trieb des Vaters, das zweite der Fassung dieses Triebes in seinem Reflex, dem Sohne, das dritte dem gelassenen Zustande des Geistes. So trägt der Mensch noch im Abgrund der Hölle das unvertilgbare Siegel der Gottesbildlichkeit, ja gerade in der Herrlichkeit und Größe desselben wurzelt das Ungeheure der Höllequal.“ Das nennen wir eine gefährliche Spielerei auf dem Gebiete des Heiligen.

So können wir auch die Fassung und Ausführung des Grundbegriffs der Ebenbildlichkeit in seiner Wechselbeziehung zur Sünde und Gnade zum kirchlichen Bekenntniß und zur Reformation u. als keine gesunde und schriftgemäße erachten. Denn abgesehen von dem willkürlichen und phantastischen Spielen in der Einleitung hinsichtlich der Concupiscenz der Sünde vor dem Sündenfall, der geringeren Sündhaftigkeit des Weibes, da vollends potenzielle Sünde gar nicht Sünde sei, und der Möglichkeit, daß das Substanzielle der Sünde im Laufe auf einander folgender Geschlechter sich schwäche, vertheile und abschleife und zuletzt in der Jungfrau ein Keim auftauche, der für das Werden des Erlösers die vollkommen reine Naturbasis darbiete (S. 49), — was soll man zu solchen unbesonnenen und leichtfertigen Ausprüchen sagen, wie S. 127: „das Bewußtsein der paar Sünden, die wir von einem Abendmahlsgeuß bis zum andern begangen haben, unser Sündenbewußtsein überhaupt, wie es ja auch bei den Wiedergeborenen bleibt, verleiht unserer Seele lange nicht jene mächtige Spannkraft des Aufschwungs, die zur Ergreifung und fortwährenden Festhaltung Christi nöthig ist. Wäre Luther nicht bloß bei der Erbsünde stehen geblieben, sondern zu dem tiefer liegenden übergegangen, was in uns sowohl gegen die Erbsünde überhaupt, wie gegen die Einzelsünden reagirt, so wäre er bald zur Erkenntniß durchgedrungen, daß dieses etwas so hohes und herrliches ist, daß es sich unmöglich mit der bloßen Sündenvergebung zufrieden stellen läßt.“ — Für diese Art der Teleologie ist eine andere Stelle bezeichnend, S. 374: „Nur der Vater in uns assimiliert den Sohn und nur die gegenseitige Aneinsbildung beider ergiebt den Geist. Hiemit ist der Mensch, wegen der völlig deckenden Gleichheit mit Gott, dem ewigen Urbild, vollendetes Ebenbild geworden und als König, Prophet und Priester in Stand gesetzt, seinem Gott als Organ zu dienen, sei es zur Offenbarung göttlicher Rathschlüsse, sei es zur Erhaltung der Kräfte und Wunder jener zukünftigen Welt, die bei ihm bereits Gegenwart geworden ist. Nicht sowohl wiedergeborene Gotteskinder, sondern ausgewachsene Gottesmenschen, die zum Mannesalter Christi herangereift sind, kann er zu seinen Reichszwecken benützen. Fertige Männer und Rüstzeuge braucht er, aber keine Säuglinge, die erst noch durch die Milch der Anfangsgründe zuzunehmen haben u.“

Nach einer solchen Stellung des göttlichen Ebenbildes in dem doch noch immer sündigen Menschen läßt sich erwarten, daß der Verf. von dem kirchlichen Bekenntniß, das in der Lehre von der Rechtfertigung gerade

auf die Sünde und die sündentilgende Gnade Gottes das Hauptgewicht legt, und von der Reformation, die gerade von dem tiefinnersten Sündenbewußtsein ausgegangen ist, nicht besonders hoch denkt. Er tadelt nicht bloß die kirchliche Auffassung der Erbsünde und der Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt, er tadelt auch, daß die durch Luther reformirte Kirche auf die Begriffe von Sünde und Gnade ein so großes, ausschließliches Gewicht legt. Was die Theosophen: Böhme, Baader und Schaden im Begriff der Ebenbildlichkeit ans Licht gebracht haben, läßt die Wahrheit der Kirche als schwache Elemente und Rudera weit hinter sich. S. 213: „Ebenso wenig finden wir etwas davon (von jenem ebenbildlichen Ideal) im Protestantismus. Er hatte zwar das Verdienst, mit der Rechtfertigung aus dem Glauben die verschüttete Grundlage alles christlichen Lebens wieder an das Licht gebracht zu haben. Aber der Glanz dieser Wahrheit fesselte ihn so ausschließlich, daß sie das Schooßkind des protestantischen Sinnens und Denkens wurde . . . die Einseitigkeit mußte sich wie immer rächen. Man vergaß, daß der Mensch, ehe er Sünder wurde, Bild Gottes war und vertiefte sich nicht in die Erfassung dieses Grundbegriffs.“ S. 375: „Der Grund (warum das Christenthum so wenig bei den Nichtchristen durchdringt) liegt darin, daß wir wesentlich keine tiefere Auffassung des Christenthums gelernt haben, als die Reformation kannte. Ist es auch ihr Verdienst gewesen, wieder die Anfänge des Christenthums, Buße und Glauben, zur Geltung gebracht zu haben, so klebt ihr doch zugleich eine gewisse Aeuperlichkeit der Behandlungsweise an, wie sie bei jedem Anfängerstadium unvermeidlich ist. Die sogenannten Gewissensschrecken, die *terrores conscientiae*, in den guten alten Zeiten des Protestantismus sind uns noch lang nicht innerlich genug, sie sind uns zu dogmatisch und gehen uns nicht genug in die Tiefe . . . Weil es ihnen nur darum zu thun ist, die drückende Sündenlast von sich abgewälzt zu sehen, lernen sie Jesum nur als Sünderheiland kennen, nicht als Lebensbrod.“ — S. 380: „Heut zu Tage ist es nun nicht mehr erlaubt, Buße und Glaube bloß aus dem Sündenbewußtsein zu motiviren, wie im Reformationszeitalter geschah und entschuldigt werden konnte durch die Rohheit und Aeuperlichkeit des Denkens und Fühlens (sic), die damals historisch noch nicht gebrochen war.“ — Endlich S. 410: „Trotz der oben erwähnten erfreulichen Erscheinungen des wiedererwachten Glaubenslebens läßt sich ein wesentlicher Fortschritt an ihr (der Kirche) nicht erkennen. Sie ist zwar wieder zu den Grundlagen der Reformation

zurückgekehrt, aber noch nicht über dieselben hinausgekommen. Wir bewegen uns immer noch in den Anfängen des Christenthums „„von der Buße, vom Glauben an Gott, von der Taufe, von der Lehre, vom Handauslegen, von der Todten Auferstehung und vom ewigen Gericht,““ Hebr. 6, 1. 2. Milch ist unsere geistliche Speise. Die Erweckten theiligen sich in löblicher Weise an den christlichen Liebeswerken, brechen etwa auch eine Lanze für die Confession, die Theologen fechten ihre Streitigkeiten aus, die Kirchenbehörden glauben Wunder was gethan zu haben, wenn sie ihren Gemeinden allerlei schöne Säckelchen in Kirchenverfassung, Kirchenzucht, Liturgien u. auftischen. Sie scheinen zu glauben, man brauche nur alte Schläuche zusammenzuflicken, so werde sich der neue Most schon von selbst einstellen.“ —

Gegen alle diese Mängel und Schäden liegt natürlich das Haupt- und einzige Heilmittel in der Ebenbildlichkeit nach theosophischer Fassung. Wie weit ist doch eine solche Auffassung entfernt von der gesunden evangelischen Lehre des Herrn und der Apostel, die Buße und Glauben als den einzig wahren evangelischen Heilsweg verkündigt haben, und von der einfachen Katechismuswahrheit: daß, wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit! — Es gilt dieser theosophischen Aelterwissenschaft gegenüber bezeugen, was ein Kennzeichen der wahren Wissenschaft, die eine Dienerin des Herrn und seines Evangeliums sein will, zu allen Zeiten ist und bleibt: die wahre Wissenschaft ist zum Ersten bescheiden, d. h. sie bescheidet sich, nicht alles zu wissen im Himmel und auf Erden; sie ist zum Andern keusch, d. h. sie spricht über Geistliches nicht ab in fleischlicher Weise und verwandelt nicht den Geist in das Fleisch; sie ist endlich demüthig, d. h. sie giebt allein dem Herrn die Ehre und nicht irgend einem Phantasiegebilde in oder außer dem Menschen, und wenn es auch den erhabenen Namen der Ebenbildlichkeit an sich tragen sollte. Wir können daher diese Ethik nur denjenigen empfehlen, die entweder zu ihrem eigenen Frommen diese neueren Erscheinungen der Theosophie näher kennen lernen oder die sich die Mühe geben wollen, neben einem großen Ballast von Phantomen die einzelnen Goldkörner der Wahrheit hervorzufischen. *)

*) Erst nach Beendigung dieser Anzeige kam Ref. die Nachricht von dem frühen Ableben des Verf. zu; dem Vernehmen nach ist jedoch der 2. Theil der Ethik schon ausgearbeitet und wird nächstens erscheinen.

3. Rechtfertigung und Begründung der Theologie des Fortschritts, von J. Tiling. Riga 1864. 27 S.

Dieses kleine Schriftchen bezieht sich ausdrücklich auf einen Aufsatz des Unterzeichneten in dieser Zeitschrift. Ebendeshalb mag derselbe es nicht völlig mit Stillschweigen übergehen. — Der Verfasser findet in jenem Aufsatz nur „sophistische Kunstgriffe, die halbe Wahrheiten mit ganzen Unwahrheiten mischen und so täuschen; die die Worte des Gegners verdrehen, um Sätze herauszubringen, welche Absurditäten enthalten; die die Worte in anderem Sinne brauchen, als der Sprachgebrauch zuläßt, um die unklaren Leser zu verwirren.“ „Die Kunst ist alt, fährt er fort, Sokrates hatte sie an den Sophisten, Christus an den Pharisäern, Luther an Dr. Eck sich gegenüber, sie täuscht aber den Einsichtsvollen nicht.“

Was aber thut nun dieser moderne Sokrates seinem Sophisten gegenüber? Macht er sich wie der antike das Vergnügen ihm seine Trugschlüsse aufzudecken und sein wissenschaftliches Unrecht nachzuweisen? Oder, wenn er auch „aus Erfahrung die Unmöglichkeit kennt, von festgewurzelten Meinungen zurückzuführen“ — macht er denn nicht wenigstens für die „unklaren Leser“ diesen Versuch? Keines von beiden! Er giebt nur das vorhin angeführte „charakterisirende (?) Urtheil“ über den Artikel in der Dorpater Zeitschrift, um zu motiviren, „warum er es nicht der Mühe werth erachtete, im Folgenden auf einzelnen Punkte des Artikels einzugehen.“ Wir aber können nur sagen: in der That, recht bequem!

Uebrigens hat sich — da ihm die „unklaren Leser“ wenig am Herzen zu liegen scheinen — der Verfasser überhaupt nur schwer zum Schreiben entschlossen. Vielleicht hätte er's gar nicht gethan, wären ihm die niederschmetternden Auslassungen des „Livländischen Correspondenten“ (Balt. Monatschr. Decbr. S. 537), gegen die „reactionäre Theologie“ nur früher bekannt geworden. Fühlt er doch auch ohne diese neueste Vertretung (voll recht netter und einem gewissen Publikum allezeit süßer Verleumdungen) zu kennen: „es bedürfe eigentlich kaum einer Entgegnung.“ Ohnehin hat er in Pastor Kauzmann einen so trefflichen Verteidiger gefunden, daß es wiederum „kaum“ einer selbsteigenen Verteidigung bedarf. Dennoch aber achtet er es dem „Interesse der Wahrheit“ angemessen, das früher über Sünde und Erlösung Ausgesprochene weiter zu begründen.

Und in welcher Weise wird nun das Interesse der Wahrheit in Betreff der genannten Lehren wahrgenommen?

Früher hatte der Verfasser drucken lassen: „Leibliche und geistige Erbschaft kann auch Erfahrung und Wissenschaft nicht leugnen, doch kann diese nicht als Sünde des Kindes betrachtet werden; es kann nicht Sünde sein, natürlich erzeugt und geboren zu sein“ (Balt. Monatschr. 1863, S. 271). Jetzt heißt es mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf jenen Passus: „damit habe ich die Lehre von sündlicher Erbschaft zugegeben.“ (S. 11.) Klingt das nicht wie offener Widerspruch? Allerdings, — aber in Wahrheit ist's im Sinne Tiling's keiner! Denn „Sünde und Sündhaftigkeit zu unterscheiden ist von großer Wichtigkeit“ (S. 13). „Die Sünde, heißt es nehmlich weiter, setzt immer ein deutliches Bewußtsein von einem gebietenden oder verbietenden Gesetz voraus, welchem der Wille — ob er gleich wohl könnte — doch nicht folgt, welchem er sich entgegensetzt, und die Frucht davon ist denn eine innere oder äußere Sünde. Die Sündhaftigkeit aber ist nur erst die innere Neigung im Gemüth zu der Uebertretung des Gesetzes, ohne daß diese selbst schon erfolgt ist.“ Wie nun aber, wenn das eine völlig unhaltbare Unterscheidung wäre? Wie — wenn die Neigung zur Uebertretung des Gesetzes ipso facto selbst schon Uebertretung wäre? Nach der Lehre Jesu Christi wenigstens ist das vornehmste Gebot: du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Matth. 22, 37 u. 38. Wo nun aber diese Liebe zu Gott in einem Herzen wohnt, da kann doch unmöglich zugleich die Neigung zur Uebertretung seiner Gebote vorhanden sein. Denn: das ist die Liebe zu Gott, schreibt der Apostel Johannes, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind (einem, der ihn liebt) nicht schwer. Deshalb hat mein sophistischer Verstand immer den Schluß gemacht, Neigung zur Uebertretung des Gesetzes, sei auch schon gegen das Gesetz, weil thatsächlicher Widerspruch gegen das vornehmste Gebot. Und noch mehr bekräftigt worden bin ich in dieser Auffassung durch solche Aussprüche des Herrn, in welchen er z. B. das begehrlische Ansehen eines Weibes als wirklichen Ehebruch im Herzen bezeichnet. Weiter aber habe ich gemeint, daß ebendeshalb Neigung zur Uebertretung des Gesetzes auch schon wirkliche Sünde sei, die uns, wo sie uns nicht aus Gnaden vergeben wird, vor dem Richterstuhl dessen, der durchaus nicht bloß nach den Thaten fragt, sondern die Herzen und Neigungen prüft, verdammlich machen muß. — Ich kann daher in Betreff der Lehre von der Sünde das „Interesse der Wahrheit“ in dieser Darstellung durchaus nicht gewahrt finden, so gut auch ich den Unterschied

von inneren und äußeren, von Thatünden und nicht zur That gewordenen Herzensünden kenne und anerkenne.

In Betreff der Lehre von der Versöhnung wird von Luther gesagt: „er selbst war ein Gegner der Anselmischen Genugthuungstheorie“ ¹⁾. Und das soll denn bewiesen werden durch einen Satz aus der Kirchenpostille: „Darum soll auch dies Wort Genugthuung in unserer Kirchen und Theologie fürder nichts und todt sein und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehört und daher es genommen ist, befohlen sein.“ Ob wol dieses Citat dem „Interesse der Wahrheit“ dient? Ich meine nicht! Des zum Beweise muß ich freilich wieder eine „zwar sonst nicht originelle,“ aber dem Livländischen Correspondenten wahrscheinlich auch in diesem Falle „unerwartete“ Wendung gebrauchen (a. a. O. 539). Wer aber kann denn auch immer so geistreich sein, wie dieser Herr Correspondent, der, originell à tout prix, sogar das schöne Wort „schwietig“ in die Schriftsprache eingeführt hat? So bescheide ich mich denn mit dem unoriginellen Erweise dafür, daß der Verfasser die angeführte Worte Luthers aus ihrem Zusammenhange gerissen, in ein falsches Licht gebracht und eben dadurch abermals „das Interesse der Wahrheit“ — verletzt hat. Von der Gotte durch Christum geleisteten Genugthuung ist nemlich in jener, vorsichtiglich ohne Angabe der Seitenzahl aus der Kirchenpostille citirten Stelle (sie ist bei Walch Bd. IX, S. 967 zu finden) durchaus gar nicht die Rede. Vielmehr sagt Luther unmittelbar vorher, er habe das Wort Genugthuung (den Widersachern) lassen hingehn, der Hoffnung „ob wir sie könnten mit Glimpf zu der rechten Lehre bringen.“ Und was ist ihm nun die rechte Lehre? Das sagt er in den folgenden Worten: mit dem Verstand, daß es (das Wort Genugthuung) heiße nicht unsere Genugthuung, wie wir denn in Wahrheit keine haben, sondern Christi, damit er für unsere Sünde durch sein Blut und Sterben bezahlet, und Gott versöhnet hat. Die Lehre von der Gotte durch Christum geleisteten Genugthuung — das also ist Luthern die rechte Lehre. „Weil wir aber, fährt Luther fort, bisher so oft erfahren — daß sie nur je länger je ärger fortfahren der rechten Lehre zu widersprechen, so wollen und müssen wir uns auch rein

¹⁾ In welchem Sinne auch für uns dieser Satz wahr ist, geht aus unserm Aufsatz „über Sünde, Gnade und Versöhnung“ 1863, Heft 4 zur Genüge hervor. Dessenungeachtet vermögen wir den Satz im Sinne Tilings durchaus nicht zu unterschreiben.

von ihnen ausschälen und von ihren erdichteten Worten, so sie in ihren Schulen aufgeworfen, und jetzt nur suchen, ihre alten Irrthümer und Lügen damit zu bestätigen, nichts mehr wissen.“ Und nun folgt denn die vom Verfasser angeführte Stelle. Was also ist's, was Luthern das Wort Genugthuung „verhaßt“ gemacht? Der falsche Sinn, den seine Gegner mit demselben verbanden. Er selber hat ihm dagegen einen rechten und guten Sinn gegeben und in diesem Sinne war ihm das Wort ein liebes, bis an sein Ende oft gebrauchtes. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser nicht ein Mal diese doch durchaus nicht sehr tiefgreifende Kenntniß von Luthers Anschauung gehabt. Denn dann wäre doch auch der Vorwurf eines groben Selbstwiderspruchs nicht gegen Luther erhoben worden, der in den Worten liegt: „obwohl Luther, wie oben angeführt, den Genugthuungsbegriff nicht gelten ließ, (was eben in Betreff Christi durchaus nicht der Fall ist), fußt dennoch seine Ansicht auf der Anselmisch-Augustinischen Theorie.“

Und nun nur noch Eins.

Früher hatte der Verfasser gesagt: die Ansicht Luthers und der Reformatoren in Betreff der Versöhnung „war eine aus der katholischen Vorzeit herrührende Hypothese vom mystischen Opfer (B. M. 1863, S. 272). Jetzt giebt er zu, daß dieser „mystische“ Opferbegriff auch in der Schrift begründet sei, und daß auch im Sinne des alten Testaments die Schuld des Opfernden auf das Opfethier übertragen wurde (S. 21). Ja selbst das kann er sich nicht verhehlen, daß auch „das Opfer Christi im neuen Testamente hie und da im Sinne des alten Bundes von den Aposteln gelehrt wird.“ Doch aber ist ihm diese Anschauung eine falsche und er bedauert, daß die christliche Theologie sie als eine wahre und berechtigte anerkannt hat. Die Apostel nemlich, meint er, hätten nur deshalb so geredet, weil sie zu Juden und Heiden redeten, die „ein Opfer nur so verstehen und fassen konnten.“ „Wir Christen aber, fährt er fort, müssen doch wohl durch den Geist des Christenthums fähig geworden sein, den höheren und geistigen Begriff des Opfers zu fassen.“ Wahrlich — wunderliche Leute diese Apostel! Sie reden doch immer zu Juden oder zu Heiden. Juden und Heiden aber konnten ein Opfer nur so (d. h. im Sinne der ganzen alten Welt und des alten Testaments) verstehen. Dennoch aber reden die Apostel nicht ausschließlich, nicht immer im alttestamentlichen Sinne vom Opfer zu ihnen, sondern nur „hie und da.“ Zuweilen jedenfalls

redeten sie auch in anderem Sinne vom Opfer; wenigstens hat der Verfasser dafür sich auf Eph. 5, 2. Hebr. 9, 26. 1 Cor. 10, 10 berufen. Wenn nun aber dieser andere Sinn der allein richtige ist, warum reden die Apostel denn nicht immer und ausschließlich in diesem richtigen Sinne von der Sache, sondern „hie und da“ auch in falschem? Denn daß die Juden und Heiden sie „nur so“ verstehen und fassen konnten, ist ja durch die Annahme des Verfassers, die Apostel hätten zuweilen auch anders geredet, selbst wieder aufgehoben.

In welchem Lichte erscheinen doch von dieser Auffassung aus die Apostel?! Sie wissen die Wahrheit, aber „hie und da“ lehren sie auch die Unwahrheit. Wie würdig apostolischer Männer ist doch eine solche Unbequemung an falsche Volksvorstellungen?! Oder haben sie etwa im prophetischen Ausblick auf die Zukunft ihre einstigen Correctoren in den Theologen des Fortschritts bereits vorausgesehen und deshalb sich in Betreff ihrer fehlerhaften Lehren beruhigt? Dem sei, wie ihm wolle — jedenfalls bleibt diesen Männern das erhebende Bewußtsein „wie herrlich weit sie's doch gebracht.“ Der Geist dieses theologischen Fortschritts *κατ' ἐξοχήν* erscheint es, die Apostel „im Interesse der Wahrheit“ der Unwahrheit zu zeihen!

3. Lütkenß.

5. A. Neander: Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. Herausgegeben von Dr. D. Erdmann. Berlin 1864.

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

Es hat immer was Mißliches, aus dem Nachlaß großer Männer etwas heraus zu geben. Ja, es kann sogar den Eindruck der Impietät machen, wenn man ihre vielleicht unfertigen Arbeiten der nicht gerade zarten Berührung des Publicums Preis giebt. In erhöhtem Maße ist das der Fall, wenn der Nachlaß bloß in mehr oder weniger ungenau nachgeschriebenen Collegienheften besteht. Die Schleiermachersche von Jonas herausgegebene „christliche Sitte“ wäre gewiß nicht so lückenhaft und ungeordnet geblieben, wenn der Meister selbst die letzte Hand hätte daran legen können. Und die Schmidtsche, von Heller herausgegebene „christliche Sittenlehre“ hätte in ihrem principiellen Theile entschieden einer kritischen Sichtung, in ihrem practischen einer eingehenderen Ausführung bedurft.

Dennoch ist es die Pietät, die uns dazu drängt, nichts verloren gehen zu lassen von der Denkarbeit eines großen Mannes, seien es auch nur „Gedankenspäne.“ Sie vervollständigen doch das uns lieb gewordene Bild und enthalten immer Goldkörner. Nur darf nicht der strenge Maasstab wissenschaftlicher Kritik an solche Produkte angelegt werden. Sie sind vielmehr dazu geeignet, einzelne lichtvolle Gesichtspunkte uns zu eröffnen, die insofern eine wirkliche Befriedigung gewähren, als sie den geistigen Contact mit einer großen Persönlichkeit uns vermitteln.

Das ist auch bei vorliegendem Buche der Fall, an welchem vor Allem die selbstverleugnende Keuschheit des Herausgebers zu rühmen ist, der als ein früherer begeisterter Zuhörer Neanders nichts Eigenes hat hinzufügen wollen. Unverkennbar lebt und webt Neander'scher Geist in diesen Vorlesungen. Die feine psychologische Beobachtung, die irenisch-conciliatorische Tendenz, die immer das pro et contra mit fast fühlbarer Gerechtigkeit abwägt, die Innigkeit eines christlich erfaßten Gemüthes, die bequeme Einfachheit des Ausdrucks, die solide Beherrschung der Quellen, — alle diese Eigenthümlichkeiten treten unverkennbar als Grundzüge des Neander'schen Charakters in diesen Vorlesungen hervor. Ja wir können uns lebhaft denken, wie dieselben ihrer Zeit anregend und vertiefend auf die Zuhörer in einer immer noch vom Rationalismus angefressenen Zeit gewirkt haben müssen. Es will uns sogar bedünken, als hätte der altgewordene Neander in denselben sich oft positiver ausgedrückt, als es ihm sonst in seinen biblischen und kirchenhistorischen Betrachtungen eigen war. Das tritt z. B. in der ziemlich umfassenden Einleitung hervor, in welcher er sich über den Begriff der christlichen Ethik und ihr Verhältniß zur Glaubenslehre ausspricht. Hier polemisiert er sogar gegen Schleiermacher, sofern derselbe die Behauptung ausgesprochen, daß dogmatische Differenzen die Entwicklung der christlichen Sittenlehre nicht nothwendig berührten (S. 5). Es klingt schier orthodox, wenn Neander (S. 12) behauptet: „Jedes bedeutendere Dogma wird sich auch in der christlichen Sittenlehre ausdrücken und diese Ausprägung wird uns ein solches Dogma in einer Bedeutung und Wichtigkeit erkennen lassen, die wir sonst leicht verkennen könnten. Diese Art der Betrachtung ist besonders wichtig in Zeiten der Krisis, in denen man von manchen Seiten geneigt ist, das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens und die Bedeutung seiner Dogmen für das Leben zu verkennen und wohl meint, die geschichtliche Entwicklung (scil. der Moral) von ihrem geschichtlichen

Zusammenhang mit dem Christenthum losreißen zu können, um überhaupt über das Christenthum weit hinaus zu sein.“ Hieraus erhellt für Neander „die Wichtigkeit der Ethik für die Apologetik.“ Er sagt fein und treffend: „Wer von Vorurtheilen gegen die christlichen Dogmen erfüllt ist, wird vielleicht nicht den Eindrücken des christlichen Lebens widerstehen und von hier aus auf das Grundprincip dieser Gestaltung des Lebens zurückgeführt werden können. Das ist die stille Macht, die das christliche Leben ausübt (Matth. 5, 16); und so wird auch die wissenschaftliche Betrachtung der Ethik für den, der das Leben in seinem Werthe erkennt, wichtig, um in die Erkenntniß der Bedeutung desselben als einer weltumbildenden Macht einzudringen.“ Ist es nicht auch heut zu Tage für viele, welche in „christliche“ Moral und Tugend sich einhüllen, aber vom „Glauben“ nichts wissen wollen, ein treffendes und durchschlagendes Wort des ehrwürdigen friedliebenden Veteranen der neueren Theologie, wie wir es auf S. 13 lesen: „Wenn Manche meinen, die Früchte geistiger Bildung genießen zu können ohne den Stamm auf dem sie wachsen, so gilt es zu erkennen, wie auch diese Früchte nothwendig mit der Wurzel des Christenthums zusammenhängen und davon abgelöst doch bald verdorren müssen, wenn sie auch noch eine Zeit lang fortdauern.“ Das Verhältniß von Dogmatik und Ethik parallelisirt Neander mit dem Verhältniß von Metaphysik und Ethik auf philosophischem Gebiete. „Es ist unmöglich,“ sagt er mit Recht (S. 5), „in der Theorie ein Epikuräer und in der Praxis ein Stoiker, in der Metaphysik ein Pantheist und in der Ethik ein Theist zu sein.“ So ändert sich ihm z. B. (S. 16) „mit den Modificationen des Schöpfungsbegriffes auch die ganze Auffassung der christlichen Sittenlehre.“ Von centralster Bedeutung ist ihm aber in dieser Beziehung die Christologie. „Wie das ganze Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit, so wird auch die christliche Sittenlehre bestimmt durch die Anschauung von der Person Christi als dem Urbilde der Menschheit und dem Urheber der neuen Schöpfung“ (S. 111).

Die Wahrheit dieser letzteren Behauptung läßt sich nirgends so schlagend nachweisen, als in der Neanderschen ethischen Grundanschauung selber. Denn eben hier beginnt unsere Differenz von ihm. In dem Maaße als er die Person Christi selbst nur als „den göttlichen Stifter des Christenthums“ (S. 139) anerkennt und in ihm das „sittliche Ideal der Menschheit“ (S. 21) verwirklicht sieht, wird ihm die Sittlichkeit auch nur „Nach-

bildung dessen, was in seinem Leben als Urbild gegeben ist.“ Zwar behauptet Neander dieses nicht in den nackt rationalistischen Sinne. Das Eigenthümliche des Christenthums besteht ihm doch in der „Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und Menschlichen durch die Erlösung und in der Aneignung alles Menschlichen als Offenbarungsform für das Göttliche (S. 21 u. 25).“ Christus ist ihm „die vollkommene Darstellung des Bildes Gottes in der Menschheit.“ Christus soll „das umbildende Princip der ganzen Menschheit und in allen menschlichen Verhältnissen Alles in Allem werden“ (S. 17). Aber alles dieses behauptet Neander doch nur in Schleiermacherschem Sinne. Die Idee von dem „Sein Gottes in Christo“ ist auch nach ihm eins mit der „absoluten Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins.“ Ein pantheistisch-mystischer Zug durchweht diese Anschauung. Sie ist poetischer als die crass-rationalistische. Aber der ethische Begriff der Versöhnung, als der Wiederherstellung unseres Rechtsverhältnisses zu Gott, wird über Bord geworfen. Das Gute wird nicht aus diesem Grundverhältniß geboren, sondern besteht in der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden durch „Nachbildung dessen, was in Christi Leben als Urbild uns gegeben ist.“ Jeder sittliche Mensch wird ein Christus oder soll es zu werden streben, nachdem er von dem Urbilde ergriffen ist.

Wie aber nun dieses Urbild nach Neanders Meinung zu denken sei, das wird leider im Verlauf seiner geschichtlichen Betrachtung der heidnisch-philosophischen Systeme der Ethik nur zu klar. Der Stoicismus z. B. ist ihm ein „zum Christenthum hinstrebender Standpunkt“ (S. 42). „In Christo erst hat die stoische Idee des Weisen ihre vollkommene Realität gewonnen.“ Denn: „die ethische Betrachtung vom Standpunkte des Christenthums geht auch nicht von abstracten ethischen Gesetzen aus, sondern von der Anschauung eines lebendigen Ideals des Gerechten und Heiligen, was der Idee des Weisen im Stoicismus entspricht (S. 39).“ Das sagt Neander von der philosophischen Richtung des Heidenthums, welche sich „gegen das Bewußtsein der Sünde sträubt (S. 42)“ und „durch hochmüthige Selbsterhebung und eigenwillige Selbstvernichtung (S. 52)“ einen so schroffen Gegensatz gegen die sittliche Bestimmung des Christen bildet! Ein handgreifliches Beispiel des Selbstwiderspruches, in welchem sich jene milde, kühl abwägende „Gerechtigkeit“ bewegt, die mit den glänzenden Gestalten heidnischer Philosophie liebäugelt!

So erscheint dem Verf. auch Socrates in seiner räthselhaften Verborgenheit als das „Licht leuchtend an einem dunklen Ort,“ als „Vorbote des vollen Tages, der einst anbrechen sollte“ (S. 57). Xenophon und Plato sollen sich zu Socrates verhalten, wie die Synoptiker und Johannes zu Christo (S. 58). Und die platonische „Weisheit“ soll der paulinischen Pistis entsprechen (S. 75)! Der einzige Fehler, den Neander im platonischen System wirklich anerkennt, ist der „intellectualistische Aristocratismus.“ Als ob derselbe nicht aus einer tiefer liegenden Giftwurzel entsprossen ist! — Diesen Fehler soll Aristoteles ernstlich entgegengearbeitet haben. Die ihm eigenthümliche „gesunde Beobachtung des sittlichen Lebens in seinen Erscheinungen“ bringt ihn nach Neanders Meinung „dem Christenthum noch näher als Plato (S. 90).“ Die vage aristotelische Idee der *μεσότης* (der Mittelstraße) als Bezeichnung für das Wesen der Tugend wird keiner eingehend scharfen Kritik unterzogen. In dem idealen Gedanken des Aristoteles: „Wir müssen alles thun um zu leben dem gemäß, was das höchste in uns selbst ist“ findet Neander den „höchsten Schwung des Geistes des Alterthums, der über die Schranken desselben hinaus will, aber eigenmächtig diese Schranken nicht durchbrechen kann, — eine Sehnsucht unbewußter Art, die aus dem Bann, den keine Menschenhand lösen konnte, dem Christenthum entgegenstrebt (S. 87).“

Den größten Raum der vorliegenden leider unvollendet gebliebenen geschichtlichen Darstellung nimmt die Beleuchtung der heidnischen Ethik ein. In der der Geschichte der christlichen Ethik erscheint der Stoff durch die schwerfällige und unberechtigte, von Schleiermacher kommende Dreitheilung in „Pflichten-, Tugend- und Güterlehre“ sehr zersplittert. Besonders eingehend werden Augustin und Thomas Aquin behandelt. Bei beiden wird die Lehre von der *intentio* ausführlich beleuchtet. Iovinian und Abailard sind aber in diesem Punkte offenbar Neanders Lieblinge. Augustin hat nach seiner Meinung „den sittlichen Grundzug in der menschlichen Natur nicht genug ins Auge gefaßt“ (S. 228) und erscheint „zu befangen in den herrschenden kirchlichen Gesichtspunkten“ (S. 209). Von Thom. Aquin gilt das in noch erhöhten Maßstabe, nur daß bei ihm der aristotelische Einfluß limitirend eintritt.

Sehr intressant und belehrend sind die Einzeluntersuchungen über den scholastischen Begriff der *Adiaphora* und der sogen. *συνδήριος*, welche von Neander (S. 290) im Zusammenhange mit der *conscientia* als

das „conservative Vermögen im menschlichen Geiste,“ als die „aus der Selbstwahrnehmung hervorgehende sittliche Gesetzgebung („practische Vernunft“) bezeichnet wird, während die *conscientia* die „Anwendung derselben als richtender Macht auf Einzelfälle“ vermitteln soll.

So viel ist gewiß, — ohne Anregung und Belehrung empfangen zu haben, wird niemand diese „Vorlesungen“ aus der Hand legen. Die Berührung mit einem in seiner Art großen Manne wirkt für die eigene Geistesbildung immer etwas ab.

6. Bernhard Wendt: Kirchliche Ethik vom Standpunkt der christlichen Freiheit. Theil I.: Einleitung in die Ethik: Entwicklungsgeschichte der christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie. Leipzig bei G. Bredt. 1864.

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

Auch bei guten gesunden Bäumen kann es vorkommen, daß Früchte vor der Zeit der Reife abfallen. Daran ist dann entweder Sturm oder Wurmstich schuld. Ja es kann auch der Apfel selbst vollsäftig und rothbäckig sein und gute Anlage zum Reifwerden verrathen, wenn er nur nicht zu frühe vom mütterlichen Baume geschieden worden wäre! So aber ist und bleibt sein Geschmack säuerlich.

Aehnlich berührte es uns, als wir die verheißungsvoll aussehende Geistes-Frucht kosteten, wie sie uns in der genannten Ethik vorlag. Es ist wirklich schade um sie. Sie hätte, wenn nicht alle Zeichen trügen, gut, gesund und schmackhaft werden müssen, falls ihr nur mehr Zeit zum Wachsen gelassen worden wäre. Es ist frischer Saft drin; sie trägt gute Farbe. Aber vor der Zeit abgefallen, verleugnet sie nicht die Herbheit. Sturm und Wurmstich scheinen beide dazu mitgewirkt zu haben, der Sturm, eines vielbewegten Lebens mit all seiner innern und äußern Noth und der Wurmstich eines verbitterten Herzens gegenüber den Männern, die die Entfernung des Verf. aus der Mecklenburgischen Landeskirche veranlaßt. Sonst ließe sich auch nicht einsehen, wie der Verf. einer „kirchlichen Ethik“ in einer unmotivirten Vorrede von über zwanzig Seiten darauf kommen sollte, seiner gepreßten Seele dem Mecklenburgischen Kirchenregiment und namentlich Kliefoth gegenüber so rückhaltlos Luft zu machen. Kliefoth's Kirche ist

ihm nichts anderes als „eine Gesetzesanstalt, in der eine gesetzlich d. h. pharisaisch gehandhabte Kirchenordnung die Stelle des Glaubens und der Liebe vertritt, um ein neues Papstthum in die Kirche einzuführen (S. XIII).“ Freilich wird auch Baumgarten defavonirt und als ein moderner Carlstadt des „Antinomismus“ geziehen, weil er einer „revolutionsüchtigen Freiheit“ das Wort geredet (S. XVII). Aber ob zwischen jenem Papst und diesem Carlstadt unser Verf. als der wahre moderne Luther mitten inne stehe mit seiner „christlichen Freiheit“, das erscheint nach den actenmäßigen Mittheilungen in der „Theologischen Zeitschrift 1)“ mehr als zweifelhaft. — Doch wir haben uns hier nicht persönlich, sondern sachlich und wissenschaftlich mit dem Verfasser auseinanderzusetzen. Wir wollen es daher versuchen, in engem Rahmen ein Bild dieser „kirchlichen Ethik vom Standpunkte christlicher Freiheit“ zu geben.

In seinen vor einigen Jahren erschienenen „zwei Büchern von der Kirche“, zu welchen er sich auch noch jetzt bekennt (S. X), und in seiner Schrift: „die Idee des geistlichen Priesterthums“ hat der Verf. seinen Standpunkt schon dargelegt. Seine „Ethik“, von der aber in dem ersten Bande bloß Einleitung und Geschichte dieser Disciplin vorliegt, soll in wissenschaftlich-systematischer Form durchführen, was in jenen beiden Schriften mehr aphoristisch und praktisch angedeutet ist. Einen Beitrag will der Verf. durch seine Arbeit geben „zur Lösung des in der lutherischen Theologie noch vorliegenden Problems, wie die lutherische Ethik sich gestalten müsse, wenn sie den lutherischen Grund des rechtfertigenden Glaubens mit voller Entschiedenheit während, eben auf und in diesem dogmatischen Grunde ein volles, ganzes, allseitig ausgeführtes Lebensgebäude errichten will.“ Er bekennt, die erste Bewegung zu dieser Arbeit aus Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ empfangen zu haben. Ob Luther's Geist wirklich in diesem neuen „Lebensgebäude“ zu Hause ist, wird die Ausführung desselben in den folgenden Bänden darthun müssen. In diesem einleitenden Theile lassen sich höchstens die Gesichtspunkte fixiren, die den Verf. leiten, nicht einmal der Plan des Ganzen liegt klar vor, was doch in einer „Einleitung“ zu erwarten wäre.

Die Freiheit ist ihm das eigentliche ethische Schibboleth. Die Kirchlichkeit scheint mehr ein Anhängsel oder Aushängeschild. Allerdings

glaubt der Verf., daß „in dem Bekenntnisse unserer Kirche das ethische Leben pulsire, wie dies von keiner andern Kirche gelte“ (S. VII). Er stellt die „Kirchenethik“ in scharfen Gegensatz zur „Weltethik“. Aber der Unterschied besteht ihm wesentlich darin, daß diese „Menschenfagung und Gewissenthrannei“ bringe, indem sie „der selbstgemachten und selbstgewirkten Freiheit“ diene (S. VIII); während jene, die kirchliche Ethik, von der „göttlichen Position eines neuen Lebens in der Menschheit“ ausgehe, welche „Mutter eines gottesfüllen Lebens voll göttlicher Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit“ sei (S. X). Sehen wir aber näher zu, wie sich nach der Meinung des Verf. die „Freiheit eines Christenmenschen“ zur „Kirche“ verhalte, so wird es schwer zur Klarheit zu kommen. Die „Kirche“ und die „kirchliche Gebundenheit“ ist ihm nicht ein Mitfactor dieser „Freiheit“, sondern ein Product derselben, sofern die Kirche „auf dem Glaubensbewußtsein der christlichen Freiheit ruhe“ (S. 18). In diesem Sinne könnte man auch die Schleiermachersche Ethik eine „kirchliche“ nennen, wie der Verf. selbst S. 339 nicht undeutlich zu erkennen giebt. Er bezeichnet dieselbe insofern als ein recht eigentlich divinatorisches Werk, als darin das Streben nach „Kirchlichkeit“, das unsere Gegenwart so tief bewegt, zuerst offenbar werde. Denn Schl. suche „sämmliche ethische Fragen so zu fassen in der Perspective der Kirche aufzufassen und darzustellen.“ Mit der Ausführung des Schleiermacherschen Versuches ist Wendt allerdings nicht „ganz einverstanden.“ Aber sein eigener Standpunkt erscheint doch als ein verwandter, auch er hat die Kirche nur in der „Perspective“ als Zielpunkt der Bethätigung christlicher Freiheit angesehen. Die Kirche ist ihm (S. 2) die christlich bestimmte Grundform der Gemeinschaft, worin (soll wohl heißen: in welcher?) die christliche Freiheit sich darstellt.“ Die christliche Ethik (S. 18) soll sich dadurch als „kirchliche Ethik“ erweisen, daß sie „theoretisch dieselbe Freiheitsentwicklung darstellt, die in der Kirche practisch sich vollzieht.“ Die ganze neuere Geschichte seit der Reformation sei in einem Kampfe begriffen zwischen falscher Autorität und falscher Freiheit, der insbesondere seit der französischen Revolution im vorigen Jahrhundert als weltgeschichtliche Macht hervorgetreten sei. Die christliche Kirche nun habe die Aufgabe, versöhnend (?) hineinzutreten in diesen Kampf, indem sie hinweise (?) auf die christliche Freiheit, die allein alle falsche Autorität zu vernichten und — man höre! — alles falsche Freiheitsstreben wahrhaft zu befriedigen vermag.“ Wir fürchten, auch der Verf. habe sein „falsches Freiheitsstreben zu befriedigen“ versucht,

1) Vgl. Klipoth-Dieckhoffe „Theol. Zeitschr.“ 1864, 4. Heft, S. 640.

indem er eine „kirchliche Ethik“ schrieb, bevor die Sache in ihm zur vollen Reife und Klarheit gediehen. Weder finden wir einen klar begrenzten Begriff der Freiheit, noch auch tritt der Zusammenhang derselben mit dem Princip der Rechtfertigung klar zu Wege. Nur gegen die beiden Extreme des Nominalismus und Antinominalismus wird immerfort Front gemacht, aber des Verf. eigene Meinung, namentlich seine Anschauung vom *servum* und *liberum arbitrium*, von formaler und materialer Freiheit entschlüpft einem immer unter den Händen. Obgleich er den Glaubensboden der Freiheit sowie die Norm der heil. Schrift anerkennt, ist es doch der Standpunkt der einseitigen Subjectivität, den er vertritt. Denn das *πρωτον ψεδδος* seiner subjectiv gefärbten Ethik scheint uns in dem Satz (S. 315) ausgesprochen, daß „aus der Freiheit des Christenmenschen die kirchliche Gemeinschaft mit derselben inneren Nothwendigkeit hervorgehe, wie aus der Wurzel der Baum, aus der Quelle der Strom.“ Er verkennet ganz und gar, daß der Christenmensch in der Regel ein Glied der Kirche ist, bevor sein Freiheitsbewußtsein erwacht, daß innerhalb dieser gottgesetzten Heilsgemeinschaft, die er vorfindet, seine Freiheit sich entwickelt, mit einem Wort, daß die Kirche nicht ein Resultat der sittlich-religiösen Congregationstriebes der Menschen ist. Ein interessantes Analogon für diese Verkehrung des Verhältnisses zwischen Objectivem und Subjectivem, zwischen Gattung und Individuum, zwischen Organismus und Glied desselben zeigt sich beim Verf. gleich auf der ersten Seite seines Buches, wo das Verhältniß von „Sitte“ und „Freiheit“ charakterisirt wird. „Das Eigenthümliche des Menschengeistes“ — heißt es hier — „ist die Freiheit. Die Freiheit aber ist es, die in der Sitte sich selbst setzt, sich einen festen Sitz, eine Heimath schafft, die Freiheit ist es, die in der Sitte sich selbst besitzt.“ — Es mag in diesem Satz ein wahrer Gedanke immerhin anerkannt werden. Aber über das Verhältniß des „freien“ Einzelindividuums zur Gemeinschaft giebt er uns keine klare Auskunft. Und diesen wichtigen Punkt vom ethischen Gesichtspunkt genau zu erörtern wäre doch unbedingt nöthig gewesen, um erkennen zu lassen, was man unter einer „kirchlichen Ethik vom Standpunkte der christlichen Freiheit“ zu verstehen hat.

Nach der kurzen Einleitung (26 S.), in welcher der Verf. eine nicht gerade gelungene Eintheilung und Beurtheilung der verschiedenen Gruppen ethischer Systeme (empirische, rationale und supernaturale) giebt, geht er zur Darstellung der Geschichte der Ethik über. Sie gestaltet sich ihm in der

Consequenz seines Princips als „Entwicklungsgeschichte der christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie“. — Mit dem jüngst erschienenen Luthardt'schen Buch (die Lehre von freien Willen 2c. in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Leipzig 1863) dürfen wir die Wendtsche Darstellung nicht vergleichen. Sie käme dabei gründlich zu kurz. Es fehlt ihr die nothwendigste Voraussetzung einer selbstständigen geschichtlichen Darstellung: das eingehende Quellenstudium. Das merkt man auf Schritt und Tritt. Der sachkundige Leser wird hier kaum einen neuen Gedanken finden. — Dennoch fehlt es in dieser schön und fließend geschriebenen Geschichte der Ethik nicht an feinen Bemerkungen und geistvollen Apercüs. Für einen, der sich in kurzer Zeit auf diesem Gebiete orientiren will, ja selbst für gebildete Laien dürfte sie eine recht anregende Lektüre bieten. Wir heben nur Einzelnes zum Beweise dafür hervor.

So findet sich schon in der Einleitung (S. 16) eine treffende kritische Beleuchtung der mystischen gefühlsmäßigen Auffassung des ethischen Problems, nach welcher das unmittelbare Ergriffensein von Gott zur Voraussetzung und die Selbstauflösung des Ich zum Ideal sittlichen Strebens gemacht wird. „Das gefühlsmäßige Erkennen“, meint der Verf., „kann nur in der Nachtseite des menschlichen Geistes zu Stande kommen, wenn die Sonne des gewöhnlichen Bewußtseins untergegangen ist, und das gefühlsmäßige Handeln kann nur ein unfreies sein. Indem es jede Faser der Selbstliebe auszurollen sucht, untergräbt es die Selbstbestimmung, es reißt mit dem Unkraut den Weizen aus, mit der Ichheit (dem Egoismus) das Ich. Indem die Mystik die Augen für die Sinnenwelt zuschließt und sie allein für die andere Welt öffnet, verliert sie den festen Boden unter den Füßen, sie kann mit geordneten, festbestimmten Welt- und Lebensverhältnissen nicht zusammen bestehen und muß zuletzt in einen excentrischen ekstatischen Zustand sich verlieren, der als geistige Ekstase ein Gegenstück bildet zu der magnetischen Ekstase im Kreise der Natur.“ — Eigenthümlich ist bei dem sonst etwas einseitig das Recht der „evangelischen Freiheit“ betonenden Verf. die relative Anerkennung des Staatskirchentums, wie dieselbe S. 107 f. bei der Beurtheilung des ethischen Bewußtseins im vierten Jahrhundert uns entgegentritt. Hier heißt es: „Wir können in dem Bunde der Kirche mit dem Staate vom Standpunkt der christlichen Freiheit nur einen Fortschritt erkennen. Denn es ist die Eigenthümlichkeit der christlichen Freiheit, daß sie alle Güter und Gaben der Welt sich aneignen kann, ohne sich der Welt gefangen zu geben, daß

sie alle Verhältnisse der Welt sich unterthänig machen kann, ohne dabei sich an die Welt zu verlieren. Das Christenthum hatte den Beruf, gleich einem Sauerteige in alle Gestalten menschlichen Lebens einzugehen. In dieser Hinsicht müssen wir einen Triumph, den die Kirche über die Welt davon trug, darin erkennen, daß mit Constantin das Kreuz aus einem Zeichen der Schmach und des Todes ein Siegeszeichen ward. Es war an sich ein göttlicher Segen, daß die Kirche auch äußerlich vom Staate unterstützt ward. Nur die menschliche Sünde ließ diesen göttlichen Fortschritt der Verhältnisse vielfach als einen Rückschritt erscheinen, — sofern einerseits weltliche Motive beim Uebertritt zum Christenthum mitwirkten, andererseits im Mönchthum eine krankhafte Weltflüchtigkeit durch den Gegensatz gegen die verweltliche Staatskirche hervorgerufen wurde.

Gegen die in der römischen Kirche aufkommende Unterscheidung „mittlerer und vollkommener Pflichten“ findet sich S. 130 ein schöner, energischer Protest: — „die christliche Ethik muß durchaus daran festhalten, daß alle Verhältnisse der Welt Gefäße des christlichen Glaubens und Lebens zu werden bestimmt sind, die Ehe so gut, wie die Virginität, das Leben in der Gesellschaft so gut, wie das Leben in der Einsamkeit. Die christliche Ethik darf durchaus nicht verschiedene Maßstäbe anlegen an die verschiedenen Verhältnisse und Formen des Lebens, sie muß Alles nach der Einen christlichen Gesinnung bemessen, mag es nun Askese oder Weltleben sein, Virginität oder Ehe, geistlicher Stand oder weltlicher Stand. Die christliche Ethik darf nur eine Vollkommenheit anerkennen, die Vollkommenheit des allgemeinen Christenberufs.“

Am tiefgreifendsten ist vielleicht die Kritik des Pelagianismus, über dessen äußerlichen, rein formalen Begriff von Freiheit der Verf. S. 133 sich so ausdrückt: „In oberflächlicher Selbstgenugsamkeit gefällt sich Pelagius darin, den Menschen als eine unbeschriebene Tafel hinzustellen, auf welcher entweder das Gute oder das Böse Platz finden kann vermöge der Wahlfreiheit. Pelagius glaubt dabei der Sittlichkeit zu ihrem Recht zu verhelfen, übersieht aber vollständig, daß gerade durch seine Theorie die Sittlichkeit an der Wurzel angetastet wird. Denn kann der Mensch in jedem Lebensmoment mit immer gleicher Leichtigkeit sich entweder für das Gute oder für das Böse entscheiden, so giebt es zwar einzelne gute oder böse Thaten, die aber nur für den Moment, in dem sie geschehen, Bedeutung haben, aber einen guten und bösen Zustand giebt es nicht. Die

ganze Sittlichkeit löst sich in Atome auf, von einem System der Ethik kann nicht die Rede sein, sondern nur von einzelnen moralischen Vorschriften.“

Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, daß dem Verf. ein kritisch gesundes Urtheil nicht abgeht. Wir hegen die Hoffnung, daß in den folgenden Bänden, die das eigene System desselben geben sollen, die heilsame Selbstkritik nicht fehlen wird, welche stets die Bedingung gediegener wissenschaftlicher Arbeit ist.

Nekrologe.

Carl Julius Wehrich,

weil. Propst der Selburgschen Diocese und Kronsprediger zu Dubena und Weissen in Kurland.

Joh. 13, 35. Dabei wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger sind, so ihr Liebe unter einander habt.

Jung-Stilling hat bekanntlich die Darstellung seines Lebenslaufes mehr Jahre vor seinem Ende abgebrochen. Als nach seinem Tode von Manchen der Wunsch ausgesprochen wurde, daß jene Darstellung seines Lebens fortgeführt werde, äußerte sich eine seiner Töchter über ein solches Unternehmen dahin: „Das kann Niemand von uns allen; nur er konnte in dem Kinderton fortschreiten und nur er so mit Kinderaugen die göttlichen Führungen enthüllen: ich wenigstens könnte nichts beitragen. Die ganze Geschichte seines Alters liegt einem schönen himmlischen Gemälde gleich vor meinem innern Auge; aber so wie ich ihm näher treten will, etwas herauszuholen, fließt es in ein Ganzes zusammen, und ich ziehe mich ehrsüchtig zurück.“ — Diese Worte traten mir lebhaft vor die Seele, als ich auf den Wunsch der nächsten Verwandten meines seligen Freundes W. mich daran machte sein Bild in den nachfolgenden Worten für einen weiteren Leserkreis zu zeichnen. Neue Worte kindlicher Liebe und Verehrung, wie sie einst aus dem Herzen einer Tochter Jung-Stillings kamen, passen in der That mutatis mutandis auf meinen verewigten Freund. Denn seine ganze Erscheinung in Wort und That trug ein so helles Gepräge von der Macht des Geistes Christi, der in ihm waltete, und war so sehr ein unzweideutiger Beleg für das Wort des Herrn (Joh. 13, 35):

„dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt,“ daß es in der That schwer fällt einzelne Züge aus seinem Leben herauszugreifen, an denen sich dieses Wort des Herrn besonders erweise, eben weil sein ganzes Leben von dieser Liebe durchdrungen und verklärt war. Ich wenigstens erinnere mich nicht in meinem Leben je einen andern Menschen gekannt zu haben, der von dem ersten Augenblicke, da man ihn sah und kennen lernte, bloß durch diese, über sein ganzes Wesen ausgegossene ungefärbte christliche Liebe, die seiner Erscheinung etwas unbeschreiblich Gewinnendes gab, so die Herzen zu sich gezogen hätte, als eben unser theurer Bruder W. Unser W. hatte keinen Feind und Widersacher; wo er auftrat, war er eine *persona grata*, und vor der durch den Geist des Herrn geadelten Liebenswürdigkeit seines Benehmens mochte auch eine augenblickliche Verstimmung gegen ihn nicht Stand halten. Es soll dieses Wort kein eitles Rühmen einer sündigen Creatur sein, — sondern ein Preis der Gnade Gottes, der ihn zu dem gemacht hat, was er war.

Ich versuche zunächst nach den mir zu Gebote stehenden von verwandter Hand mir zugekommenen Notizen einen Abriss über das äußere Leben des theuern Vollendeten zu geben. Karl Julius Wehrich, der zweite Sohn von Alexander Gotthard W. und dessen Gattin Julie geb. Bohm, ist geboren am 16. August 1810 auf dem Gute Uddasfer unweit Oberpahlen; jenes Gut hatte sein Vater damals arrendirt und vertauschte dasselbe nach einiger Zeit mit einem andern Arrendegut, Hackhof, in der Nähe von Dorpat. Hier verlebte W. die ersten Jahre der Kindheit, die für sein Herz ganz besonders gesegnet waren durch die große aufopferungswillige Liebe seiner Mutter, die nächst Gottes Walten vielleicht der wirksamste Antrieb dazu war in sein Herz den Keim der Liebe zu senken, welcher durch sein ganzes Leben zu schöner Blüthe und Frucht sich entwickelt hat. Im Jahre 1820 kam er zusammen mit seinem nur um ein Jahr älteren Bruder Alexander (1848 als Obersecretair des Dörptschen Rathes an der Cholera gestorben) zu einem Bruder seines Vaters, dem jetzt emeritirten Propst Wehrich zu Erlaa. Ich kann mich nicht enthalten, die mir von diesem verehrten Greise zugegangenen Notizen über diese zweite Entwicklungsepoche unsers seligen Bruders W. hier einzurücken: „Alexander und Julius W. waren von blühender Gesundheit und unverdorbenen Sitten und konnte daher hinsichtlich ihrer geistigen Begabung das „*Mens sana in corpore sano*“ mit vollem Rechte auf sie angewandt werden. Ebenso

waren auch ihre Herzen und Gemüther ein noch nicht durch eine schlaffe, weiche und üppige Erziehung und durch unfruchtbare Moralien hartgetretener Boden, sondern ein von der Sommerwärme der Mutterliebe gelockter und befruchteter Acker. Als solche hoffnungsvolle Knospen erhielt ich sie aus den Händen der Eltern. Es war wol natürlich und in der Ordnung, daß der Unterricht solcher Knaben dem Lehrer und Erzieher nur Genuß gewähren und Freude machen mußte. Vorzüglich verdient ihre Pietät und ihre brüderliche Liebe und Eintracht hervorgehoben zu werden, die beiden zum Segen gereichte. Einer stand für den andern ein, nie war Zwietracht oder Streit zwischen ihnen und keiner mochte etwas genießen, wenn er es nicht mit dem andern theilen konnte. Diese Liebe und Eintracht bewirkte, daß sie sich in ihrer Schulbildung durch gegenseitigen Beistand sehr förderten. Sie wurde für jeden ein wohlthätiger Sporn des Fleißes und der Macheiferung, und trug schöne Früchte. Meine Absicht war es, sie für Tertia des Dörptschen Gymnasiums vorzubereiten, und im Laufe dreier Jahre gelang es mir sie im Lateinischen, Griechischen und in den mathematischen Kenntnissen so weit zu bringen, daß sie nach bestandener Prüfung in die Tertia des Dörptschen Gymnasiums aufgenommen wurden und es im Sommersemester 1823 bezogen.“

W's. Eltern waren inzwischen nach Dorpat gezogen und er blieb mit seinem ältern Bruder nun während seiner Gymnasial- und Universitätszeit in ihrem Hause, wo es recht knapp zuging, unser W. aber dadurch Anlaß fand, im Handreichen, wo es Noth that, in freundlicher williger Dienstleistung, selbst wenn sie körperliche Anstrengung erforderte, sich zu üben, auch für seine besonderen Bedürfnisse selbst sorgen lernte und den Eltern so seine und der übrigen Geschwister Erziehung, so viel in seinen Kräften stand, erleichterte. Durch Privatstunden verschaffte er sich manche kleine Einnahme, ohne daß dadurch seine eigentlichen Schularbeiten vernachlässigt wurden. Er absolvirte mit großem Fleiß seinen Gymnasial-Cursus und ward 1829 zugleich mit seinem ältern Bruder mit dem Zeugniß der Reife zur Universität entlassen. Bei den sehr beschränkten Mitteln seiner Eltern wäre das Studiren ihm fast unmöglich geworden, wenn nicht sein älterer Bruder das Hardersche Familienstipendium erhalten hätte; und Gott half, daß es für beide reichte. Ueber W. Universitätsleben, welches von 1829—32 dem Studium der Theologie gewidmet war, habe ich verhältnißmäßig die wenigsten Notizen erhalten können. Ich weiß nur aus seinen eigenen Mit-

theilungen, daß er sich von dem Umgange mit seinen Commilitonen nicht zurückzog; er trat in die Livonia ein und hatte, da verwandtschaftliche Beziehungen ihn dazu hinführten, vielfachen Umgang mit Kurländern. Seine akademischen Lehrer waren besonders Lenz und Kleinert, auch Sartorius, deren er oft mit großer Liebe und Verehrung gedachte. Seine Beziehungen zu Kurland ließen ihn 1832 einen Ruf dahin als Hauslehrer annehmen. Noch in demselben Jahre trat er in dieser Eigenschaft in das Haus der Baronin Pfeiliger-Frank auf Stauteln, welche sich damals mit ihren Kindern in Mitau aufhielt. W. verlebte in diesem Hause fast drei Jahre, wol in glücklichen Verhältnissen, aber auch in gewissenhafter Wartung seines dormaligen Berufs. Wie sehr er hier durch treue Pflichterfüllung und durch seine Liebe selbst Liebe und Zuneigung gewann, ergibt sich daraus, daß sein damaliger Schüler bis an W's Tode ihn Dankbarkeit und aufrichtige Freundschaft bewahrt hat.

Aus dem Frank'schen Hause ging er als Lehrer in das Haus seines Onkels, des Pastors Christian Stender in Sonnagt. Hier fand er nun reichliche Thätigkeit in der dort bestehenden Knabenpension. Unermüdlicher Eifer und Treue in der Arbeit, aber auch ein kindlicher Humor, der sich zu der Kinder Sinn und Herz herabließ und nach der Arbeit fröhliche Jugendlust nicht verschmähte, machten ihn hier auch wieder bei Jung und Alt gar lieb. Seine freundliche Dienstfertigkeit wandte er allen zu, selbst kleine häusliche Geschäfte übernahm er willig und ebenso Krankenbesuche in der Gemeinde. Auch half er dem Onkel nicht selten im Predigen und in der Führung der Kirchenbücher und Besorgung amtlicher Schreibereien. So vorbereitet durch den Dienst der Liebe für das Amt, das die Liebe Gottes in Jesu Christo verkündigt, erhielt er von dem Pastor Friedrich Stender zu Dubena 1839 die Aufforderung als Adjunct in sein Haus einzutreten. W. folgte willig und gern diesem Rufe, und fand so die Stätte wo der Herr ihn ganz besonders zu seinem Rüstzeuge weihte, und wo er in 24 jähriger Amtsthätigkeit seinem Herrn gedient hat in seltener Treue und Hingabe. Im darauf folgenden Jahre schloß er den Bund der Ehe mit seines Seniors dritter Tochter Wilhelmine, die gleich ausgezeichnet an leiblichen wie an geistigen Gaben, unsers W's. Herz hoch beglückte. Dieses Eheglück aber sollte nach des Herr Rath nur von kurzer Dauer sein. Schon nach anderthalb Jahren verlor er die theure Gattin durch einen plötzlichen Tod, kurz vor Erfüllung der süßesten Hoffnung der

Ehegatten. Dieser herbe Verlust führte ihn aber noch näher und inniger zu seinem Herrn, der ihm das Liebste auf Erden genommen hatte, um sich selbst ihm desto vollkommener zu geben. Es trat damit ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Der plötzliche Hingang seiner Gattin, die nach menschlicher Ansicht durch rechtzeitige ärztliche Hilfe noch hätte gerettet werden können, erweckte in ihm, da der nächste Arzt 35 Werst entfernt war, das Streben, soviel von der Medicin zu erlernen, daß er in Fällen äußerster Noth helfen konnte. Durch sorgfältiges Studium dahin einschlagender Schriften, durch eingehende Besprechung mit erfahrenen Ärzten und ganz besonders durch den Scharfblick herzlicher Liebe erwarb er sich in diesem Fache ungemeine Geschicklichkeit. Vielen Kranken in seiner Gemeinde war er nun nicht bloß ein theilnehmender sondern auch wirklich helfender Freund und scheute in der Ausübung dieser Liebesthätigkeit weder Zeit noch Kosten. Er war, nächstdem daß er seiner Gemeinde die treueste und aufmerksame Seelenpflege angedeihen ließ, auch in allen gewöhnlichen Krankheitsfällen ihr leiblicher Arzt.

Drei und ein halbes Jahr hatte unser W. in stiller Trauer um die dahingeschiedene Gattin verlebt, als er sich 1843 entschloß in die zweite Ehe zu treten. Seine Wahl fiel auf die zweite Tochter seines Seniors, Friederike Stender. Aus dieser Ehe entsprossen ein Sohn und zwei Töchter, die Herzensfreude des Vaters. Am Taufstage des zweiten Kindes wurde er 1847 zum selbständigen Prediger der Dubenaschen Gemeinde introducirt, da sein Senior bei eintretender Altersschwäche sich ganz von der amtlichen Thätigkeit zurückzog. Derselbe Tag aber, der einen zahlreichen Verwandten- und Freundeskreis in Dubena versammelte und ein doppelter Freundentag war, wurde durch ein trauriges Ereigniß ein herber Schmerzentag: eine nahe Verwandte des Introducendus, eine Tochter des Propstes W in Erlaa, war am Morgen des Tages beim Baden in der Düna ertrunken.

W. Leben verlief seit der Zeit in stiller ungestörter und segensreicher Thätigkeit für seine Gemeinde und im regen persönlichen Verkehr mit derselben sowol als mit den Amtsbrüdern und einem weit ausgebreiteten Kreise von Bekannten und Freunden. Ein reger Eifer, allen nach Kräften zu dienen selbst mit eigener Aufopferung, befeelte ihn dabei und kannte er keine größere Freude, als in stiller anspruchsloser Weise Liebe gegen jedermann zu üben. Die Anerkennung und die herzliche Verehrung, die er dabei fand, erstreckte sich auf alle Stände und Altersstufen. Auch erhielt er

davon ein Zeugniß von seiner geistlichen Oberbehörde, die ihn zu der wohlverdienten Auszeichnung des goldenen Brustkreuzes vorstellte, welches er im Jahre 1856 erhielt. Nach dem Ableben des weil. Propstes Lundberg wurde er auf die einstimmige Wahl sämmtlicher Diöcesanen zum Propste der Selburgschen Diöcese befördert. Im Jahre 1858 trat er in das Amt, welches er nach dem Worte des Herrn führte (Math. 20, 26): So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener.

Seine rastlose Thätigkeit, bei der er keine körperliche Anstrengung scheute, hatte ihm ein hartnäckiges Halsübel zugezogen. Auf den Rath der Aerzte sollte er eine Mineralwasserkur in Riga brauchen, und ein freundliches Zeichen der Liebe seiner lettischen Gemeinde war es, daß dieselbe in der Stille eine ansehnliche Summe zusammenlegte, um ihm dadurch die Ausgaben für die Kur zu erleichtern. Er erlangte damals wol wieder die Herstellung von seinem Uebel; aber seine Gesundheit hatte doch einen Stoß erlitten, und so kränkelte er noch ein paar Jahre, bis ein ernstes Umsichgreifen der lange schon in ihm verborgenen Krankheit, des Magenkrebses, ihn nöthigte im Jahre 1862 zu Weihnachten einen Vicar zu nehmen. Alle Thätigkeit außerhalb des Hauses mußte er nun einstellen. Der Herr führte ihn immer mehr in die Stille und gab ihm in der langsam seine Körperkräfte aufzehrenden Krankheit eine Frist, sich für den Abschied von dieser Welt vorzubereiten. W. that das in seiner stillen geräuschlosen Weise und äußerte sich selbst mit klarer Besonnenheit aber auch mit großer Ergebung und freudiger Hoffnung über seine bald bevorstehende Erlösung. In seinen Briefen aus dieser Zeit sprach sich eine heilige Sabbathruhe aus und oft standen als Schluß die Worte aus dem Kirchenliede: Mein Gott, ich bitt' durch Christi Blut, mach's nur mit meinem Ende gut! Noch am Bußtage des Jahres 1863 ließ er sich, schon sehr schwach, zur Kirche führen und feierte hier mit seiner Gemeinde das heilige Abendmahl. Unvergesslich ist diese Stunde seiner Gemeinde, als ihr geliebter Hirte, selbst als ein halb Sterbender, den Seinen den köstlichen Trost für Leben und Sterben spendete. W. hatte damit von seiner Gemeinde und Kirche Abschied genommen. Als er im Sommer desselben Jahres auf den Rath der Aerzte noch einmal eine Brunnenkur versuchte und dazu freundlich von seinem frühern Schüler, dem Baron Frank auf Stauteln eingeladen war, diese Zeit in seinem Hause zuzubringen, folgte er wol dieser Einladung, fühlte aber durchaus keine Erleichterung und kehrte im Juli wieder in den Schoß seiner Familie zurück,

sichtbar seinem nahen Ende zuwankend. Er verschied am 18. September 1863 sanft einschlummernd.

Die Nachricht von seinem Tode traf seine Amtsbrüder in Mitau, wo wir damals zur Synode versammelt waren; sie erregte allgemeine tiefe Theilnahme, die ihren würdigen Ausdruck fand in dem herzlichen Gebete, in welchem unser General-Superintendent des Dahingegangenen beim Schluß der Synodal-Sitzung dieses Tages gedachte. Seine Beerdigung war auf den 26. September angesagt; es war ein Tag tiefer Wehmuth und Trauer für Hunderte ja für Tausende; er gab dem Beremigten das Zeugniß, daß wer Liebe geübt hat, auch Liebe erndtet. Die lettische Gemeinde hatte der tief gebeugten Wittve und den andern Angehörigen Alles in zarter sinniger Weise abgenommen, was zur würdigen Bestattung erforderlich war. Die Kirche war geschmückt mit unzähligen Lichtern und Blumengewinden; eine dicht gedrängte Menschenmenge aus allen Ständen, Letten und Deutsche, jeglichen Alters, füllte die Kirche und den Platz um dieselbe; und als einer und der andere von seinen Amtsbrüdern, abwechselnd in lettischer und deutscher Sprache, redete, da konnte man vor Weinen und Schluchzen oft die Worte des Redners nicht hören. Endlich setzte sich der Trauerzug in Bewegung zum 6 Werste entfernten Pastorate hin, wo sich in nächster Nähe desselben ein kleiner Friedhof befindet; und in unabsehbar langer Reihe folgte nun der Zug der Trauernden zu Wagen und zu Fuß. Er ward an der Seite seiner früh vollendeten ersten Gattin in die Gruft gesenkt, und da ruhet er nun, nach viel Schmerz und Leid, ein köstliches Saatkorn, das da reiset in des Herrn Frieden und Hut zum seligen frühlichen Auferstehungstag. —

Wenn der Apostel des Herrn sagt (Philip. 3, 12): nicht, daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, daß ich's ergreife, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin, — so könnte man für Alles, was unser theurer Bruder that und wirkte, keine bessere und bezeichnendere Devise finden als eben diese Worte. Er war in der That von Jesu Christo ergriffen, von der göttlichen Liebe seines Heilands, und daraus ergab sich für sein Leben und Streben das Zweifache welches allen Worten und Handlungen unsers sel. Bruders eine höhere Weihe aufdrückte: das Bestreben Christi Liebe leuchten zu lassen und dabei in ungeheuchelter Herzensdemuth als ein Jünger dessen aufzutreten und sich darzustellen, der sich selbst sanftmüthig und von Herzen demüthig nannte.

In diesem Sinne führte er sein geistliches Amt, in diesem Sinne trat er seinen Untergebenen gegenüber, in diesem Sinne verkehrte er mit seinen Amtsbrüdern und ging er überhaupt mit allen Menschen um, die ihm auf seinem Lebenswege begegneten. Es war aber bei ihm dieser Sinn der Demuth und Liebe nicht eine mühsam erkämpfte und festgehaltene äußerliche Maxime, sondern durch die Gnade Gottes war dieser Sinn so sehr in ihm zur andern Natur geworden, daß derselbe ihn auf allen seinen Schritten begleitete. In der That, er brauchte nicht erst zu sprechen, um dem, der ihm entgegentrat, den Eindruck zu geben davon, was in seinem Herzen lebte und waltete: schon aus seinem hellen freundlichen Auge leuchtete das milde Licht einer solchen Herzensdemuth und Liebe. In seinem Charakter schien alle Härte und Schroffheit, alles selbstfüchtige und eitle Wesen des natürlichen Menschen durch die Gnade des Herrn überwunden; den Widersacher wußte er durch Sanftmuth und Milde in echt johanneischer Weise zu entwaffnen. Es kann sein, daß manchem diese fast weibliche Milde in seinem Wesen als unmännliche Weichheit erschienen ist; aber sie war in dem Herrn geweiht und entbehrte nicht des Ernstes und der Entschiedenheit, wo es die Ehre des Herrn galt und seines Wortes. Obwol von Natur, wie er sich selbst äußerte, überaus empfindlich, hatte er doch jegliche Gereiztheit und Verstimmung überwinden gelernt. Mit zarter Schonung scheute er sich selbst andere zu verletzen. Die Liebe Christi drängte ihn dazu gern bereitwillig Jedermann zu dienen, die Demuth ließ ihn alles vermeiden, was Andern irgend eine Beschwer und Anstrengung verursachte, und was darnach aussah, daß man ihm einen Dienst leistete. Selbst in seiner Krankheit war er ängstlich bemüht auch die kleinen von seinem hinfälligen Zustande geforderten Dienstleistungen der Seinigen freundlich zurückzuweisen. Oft streckte er noch seine zitternde Hand aus, um dies oder jenes Andern zu reichen. Gern ordnete er sich einer tiefern und bessern Einsicht unter, ließ sich gern von andern belehren, und obwol er in jeder Hinsicht Ausgezeichnetes geleistet hat, so sprach er in großer Bescheidenheit doch nie davon, ja es hatte nicht selten den Schein, als sei er der Belehrte und Zurechtgewiesene, während er doch Andere in seiner anspruchlosen Weise zu tieferer Einsicht geführt hatte. In Wahrheit konnte man von ihm sagen, daß in solcher Liebe und Demuth Christus in ihn Gestalt gewonnen hatte.

Er ward uns ein Vorbild in der Führung des geistlichen Amtes. In der

von ihm mit großem Fleiß zusammengestellten Dubenaschen Kirchenchronik steht bei Erwähnung seiner Introduction folgende Bemerkung von seiner Hand: der barmherzige Herr und Gott wolle mir seines Geistes Beistand und Kraft verleihen, das heilige Amt bei dieser Gemeinde zu verwalten; der Herr wolle mir seine Gnade dazu verleihen, viele Seelen zuzuführen dem hochgelobten Herrn und Heiland, und möge er um des Herrn Jesu willen nicht mit mir ins Gericht gehen deshalb, was aus Schwachheit und Trägheit nicht ausgerichtet blieb an seines Weinberges Pflage! Amen.“ — Dieses Flehen seines Herzens hat der Herr in Gnaden erhört. Er hat für das Reich seines Herrn unermüdlich Tag und Nacht gearbeitet, niemals sich genügend mit der speciell pflichtmäßigen Thätigkeit in Abwartung des Gottesdienstes, in Kinderlehre und Krankenbesuchen. Ohne Rücksicht auf Weg und Wetter, persönlich überall eingreifend, rathend, tröstend, strafend, half er in jeglicher Weise, in geistlicher und leiblicher, wo es Noth that. Es ist unglaublich, was er in solcher Thätigkeit geleistet. Ich habe ihn ein paar Mal, da unsere Gemeinden an einander grenzten, auf solchen Fahrten begleitet; es war in der That eine Lust ihn da zu sehen, wie er mit seinen Gemeindegliedern umging, wie er einem jeden, Alt oder Jung, ein Wort zu sagen wußte, welches ihn freundlich berührte oder auch lieblich mahnte; die Erwachsenen näherten sich ohne allen Rückhalt; die Kinder drängten sich zutraulich zu ihm, um ein Wort der Liebe von ihm zu hören. Unser W. verstand es, obwol er seine Kindheit und Jugend nicht in Lettland zugebracht, und lettische Sprache und Volksitte ihm ursprünglich fremd waren, doch in beide sich also liebend zu versenken, daß er, was namentlich die lettische Sprache anlangt, darin eine große Meisterschaft errang, wofür seine vielen äußerst gelungenen lettischen Dichterproben das beste Zeugniß geben. Seinen Gemeindegliedern besonders nahe zu treten, dazu half ihm namentlich auch seine medicinische Kenntniß, von der wir schon eben gesprochen, obwol er in seiner bescheidenen Weise sich darüber dahin äußerte, daß seine Gemeinde nur zu oft in ihm mehr den leiblichen Arzt als den Seelsorger schätze, so daß er wol jüngere Amtsbrüder ermahnte nach dieser Seite behutsam und zurückhaltend zu sein. — In seinen Predigten fehlte aller rhetorische Schmuck, seine Sprache war einfach, schlicht, aber er predigte Christum den Gekreuzigten, nicht mit hohen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft. Sein Ruf als Prediger verbreitete sich deshalb nicht bloß in seiner Gemeinde, — trotz der äußerst

ungünstigen Lage der Hauptkirche war sie doch fast immer gefüllt, — sondern auch über alle Gemeinden unserer Diöcese, besonders als er später als Propst noch mehr Gelegenheit hatte solche zu besuchen. — Heben wir Einzelnes aus seiner amtlichen Wirksamkeit besonders heraus, wodurch er sich ein *monumentum aere perennius* stiftete. Als W. sein Amt antrat, gab es in seiner Gemeinde keine einzige Gemeindegemeinschaft. Auf Herstellung derselben und auf die Hebung des häuslichen Unterrichts wandte er besonders sein Augenmerk. Wer die äußerst ungünstigen Verhältnisse kennt, welche in früherer Zeit besonders in den Kronsgemeinden der Anlage und Erhaltung von Gemeindegemeinschaften entgegenstand, weiß die Schwierigkeiten zu würdigen, welche W. hier zu überwinden hatte. Durch große Beharrlichkeit, durch unablässiges Bitten und Mahnen und meistens durch eigene bedeutende Geldopfer hat er es, noch bevor in neuester Zeit eine günstigere Stellung in dieser Beziehung eintrat, dahin gebracht, daß in allen Gebieten seiner Gemeinde wenigstens eine, in den größeren selbst zwei und drei Schulen bestehen. Er selbst griff nun thätig ein, besuchte, förderte und erzog die Schullehrer und pflegte jedes in dieser Beziehung sich ihm anbietende Talent. In Betreff seiner Geldopfer will ich hier beispielsweise anführen, daß er sehr viele von seinen Schulmeistern mit einem Klavier versorgte, meist auf seine Kosten, und das wußte er in seiner freundlichen liebewürdigen Weise so einzurichten, daß der von ihm Beschenkte oft kaum ahnete, wer ihn bedacht. — Eine andere Seite seiner amtlichen Wirksamkeit war die Hebung des Gemeindegesanges und namentlich des vierstimmigen. Ehe W. eintrat, lag beides im Argen. In den Kirchen waren keine Orgeln, der Küster sang in hergebrachter Weise die Kirchenmelodien ohne Sinn und Verständniß ihres Rhythmus und musikalischen Gehalts. W. hat mit großer Mühe und Anstrengung seine Gemeinde erzogen für einen melodischen und richtigen Kirchengesang, und hat in ihr die Gesangslust erweckt. Zu dem Ende lud er zuerst seine Schulmeister zu wöchentlichen Singübungen ein; jeden Sonnabend-Nachmittag versammelte er sie in seinem Hause. Da wurden zuerst die gebräuchlichsten Choräle richtig nach Noten eingeübt; später fing er nun auch an vierstimmige Sachen einzustudiren. Welche unsägliche Mühe hat er sich da gegeben, die einzelnen noch rohen Stimmen einzüben und zu bilden! Schon nach ein paar Jahren hatte er einen trefflichen Sängerkhor. Da konnte er nun seinen Schulmeistern die weitere Arbeit in dieser Beziehung übergeben, und sie wird

nun fortgesetzt in liebender Erinnerung an den theuren Vollendeten, und wo jetzt in der Dubenaschen Gemeinde vierstimmig und überhaupt gesungen wird, da ist es ein Nachhall des Tons, den W. angeschlagen hat und wozu er durch ausgezeichnete musikalische Bildung befähigt war. — Ferner müssen wir noch erwähnen, welche Mühe er sich gegeben hat, um die Herstellung und Ausschmückung seiner beiden Kirchen. Beide, besonders die Hauptkirche, fand er in einem desolaten Zustande vor; beide sind jetzt würdige und ihrer Bestimmung entsprechende Gebäude, wenn er auch, was die Dubenasche Kirche erlangt, den großen Schmerz hatte, auf eine Penitenz seiner Gemeinde zu stoßen, der zu Folge der Umbau dieser Kirche leider nicht so ausgeführt werden konnte, als der Verewigte es wünschte. Ein schönes Altarbild, eine würdige Ausstattung der Kirchengeräthe, — die alten waren durch Einbruch aus der Kirche entwandt worden —, so wie die Orgeln in beiden Kirchen verdanken der unermüdlichen Sorge unsers W. ihre Existenz. Um der Hauptkirche, bei der fundationsmäßig der angestellte Küster nicht zum Orgelspiel verpflichtet war und weil derselbe auch nicht im Stande war dasselbe zu leisten, — um für diese Kirche ein gutes Orgelspiel zu sichern, besoldete W. aus eigener Tasche einen jungen Menschen, der im Irmlauschen Seminar erzogen war, seine eigentliche Bildung aber hauptsächlich W. zu verdanken hat.

Bei der überaus regen Thätigkeit, welche unser W. in amtlicher Beziehung nach allen Seiten hin entwickelte, hätte man glauben sollen, daß er seine Kräfte zersplittert und zu gar keiner stillen Sammlung und Geistesarbeit habe kommen können. Dem war aber nicht so. Durch eine sehr gewissenhafte Benützung der Zeit gewann er doch noch Muße zu geistiger Beschäftigung und selbst litterarischer Thätigkeit. Daß es zu eigentlichen tiefern wissenschaftlichen Studien gekommen wäre, konnte nicht füglich erwartet werden; dennoch blieb W. im Zusammenhange mit den brennenden Zeitfragen und den Hauptresultaten der Wissenschaft, durch die Lectüre der wichtigsten Zeitschriften und gelegentliche Benützung eines und des andern wissenschaftlichen Werkes. Was das christliche Leben förderte in Kirche, Schule und Haus, das zog ihn an, das pflegte er liebend. Auf seinen vielen Fahrten hatte er stets ein Buch mit oder wenigstens ein Journal und benutzte jeden freien Augenblick. Jeden Morgen stand er sehr früh auf, und das war hauptsächlich die Zeit, in welcher er sich geistig beschäftigte. Entwürfe zu Predigten und andern Amtsreden, Aufsätze für die

lettische Zeitung in Prosa und in Versen, längere mehr wissenschaftliche Arbeiten für die Synoden und Prediger-Conferenzen, welche er sehr fleißig besuchte, und bei denen er nicht bloß des brüderlichen Zusammenseins sich erfreute, sondern bereitwilligst sich jeder Mühe und Arbeit unterzog — so war er fast immer Protokollführer und Commissionsglied —, ganz besonders aber auch Arbeiten zur Förderung des Kirchengesanges und der religiösen Volksbildung beschäftigten ihn ohne Aufhören. In der letztern Beziehung besonders hat er sich bleibende Verdienste erworben. Zu nennen ist namentlich das in ganz Lettland verbreitete „Christliche Hausbuch“ (kaistiga wahjagrahmata), in welchem er die bibl. Geschichte und die Lieder Sammlung mit beigefügten Noten besorgte. Dann sein lettischer Liederkranz (Osesmuwainaks), eine Sammlung 2, 3- und 4 stimmiger Lieder, zu welchen er bei sehr vielen den Text in sehr gelungener lettischer Uebersetzung deutscher Originale geliefert hat. Der erste Theil dieser Sammlung ist schon 1860 herausgekommen und hat viel Anklang und Verbreitung unter dem lettischen Volk gefunden; an dem zweiten Theil hat er bis kurz vor seinem Tode gearbeitet und ihn bis zum Druck vollendet. Außerdem finden sich in seinem Nachlasse eine vollständige Bearbeitung des 1. Johannis-Briefes und des Philipperbriefes in fortlaufenden Predigten, welche er in seiner deutschen Gemeinde gehalten hat und große Menge von Excerpten, größere und kleinere Arbeiten in gebundener und ungebundener Rede. Es ist erstaunlich, wie viel er in dieser Beziehung gearbeitet hat, besonders wenn man erwägt, daß er eine zahlreiche amtliche und Privat-Correspondenz hatte und mit großer Pünktlichkeit und Genauigkeit Kirchenbücher u. führte.

In demselben Sinne der Liebe und Herzensdemuth, welche er bei der Führung seines Amtes offenbarte, trat er seinen Untergebenen entgegen und verkehrte er mit seinen Amtsbrüdern. Seine Kirchenvormünder und Schulmeister hatten mit ihm innigen persönlichen Umgang, und es war die herzliche und freundliche und doch auch wieder ernste und würdige Weise, wodurch er diese Leute aus ihrem gewöhnlichen amtlichen Schlendrian zu frischer Thätigkeit anzuregen wußte. Sie sahen in ihm nie bloß den Vorgesetzten, sondern ihren warmen aufrichtigen Freund, der durch seine Liebe sie zur Liebe des Herrn und für sein Reich erweckte: sie dadurch zu tüchtigen Gehilfen im Amte und in der Seelsorge erzog. Dadurch gelang es ihm auch bei den Gemeindegewalten, wo gewöhnlich nur ein äußerliches legales Wesen stattfindet, Einfluß zu gewinnen, so daß Vergehungen die sonst ge-

wöhnlich von diesen Gerichten ziemlich lag angesehen werden, ernst geahndet wurden. — Besonders aber schön war sein Verhältniß zu seinen Amtsbrüdern. Es war eine durchaus brüderlich herzliche Stellung, die er zu allen einnahm, in der er sowol die amtlichen Sorgen und Nöthe des Bruders theilte, ihm rathend und tröstend zur Seite stand, als auch liebend auf die persönlichen und häuslichen Sorgen desselben einging, nicht selten auf eine zarte Weise seine Hilfe anbietend, so daß er niemals dadurch beschämte, sondern nur inniger das Band der Freundschaft schloß. Dafür wird Mancher ihm dereinst noch vor dem Angesicht des Herrn zu danken haben. Als er in seinen letzten Lebensjahren Propst der Selburgschen Diocese wurde, war bei seiner Wahl das Wort eines unserer Diocesanen charakteristisch: W. muß Propst werden, denn er ist unser aller Knecht. Es war daher natürlich, daß, als die Kunde von seiner unheilbaren Erkrankung und endlich von seinem Tode sich verbreitete, die innigste Trauer um seinen Verlust allgemein war. Was wir Alle an ihm verloren haben, das schildert besser als ich es auszudrücken vermag, der Nachruf, den einer seiner Kirchenvormünder, ganz aus innerem Herzensdrange und ohne alle Beihilfe, auf ihn verfaßte. Derselbe ist abgedruckt in der Kurländ. Lett. Zeitung 1863 Nr. 42, und lautet in deutscher Uebersetzung also:

„Zum dankbaren Gedächtniß

an J. Weyrich u.“

Herzliche Freunde und Brüder! Um den Sarg, in den der sterbliche Leib unseres innigst geliebten Vaters und Predigers geborgen ward, um den Sarg, in den er geborgen ward bis zum fröhlichen Auferstehungstag, hatten wir uns geschaart und weineten und werden noch lange weinen, zum Zeugnisse, wie theuer, theuer das Gut war, welches der Herr Herr, uns schwer prüfend, uns genommen hat. Aber jetzt, da wir von ihm Abschied genommen, können wir nicht ohne ein Wort des Dankes dahingehen, des Dankes, zu dem Liebe unsere Herzen mit dringender Gewalt treibt. Denn wir alle, solange wir leben, werden viel zu sagen und viel zu erzählen haben unsern Kindern und Kindeskindern von der großen Gnade Gottes, die er unserer Dubenasken Gemeinde beinahe 24 Jahre hindurch erwiesen hat, indem er uns einen so seltenen Seelenwater gab. Wohl hat unser seliger lieber Pastor bei Lebzeiten mit großer Demuth von sich bezeugt, daß er nur ein sündiger Mensch sei, der nur durch Gottes Gnade und durch das Verdienst Jesu Christi allein könne gerecht werden vor Gott, — aber uns den Du-

benaschen Gemeindegliedern will es doch scheinen, als ob Gottes Gnade in ihm uns einen Engel gesandt hat in menschlicher Gestalt, auf daß er an unsern Seelen die kurze Spanne Zeit arbeite; denn ein gewöhnlicher sündiger Mensch, der von Gott nicht besonders begnadigt ist, der kann nicht, noch mag er solche Werke der Liebe thun, welche unser lieber Pastor in unserer Gemeinde an unseren Seelen zu thun gestrebt hat, von Herzen selbst demüthig Demuth lehrend und mit seiner heißen Herzensliebe alle belebend, sich selbst aber verleugnend.

Liebe Dubenäsche Gemeinde! Wenn wir uns erinnern unser Lebens und Treibens vor 24 Jahren und dasselbe mit dem gegenwärtigen vergleichen, sehen wir nicht alles anders und besser eingerichtet. Mit großer Mühe schaffte unser lieber Seelenhirt unsern vernachlässigten Kirchhöfen Bänke und Glocken, für die Kirchen Orgeln, und welche Mühe hatte er nicht mit der Einrichtung der Schulen? Und ließ er, was er eingerichtet, nun selbst seinen Gang gehen? Nein! Sondern er war in jeder Schule der erste Schulmeister. Wie viel mußte er sich abmühen, ehe die Gemeinde lernte die Kirchennelodien zu singen. Wie viel Noth hatte er, ehe er die Stimmen gewöhnte zu vierstimmigem Gesange! Durch volle drei Jahre fuhr er jeden Sonnabend in irgend ein Gesinde, nicht dort, wo er es näher hatte, sondern wo es den Gemeindegliedern bequemer war zusammenzukommen, und bei allen solchen Zusammenkünften war er, obwohl unser Herr und Pastor, durch seine Demuth unser Diener, der uns bediente, wie der Herr Jesus seine Jünger bedient hat, ihnen die Füße waschend. In die neuen Wohnungen, die er einweihete, bemühte er sich mit aller Kraft auch ein neues geistliches Leben einzuführen, der Menschen Unfrieden austreibend und unter Gebet und Flehen den Frieden des Herrn einführend. Diesen Frieden Gottes in der Leute Herzen zu gründen, darnach zu streben hatte er weder Tag noch Nacht Ruhe. Welche Mühe wandte er an, damit ein jedes Kind, die er alle fast ohne Ausnahme mit Namen zu nennen wußte, zum Schulunterricht gebracht würde. Es war kein Kranker in der Gemeinde, den er, sobald er hörte, wo ein solcher wäre, nicht erquickt hätte mit dem Worte Gottes, und den er nicht versorgt hätte mit Arzneien ohne irgend eine Vergütung. Stinkende Wunden wusch er mit eigenen Händen den Kranken aus und verband dieselben mit barmherziger Samariterliebe. Er hatte befohlen, wenn Hilfe dringend noth thäte, in der Nacht an sein Fenster zu klopfen; und dann stand er sogleich auf mit Liebe Rath und That Hilfe bietend. Es werden

in unserer Mitte auch solche sein, welche nicht zu unserer Dubenäsche Gemeinde gehören und doch ebenso wie wir in schwerem Leid durch seine Demuth und Liebe erquickt sind. Wo Trost den matten Herzen Noth that, da fuhr er selbst hin, ohne daß man ihn erst darum bat. Dort, oft Meilen weit gefahren, bat er sich ein Unterkommen zur Nacht aus, und selig waren die Stunden für den Kreuzträger, wo er übernachtete. Er wußte immer das rechte Del des Trostes einzulösen, welches das zerschlagene Herz heilt. Nicht bloß bei Gemeindegliedern, sondern auch bei fremden, denen Feuer oder Hagel Schaden gebracht, war er der erste, der seinen Beitrag sandte. Darum hat er auch irdische Güter nicht hinterlassen — aber denen, welche eine kleine Gabe ihm reichen wollten für seine Liebeserweisungen: pflegte er zu sagen: sammelt nicht glühende Kohlen auf mein Haupt! Wenn er in eine niedrige Hütte eintretend sich bückte und doch bei der Oberschwelle seinen Kopf stieß, so daß Blut floß, dann wußte er den Umstehenden die gute Lehre zu geben, sich selbst beschuldigend, daß er sich selbst Schmerzen verursacht, weil er den Kopf zu hoch getragen, — ein gebeugtes Haupt, welches demüthig sei, bekomme keine Baulen. Im Winter einem Armen dann und wann die Last von den Schultern nehmen und sein Schlittchen an den seinigen anbinden, ihn selbst neben sich setzen, ihn trösten mit liebe reichem Wort, einen erkrankten fremden Wanderer aufnehmen, ihn pflegen und unablässig für ihn sorgen, und im Todesfalle ihm ein ehrlich Begräbniß verschaffen — wer sollte nicht wissen, daß er das alles gethan. Wo sollen wir Worte, wo sollen wir Zeit hernehmen, Alles das herzuzählen, was unser seliger Hirte uns gewesen ist. Seine letzten Worte am Bußtage vom Altare, wo seine Gemeinde sein liebes fast schon im Tode erstorbenes Antlitz zum letzten Male schaute, diese Worte sind in unsere Herzen gedrungen und die werden wir unsern Kindeskindern erzählen, und die Saat von Gottes Wort, die er in unsere Herzen gestreut hat, wird Gott selbst bethauen, auf daß sie hundertfältig Früchte bringe. Als am 16. August d. J. an seinem Geburtstage wir uns versammelt hatten und vierstimmig sangen: Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfassen, — da wünschte er, daß wir ihn eine kleine Weile allein ließen. Nach einer Viertel Stunde ließ er uns wieder hereinkommen, versammelte uns um sein Bette, sprach von seinem Abschied von der Hütte dieses Leibes, ermahnte uns, daß wir bei dem verkündigten reinen Gotteswort blieben. Dann, so hoch er noch die Hände erheben konnte, segnete er uns mit dem Aaronitischen Segen. Endlich sagte

er: Sagt Lebewohl meiner lieben Gemeinde, sie wird mein Antlitz nicht mehr sehen! — Liebe Brüder, liebe Schwestern! So lange wir leben, wird unseres theuren Hirten Antlitz und seine zum Segen erhobenen Hände unsern Geistesaugen lebendig vorschweben und er wird wie im Bilde uns gegenwärtig sein, wo wir gehen und stehen. In aufrichtiger Herzensdemuth und Liebe, welche sich selbst verleugnet, hat unser lieber Pastor den Herrn Jesum zum Vorbild nehmend, unter uns als ein Vorbild gewandelt. Und als er bei seinem Abschied uns ein Lebewohl zurief, da wollte er mit diesem letzten Gruß uns mahnen, daß wir Wohlsein suchen sollten in Christo, der da ist der Gemeinde Haupt, in dessen Liebe der Verewigte Wohlsein gesucht und gefunden hat, seinen Lauf vollendend, indem er Christi Joch trug. Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben von nun an. Wahrlich der Geist sagt, daß sie ruhen von ihrer Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach (Apftg. 14, 10.) Unser lieber Hirte hat unermüdlich gearbeitet in dem Weinberge des Herrn bis zu seinem letzten Athemzuge. Er war der, welcher seinen Liedertranz (dseswu-mainaks) herausgebend, unserm Lettenvolke geistige Flügel gegeben hat, mit welchen es im Gesange sich aufschwingen kann. Er war der, welcher dem schmutzigen Gesange den Mund verstopfte und ihn öffnen lehrte zu einem höhern Lied zum Preise des Herrn Herrn. Und mit dieser Arbeit müdete er sich zum Wohl unseres Volkes ab, während der ganzen Zeit seiner Krankheit, so lange seine ermattete, von Krankheit entkräftete Hand die Feder zu führen vermochte. Es war das Werk, welches er geschaffen, mit dem wir ihn zum Grabe geleiteten, vierstimmige Begräbnislieder singend. — Aber du lieber Pastor, bist nun selbst erlöst aus großer Trübsal und hast deine Kleider gewaschen und helle gemacht in dem Blute des Lammes; darum bist du nun vor dem Throne Gottes und dienst ihm Tag und Nacht, und der da sitzt auf dem Stuhle, der beschattet dich. Du wirst fürder keinen Hunger noch Durst leiden, nicht die Sonne noch irgend eine Hitze wird auf dich fallen, denn das Lamm, welches ist mitten in dem Stuhle, hat dich geführt zu den lebendigen Wasserquellen und Gott wird abwischen alle Thränen von deinen Augen. — Aber unsere Herzen mögen nur in dem Sinne bleiben, wie du Abschied nehmend und segnend uns verlassen hast: in herzlicher Demuth und Liebe, welche sich selbst verleugnet, bis dahin, wo wir dein verklärtes Antlitz wieder schauen werden! Amen." —

Pastor Grüner zu Sabbath.

Eduard Pontus Haller,

weil. Pastor zu Kappel, geb. den 2. Nov. 1810; gestorben den 28. Jan. 1864.

Am 28. Januar dieses Jahres verschied Eduard Pontus Haller, Pastor zu Kappel, nach einem mehrere Monate langen Brustleiden, mit großer Freudigkeit und im Frieden durch die Barmherzigkeit des Herrn Jesu Christi. Er war der jüngste Sohn des Propstes der Injular-Wieck, Pastors zu Kleinis, Jacob Pontus Haller, geboren den 2. November 1810, und verlor den Vater schon im Alter von 6 Jahren. Unter der Leitung der verwitweten Mutter wuchs er auf, ein kräftiger Knabe an Leib und Seele auf dem Wittwenhaken Lello, bis ihn der älteste Bruder, der pensionirte Hofrath Carl Magnus Haller, als damaliger Hauslehrer in Kreuzhof zu sich nahm, um ihn zu erziehen und zu unterrichten. Dort legte er den ersten tüchtigen Grund zu seinem fleißigen Arbeiten und Fortschreiten im Wissen und festigte seinen Character. 1824 im Januar trat er ins Gymnasium in Rebal und bezog, nach rühmlichst absolvirtem Schul-Cursus, im Anfange des Jahres 1831 die Universität zu Dorpat mit dem Maturitäts-Zeugnisse, und widmete sich dort eifrig und fleißig dem Studium der Theologie.

Als sein Schwager, Pastor Heinrich Paucker zu St. Simonis, im November 1833 einem langjährigen Leberübel erlag, eilte er nach beendigtem Universitäts-Cursus nach Simonis, um wie der entschlafene Schwager es schon wegen seines Ernstes und entschiedenen Characters gewünscht hatte, der Schwester zu helfen, ihre Kinder zu erziehen und zu unterrichten. Obgleich er im Januar des Jahres 1834 in diese Stellung eintrat, und außer den eigenen Kindern der Schwester noch andere Knaben vertrauensvoll ihm übergeben waren, so absolvirte er im Ostern desselben Jahres sein Gradual-Examen in Dorpat, und nachdem er mit der Schwester und den Kindern 1835 im März auf das Kronsgut Laakt, wo sie die Wohnung gemiethet hatten, übergesiedelt war, die beiden Consistorial-Examina im Julius 1835. Er war hier nicht bloß ein treuer und eifriger Lehrer der Kinder, sondern

auch in jeder Beziehung eine rechte Stütze der Schwester und vertrat Vaterstelle an den Kindern. Er verlangte wohl mit Strenge Ordnung, Fleiß und Gehorsam, doch mußte er auch die Kinder durch hingebende Freundlichkeit gegen sie an sich zu ziehen, so daß alle seine Schüler ihm mit aufrichtiger Liebe ergeben waren und bis zuletzt blieben.

Mit Constantin Winkler 1835 im Herbst auf die Wahl kam er in Wesenberg, als Propst Nicolaus Winkler seinen Abschied als Pastor genommen hatte. Ersterer ward gewählt und Haller blieb bei der Schwester bis er 1837 den 29. December nach Kappel als Pastor vocirt ward. Am 27. Febr. 1838 wurde er in Kappel vom General-Superintendenten Dr. Mein ordinirt und introducirt und hat daselbst fast 26 Jahre aufs treueste und eifrigste als Prediger und Seelsorger gewirkt, bis ihn eine Entzündung ans Bett fesselte, das er auch nicht mehr verlassen sollte.

Vermählt seit dem 6. Julius 1838 war die Ehe eine sehr glückliche, nur kinderlos, aber desto mehr wendete er auch seine Liebe ganz auf seine Gemeinde, sowohl die Deutschen als die Eßten, die er als seine ihm vom Herrn gegebenen Kinder ansah. Er suchte ihnen sowohl in leiblichen Dingen, wie besonders in geistlicher Hinsicht ein rechter Vater und Berather zu sein. Als solchen ihn zu betrachten gewöhnten sich die Bauern je länger je mehr, ebenso auf sein Wort zu achten und seinen Rath zu befolgen. So hatte er die Freude, daß die Bauern seines Kirchspiels sich ganz ruhig verhielten und im Gehorsam verharrten, als in der Nachbarschaft offene Widersetzlichkeit und Rebellion ausbrachen.

Später nahm Haller noch zwei Waisen in der frühesten Kindheit, ein Mädchen und einen Knaben, als Pflégkinder an, für deren Erziehung und Ausbildung er mit seiner treuen Lebensgefährtin eifrigst bis zuletzt gesorgt und sie wie eigene Kinder geliebt und gepflegt hat. Den Jüngling ließ er auch zuletzt ins Ausland gehen, um ihn für die Landwirthschaft sich gründlich ausbilden zu lassen, von wo er während seiner Krankheit zu seiner großen Freude zurückkehrte.

Haller war mehr ein Mann des Verstandes, als des Gefühls, und sein religiöser Standpunkt hat daher auch wohl mehr eine geschliche Richtung genommen, obgleich er fest hielt am Glauben an die rechtfertigende Gnade des Herrn Jesu Christi. Auch war er ein Gegner der Brüdergemeinde hieselbst, welche grade in seinem Kirchspiele sehr stark vertreten war, weil er mit der ganzen Richtung derselben und ihrem Frei-

ben, und namentlich auch mit dem gefühligen Wesen und dem besondern Hervortreten desselben bei ihren Anhängern nicht einverstanden war, und es gelang ihren Bemühungen nicht, ihn zu ihrem Freunde und wo möglich zu ihrem Gliede zu machen. Er konnte sich nicht herbeilassen, sie öffentlich in der Predigt anzugreifen und mit bestimmtem Hinweis auf sie ihre Verirrungen streng zu rügen, wenn er gleich ihre Irrthümer durch feste Auslegung des Wortes Gottes im Allgemeinen bloßlegte und sie in allem Ernste, aber doch mit Freundlichkeit auf den einigen Grund des Glaubens in der Rechtfertigung aus Gnaden leitete.

Er lebte ganz für seine Gemeinde und suchte ihr zu helfen, wo und wie er konnte in aller Stille, auch mit den größten Opfern. So gründete er ein Haus für verwahrlosete Knaben und erhielt es auch so lange, bis sich in seinem Kirchspiele keine Kinder mehr fanden, welche dieser Hülfe besonders bedurft hätten. Die Knaben wurden dort meist zu ordentlichen Knechten erzogen. Dazu verwandte er auch jährlich einen bedeutenden Theil seiner Einnahme, obgleich er zugleich sehr bereitwillig von seiner Gemeinde, Hohen und Niedern, dabei unterstützt wurde. Zugleich half er auch seinen Gemeindegliedern dadurch, daß er ihnen sein Korn zu den niedrigsten Preisen verkaufte, bis sie durch die allgemein eingeführten Pachten selbst wohlhabender wurden und dessen nicht mehr so bedurften. Auf diese Weise hat unser lieber Haller wohl kein Vermögen gesammelt und hinterlassen, aber eine reiche Ausfaat gemacht, welche gewiß auch eine reiche Ernte der Gnade zur Folge haben wird nach der Gnaden-Verheißung unsers Herrn.

Aber nicht bloß für ihre leibliche Existenz suchte er helfend und fördernd zu wirken, so daß nie ein wirklich Hülfsbedürftiger sich ihm nahte, ohne willige Hülfe zu finden; sondern besonders suchte er für ihre geistigen Bedürfnisse zu sorgen und an ihnen zu arbeiten, und ermüdete dabei nicht, wenn sie auch wohl manches Mal, wie namentlich bei den Krankenbesuchen, seine allzeitige Bereitwilligkeit mißbrauchten. -- Ueberall hielt er streng auf das Gesetz und war nicht leicht zu bewegen, Ausnahmen in besondern Fällen zu gestatten, wodurch er bisweilen, wie auch durch sein offenes und gerades Wesen Anstoß erregen mochte; doch mußten Unparteiische ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen und thaten es auch willig.

Zuletzt nahm ihn der Herr noch in eine ernste und schwere Schule. Er hatte sich stets einer festen und kräftigen Gesundheit während seiner Amtszeit erfreut, so daß er, ungeachtet sein so ausgedehntes Kirchspiel in

hohem Grade seine körperliche Kraft und Gesundheit angriff, doch für sich keiner ärztlichen Hülfe bedurft hatte. Daher beachtete er denn ein Unwohlsein, das er schon vom Frühjahr 1863 mit sich heruntrug, nicht recht, auch dann noch nicht, als er am Tage seiner Silberhochzeit, wo er von einem großen Kreise von nächsten Verwandten und Kirchspiels-Eingepfarrten umgeben war, welche ihm ihre Liebe und Anhänglichkeit bezeugten, von heftigen Stichen in der Brust gequält, sich hinlegen mußte. Denn sobald das Unwohlsein in Folge angewandter Hausmittel sich etwas verringerten, raffte er sich wieder auf und fuhr zu seiner Kapelle, wo er einen angreifenden Arbeitstag hatte und von da noch zu einer brüderlichen Conferenz nach Ruckö. Das Uebel war aber nicht gehoben, sondern mit Gewalt zeitweilig niedergehalten, und nach seiner Rückkehr brach die Entzündung von neuem so ernstlich aus, daß er nun auch ärztliche Hülfe suchen mußte. Aber durch die anfangs unbeachtete und später erneuerte Entzündung waren die Lungen angegriffen, dermaßen daß sich eine Zehrung ausbildete, an welcher er schwer und lange, 5 Monate, leiden mußte. Durch dieses Leiden wurde er aber immer mehr und inniger zu dem Herrn geführt, dem er sich von ganzem Herzen ergab. Jetzt bei bisher ungekannten Leiden lernte er recht die ganze Größe der Barmherzigkeit schmecken. Der Zustand war oft wechselnd, manches Mal erreichte das Leiden einen solchen Grad, daß er sein Ende nahe glaubte und daher, besonders nachdem er zu seiner großen Freude bei einem Besuche des General-Superintendenten von ihm das heil. Nachtmahl empfangen hatte, ganz mit dem Leben abschloß, auch von Allen Abschied nahm, sie dem Herrn empfehlend und segnend. Als dennoch für eine kurze Zeit das Leiden geringer schien, ward ihm der Gedanke schwer, daß er sich nun wieder dem Leben hienieden zuwenden müsse, denn er sehnte sich danach, daheim bei seinem Heilande zu sein. Aber er hatte nun auch gelernt, sich ganz der Gnadenleitung seines erbarmenden Herrn zu ergeben. Seine größte Freude und seine tägliche liebste Beschäftigung war die Betrachtung des Wortes Gottes, welches er sich zuletzt vorlesen ließ und dann oft laut mit den Seinigen betete, wobei er sich immer mehr der überaus großen Gnade und Barmherzigkeit Gottes in Christo Jesu freute und sie von Herzen lobete und pries. Am 28. Januar fühlte er endlich sein Scheiden wirklich herannahen, nahm nochmals Abschied von den Seinen, suchte noch die Hände zum Segen zu erheben, vermochte es aber nicht mehr, sank zurück, betete noch still zum Herrn und verschied so

ruhig und still, im Frieden mit Gott durch den barmherzigen Herrn und Heiland. Der theure Bruder hat treu und freudig gewirkt, so lange seine Kräfte reichten, im Namen des Herrn, und konnte auch zuversichtlich hoffen, daß seine Arbeit nicht vergeblich gewesen sei. Er hat einen guten Kampf gekämpft, er hat den Lauf vollendet, er hat Glauben gehalten: so wird denn auch ihm die Krone der Gerechtigkeit aus Gnaden ertheilt werden an jenem Tage von dem gerechten Richter! — O Herr, mach's nur mit meinem Ende gut! das war sein häufiger betender Hülfesruf zu dem Herrn: Das schenke der barmherzige treue Herr auch uns aus Gnaden! Amen.

Propst Pauker.

Dorpater Beitschrift
für
Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Dozenten
der theologischen Facultät zu Dorpat.

Siebenter Band.

J a h r g a n g 1 8 6 5.
II. Heft.

Dorpat.

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

1865.

Auf Verfügung der theologischen Facultät zu drucken.
Dorpat, den 3. Juni 1865.

Decan Kurz.

I. Abhandlungen.

Zur Eschatologie

mit

Beziehung auf Kliefoth's Arbeiten über Sacharja und Ezechiel.

Von

Prof. Dr. Volk.

Herr Dr. Kliefoth hat in seinem jüngst erschienenen Commentar zum Propheten Ezechiel (Hofstee 1864), namentlich im Zusammenhang mit der Erklärung von Ez Kap. 34—39, aufs Neue seine eschatologischen Anschauungen entwickelt. Was dieselben vornehmlich charakterisirt, ist der entschiedenste, schon in seinem Commentar zum Propheten Sacharja (Schwerin 1862) ausgesprochene, Gegensatz gegen den „modernen Chiliasmus,“ wie er ihn nennt, nach welchem „die bekehrten Juden als ein heiliges Volk im verklärten Canaan leben würden, während die übrigen Völker in bisheriger, geschichtlicher Weise um dasselbe her wohnten.“ Stellen, wie Ez. 36, 16—38; Sach. 14, 8—21, welche so manche der älteren und neueren Ausleger auf das tausendjährige Reich beziehen zu müssen meinten, weisen nach Kliefoth über die alte Erde hinaus auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf das ewige Canaan. Allerdings, meint er, werde Israel dereinst sich zu Christo, seinem Herrn, bekehren und in sein Land zurückgebracht werden, aber zunächst nur, um dort „als in einem gesegneten irdischen Wohnort als ein im Frieden sich fortpflanzendes Volk zu leben,“ bis „am Ende aller Zeit und aller Geschichte alles dem Reiche und Volke Gottes feindliche Wesen der Welt sich noch einmal in alles Bisherige überragender Weise concentriren werde (Weissagung von Gog Ez. 38—39), um den letzten Kampf mit dem Reiche Gottes zu wagen, aber auch, um damit

daß absolute Vergehen alles Wesens der Welt und die schließliche Herrlichkeit des Reiches Gottes und damit das Ende aller Dinge herbeizuführen.“ Israel „werde durch die Auferstehung in die Vollendung eingehen (Ez. 37), um in einem neuen Canaan mit der ewigen Gnadengegenwart Gottes in seiner Mitte und von den Geretteten aus den Heiden umgeben ein Leben der Ewigkeit zu leben.“

Dies ist in kurzer Zusammenfassung Kliefoths Anschauung von dem eschatologischen Verlaufe, für deren Richtigkeit er sich auf die Apokalypse berufen zu können glaubt. Als Vertreter des von ihm bekämpften Chiliasmus gilt ihm besonders v. Hofmann, den er wiederholt wegen seiner spiritualisirenden Abschwächung der Christausagen hart anläßt. Daß nun Herr Dr. Kliefoth sich mit Hofmann's eschatologischen Anschauungen nicht befreunden kann, hat uns nicht Wunder genommen; um so mehr aber waren wir betroffen, auf S. 397 und 398 seines Buchs über Ezechiel wörtlich Folgendes zu lesen: „Im Wesentlichen ist der Gog des Ezechiel nichts Anderes als der Antichrist des neuen Testaments (!). In dieser unserer Ansicht von Gog haben wir Hävernitz und Hofmann, und im Wesentlichen sogar Hitzig auf unserer Seite.“ Wer v. Hofmanns Ansicht über den Antichrist des neuen Testaments und den Gog Ezechiels kennt, der wird zugeben, daß man dieselbe nicht theilen kann, ohne zugleich chiliasmatischen Anschauungen zu huldigen. Es nimmt sich darum jene Aeußerung Kliefoths höchst eigenthümlich aus am Schlusse eines Buches, das gegen Hofmann's Lehre vom Ende der Dinge zu Felde zieht, und Kliefoth hätte wohl daran gethan, die betreffenden Stellen in „Weissagung und Erfüllung“ und im „Schriftbeweis“ aufmerksamer zu lesen, vielleicht hätte er dann die für seine Eschatologie bedenkliche Uebereinstimmung mit Hofmann nicht behauptet. Aber es ist überhaupt betrübend zu sehen, wie wenig es ihm auf eine getreue Wiedergabe und gewissenhafte Würdigung gegentheiliger Ansichten ankommt. So hat sich z. B. unseres Wissens v. Hofmann nirgends in der Weise ausgedrückt, daß während die Juden als ein heiliges Volk im verklärten Canaan leben, die übrigen Völker in bisheriger geschichtlicher Art um dasselbe her wohnen. Man vergleiche mit dieser Unterstellung Kliefoths folgende Worte Hofmanns¹⁾ über die Bindung Satans während der 1000 Jahre: „Es kommt während jener

1000 Jahre zu keinem Ergebnisse des menschlichen Gemeinlebens, welches die Folge einer satanischen Zusammenfassung der sündigen Menschheit wäre, zu keiner gemeinsamen That der Sünde, welche den durch Christi Sieg über den Widerchrist hergestellten Zustand der Dinge veränderte. Eine tausendjährige Stetigkeit der Unterstellung der sündigen Menschheit unter die Wirkung der sich an ihr bethätigenden verherrlichten Gemeinde Christi hat man sich zu denken.“ Aus diesen Worten Hofmann's mag man abnehmen, ob nach ihm, während die Juden in ihrem verklärten Lande leben, die übrigen Völker in bisheriger geschichtlicher Art um dasselbe her wohnen!

Es ist nicht unsere Absicht, uns der unerquicklichen Aufgabe einer eingehenden Widerlegung der Kliefoth'schen Resultate zu unterziehen. Nur an einigen Stellen Ezechiels wollen wir nachweisen, welcher Willkürlichkeiten sich die antichiliasmatische Exegese schuldig macht, um hieran einige positive Bemerkungen zu knüpfen.

Wenn Ez. 34, 12 ff. verheißt ist, daß Gott an seinem Volke thun wolle, wie ein Hirte thut, wenn seine Heerde zerstreut sei; daß er es wieder sammeln werde aus den Ländern und Völkern, wohin sie zerstreut seien, und heimbringen in ihr Land, so soll hiemit nach Kliefoth keineswegs nur die dereinstige Wiedersammlung Israels in Aussicht gestellt sein, sondern 1) die Zurückführung Israels aus dem Exil 2) die Sammlung der Kirche Christi durch sein Wort 3) die schließliche Sammlung der Kinder Gottes aus aller Welt. Und wenn nach Ez. 34, 14 Gott dereinst wohnen wird in seinem Heiligthum auf seinem h. Berge und auf den Bergen umher unter ihm sein Volk, so will dies Kliefoth zwar zunächst auf Israel nach dem Fleische und das geographische Canaan bezogen und insofern an die Rückkehr unter Serubbabel und an die einstige Zurückführung der Juden in ihr Land gedacht wissen, aber nicht minder zugleich auch an die Einführung der neuen heiligen Menschheit auf die neue Erde, auf das ewige Canaan. Wir sind weit entfernt, in Abrede stellen zu wollen, daß die Weissagung von Israels Wiedersammlung in der Heimkehr der Juden unter Serubbabel ihre vorläufige Erfüllung gefunden; aber daß an Stellen wie 34, 14 auch die Sammlung der Kirche Christi durch sein Wort, und die schließliche Sammlung nicht nur Israels, sondern überhaupt der Kinder Gottes aus aller Welt gemeint und unter Canaan das geographische und das ewige zugleich zu verstehen sei, dieß läugnen wir auf das Entschiedenste. Ohne auf die aus solch' einer Interpretationsweise, wie sie Kliefoth beliebt,

1) Weissagung und Erfüllung II. S. 372. Schriftbew. II. 2. S. 722.

resultirenden haltlosen Principien für die Auslegung des alten Testaments näher einzugehen, erinnern wir nur daran, daß der Prophet 34, 11—13 auf das Volk Israel und auf das „geographische“ Canaan gar nicht deutlicher hinweisen kann als er es thut, und daß, wenn Kliefoth behauptet, es sei hier von einer Sammlung des Volkes in solcher Allgemeinheit die Rede, daß man dieselbe nicht auf Israel beschränken dürfe, gerade das Gegentheil hiervon wahr ist. Zwar meint Kliefoth: „Da Gottes Wille von allem Anfang her auf die Sammlung einer neuen Menschheit aus der Welt, eines Gottesvolkes aus allen Völkern gerichtet ist, so versammelt Gott Israel zu sich als sein Volk nur zu dem Zweck, um durch Werkzeugschaft desselben sich ein Volk aus allen Völkern zu sammeln; es schließt also der Begriff des Sammelns eines Volkes Gottes von vorneherein auch die Sammlung der Kinder Gottes aus den Heiden ein“. Anscheinend ein bestechender Gedanke, aber dennoch unrichtig und irreführend, besonders in seiner Anwendung auf die vorliegende Stelle. Denn 1) gebraucht der Prophet das Wort sammeln in einem ganz bestimmten Sinne, insofern es sich um eine Wiedersammlung solcher handelt, die zuvor zur Strafe für ihre Sünde in alle Welt zerstreut worden, und 2) wird Israel als das zu sammelnde Volk von den Völkern und Heiden, aus denen es gesammelt werden soll, deutlich unterschieden, und kann somit unmöglich an „die Sammlung der Kinder Gottes aus aller Welt“ gedacht sein wollen, ein dem alten Testament überhaupt nicht geläufiger Begriff; 3) kommt der Prophet 36, 36, wieder im Unterschiede von Israel, ausdrücklich auf die Heiden zu sprechen, wenn er dort sagt: Und die Völker, welche rings um euch her übrig geblieben, werden erkennen, daß ich Jehova die niedergedrissenen (Städte) baue und bepflanze die verödete (Stadt). Freilich weiß Kliefoth auch diese Stelle seiner Auffassung anzupassen. Anstatt nämlich hier einfach den Gegensatz zu finden, in welchen die alttestamentliche Weissagung überhaupt ausgeht, den Gegensatz Israels des herrschenden Gottesvolkes und der zum Gehorsam gegen seine Gottesherrschast und zur Anerkennung Jehovas gebrachten Völkerwelt¹⁾, gewinnt er aus v. 36—37 den Gedanken, Gott wolle zu dem heilig gewordenen Israel auch die Jehova Erkennenden und darum Geretteten aus den Heidenvölkern hinzuthun und mit diesen verbunden werde Israel in jener Vollendung die Heerde der

Menschheit, die neue Menschheit bilden! Abgesehen davon, daß diese Erklärung in B. 36 (וִידְעוּ הַגּוֹיִם) mehr hineinlegt als darin liegt, ist der aus B. 37 gewonnene Begriff der neuen Menschheit ein den Worten des Propheten aufgezwungener. Ist es doch schon sprachlich unmöglich, die Worte: אֶרְבֶּה אֹתָם כְּצֹאן אֲדָם zu übersetzen und zu erklären: „Ich will sie so mehren, daß sie die Heerde der Menschheit d. h. diejenige Sammlung seien, in welcher der Mensch sich wieder als der aus Gottes Hand gekommene darstellt“. So lange es wenigstens noch eine hebräische Grammatik giebt, werden die Worte אֶרְבֶּה אֹתָם nicht, wie uns Kliefoth auf S. 353 glauben machen will, als ein Begriff genommen und übersetzt werden dürfen: die Heerde der Menschheit. Kliefoth rügt die hergebrachte Uebersetzung der fraglichen Worte: Ich werde sie mehren wie eine Menschenheerde, da dann כְּצֹאן אֲדָם stehen müsse. Aber merkt er denn nicht, daß seine eigene Uebersetzung gegen dieselbe Regel verstößt, gegen die Regel nämlich, daß das im status constructus stehende Substantiv den Artikel nicht haben darf? Wenn wir recht sehen, so enthalten die Verse 37—38 eine neue speciell dem Hause Israel gegebene Verheißung. Wir übersetzen: So spricht Jehova der Herr: Auch darin will ich mich erbitten lassen von dem Hause Israel, es ihnen zu thun: Mehrten will ich sie wie eine Schafheerde an Menschen. Wie die Schafe des Heiligthums, wie die Schafe Jerusalems an seinen Festen, so sollen die verödeten Städte voll sein von Menschenheerden, und sie sollen erkennen, daß ich Jehova bin. Es liegt auf der Hand, daß hier nicht von einer neuen aus Israel und den Geretteten: aus den Heiden gebildeten Menschheit die Rede ist. Vielmehr weissagt der Prophet im Hinblick auf die gegenwärtige Verödung Canaans einfach von einer Zeit großer Volksmenge im Lande und reicher Bevölkerung der jetzt entleerten Städte. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens dient ihm das Bild von der Schafheerde. Wir vergleichen Jes. 49, 14—21; bei Mi. 2, 12, wo dasselbe Bild gebraucht ist: „Sammeln werde ich, Jakob, dich ganz, zusammenbringen den Ueberrest Israels; insgesamt werd' ich es einstellen wie Schafe in die Hürde, wie die Heerde in ihrem Pferch werden sie wimmeln von Menschen.“

Nachdem Kliefoth in dem von Israel Geweissagten eine Hinweisung auf die neue Menschheit der ewigen Vollendung gefunden, hat er natürlich ein Interesse, auch den neuen Himmel und die neue Erde, das ewige Canaan

4) Vgl. bes. Sach. 14, 16—19.

zu entdecken. Letzteres ist nach Kliefoth geschildert z. B. Ez. 36, 35: Dieses Land, das verwüstete, ist geworden wie der Garten Edens und die verwüsteten und verödeten und niedrigerissenen Städte sind befestigt und bewohnt. Man muß es wahrlich in der Kunst der spiritualisirenden Verflüchtigung der Schriftausagen weit gebracht haben, wenn man in diesen Worten des Propheten das ewige Canaan der Vollendung gezeichnet finden kann. Zwar sind auch wir, wie Kliefoth, der Ansicht, daß die Worte כָּנַן עָרַן auf Gen. 2, 8 zurückweisen, aber wir fragen: Ist denn der Garten, welchen Gott der Herr pflanzte in dem Wonneland Eden, ohne Weiteres zu identifiziren mit dem neuen Himmel und der neuen Erde, und ist der Zustand der Erstgeschaffenen in diesem Garten ohne Weiteres identisch mit der ewigen Seligkeit der neuen Menschheit? Kliefoth scheint dies anzunehmen. Wir aber möchten die Richtigkeit dieser Annahme stark bezweifeln, besonders im Hinblick auf die zweite Hälfte unseres Verses: Die verwüsteten und verödeten und niedrigerissenen Städte sind befestigt und bewohnt. Wer noch ein Auge für den Zusammenhang hat, in welchem eine Stelle sich findet, der wird zugeben, daß die Rückbeziehung auf Gen. 2, 8 hier nichts weiter besagen will, als die Wiederherstellung des geographischen Landes Canaan zu der Fruchtbarkeit und dem paradiesischen Frieden des Anfangs.

Wer sich nicht mit Kliefoth dazu entschließen kann, in den angezogenen Stellen des Propheten Ezechiel die ewige Seligkeit geschildert zu finden, für den wird nichts übrig bleiben als die Annahme eines Herrlichkeitsreiches diesseit der ewigen Vollendung. Auberken hat Recht, wenn er einmal sagt, die Lehre von der herrlichen Wiederherstellung Israels in Canaan nach schwerer Bücktigung und Demüthigung sei ein so wesentlicher Grundgedanke der Prophetie, daß man nicht sowohl in Verlegenheit sei, Stellen dafür zu finden als vielmehr solche auszuwählen. Wenn Jesaias ¹⁾ den Berg des Hauses Jehovas erhaben über alle Berge und die Völker zu ihm strömen sieht, um in Jehovas Wegen zu wandeln; wenn er von einer Zeit weissagt, da der Herr das gerettete und in allen seinen Gliedern heilige Israel schirmen und sein Land mit Herrlichkeit erfüllen, da unter dem Walten des rechten Friedefürsten Canaan, dessen in alle Welt zerstreute Einwohner

1) 2, 2—4.

wiedergekehrt sind, dem paradiesischen Friedensstande des Anfangs zurückgegeben sein wird, während die Welt dem Gericht verfällt ¹⁾; wenn Jeremia verkündet, daß Jerusalem wieder gebaut und ein Sproß aus Davids Haus sein Volk wohl verwalten werde, dem Jehova sein Gesetz in das Herz geschrieben ²⁾; wenn Hosea ³⁾ das Haus Jakobs nach schwerer Drangsalzeit in die Heimath zurückgekehrt schaut als ein begnadigtes Volk, dem sein Gott sich aufs Neue verlobt; wenn Joel ⁴⁾ hinter dem Gericht über das Heer der Völkermelt eine Zeit anbrechen sieht, da das heilige Land in wunderbarer Fruchtbarkeit ausblüht; wenn Amos ⁵⁾ die Wiederaufrichtung der eingestürzten Hütte Davids und die Wiederherstellung des Davidischen Reiches weissagt; wenn nach Sacharja ⁶⁾ Jerusalem der Welt Mittelpunkt werden soll, zu dem die Völker strömen, um mit Israel das Laubhüttenfest zu feiern —, so kann man sich, will man anders nicht maßlose Willkürlichkeiten in der Auslegung begehen, der Annahme nicht verziehen, daß an allen diesen und ähnlichen Stellen eine Zeit geschildert sei, da nach dem göttlichen Gericht über die Weltmacht Israel in seinem zu paradiesischer Herrlichkeit verklärten Lande in seligem Frieden wohnen und über die Völker rings umher herrschen werde. Daß dieser Chiliaismus zu einer spiritualisirenden Abichwächung des Schriftausagen (S. 353) verleite, ist ein verwunderlicher, und daß er dem Bestreben, „aus der Gruppierung, in welcher die Weissagung die großen Momente der Heilszukunft sachlich zusammenordnet, eine Zeitfolge derselben ermitteln zu wollen“, seinen Ursprung verdanke, ein unverständlicher Vorwurf. Nur derjenige spiritualisirt, welcher an Stellen wie Ez. 34 und 36 die ewige Seligkeit und die Welt der Vollendung geschildert finden kann; und wenn wir eine Zwischenzeit postuliren zwischen dem Gericht über die Weltmacht und der Verherrlichung der Gemeinde, und zwischen der schließlichen Scheidung von Gut und Böse, so thun wir dies, weil wir das Beides von einander scheiden zu müssen glauben, was auch die Weissagung unverscheidet, Kliefoth aber confundirt: den seligen Friedensstand der Gemeinde auf Erden, und den neuen Himmel und die neue Erde, das Leben der Ewigkeit ⁷⁾.

1) 4, 2—6. 9, 1—6. 11—12.

2) 31, 31—44. 33, 15.

3) 2, 16—25.

4) 4, 16—21.

5) 9, 8—15.

6) 14, 8 ff.

7) Jes. 34, 4. 65, 17.

Aber nach Kliefoth „ist es völlig ungedenkbar, daß ein Theil der Menschheit und Erde vorweg heilig und verklärt würde, der andere aber dennoch in seinem alten Wesen verbliebe und doch ein geschichtliches Lebensband zwischen beiden Theilen fortbestände. Es ist Weissagung der Schrift, daß die Juden sich von ihrem dormaligen Abfall bekehren und dann auch ihr Land wieder empfangen werden; aber davon, daß sie alsdann anders als jedes andere zu Christo bekehrte Volk, daß sie dann heilig in einem verklärten Lande leben, davon weiß die Schrift nichts.“ Allein selbst wenn das, was Kliefoth „ungedenkbar“ findet, wirklich „ungedenkbar“ wäre, so würden wir es, wenn anders es nur Schriftgrund hat, dennoch für möglich halten. Sagt die Schrift etwas aus über eine partielle Verklärung der Erde während jenes Herrlichkeitsreiches, das einen wesentlichen, wenn gleich von Kliefoth gelängneten Grundgedanken aller Prophetie bildet, so werden wir über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen nicht weiter zu grübeln, sondern einfach zu glauben haben, was die Schrift sagt. Gibt es nun wirklich klare Schriftausagen hierüber? Nur auf zwei Schriftstellen möchten wir hinweisen, aus welchen das klar hervorgeht, was Kliefoth für „ungedenkbar“ hält. Zuerst auf Joel 4, 18 ff. Nachdem dort der Prophet das schließliche Gericht Jehovas über das wider Jerusalem versammelte Herr der Völkerwelt geschildert, fährt er fort: Und es wird geschehen an selbigem Tage, werden die Berge Most tränfeln und die Hügel werden Milch strömen und alle die Quellen Judas Wasser strömen und ein Quell wird ausgehen vom Hause Jehovas und tränken das Thal Schittim. Egypten wird zur Wüste werden und Edom zur öden Wüste werden ob der Gewaltthat gegen die Söhne Juda, in deren Land sie unschuldig Blut vergossen. Deutlicher und klarer, als es hier geschieht, kann wohl das israelitische Land den es umgebenden Ländern der Völkerwelt nicht gegenübergestellt werden; und da nun, was der Prophet, hier in Aussicht stellt, jenseit der schließlichen Nachterweisung Jehovas an der Israel feindlichen Völkerwelt liegt, so bleibt nur die Wahl, hier entweder das ewige Canaan, die Welt der Vollendung, wofür sich Kliefoth entscheiden wird, gezeichnet zu finden, oder, wenn man sich hiezu nicht verstehen kann, eine noch diesseit des letzten Ausganges der Dinge eintretende Verklärung des heil. Landes, dann aber des heil. Landes im Unterschiede von der übrigen Erde.

Ähnlich verhält es sich mit der Stelle Mi. 7, 9—13, wo die gläubige israelitische Gemeinde unter dem Leide der Gegenwart sich der Hoffnung getröstet, welcher sie lebt, der Hoffnung nämlich, daß ihre Feindin, die weltbeherrschende Babel, fallen, und daß an dem Tage, da dies geschieht, das heil Land sich neu bevölkern werde durch das von allen Seiten herbeiströmende Volk, während „die Welt zur Wüste werde für ihre Bewohner ob der Frucht ihrer Thaten.“ Zwar wird das **הָאָרֶץ** v. 13 von manchen Auslegern auf das israelitische Land bezogen, um vor jener herrlichen Zukunft erst noch eine Verödung bevorstehe; aber die Art und Weise des Anschlusses des **וְהָיָה** (v. 13) an das verheißende Futurum **וְיָבֹא** v. 12 macht diese Deutung unmöglich, und mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß sich hier v. 13 zu v. 12 ebenso verhalte, wie am Schlusse des Buchs Joel v. 19 zu v. 18. Man wird sich auch an dieser Stelle dem Zugeständniß nicht entziehen können, daß das Geschick der Welt der Glückseligkeit des heil. Landes gegenübergestellt werde¹⁾. Wir werden demnach das für Kliefoth „Ungedebare,“ weil wir es in der Schrift begründet finden, auch für möglich halten, wenigstens so lange, als er uns keinen schlagenderen Beweis für das Gegentheil liefert, als der S. 350 beigebrachte ist. Es sei nämlich selbstverständlich, sagt er dort, daß, wenn Canaan verklärt werde, nicht daneben die ganze übrige Erde in dem Zustande verbleiben kann, in welchem sie jetzt ist. „Aber zum Ueberflusse, fährt er fort, wird uns auch noch ausdrücklich gesagt, daß das keineswegs der Fall sein werde.“ Man ist nun begierig zu erfahren, wo dies von dem Propheten ausdrücklich hervorgehoben ist, und wird von Kliefoth auf v. 36

1) Ganz derselbe Gegensatz Zions, der verherrlichten Stätte Jehovas und der durch das Gericht verödeten Erde findet sich Jes. 24, 1—23. — Vgl. Jes. 13, 9. Sach. 14, 8—11: „Und es wird geschehen an selbigem Tage: lebendige Wasser werden von Jerusalem ausgehen, zur Hälfte in das östliche Meer und zur Hälfte in das westliche Meer: im Sommer und im Winter wird das sein. Und Jehova wird zum Könige werden über das ganze Land; an selbigem Tage wird Jehova Einer sein und sein Name Einer. Es wird das ganze Land sich wandeln wie die Niederung, von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem, und dieses selbst wird erhaben sein“ u. s. f. Dem Zusammenhange nach ist es unmöglich, auch an dieser Stelle unter **כְּהָרְאֵי** in v. 9 etwas Anderes zu verstehen, als das ganze Land des auserwählten Volkes; ist doch in v. 10 dieser Ausdruck unzweideutig zur Bezeichnung des jüdischen Landes gebraucht (vgl. Köhler, die nachexilischen Propheten III, S. 266—269). Auch Sacharja weissagt hier von einer wunderbaren Veränderung, welche mit dem heil. Lande vorgeht.

verwiesen, nach welchem die Völker Jehovas Thaten erkennen werden, was, wie wir gesehen haben, nach Kliefoth's Interpretation bedeutet, daß Israel mit den Geretteten aus der Heidenwelt verbunden die neue Menschheit bilden werde. „Selbstverständlich, schließt er dann, sind hiemit die **צְרִיפָא** aus den Heiden in die Verherrlichung Israels, und die Aufenthaltsorte derselben auf der Erde in die Verklärung des heil. Landes eingeschlossen, das Bild aber der neuen Menschheit und Erde eben damit vervollständigt.“ Da wir in 36, 36—38 den Gedanken einer neuen aus Israel und den Geretteten aus der Heidenwelt gebildeten Menschheit nicht zu finden vermochten, sondern aus v. 36 nur soviel entnahmen, daß die Völker alsdann erkennen werden, Jehova sei der wahrhaftige Gott und Israel des wahrhaftigen Gottes Gemeinde, so können wir uns natürlich dem Schluß, welcher für Kliefoth „selbstverständlich“ ist, nicht fangen geben, um so weniger als wir es überhaupt nicht für „selbstverständlich“ halten, daß die Verklärung Canaans die der übrigen Erde zur Folge habe, und zwar deshalb nicht, weil es sich um eine sichtbare Verherrlichung der Gemeinde und ihres Ortes vor den Augen der Welt handelt. Freilich werden wir uns nie eine adäquate Vorstellung von dem dann eintretenden Zustand der Dinge zu machen vermögen; aber die Schrift verheißt uns eine solche Herrlichkeitszeit, und daran lassen wir uns genügen.

Aber redet das alte Testament wirklich von einer Verklärung Canaans im eigentlichen Sinne des Wortes? Auberlen ¹⁾, nach dessen Anschauung bekanntlich im Millennium nur die judenchristliche — unverklärte — Gemeinde auf Erden sein, die — verklärte — heidenchristliche dagegen vom Himmel aus regieren wird, eine Unterscheidung, deren Schriftwidrigkeit wir weiter unten noch nachweisen wollen —, Auberlen findet in den Ausagen des alten Testaments nichts weiter als dies, daß auch „die Natur in den Segen des allgemeinen Heiles hineinzogea, der Boden mit uner schöplicher Fruchtbarkeit begabt, alle Feindseligkeit und Mordgier von der Thierwelt genommen, ja der Himmel mit der Erde in entprechender Harmonie verbunden sein werde.“ Wir finden uns hier, sagt er, an frühere Zeiten erinnert, an die noch naturkräftigere versündflutliche Welt, von der Petrus spricht (2 Petr. 3, 4 ff.): wie es einst anders werden werde in der Welt als jetzt

so sei es ja auch schon einmal anders gewesen. Eben dahin, fährt er fort weist ein Umstand, den man aus einer Andeutung Jesaias erschließen kann (65, 20—22), hundertjährige Leute heißen Knaben, die Menschen sollen wieder so alt werden wie Bäume und ein besonders schöner Zug, ihr Lebenswerk nicht unvollendet hinterlassen. Wo die Sünde weniger Macht hat, da hat auch der Tod weniger Macht u. s. f. ¹⁾ Auberlen meint also, Stellen wie Jes. 60, 20 wörtlich nehmen zu müssen. Allein die Consequenz dieser Annahme führt zu Absurditäten, soferne dann Stellen wie Jes. 11, 6; 60, 17. 19; 66, 25 ebenfalls buchstäblich zu fassen wären, wozu sich doch gewiß Niemand so leicht verstehen wird ²⁾. Hofmann hat bereits den richtigen Canon aufgestellt, wenn er ³⁾ sagt, daß man in der prophetischen Beschreibung jener Herrlichkeitszeit wohl unterscheiden müsse zwischen den Gedanken der Weissagung und den Mitteln, sie auszusprechen. Jene gewinne man, wenn man verallgemeinere, was beispielsweise geredet sei und den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückführe. Fragen wir nun nach dem einheitlichen Grundgedanken, der der prophetischen Schilderung zum Grunde liegt, so ist derselbe kein anderer als der einer seligen freudvollen Gottesgemeinschaft und eines die menschliche und außermenschliche Schöpfung umfassenden Friedensstandes. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens greifen die Propheten zu den mannigfaltigsten Bildern und Farben, die ihnen die Erde bietet. Wir machen nur auf einige wenige Bäume aufmerksam. Während jetzt der Tod mitten aus dem Leben hinwegrafft, aus einem Leben, das unter Mühe und Arbeit im Schweiße des Angesichts verfließt, so weissagt Jesaias ⁴⁾ von jener Zeit, daß mit 100 Jahren sterben der Tod eines Knaben oder eines Sünders wäre, daß man sich nicht vergebens mühen und zeugen werde zu jähem Tode. Man hätte nie die Bildlichkeit dieser Ausdrücke mißverstanden und etwas anderes darin gefunden, als daß dann der Tod überhaupt verschlungen und kein Leid mehr sein werde, hätte man die Stelle Jes. 25, 8 im Auge gehabt, wo mit eigentlichen Worten gesagt ist, was hier bildlich: Er verschlingt den Tod für immer und es wischt ab Jehova die Thränen von jeg-

1) Aehnlich Christiani, übersichtliche Darstellung des Inhalts der Apokalypse, in der Dorpater Zeitschrift III, 2. S. 246.

2) Vgl. Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen S. 78.

3) Schriftbew. II, 2 S. 566—567.

4) 65, 20—23.

lichem Angesicht. Wenn dann nach dem Worte der Weissagung Canaan in wunderbarer Fruchtbarkeit erblühen, wenn „Wolf und Lamm zusammenweiden“ und die Thiere des Feldes „kein Leid thun und kein Verderben anrichten werden auf Gottes heiligem Berge 1)“, so wollen solch bildliche Ausdrucksweisen nichts weiter besagen, als daß dann der Acker dem Fluch entnommen sein werde, der auf ihm liegt um des Menschen willen, und die außermenschliche Schöpfung „mitbegriffen in den Friedensstand an Gottes heiliger Stätte.“ Wo aber kein Tod und kein Uebel und also auch keine Sünde mehr ist, wo die Herrlichkeit des HErrn unwandelbar leuchtet 2), da ist nicht etwa nur „die noch naturkräftigere, vorsündfluthliche Welt“ wiedergekehrt, sondern da ist die Welt der Verklärung. Die Propheten wissen also von einer Zeit, in welcher das aus allen Ländern gesammelte Israel in dem verklärten Canaan unter der Obhut seines von aller Welt anerkannten Gottes in seligem Frieden lebt; und es ist sonach wiederum gerade das Gegentheil von der obigen Kliefoth'schen Behauptung Schriftlehre.

Aber, fragen wir, gibt es wirklich klare Stellen in der alttestamentlichen Weissagung, welche uns berechtigen, eine Zwischenzeit zwischen dem Gerichte, durch welches Jehova sich und sein Volk vor den Augen der Welt verherrlicht, und zwischen einem letzten Ende aller Dinge anzunehmen? Wir verweisen vor Allem auf den Schluß von Jes. Kap 24. Der Prophet spricht dort von einem Gericht, das über die Erde ergeht. Wir sagen: über die Erde; denn daß **הָאָרֶץ** 24, 1 in diesem umfassenden Sinn zu verstehen und nicht auf das israelitische Land zu beziehen sei, beweist das v. 5 mit **הָאָרֶץ** wechselnde **הַכֶּלֶל** unwiderleglich. Im Zusammenhang dieser Gerichtsbildung nun heißt es v. 20 ff.: Und es geschieht an jenem Tage, heimfuchen wird Jehova das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden und sie werden versammelt zu Hauf gefangen in der Grube und eingeschlossen in den Kerker und nach Ablauf vieler Tage werden sie heimgesucht. Und es erröthet die Sonne und erblickt der Mond; denn königlich herrscht Jehova auf dem Berge Zion und in Jerusalem und Angesichts seiner Aeltesten ist Herrlichkeit. Wir

lassen es dahingestellt, ob unter dem Ausdruck „Heer der Höhe in der Höhe“ das Heer der Sterne oder der Engel zu verstehen ist; für unsern Zweck ist jetzt nur der Gedanke von Bedeutung, daß 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 (**קָצַף** hier in demselben Sinne wie v. 21; 26, 14 und 21; 27, 1. 3). Hiernach erscheint nämlich jene Verherrlichung Zions nur erst wieder als Anfang eines Zeitraums, jenseit dessen ein schließlicher Gerichtsvollzug zu erwarten steht, und es eröffnet sich die Aussicht auf eine Zwischenzeit für Jehovas königliches Walten auf dem vor aller Welt verherrlichten, dem Tode und jeglichem Leide entnommenen Zion 1). Unverken hat so Unrecht nicht, wenn er (a. a. O. S. 375) mit dieser Jesaianischen Stelle die Bindung Satans für die Zeit der tausend Jahre und seine Verschließung in den Abgrund vergleicht 2).

Wiederum, wenn Jesaias 3) einen Gerichtstag verkündigt, da „alles Heer des Himmels vermodert, die Himmel wie ein Buch zusammengerollt werden und alles ihr Heer wekelt, wie wegwekelt ein Blatt vom Weinstock;“ wenn er von einem neuen Himmel und einer neuen Erde 4) redet, von einer neuen, ewig unwandelbaren Welt, vor welcher des ersten Himmels und der ersten Erde nicht mehr werde gedacht werden, so gehen solche Stellen weit über das Maß dessen hinaus, was die Weissagung von jenem Gerichte sagt, durch welches Jehova sich und seine Gemeinde vor den Augen der Welt verherrliche, und wir sehen uns veranlaßt, hier an eine letzte Entscheidung, an ein Endgericht zu denken, welches a) es Widergöttliche verzehrt und die alte Welt in die unvergängliche Herrlichkeit einer neuen wandelt. Man übersehe doch nicht, daß mit dem prophetischen Gedanken einer Verherrlichung Jehovas und seiner Gemeinde vor der Welt der andere von einer letzten Scheidung zwischen denjenigen, welche sich durch Jehovas Wundermacht haben zur Buße und zum gläubigen Anschluß an die verherrlichte Gottesgemeinde leiten lassen und denjenigen, welche der Wirkung der Gnade

1) Jes. 11, 6—8. 65, 25.

2) Jes. 60, 19—20.

1) Jes. 25, 8.

2) Apol. 20, 1—3.

3) 34, 4.

4) 65, 17. 66, 22.

widerstanden, kurz der Gedanke von einer schließlichen Scheidung zwischen Gut und Böses nothwendig gegeben ist. Nur daß freilich in der alttestamentlichen Weissagung jene beiden Phasen des Endes sich nicht scharf von einander sondern, und namentlich die Art und Weise des Uebergangs von der ersteren zu dem letzten Ende aller Dinge, zu dem Leben der Ewigkeit nicht recht klar heraustritt, obwohl es auch in letzterer Beziehung nicht an einer Andeutung fehlt. Wir meinen die Weissagung Ezechiels ¹⁾ von dem Kriegszug Magog's. Dieser Kriegszug liegt nämlich jenseit des Abchlusses des weltgeschichtlichen Verlaufes, welchem die Auflösung und Zerstreuung Israels angehört; denn dieser schließt ja eben mit Israels Sammlung und Wiederherstellung in sein Land, und nach Ez. 38, 8. 11. 14 ist diese Wiederherstellung bereits erfolgt zu der Zeit, da Gog sich mit seinem aus aller Welt gesammelten Heer zum Zuge rüstet gegen das heil. Land. Wenn Kliefoth diesen Kriegszug in die Zeit diesseits der Entscheidung des Gegenjages zwischen Israel und der Weltmacht fallen läßt, in eine Zeit, da das wiedergekommene Volk friedlich in Canaan „als in einem geeigneten irdischen Wohnort“ lebt, so ist diese Meinung schon deshalb verkehrt, weil Ezechiel von solch einer Zeit nichts weiß, vielmehr ihm, wie allen Propheten vor ihm, die Wiederherstellung Israels in sein Land mit dem Ausgange jenes Gegenjages zusammenfällt. Dazu kommt, daß die Völker, welche Ez. Kap. 38 erwähnt werden, gar nicht solche sind, welche der Zeit der Völkergeschichte angehören, sondern räumlich jenseit des eigentlichen Schauplatzes der Geschichte wohnen, ungeordnete, aus aller Welt gesammelte Menschheitsmassen. Endlich steht davon bei Ezechiel nicht eine Sylbe zu lesen, daß, wie Kliefoth es darstellt, die Aufrichtung des „Reiches der Herrlichkeit“ an den Untergang dieses Völkerheeres sich anschließt, sondern letzterer erscheint nur als ein Thatbeweis von der unantastbaren Sicherheit, mit welcher das Volk Gottes im h. Lande wohnt, nachdem es dahin wiederhergestellt worden. Verhält sich so, so werden wir in diesem Heereszuge Gogs einen letzten Empörungsversuch derjenigen Menschheit zu erkennen haben, welche jene letzte Zeit der Reichsherrlichkeit nicht für Jehova und seine Gemeinde zu gewinnen vermocht; und es steht zu vermuthen, daß sich an den Untergang dieses Völkerheeres dasjenige anschließen werde, was Jesaias von der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde weissagt. Dies

1) Kap. 38—39.

wäre dann dann das Ende der Jes. 23, 22 mit רַבִּימִים bezeichneten Zeit. Was das alte Testament nach dieser Seite hin noch im Unklaren läßt, darüber gibt uns das neue unzweideutige Aufschlüsse. Denn an den Sturz der Weltmacht und die Vernichtung des Antichrist schließt sich laut Apok. 20 die Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches der verkärten Gemeinde Jesu Christi für einen Zeitraum von 1000 Jahren, nach deren Verfluß der Kriegszug Gog's und Magog's gegen die „geliebte Stadt“ erfolgt, der mit des feindlichen Heeres Untergang und der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde endigt. Doch hievon später.

So entschieden wir einerseits der Kliefoth'schen Auslegung der alttestamentlichen Weissagung entgegentreten müssen, da uns durch dieselbe ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Hoffnung gefährdet erscheint, so erfreulich ist es uns andererseits, zu sehen, mit welcher Bestimmtheit er sowohl in seinem Werk über Sacharja als in dem über Ezechiel es als Lehre der heil. Schrift anerkennt, daß Gott das jüdische Volk dereinst aus seiner Zerstreuung wieder sammeln, in sein Land zurückbringen und eben dadurch zu seiner Befehrung führen werde. Um so verwunderlicher ist's freilich, daß Kliefoth trotzdem von allen specifisch chiliastischen Gedanken nichts wissen will, und Alles anbietet, solche aus der Schrift zu entfernen. Wir können uns dies nur aus dem Umstand erklären, daß er gegen ein Schreckbild von „modernem Chiliasmus“ streitet, das ihm aus v. Hofmann's Schriften entgegentritt, in Wahrheit aber dort sich gar nicht findet, sondern nur ein Erzeugniß seiner eigenen Phantasie ist. Schon Eingangs dieser Zeilen nahmen wir Anlaß, darauf hinzuweisen, wie wenig es Kliefoth auf getreue Wiedergabe und gewissenhafte Würdigung gegentheiliger Ansichten ankommt; indem wir nunmehr vom alten zum neuen Testament übergehen, bietet sich uns sofort ein neuer eklatanter Beleg für diese unsere Anklage dar.

In seinem Werke über den Propheten Sacharja S. 14 2ff. beklagt es Kliefoth, daß es „dermalen unter dem Eindruck der bekannten Hofmann'schen Hypothesen üblich geworden sei, sich so zu denken, als ob Israel im Ganzen und als Volk den Herrn verworfen habe, als ob nur ein gar nicht in Betracht kommender verschwindender Bruchtheil gläubiger Israeliten ihm gefolgt sei, und als ob so die Kirche Jesu sich unvermittelt wesentlich aus den Heiden gesammelt habe.“ Um mit dem letzten dieser drei Hofmann untergeschobenen Sätze zu beginnen, so fällt vor Allem das „unvermittelt wesentlich“ auf, und man fragt sich vergebens, wer es

doch sein mag, der „unter dem Eindruck der bekannten Hofmann'schen Hypothesen“ dahin gekommen, sich so ungeschickt auszudrücken. Herr Dr. Kliefoth scheint übersehen zu haben, daß das „wesentlich“ das „unvermittelt“ ausschließt, und daß derjenige, welcher, wie dies Hofmann allerdings thut, von der Annahme ausgeht, die Kirche Jesu Christi sei wesentlich aus den Heiden gesammelt worden, eine Vermittlung gar nicht in Abrede stellen kann. Denn ist die Sammlung wesentlich aus den Heiden geschehen, dann eben nicht gänzlich; wenn aber nicht gänzlich, d. h. also, aus Israel und den Heiden, so bilden eben die bekehrten Israeliten den vermittelnden Uebergang von dem alttestamentlichen Gemeinwesen zu der unter die Völkerwelt gepflanzten Kirche Jesu Christi. Das „unvermittelt wesentlich“ ist also ein lediglich Kliefoth'sches Fündlein, und wir brauchen gar nicht zu bemerken, daß man bei Hofmann dergleichen schiefe Gedanken und unklare Ausdrucksweisen vergebens sucht. Wie weit Hofmann davon entfernt ist, eine Vermittlung zu läugnen in dem postulirten Sinne, geht aus Schriftbew. II, 2. S. 86 und 87. S. 90 zur Genüge hervor; und wenn er die Heiden damit, daß sie gläubig werden, „in den Zusammenhang der Geschichte Israels eingefügt werden läßt,“ so kann man ihm Alles eher zur Last legen als „den Faden der Geschichte des Reiches Gottes geradezu zerreißen“ Behauptungen.

Was den zweiten der „unter dem Eindruck der bekannten Hypothesen Hofmanns üblich geworden“ sein sollenden Sätze betrifft, als ob nur ein gar nicht in Betracht kommender verschwindender Bruchtheil gläubiger Israeliten dem Herrn gefolgt sei, so wird man auch diesen Ausdruck in Hofmanns Schriften vergebens suchen, wohl aber hat er je und je gelehrt, was die Schrift bezeugt und laut S. 230 Kliefoth selbst behauptet, daß nur eine Anzahl einzelner Israeliten bekehrt worden sei, woraus dann für Hofmann allerdings folgt, daß Israel als Volk den Herrn verworfen habe, ein Satz, welchen Kliefoth wiederum zugibt, nur mit dem Unterschiede, daß er glaubt, es sei gar nicht Gottes Wille gewesen, daß Israel sich als Volk zu Christo thun sollte; vielmehr habe gerade darin der Abfall der Juden von Christo bestanden, daß „sie ihm nur als Volk folgen, daß sie ihn nicht als Heiland, sondern als Volkskönig haben wollten.“ Diese auf den ersten Blick überraschende Ansicht Kliefoths erklärt sich völlig aus seiner Aversion gegen den „modernen Chiliasmus“, den er im Verdacht hat (S. 231), als fasse er Israels dereinstige Gesamt-

befehrung nicht sowohl als eine Befehrung, denn vielmehr als eine nationale Erhebung, zu welcher Israel durch den alsdann wieder erscheinenden Herrn werde fortgerissen werden. Da er nun den Gedanken einer nur nationalen Erhebung des Israels der Endzeit wegen seiner bedeutlichen Konsequenzen mit Grund perhorrescirt, zugleich aber den gläubigen Anschluß Israels als Volksganzen an den Herrn sich nicht anders als in Gestalt einer solchen Erhebung vorstellen kann, so kommt er zu jener dem alten und neuen Testament ins Angesicht schlagenden Behauptung, es sei von vornherein gar nicht Gottes Wille gewesen, daß Israel sich als Volk bekehre! Hätte Kliefoth genauer zugeesehen, so hätte er wenigstens gefunden, daß es dormalen unter dem Eindruck der Hofmann'schen Hypothesen üblich geworden, sich die dereinstige Gesamtbefehrung Israels genau so zu denken, wie er sie sich selber denkt, nämlich als eine gemäß dem jetzt geltenden ordo salutis vor sich gehende ¹⁾.

So entschieden wir einerseits daran festhalten, daß die Auswahl aus Israel, welche gläubig geworden ²⁾, die Grundlage der neutestamentlichen Gemeinde und der Baum geworden ist, in welchen die Zweige des wilden Delbaums eingepropft wurden ³⁾, so ist es uns andererseits nicht minder gewiß, weil durch Schrift und Erfahrung bezeugt, daß Israel als Volk das neutestamentliche Heil von sich gewiesen und außerhalb des Gemeinwesens Jesu Christi zu stehen gekommen, welches nunmehr auf dem Boden der Völkerwelt sich gegründet hat. Es ist eingetroffen, was der Herr vorhergesagt Matth. 21, 43: ἀποθήσεται ἄρ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνεσι ποιῶντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Insofern kann man mit vollem Recht von einer Heidenkirche reden, was nur dann ein „abominables, die ganze Widersinnigkeit seines Begriffs bloß legendes Wort“ wäre, wenn man darunter eine Kirche verstünde, welche aus Heiden besteht, nicht aber, wenn damit eine Kirche bezeichnet sein soll, welche, nachdem Israel, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, aufgehört hat, der Boden des Reiches Gottes zu sein, unter die Völkerwelt (τὰ ἔθνη) gepflanzt ist. Aber hiemit, sagen wir weiter, hat jener Beruf Israels noch nicht sein letztes Ende erreicht; beruht derselbe doch nicht auf einer Leistung oder Beschaffenheit,

1) Vgl. bes. Luthardt, welcher ganz der Hofmann'schen Anschauung folgt, a. a. O. S. 31.

2) Röm. 11, 5.

3) Röm. 11, 17.

welche Israel seiner würdig gemacht hätte, sondern die Willensmeinung Gottes, dies Volk zu seinem Volk zu haben, sie ist früher gewesen als des Volkes Ursprung und kann deshalb durch dessen Sünde und Untreue nicht aufgehoben werden (ὁν προσέγνω Röm. 11, 2). Nur fürs Erste ist Israel allerdings verblendet, so daß es dem Evangelium ungehorsam bleibt; aber Gott führt die Geschichte fort, bis es dereinst sich als Volk bekehren wird. Πάρωτος ἀπὸ μέρους τῶν Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται¹⁾. Der Ausdruck πᾶς Ἰσραὴλ kann dem Zusammenhang nach nichts anderes bedeuten, als daß, nachdem zuvor die Völker alle in das Reich Gottes eingekommen sind, zuletzt Israel in allen seinen Gliedern, in allen denjenigen, welche dann zu ihm gehören, also als Volk in dasselbe eingehen wird. Ist dies geschehen, so wird „die Heilsgeschichte, welche seit dem Schluß der apostolischen Zeit stille steht, einen Schritt vorwärts thun.“ Wenn ihre Wegwerfung, lesen wir Röm. 11, 15, einer Welt Versöhnung war, was ihre Annahme, wenn nicht Leben von Todten? Es werden in dieser vielfach mißverstandenen Stelle, ebenso wie in 12. Verse desselben Kapitels, anscheinend ungleichartige, unvertauschbare Begriffe von dem Apostel einander gleichgestellt. Aber wenn er sagt, das Eine sei das Andere, so ist seine Meinung die, daß mit dem Einen das Andere in dessen Gefolge eintrete. Da wird also mit ζωὴ ἐκ νεκρῶν nicht bezeichnet sein können, auf welche Weise Israels Annahme erfolgt, sondern dieser Ausdruck wird sich ebenso zu ἡ πρόσληψις verhalten, wie καταλλαγὴ κόσμου zu ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν. Wie Israels Wegwerfung einer Welt Versöhnung zur Folge hatte, so seine Annahme Leben, das von Todten ausgeht. Aber worauf sind nun letztere Worte zu beziehen? Da mit denselben nothwendigerweise — denn der Satz enthält ja eine Steigerung — etwas über die καταλλαγὴ hinausgehendes gemeint sein muß, so können sie nicht im Sinne von novitas vitae ex morte peccati oder von summum gaudium, summa felicitas und dgl. verstanden werden. Auch an die Vollendung „der extensiven Ausbreitung des Reiches Gottes unter der Heidenwelt“ kann nicht gedacht sein wollen, denn diese ist ja nach v. 29 vor Israels Annahme schon erfolgt. Das Richtige hat Meyer gesehen, wenn er mit Abweisung aller uneigentlichen Deutungen die fraglichen Worte von dem mit der

1) Röm. 11, 25—26.

Todtenerstehung beginnenden neuen leiblichen Leben der Verklärung versteht¹⁾. Diesen und keinen anderen Gedanken gibt auch die Parallele an die Hand, welche hier offenbar von dem Apostel gezogen wird zwischen dem, was sich mit Israel begibt, und dem, was sich mit Christo begeben. Daß Gott Christum dahingab, war der Welt Veröhnung; daß er ihn wieder zu sich nahm durch die Auferweckung, hat der Welt Verklärung zur Folge. Als Israel dahingegeben worden, trat eine Weltversöhnung ein; was wird es nun sein, wenn Israel wieder von Gott wird angenommen werden? Wird da nicht ein Leben aus Todten eintreten? Was kann Eringeres Folge hievon sein, als die Auferstehung aus dem Tod, die Verklärung der Welt? Es ist die παλιγγενεσία welche Israels πρόσληψις zur Folge hat²⁾, das Leben der Verklärung, das sie herbeiführt: die Zeit der Reichesherrlichkeit der erlösten Gemeinde. Diese Zukunft des Reiches Gottes ist dann der rechte Fortschritt über die Gegenwart des Reiches Gottes hinaus. Durch die Befehrung Israels ist ihr Eintritt ermöglicht³⁾.

Doch wir beabsichtigen auf mehrere hier in Betracht kommende Fragen noch näher einzugehen. Nach Auberlens⁴⁾ Anschauung erfolgt Israels Befehrung im Momente der Parusie. Während dann die verklärte Gemeinde derer, welche aus Juden und Heiden in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Erscheinung Christi gesammelt worden, also die Gläubigen aller Zeiten mit Christo in den Himmel zurückgehen, um von dort aus mit ihm über die Erde zu regieren, tritt das bekehrte Israel wieder an die Spitze der Menschheit, und es folgt auf die Zeit der Heidenkirche eine israelitische Periode des Reiches Gottes, in welcher die Gemeinde der 1000 Jahre als die rechte Missionskirche die übrige Menschheit zu Christo bekehrt. Christiani⁵⁾ verwahrt sich gegen die Auberlens'sche Annahme einer erst im Momente der Parusie erfolgenden Befehrung Israels, erklärt

1) Aehnlich Luthardt a. a. O. S. 121, nur daß er unter den Todten von denen „das neue leibliche Leben der Verklärung“ ausgeht, das erstorbene Israel versteht.

2) Matth. 19, 28.

3) Vgl. Ap. Gesch. 3, 19—21: Μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὥπως ἂν ἔλθῃ καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεκηρυγμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως.

4) A. a. O. S. 372 ff.

5) A. a. O. S. 246.

sich aber ebenfalls für die Unterscheidung einer oberen — verklärten — und einer unteren — unverklärten — Gemeinde, nur daß er letztere nicht als eine bloß israelitische fassen will. Er beschränkt die auf den Sturz des Antichrist und die Bindung Satans folgende erste Auferstehung ¹⁾ auf die Märtyrer aller Zeiten und die Ueberwinder aus der letzten Drangsalzeit. Durch diese auferstandenen Erwählten regiere der Herr sein Reich auf Erden, in welches zunächst als Stammgemeinde „die bewährte, aus Israel und den Heiden, bestehende Gemeinde der Jetztzeit“ unverwandelt eingehe, um auf die übrige Menschheit zu wirken. — Wenn Christiani Israels Bekehrung zeitlich vor die Parusie des Herrn setzt, so geben wir ihm hierin auf Grund von Stellen wie Matth. 23, 29; Ap. G. 3, 19—21 entschieden Recht gegen Auberlen; wenn er aber des letzteren Unterscheidung einer oberen — verklärten — und einer unteren — unverklärten — Gemeinde für jenen Zeitraum von 1000 Jahren adoptirt, so vermögen wir ihm hierin nicht zu folgen. Das alte Testament weiß nur von Einer verklärten Gemeinde auf der verklärten Erde, und auch das neue berechtigt an keiner Stelle zu solch einer Unterscheidung. Auberlen beruft sich auf 1 Theff. 4, 17, wo er eine „Entrückung der verklärten Gemeinde“ ausgesagt findet, eine „Emporhebung“ derselben „in den Stand des himmlischen Daseins“, um von da an mit dem Herrn zu sein allezeit. Aber von einer Entrückung ist dort gar nicht die Rede, sondern nur von einem Entrastwerden in die Luft als ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου. Kommt der Herr vom Himmel hernieder (καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ), und soll seine Braut ihm entgegengehen, wie kann dies anders geschehen, als so, daß sie auf Wolken ihm entgegengetragen wird ²⁾? Die Stelle erinnert so auffallend an das Gleichniß von den 10 Jungfrauen ³⁾, daß man mit Recht eine bewußte Bezugnahme des Apostels auf dasselbe behauptet hat. Wiederum aber wird die Gemeinde Christo entgegengeführt nicht bloß „zu vorübergehender Begrüßung“, sondern um von dem an stetig mit ihm zusammen zu sein, nun aber nicht im Himmel oder gar in der Luft, sondern da, wohin er herniederfährt zu bleibendem Sein, auf der Erde. Die Stelle spricht also gegen jene Annahme Auberlens. Der Gedanke von einer Entrückung der Gemeinde,

1) Apok. 20, 4—6.

2) Vgl. Luthardt a. a. O. S. 57.

3) Matth. 25, 1—13; vgl. bes. v. 6: ἐξέρχεται εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ.

den er in ihr findet, ist nichts weiter als eine Eintragung aus Apok. 11, 12 ¹⁾. Dort ist allerdings von einer wunderbaren Auffahrt jener beiden Zeugen der Jetztzeit an den Ort Gottes die Rede, aber es heißt auch ausdrücklich: Sie stiegen in der Wolke auf in den Himmel, während die Thessalonicherstelle nur redet von einem Entrastwerden der Gemeinde in die Luft dem vom Himmel auf die Erde herniederkommenden Herrn entgegen.

Ebenso wenig als 1 Theff. 4, 17—18 für jene Unterscheidung Auberlens beweiskräftig ist, wird man sich auf Apok. 7, 14, 1 ff. für dieselbe berufen können, da uns beide Stellen Vorgänge vor Augen führen, welche noch diesseit des Gerichtes über die Welt und der Vollendung der Gemeinde liegen. Auf einen Schriftbeweis wird jene Hypothese überhaupt verzichten müssen. Was Auberlen für seine Fassung beibringt, reduziert sich immer wieder auf das Eine, daß, da die Schrift von einer Verklärung Canaans nichts wisse, eine solche auch wegen der „inneren Unwahrscheinlichkeit der Sache“ undenkbar ²⁾ sei, angenommen werden müsse, daß die bei der ἀνάστασις πρώτῃ auferstandenen Gläubigen, weil ihr Ort die unverklärte Erde nicht sein könne, mit dem Herrn in den Himmel zurückkehren. Nachdem sich aus der Vordersatz als unrichtig erwiesen hat, so fällt auch der Schluß, welchen Auberlen aus demselben zieht, zumal nirgends etwas davon geschrieben steht, daß „der Herr, nachdem er seine Gemeinde zu sich gesammelt, seine Braut heimgeholt hat, mit ihr in den Himmel zurückgeht ³⁾“. Der Herr kommt nicht, sagt Luthardt ⁴⁾ mit Recht, um wieder in den Himmel d. h. aus der Welt zu gehen, sondern um in der Welt zu bleiben; denn die Erde ist die heilsgeschichtliche Stätte der Welt. Wenn er kommt zu bleibendem Dasein, sollen die Gläubigen, so Todte wie Lebende, zu ihm gesammelt werden ⁵⁾, um bei ihm zu sein, alle Gläubigen in der Aehnlichkeit seines Standes der Verklärung. So werden wir dann alle bei ihm sein auf Erden.

Ghe wir nun ausführlicher auf die ἀνάστασις πρώτῃ ⁶⁾ eingehen, erübrigt uns noch eine Entscheidung der Frage, ob man sich so zu denken

1) A. a. O. S. 380.

2) A. a. O. S. 455.

3) A. a. O. S. 381.

4) A. a. O. S. 80.

5) Matth. 24, 31. 2. Theff. 2, 1.

6) Apok. 20, 5.

habe, daß nur die bekehrte israelitische Gemeinde Christi Parusie zu erleben bestimmt sei ¹⁾, oder ob angenommen werden müsse, daß außer ihr auch eine ἐκλογὴ aus der Heidenkirche bis auf dieselbe erhalten bleibe. Christiani ist für letztere Annahme. Nach ihm geht in das 1000 jährige Reich „die bewährte, aus Israel und den Heiden bestehende Gemeinde der Jetztzeit“ als Stammgemeinde ein ²⁾. Hat diese Anschauung die Schrift für sich? Man verweist uns auf Apok. 7. Doch dort ist von einer ἐκλογὴ aus der Heidenkirche, welche die letzte Drangsal zu überleben bestimmt wäre, keine Rede. Dies behauptet nun Christiani auch nicht; aber er irgirt den Umstand, daß sich in der Vision v. 9—17 keineswegs das Eingehen aller gläubigen Heidenchristen durch den Tod in den Himmel darstelle ³⁾. Allerdings lesen wir 7, 9 nur von einer „großen Menge“; allein man bringt diesen Ausdruck in einen unrichtigen Gegensatz, wenn man von ihm aus auf einen Rest von Heidenchristen schließen zu dürfen glaubt, welcher am Leben erhalten bleibe. Während Johannes zuerst eine geschlossene Zahl von Zwölfmalzwölftausend hat versiegeln sehen, so zeigt ihm die zweite Vision von Kap. 7 eine große Menge vor Gottes Thron, welche „Niemand zählen konnte“; und während jene 144000 sich als Glieder Israels, des Zwölfstämmevolks, darstellten, so machen die, welche er jetzt vor sich sieht, den Eindruck auf ihn, der ganzen Mannigfaltigkeit des Völkerthums angehört zu haben. Auf der einen Seite jene geschlossene Zahl aus Israel, bestimmt, die letzte Drangsal zu überleben, auf der andern eine zahllose Menge aus allerlei Volk, durch den Tod zu Gott gekommen —, dies ist der Gegensatz, auf den es hier ankommt. Ob nun schlechthin alle Heidenchristen von der Erde verschwinden oder nicht, bleibt hier völlig außer Betracht; genug, daß der Seher weiß, eine israelitische Gemeinde Jesu Christi beschränkter Zahl werde durch die letzte schwerste Drangsal hindurchgerettet werden, während eine zahllose Menge aus allerlei Volk unter derselben hinwegstirbt und in die Seligkeit des Himmels eingeht. Wird sich sonach die Frage, um welche es sich handelt, aus Kap. 7 endgültig nicht entscheiden lassen, so scheint uns aus Kap. 12—14 unzweideutig hervorzugehen, daß von einer ἐκλογὴ aus der Heidenkirche, welche Christi Parusie zu er-

1) So z. B. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 703; vgl. Luthardt a. a. O. S. 31.

2) A. a. O. S. 246.

3) A. a. O. S. 52.

leben bestimmt wäre, zu reden nicht schriftgemäß ist. Freilich versteht Christiani unter dem Weibe Kap. 12, das, nachdem es einen Sohn geboren, vor der Feindschaft Satans in die Wüste gerettet wird, um dort eine bestimmte Zeit ernährt zu werden, gleich wieder „die Kirche der letzten Zeit, wie sie aus der ἐκλογὴ der Heidenkirche und dem bekehrten Israel besteht ¹⁾“; aber selbst wenn es gelingen sollte, diese Auffassung des Weibes gegen alle sonstigen Schwierigkeiten, welche sich gegen sie erheben, aufrecht zu erhalten, an 12, 17 wird sie unbedingt scheitern müssen. Es wird dort berichtet, daß der Drache, nachdem er dem in die Wüste geflüchteten Weibe Nichts anzuhaben vermocht, „fortgegangen sei, Krieg zu führen mit den Uebrigen aus ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu haben.“ Während die Worte so genommen, wie sie lauten, die Vorstellung erwecken, daß sich Satan vom Weibe weg anderswohin kehrt, auf einen anderen Gegenstand seines Hasses und seiner Feindschaft losgeht, dem er beizukommen vermag, verstehen diejenigen Ausleger, welche das Weib sei es auf die christliche Kirche, sei es, wie Christiani, auf „die aus Israel und den Heiden bestehende Gemeinde der Jetztzeit“ deuten, unter den λοιποὶ die einzelnen Gläubigen, zu deren Verfolgung Satan sich aufmache, nachdem er die Kirche als Ganzes (γυνή) nicht zu verderben vermocht ²⁾. Es liegt auf der Hand, daß diese Deutung sprachlich wie sachlich gleich undankbar ist. Wie in aller Welt können denn die einzelnen Gläubigen, welche in ihrer Gesamtheit als das Weib bezeichnet worden, die Uebrigen aus ihrem Samen heißen? Und selbst angenommen, dies wäre möglich, welcher Gedanke ergibt sich dann! Satan kehrt sich vom Weibe ab, um gegen das Weib zu streiten! Einen angemessenen Gegensatz von γυνή und λοιποὶ gewinnen wir nur dann, wenn wir alle vorgefaßte Meinung aufgebend das Weib sein lassen, was es der ganzen Beschreibung nach allein sein kann, die israelitische Gemeinde. Außer ihr gibt es noch Andere, von welchen gilt, daß sie „Gottes Gebote halten und das Zeugniß Jesu haben“, Andere ihres Geschlechtes. Denn aus der israelitischen Gemeinde ist ja die Gemeinde Jesu Christi hervorgegangen, und durch ihr Zeugniß sind alle diejenigen bekehrt worden, welche in der Völkerwelt dem Evangelium unterthan wurden. Sie sind somit vom Geschlecht des

1) A. a. O. S. 171.

2) So Christiani a. a. O. S. 182.

Weibes ¹⁾, der Same Abrahams in der Vorbaut. Also: die israelitische Gemeinde Jesu Christi wohl bewahrt an ihrem Ort und außerdem in der Völkerwelt zerstreut eine Zahl von Christen, welche der Feindschaft Satans preisgegeben sind —, dies ist der Zustand des Reiches Gottes, wie er sich uns hier vor Augen stellt. Aber wir werden nun im Folgenden noch weiter darüber belehrt, wie es mit dem Streit gegangen, an welchen sich Satan begibt, nachdem die israelitische Gemeinde Jesu Christi seiner Machtübung entnommen ist. Wir lesen 13, 7, daß „dem Thiere gegeben ward Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen.“ Unter den Heiligen das Weib d. h. die israelitische Gemeinde zu verstehen, verbietet sich von selbst; denn sie ist ja vor ihrem Feinde geborgen. Die Stelle weist zu deutlich auf 12, 17 zurück, als daß *οἱ ἄλλοι* Andere sein könnten, denn die *λοιποὶ τοῦ πνεύματος αὐτῆς*, welchen sich die Befehdung des Drachen zugewandt, die Gläubigen aus der Heidentwelt. Da dem Thiere „alle Geschlechter und Völker und Zungen und Nationen“ gehorchen, also der ganze Erdkreis unterthan ist, so können sie ihm nicht entfliehen; es kämpft gegen sie und besiegt sie. Vor dem Thiere ist ihres Bleibens nicht mehr. Wenn nun der Seher Kap. 14, 1 ff. das Lamm sieht und und mit ihm 144000 auf dem Berge Zion, welche sein und seines Vaters heiligen Namen auf ihrer Stirn tragen, so hätte man nicht in Abrede stellen sollen, daß dies dieselbe israelitische Gemeinde Jesu Christi sei, welche Kap. 7 vor dem beginnenden Weltsturm versiegelt, Kap. 12 vor der Feindschaft des Drachen in die Wüste geflüchtet wurde. Christiani läugnet eine Rückbeziehung auf Kap. 7, weil die 144000 nicht mit dem zurückweisenden Artikel bezeichnet sein ²⁾. Allein der Artikel fehlt hier offenbar deswegen, weil der Gegensatz hervorgehoben werden soll, in welchem ihre Erwähnung zum Vorhergehenden steht ³⁾. Der ganzen Menge der übrigen Welt gegenüber, welche dem Thiere und seinem Propheten unterthan worden, findet sich auf Zion eine verhältnismäßig beschränkte Schaar von 144000. In einer knapp geschlossenen Zahl besteht hier im Gegensatz zur

1) Vgl. Joh. 10, 16, 11, 52. Dasselbe Verhältniß, das an letzterer Stelle zwischen τὸ θῆνος und τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ δισκορπισμένα besteht, findet sich hier zwischen ἡ γυνὴ und οἱ λοιποὶ τοῦ πνεύματος αὐτῆς. Vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 697.

2) A. a. O. S. 194.

3) Vgl. Luthardt, a. a. O. S. 68.

gottlosen Welt eine bewährte Gemeinde dessen, welcher der unsichtbare König im Himmel ist. Es ist die israelitische Gemeinde Jesu. Während das weltumfassende Reich des Antichrist die Christenheit ausgerottet hat, wo sie außerhalb der israelitischen Gemeinde in der Völkerwelt bestand, ist diese, der Befehdung des Drachen entnommen, zu der einheitlichen Vollendung gelangt, in welcher sie durch die Zahl der Zwölfmalzwölftausend bezeichnet ist. Da ist denn die Zeit des Endes da; die satanische Welt reif zum Gericht, die Gemeinde der Zwölfmalzwölftausend zur seligen Ernte (14, 14--20).

Haben wir nicht geirrt in unserer Auslegung von Apof. 12, 17; 13, 7; 14, 1 ff., so wird es nicht schriftgemäß sein, von einer ἐκλογὴ aus den Heiden zu reden, welche die Zukunft des Herrn zu erleben bestimmt sei, oder zu behaupten, in das tausendjährige Reich gehe „die aus Israel und den Heiden bestehende Gemeinde der Letztzeit“ ein. Vielmehr wird man sagen müssen: die Gottesgemeinde, welche bis zur Parusie des Herrn erhalten bleibt, ist eine israelitische; israelitisch also die Endgestalt der Kirche Jesu Christi. In diesem Resultate macht uns auch Christiani's Verweisung auf das Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia ¹⁾ nicht irre. Aus der dieser Gemeinde gegebenen Verheißung nämlich, daß Gott sie werde τηρεῖν ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἐρχομένη ἐπὶ τῆς οὐρουμένης θλῆς, folgert Christiani, daß die Heidenkirche nicht völlig untergehen werde ²⁾. Es sei hier dieser Gemeinde aus den Heiden dasselbe zugesagt, was später Kap. 7 den 144000 aus Israel. Allein hat man denn die sieben Sendschreiben so aufzufassen, daß die ganze in ihnen gezeichnete Mannigfaltigkeit von Zuständen christlichen Lebens in der Kirche der Endzeit sich wiederholen und also Alles, was sie von Tadel und Lob, von Drohung und Verheißung enthalten, auf dieselbe anwendbar sein werde? Und selbst wenn dem so wäre, ist es denn so sicher und ausgemacht, daß das τηρεῖν κατὰ denselben Sinn hat, wie die Versiegelung der 144000? Uns scheint aus den griechischen Worten keineswegs mit Nothwendigkeit hervorzugehen, daß die Gemeinde von dem πειρασμός nicht berührt werden, sondern nur, daß sie in demselben nicht unterliegen

1) Apof. 3, 7--13.

2) A. a. O. S. 40 und 6. — Luthardt's Meinung, welcher a. a. O. S. 70 in den 144000 des 14. Kap. die „geweihte philadelphische Gemeinde der Endzeit“ findet, dünkt uns unhaltbar.

sollte. Hiemit ist dann noch nicht gesagt, daß sie am Leben bleiben, sondern wiederum nur so viel, daß sie während der allgemeinen Apostasie nicht durch Abfall das zukünftige Heil, die Krone des ewigen Lebens, verlieren werde (v. 11). Doch sei dem, wie ihm wolle, daß man nicht von einer „aus Israel und den Heiden bestehenden Gemeinde der Letztzeit“ reden dürfe, welche des Herrn Wiederkunft erleben werde, sondern nur von einer israelitischen Gemeinde Jesu, welcher dies beschieden, scheint uns nach den behandelten Stellen der Apokalypse festzustehen und wir behaupten es, selbst auf die Gefahr hin, in den Verdacht „der modernen Israelolatrie“ zu gerathen.

Aber nun erhebt sich die weitere Frage, ob die mit des Herrn Parusie erfolgende „erste Auferstehung ¹⁾“ mit Auberlen ²⁾ auf die Gläubigen aller Zeiten zu erstrecken, oder mit Christiani ³⁾ auf die Märtyrer aller Zeiten und die Ueberwinder aus der letzten Drangsal zu beschränken sei. Werfen wir zuerst einen Blick zurück auf die alttestamentliche Weissagung! Schon das alte Testament bringt die Todtenauferstehung mit der schließlichen Entscheidung des Geschickes Israels in Verbindung. Dies nun aber nicht an der Stelle Ez. 37, 1—14, wie Kliefoth meint. Denn obgleich er versichert ¹⁾, es verlöhne sich nicht, mit der Ansicht zu fechten, als sei dort nur die Wiederherstellung Israels zu vollkommener Existenz unter dem Bilde der Todtenauferstehung geweissagt, so wird sie doch die allein richtige bleiben. Das Gesicht, welches Ezechiel Kap. 37 schaut, schließt sich an die Rede an, welche unter seinen Volksgenossen im Schwange ging v. 11: Dürre geworden sind unsere Gebeine und geschwunden ist unsere Hoffnung. Wir sind verloren. Sie verzweifeln daran, daß es je wieder zu einem Gemeinwesen Israels kommen, daß das Volk Gottes werde wiederhergestellt werden. Solchem Wahne zu begegnen, wird dem Propheten vor Augen gestellt, daß der Geist der Weissagung, welcher Israels Wiederherstellung verheißen, auch jetzt noch dieselbe wohl zu vollbringen im Stande sei. Die Gebeine, welche er geschaut (v. 1—2), werden vor seinen Augen lebendig und thuen sich zusammen, also daß ein lebendig Heer auf den Plan tritt, wo zuvor dürre Gebeine gelegen. Da das Lebendigwerden der Gebeine in demselben Sinne gemeint sein

muß, in welchem jene Rede der Leidensgenossen Ezechiel's von Gebeinen sprach, d. h. in bildlichem Sinne; da es ferner v. 11 ausdrücklich heißt: הַעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה כָּל-בֵּית יִשְׂרָאֵל הֵמָּה, wonach also das gesammte Volk unter dem Bilde dieser Todtengebeine dargestellt ist, so wird es nicht möglich sein, an etwas anderes als an die Wiederherstellung des in anscheinend unheilbarer Auflösung begriffenen Volksthum's Israels zu denken. Diese von der Mehrzahl der Neueren vertretene Auslegung scheint uns so gesichert, daß wir eine nähere Begründung derselben für überflüssig halten. Den besten Beweis für ihre Richtigkeit liefert Kliefoth's Erklärung der in Frage stehenden Verse, welcher man durchweg eine gewisse Unsicherheit abfühlt.

Wenn wir oben davon sprachen, daß schon das alte Testament die Todtenauferstehung mit dem Ende der Geschichte Israels in Verbindung bringe, so schwebte uns Daniel 12, 1—3 vor Augen. Von einer unerhört großen Drangsal ist dort gesagt, welche zuletzt über die Welt kommen werde. Zur selben Zeit aber, verheißt der Engel dem Daniel, wird dein Volk errettet werden, ein Jeder, der geschrieben steht im Buche. Ihrer Viele aber werden aus denen, welche im Erdenstaube schlafen, erwachen, die Einen zu ewigem Leben, die Andern zur Schmach des Absterbens. Die aber, welche gelehrt haben, werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die der Menge zur Gerechtigkeit geholfen haben, wie die Sterne immer und ewiglich. Wir setzen bei der Erklärung dieser Stelle voraus, daß v. 1 von derjenigen Errettung ¹⁾ Israels redet, welche eins ist mit seiner schließlichen Verherrlichung, und daß das v. 2 Gesagte mit dem v. 1 Verheißenen in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange steht ²⁾. Nur wenn man Beides festhält, läßt sich begreifen, warum hier überhaupt der Todtenauferstehung Erwähnung geschieht. Nachdem v. 1 verheißen war, in jener Drangsal, des schwersten, welche auf Erden gewesen, werde es Israel sein, das da Errettung finde, so Viele aus diesem Volke nach Gottes Rath dafür bestimmt seien, so wird nun, damit es nicht den Anschein gewinne, als hätten nur die jenen Ausgang der Dinge erlebenden Glieder dieses Volkes Theil an dem Heile der schließlichen Erlösung, von demselben Israel,

1) Apok. 20, 5.

2) A. a. D. S. 378.

3) A. a. D. S. 241.

4) A. a. D. S. 369.

1) Vgl. Joel 3, 5.

2) Gegen Auberlen a. a. D. S. 197—199.

von dem es v. 1 hieß, daß sovielen im Buch verzeichnet stehen, in der Drangsal bewahrt bleiben, v. 2 weiter gesagt, daß sie in Menge erstehen werden aus den Todten — das מִי־שֶׁנִּי אֲדַמָּה עִפָּר in מִן ist mit v. Hofmann nach den Accenten mit יִקְיָצוּ zu verbinden und nicht mit רְבִים —, um den Lohn ihrer Treue oder Untreue 1) gegen das Gesetz Jehovas zu empfangen. Indem wir alle Fragen, welche unseren Gegenstand nicht unmittelbar berühren, wie z. B. ob die Todtenauferstehung erst an dieser Stelle des Propheten Daniel klar ausgesprochen sei, oder ob sie von Anfang an einen Bestandtheil der Hoffnung der alttestamentlichen Gläubigen gewesen, bei Seite lassen, constatiren wir für jetzt nur den Gedanken, der sich uns aus jener Stelle ergibt, daß an der schließlichen Erlösung und Verherrlichung der Gemeinde nicht nur die dann noch am Leben befindlichen, sondern auch die bereits entschlafenen Glieder derselben, indem letztere nämlich auferstehen, Theil haben werden. Wird das neue Testament nicht von derselben Hoffnung Zeugniß ablegen? Unstreitig. Nur daß sie hier selbstverständlich an die Parusie Christi angeschlossen und nicht auf die Glieder des israelitischen Volkes beschränkt, sondern auf die Gläubigen überhaupt ausgedehnt sein wird. So finden wir es z. B. 1 Thessal. 4, 14 ff.

Der Apostel beruhigt dort die Christen zu Thessalonich um die vor Christi Parusie aus ihrer Mitte Hinwegsterbenden, von welchen sie besorgten, nicht zwar, daß sie einem ewigen Todeszustand anheimfallen — denn in diesem Falle wäre ja die Gemeinde daran zu erinnern gewesen, daß es eine Auferstehung der Todten gibt —, wohl aber, daß sie an der mit des HErrn Wiederoffenbarung erhofften Verherrlichung seiner Gemeinde nicht möchten Theil haben 2). Solcher Befürchtung und Trauer sollen sie nicht Raum geben, mahnt der Apostel, da ja, wenn Gott Jesum bringt, ihn

1) Daß hier neben der Auferstehung zum Leben auch die Auferstehung zur ewigen Schmach erwähnt ist, welche letztere zeitlich erst jenseit des Herrlichkeitsreiches erfolgt, erklärt sich einestheils „aus der Absicht, mit welcher hier der Todtenauferstehung überhaupt gedacht wird“, andererseits aus der Art und Weise des prophetischen Fernblicks, dem es eigenthümlich ist, zeitlich Auseinanderfallendes zusammenzuschauen. Vgl. übrigens zu der ganzen Stelle Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 314 und Schriftbew. II, 2. S. 598.

2) Gegen Christiani, welcher (a. a. O. S. 249) sowohl 1 Cor. 15, 23 als 1 Thess. 4, 14 ff. von der allgemeinen Auferstehung versteht. Näher begründet hat er diese Ansicht nicht. Vgl. dagegen Auberlen a. a. O. S. 379; Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 649; Luthardt a. a. O. S. 138—139.

„wieder einführt in die Welt 1)“, er durch ihn und mit ihm auch die bringen wird, welche im Glauben an ihn gestorben. Diejenigen, welche des Herrn Parusie zu erleben bestimmt sind (οἱ περιλειπούμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου), werden denen nicht zuvorkommen, die da entschlafen sind, d. h. nicht früher als diese des dann eintretenden Zustandes der Dinge theilhaft werden. „Denn der HErr wird mit einem Befehle, mit eines Erzengels Stimme und mit einer Gottesposaune herniederkommen vom Himmel und die Todten in Christo (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) werden auferstehen zuerst.“ Von einem κέλευσμα ist hier nur die Rede mit Bezug auf das Aufwecken der Todten, welches vermöge desselben erfolgen soll 2), und dieses κέλευσμα wird als φωνὴ ἀρχαγγέλου und σάλπιγξ θεοῦ d. h. als ein solcher Ruf bezeichnet, welcher nicht irdisch natürlicher Art ist, so daß er nur von Lebenden vernommen würde, sondern übermächtig genug, um auch in die Gräber zu dringen und die Todten wach zu rufen. Daß es aber heißt: die Todten werden zuerst erstehen, ἐπεὶτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες καὶ ὑπαγαγόμεθα, liegt ebenfalls in der Natur der Sache, sobald nur dies feststeht, daß die Verklärung der Gemeinde Christi, zu deren Behuf er wiederoffenbart wird, mit Einem Male geschieht oder „daß wir, die Lebenden, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden.“ Denn dann ist ein Moment, daß die Todten lebendig werden, und der zweite, daß wir mit den aus dem Tode Erstandenen in der Herrlichkeit verklärter menschlicher Natur Christo entgegen in die Luft entrafte werden, um von dem an stetig mit ihm zusammen zu sein. Aber was bietet nun die Stelle anders als den Gedanken, daß die Verheißung der Wiederkunft des HErrn nicht nur den dann Lebenden, sondern der ganzen Gemeinde, den Gläubigen aller Zeiten, also auch den zuvor Entschlafenen gelte? Wir vergleichen hiezu 1 Cor. 15, 20 ff. Nachdem dort der Apostel die Corinthier, welche sich der christlichen Lehre von der Auferstehung entschlagen zu können meinten, auf die Bedeutung hingewiesen, welche Christi Auferstehung für unseren Glauben habe, sofern derselbe auf ihr beruhe (v. 14—17), so zeigt er im Folgenden weiter, wie auch unsere eigene Zukunft in ihr verbürgt, unsere eigene Auferstehung mit ihr gegeben sei. „Denn dieweil durch einen Menschen der Tod vorhanden, so auch durch einen Menschen Todtenauferstehung“.

1) Hebr. 1, 6.

2) Joh. 5, 28.

Mit einem Menschen sollte das Eine und das Andere anheben, der Tod zuerst und dann die Todtenauferstehung. „Denn wie in Adam Alle sterben, so werden auch in dem Christ Alle lebendig gemacht werden.“ In und mit Adam ist das Sterben, in und mit Christo das Lebendigwerden gegeben. Die Zugehörigkeit zu jenem bringt den Tod, die Zugehörigkeit zu diesem das Leben mit sich. Wenn nun der Apostel in diesem Zusammenhang v. 23 fortfährt: *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ἀπαρχὴ Χριστοῦ, ἔπειτα οἱ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἰτα τὸ τέλος*, so kann man, um mit den letzten Worten zu beginnen, dieselben unmöglich so verstehen, als trete nach der Auferstehung derer, welche Christi sind, und zwar unmittelbar darnach ¹⁾ das Ende ein, darin bestehend, daß Christus „die Herrschaft dem Gott und Vater übergibt“. Denn da die Wiederkunft Christi vielmehr die Reichsübernahme ²⁾, statt der Reichsübergabe, das Ende aber, von dem der Apostel v. 24 redet, die Reichsübergabe ist, so können Wiederkunft und Ende nicht zusammenfallen, sondern müssen auseinanderliegen, so zwar, daß zwischen beide eine Zeit der Herrschaft Christi fällt ³⁾, welche mit seiner Selbstuntergebung unter den Vater und der Vernichtung des Todes endigt (v. 26). Hat es hiemit seine Richtigkeit, so wird 1) mit den unmittelbar vorhergehenden Worten: *ἔπειτα οἱ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, nur das bezeichnet sein können, was die Apokalypse (20, 5) die *ἀνάστασις πρώτη* nennt ⁴⁾, die mit des Herrn Wiederoffenbarung erfolgende Auferstehung derer, welche ihm angehören d. h. aller seiner Gläubigen; 2) aber gewinnen wir die Vorstellung, daß auch nach der Verklärung der Gemeinde noch Solche vorhanden sind, für welche der Tod eine Macht ist, die erst noch ihrer schließlichen Ueberwindung wartet. Dies erinnert uns wieder an Apok. 20, 5: *οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέζησαν, ἕως τελευτῇ τὰ χιλιά ἔτη*. Blicken wir von hier aus noch einmal zurück auf das Ganze der Corinthierstelle, so wird der Gedankenzusammenhang der Verse 22—26 dahin zu bestimmen sein, daß, nachdem v. 22 davon gesagt war, daß in und mit Christo das Lebendigwerden gegeben sei, wie in und mit Adam das Sterben, v. 23 der Frage begegnet, warum, wenn es

sich so verhält, die in Christo Entschlafenen doch vorerst im Tode verbleiben und nicht zu neuem Leben sofort erstehen ¹⁾. „Nicht einzeln, sagt der Apostel, sollen lebendig werden, die es werden sollen, sondern jeder in seiner Abtheilung, der er angehört.“ Christus voran als Erstling und zunächst auf ihn folgend bei seiner Parusie das *τάγμα* derer, welche ihm angehören; dann, wenn er alle widergöttliche Macht und Gewalt aus dem Mittel gethan, eine letzte Auferstehung und das schließliche Ende der Dinge ²⁾, die Reichsübergabe Christi an den Vater. Haben wir die Stelle richtig verstanden, so wird man nicht behaupten dürfen, daß sich im neuen Testament außer der Apokalypse nirgends etwas gelehrt finde von einer Zwischenzeit zwischen Christi Wiederoffenbarung und einem letzten Ende der Dinge. Die Vorstellung einer solchen liegt den Worten des Apostels unbestreitbar zum Grunde. Aber auch den Satz haben wir aufs Neue bestätigt gefunden, der sich uns schon aus 1 Thessal. 4, 14 ff. ergab, daß die Verheißung der Wiederkunft des Herrn der ganzen Gemeinde, den Gläubigen aller Zeiten, also auch den zuvor Entschlafenen gelte. Die ganz allgemein lautenden Ausdrücke *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* (1 Thess. 4, 16) und *οἱ Χριστοῦ* (1 Cor. 15, 23) lassen keine Beschränkung zu.

Fassen wir nun das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zusammen! Folgende Sätze sind es, welche sich uns als schriftgemäß ergeben haben. 1) Die Gottesgemeinde, welche die Parusie des Herrn zu erleben bestimmt ist, ist eine israelitische. 2) Die mit Christi Wiederoffenbarung erfolgende (erste) Auferstehung umfaßt die Gläubigen aller Zeiten. 3) Während des Herrlichkeitreiches (der 1000 Jahre) gibt es nicht eine verklärte Gemeinde im Himmel und eine unverklärte auf Erden, sondern Eine verklärte — aus Israel und den Erwählten aller Zeiten bestehende — Gemeinde an ihrem verklärten Orte auf Erden. Es erübrigt uns noch eine Vergleichung von Apok. 20, ein Kapitel, das nun aber nicht etwa, was wohl zu beachten, vollständig und allseitig ausgeführte, sondern gleichsam nur skizzierte Gesichte enthält. Denn es handelt sich da überall nur um Christi Sieg über den Satan, welcher anhub mit dem Gericht über

1) So z. B. von Bezſchütz in d. Zeitsch. f. Prot. u. R. 1863 April S. 205.

2) Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 9, 27.

3) Vgl. Luthardt a. a. D. S. 128; Auberlen a. a. D. S. 379; Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 723.

4) Gegen Christiani a. a. D. S. 249.

1) Vgl. v. Hofmann, die heilige Schrift neuen Testaments, II. 2. S. 360.

2) Daß es außer der Auferstehung der Gläubigen bei Christi Wiederoffenbarung noch eine andere geben muß, drängt sich hier unabweislich auf, da es ja sonst nur ein einziges *τάγμα* gäbe.

das antichristliche Heer (19, 17—21) und nun sich fortsetzt in Satans Bindung und der Herrschaft der Gemeinde (20, 1—6), worauf dann das schließliche Ende der satanischen Wirksamkeit für immer erfolgt (v. 7—10), und das Gericht, welches die Scheidung von Gut und Böse zum völligen Vollzug bringt ¹⁾ (v. 11—15). Gehen wir auf das Einzelne näher ein!

Was Satans Bindung und seine Verschließung in den Abgrund ²⁾ betrifft, so liegt die Bedeutung dieser Vorgänge darin, daß der Verführer der Menschheit und der Feind Gottes von der Oberfläche der Erde verbannt und auf das Reich des Todes beschränkt wird. Hiemit hat dann seine Beziehung zu dem auf Erden lebenden Menschengeschlecht ein Ende, auf dessen Gemeinleben er fortan keine widergöttliche Wirkung zu üben vermag ³⁾. Tausend Jahre, lesen wir v. 3, wird der mit Satans Bindung anhebende Zustand der Dinge währen; „darnach muß er eine kleine Weile losgelassen werden“. Unwillkürlich drängt sich hier der Gegensatz von χίλια ἔτη und μικρὸς χρόνος auf. Tausend Jahre sind nach der Schrift der längste Zeitraum ⁴⁾, wornach der Mensch Menschliches mißt und rechnet. Dieses größte Zeitmaß wird hier zur Bezeichnung der Zeiteinheit gebraucht, während welcher der Zustand der irdischen Welt stetig derselbe bleibt. So lange wird Satan gebunden, so lange die Gemeinde Jesu Christi in der Herrlichkeit verklärter menschlicher Natur wirksam herrschend gewesen sein, ehe jene letzte Versuchung eintritt (v. 8), zu deren Behuf Satan wieder ledig wird, und welche er mit Erfolg ins Werk setzt (v. 9). Wahrlich, eine Welt, welche selbst dann noch zu widergöttlicher That sich verführen läßt, ist reif für das schließliche Gericht!

Was wir in den folgenden Versen 4—5 lesen, ist nur die andere Seite zu dem v. 1—3 Gesagten. Johannes sah Throne καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοὺς καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς. Daß die Inhaber der Thronsitze dieselben seien, wie 7, 9, ist schon deshalb unmöglich, da es dort ein Vorgang im Himmel war, den der Seher schaute, während hier ein Vorgang auf Erden. Aus dem Tode Erstandene sind es, welche die Throne einnehmen; dies

nun aber nicht, um Gericht zu halten, sondern vielmehr um die „Richtergewalt“ auszuüben, welche ihnen gegeben ward ¹⁾. Wenn Christiani von unserer Stelle sagt, sie rede ausschließlich von den Märtyrern aller Zeiten und den Ueberwindern aus der letzten Drangsal, auf welche allein sonach die erste Auferstehung zu beschränken sei ²⁾, so ist dies nicht richtig. Nicht ausschließlich redet die Stelle von solchen, sondern nur sonderlich und namentlich. Christiani hat übersehen, daß ein bestimmtes Subjekt von ἐκάθισαν zunächst gar nicht genannt ist. Es heißt nur: „Johannes sah Throne und man setzte sich darauf . . . und (er sah) die Seelen derer welche um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen enthauptet worden waren und welche nicht angebetet hatten das Thier und sie wurden lebendig und gelangten zur Herrschaft mit Christo tausend Jahre.“ Da die in der letzten Drangsal Getödteten offenbar nur hinzugesfügt werden zu dem allgemeinen Subjekt von ἐκάθισαν, so kann davon keine Rede sein, als hätten nur sie an der nun beginnenden Herrlichkeitszeit Theil. Sie werden nur ausdrücklich benannt von dem Seher, weil „er von der großen Drangsal der letzten Zeit geweissagt hat und in Bezug auf sie nun den Lohn hervorheben will, welchen die in ihr Treugebliebenen empfangen“. Daß Gottes gläubige Gemeinde zu solcher Herrlichkeit, wie sie hier geschildert wird, werde verklärt werden, und daß die bis zu Christi Wiederoffenbarung im Glauben Verstorbenen an ihr Theil haben, das ist von der früheren Weissagung her als bekannt vorausgesetzt. Indem Johannes auf Thronen sitzende Mitherrscher Christi sieht, stellt sich ihm gleich die Herrlichkeitsgestalt der Gemeinde dar, wie sie in Folge ihrer Verherrlichung, der Wiederbringung ihrer verstorbenen Glieder und der Wandlung der Lebenden, eingetreten. Es bedarf nun wohl kaum mehr der Bemerkung, daß, wenn v. 5 hinzugefügt, die übrigen Todten seien nicht zum Leben gelangt u. s. f., dies nicht so gedeutet werden darf, als seien die nicht als Märtyrer Verstorbenen im Tode geblieben. Man hat diesen

1) Vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 720.

2) Vgl. Apof. 9, 1.

3) Vgl. Christiani a. a. D. S. 239; Auberlen a. a. D. S. 381; Luthardt a. a. D. S. 33; Hofmann Weissag. u. Erf. II. S. 372; Schriftbew. II, 2. S. 722.

4) Ps. 90, 4.

1) Daß κρίμα hier diese Bedeutung hat, zeigt das ἐβασίλευσαν am Schluß des Verses. Vgl. Matth. 19, 28: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὑμεῖς, οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ἔσταν καθίσαι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσασθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ. Vgl. Christiani a. a. D. S. 240. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 721.

2) A. a. D. S. 241 u. 246.

Zusatz im Zusammenhalt mit 20, 11—15 vielmehr dahin zu verstehen, daß die, welche nicht Theil haben an dem Herrlichkeitsreich Christi und seiner Gemeinde, auch nicht aus dem Tode erstanden sind. Denn dies ist eben der Unterschied zwischen dieser ersten und jener allgemeinen Auferstehung (v. 12—13), daß diejenigen, welche durch erstere zum Leben gelangen, zur Mitherrschaft Christi verklärt werden, während die Anderen dazu erstehen, um gerichtet zu werden. „Wer an den Sohn glaubet, der wird nicht gerichtet ¹⁾.“ Einer Hinweisung darauf, wie gut unsere Stelle mit 1 Cor. 15, 23 zusammenstimmt, wo wir das Ende der Dinge ebenfalls zeitlich geschehen sehen von der Offenbarung Christi und der mit ihr verbundenen Auferstehung der Seinen, wird es kaum bedürfen.

Nachdem Johannes v. 6, um zur Erweisung christlicher Standhaftigkeit in der letzten, schwersten Zeit zu ermuntern, diejenigen selig gepriesen, welche Theil haben an dieser ersten Auferstehung, so geht er über den ganzen tausendjährigen Zeitraum, dessen Eintritt er geschaut, hinweg mit den Worten: „Und sie werden herrschen mit ihm 1000 Jahre“, um sofort von dem Vorgang zu berichten, mit welchem jener Zeitraum schließt v. 7 ff.

Eine letzte von Christo und seiner verklärten Gemeinde ausgehende Wirkungsweise der Gnade ist es, welcher während des Herrlichkeitsreiches der tausend Jahre die außergemeindliche — unverklärte, in Sünde und Tod stehende, aber von der satanischen Herrschaft befreite — Menschheit unterstellt ist ²⁾. Damit nun offenbar werde, wie weit dieselbe in freiwilligem Gehorsam sich zu gläubigem Anschluß und Untergehung unter die verherrlichte Gemeinde hat bestimmen lassen, bedarf es einer neuen Versuchung. Zu diesem Behuf wird dem Versucher nocheinmal Raum gegeben, „eine Gemeinschaft bildende Thätigkeit auf Erden zu üben.“ Er wird ausgehen, heißt es, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, Gog und Magog, sie zusammenzubringen zum Krieg, deren Zahl wie der Sand am Meer. Die Namen Gog und Magog werden genannt, um darauf aufmerksam zu machen, daß derselbe Kriegszug gemeint sei, von dem Ezechiel Kap. 38 redet. Dort fanden wir die

Weissagung, daß nach Israels schließlicher Wiederherstellung in sein Land nocheinmal ein Heer der Völkerwelt sich aufmachen werde zum Streit gegen das Volk Gottes. Dieselbe Anschauung gewahren wir hier, nur daß es jetzt die aus Israel und den Erwählten aller Völker gesammelte — verklärte — Gemeinde Jesu Christi ist, das rechte Israel im Geist, welches, zum Mittelpunkt der Welt geworden, sich von einem feindlichen Heere bedroht sieht. Da wird denn ein letztes Mal zwischen der h. Gemeinde des Höchsten und der übrigen ihr feindlichen Welt entschieden durch ein Gericht des Verderbens über letztere (v. 9).

Nachdem Kliefoth in dem Gog des Ezechiel den Antichrist des neuen Testaments erkannt und sich für diese Meinung auf Hävernick und auffallenderweise auch auf Hofmann berufen hat, so citirt er als „einen gewichtigeren Gewährsmann den Verfasser der neutestamentlichen Apokalypse“, welcher die Weissagung Ezechiels vom Gog ganz in dem von ihm selber befundenen Sinne wieder aufnehme. Auch nach Apok. 20, meint Kliefoth sei „Gog die letzte weltmächtige Gestalt, die sich dem Reiche Gottes gegenüberstelle und deren Vernichtung mit der Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit zusammenfalle.“ Nur in Einer Beziehung, fährt er fort, weiche die Offenbarung Johannis vom Ezechiel dahin ab, daß sie die Weissagung Ezechiels vom Gog näher ausführe und präcisire. Die Offenbarung Johannis nämlich unterscheide in dem letzten Auftreten der Weltmacht gegen Gottes Volk und Reich am Ende der Geschichte zwei Phasen, die des Antichrist und die des Gog: zuerst der Kampf der Culturvölker unter Führung des Antichrist gegen das Reich Gottes und ihre Niederlage, dann eine allerletzte Empörung der ungeschichtlichen peripherischen Völker im Gog. „So erscheint Gog in der Offenbarung Johannis nur als der Nachtrag des Antichrist, nur als die letzte Phase in dem Drama des Antichrist ¹⁾.“ — In der That eine bequeme Weise, sich des lauten Zeugnisses, das Apok. 20 für das Millennium ablegt, zu entledigen. Daß zwischen Apok. 19, 17—21 (Gericht über die antichristliche Weltmacht) und Apok. 20, 7 ff. (Herrschaft Gogs) Apok. 20, 1—17 mitteninne liegt, wo eine tausendjährige Gebundenheit Satans, eine erste Auferstehung und eine tausendjährige Herrschaft Christi und seiner Gemeinde in Aussicht gestellt wird, hat Kliefoth für gut befunden, nicht weiter zu berühren. Andere

1) Joh. 3, 18.

2) Von einer missionirenden Thätigkeit der Gemeinde des tausendjährigen Reiches zu reden (Auberlen), berechtigt uns die Schrift nicht.

Ausleger, welche seine antichristlichen Tendenzen theilen, bemühen sich doch wenigstens, mit den *Χίλια ἔτη* auf diese oder jene Weise sich abzufinden; — er ignoriert sie einfach und schließt den Gog mit dem Antichrist als dessen „Nachtrab“ zusammen. Wenn ein Theologe mit einer solchen Zuversicht, wie sie durch Kliefoth's exegetische Schriften hindurchgeht, jede chiliaistische Hoffnung für schriftwidrig erklärt, so ist das Mindeste, was man von ihm erwarten kann, eine Auseinandersetzung mit der Stelle, welche von je als Hauptbeweisstelle für das Millennium gegolten hat. Kliefoth hat sich dieser, wir geben es zu, für ihn nicht leichten Aufgabe überheben zu dürfen geglaubt.

Während Kliefoth eine Abweichung der Apokalypse von Ezechiel und eine nähere Präcisirung der Weissagung des letzteren durch erstere behauptet, so ist in Wahrheit weder das Eine noch das Andere der Fall, sondern es herrscht die genaueste Uebereinstimmung. Wie dem ruhigen und friedlichen Wohnen Israels in seinem Lande, das Ezech. Kap. 38 schildert, die Niederwerfung der gottfeindlichen Weltmacht vorausgeht, so dem tausendjährigen Herrlichkeitsreich in Apok. 20 das Gericht über das antichristliche Heer; und was Gog und Magog betrifft, so ist mit diesen über den Bereich der vormaligen weltgeschichtlichen Bewegungen hinausweisenden Namen nicht auf eine „letzte weltmächtige Gestaltung“ hingedeutet, überhaupt nicht auf einen geschlossenen, der Zeit der Völkergeschichte angehörigen Völkercomplex, sondern auf ungeordnete von allerwärts her gesammelte Menschheitsmassen ¹⁾, gleichsam „die Spreu der gesammten Völkerernte“, welche, wie bei Ezechiel gegen das wiederhergestellte Volk Gottes, so nach der Apokalypse gegen die verklärte Gemeinde Jesu Christi anstürmt. Mit dem Antichrist hat Gog nicht das Mindeste zu thun, und des antichristlichen Heeres „Nachtrab“ kann man ihn, wenigstens nach dem gewöhnlichen Begriff, den man mit dem Wort „Nachtrab“ verbindet, nun vollends nicht nennen. Die Behauptung Kliefoth's, daß Gog's Vernichtung mit der Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches zusammenfalle, reimt sich weder mit Ezechiel noch mit der Apokalypse. Denn Ezech. Kap. 38 steht hievon, wie bereits bemerkt, nicht eine Sylbe zu lesen, und Apok. Kap. 20 folgt auf

das Gericht über Gog nicht die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, sondern die Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde — die Welt der ewigen Vollendung. Die Reichszeit, die Zeit der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, beginnt dort mit Christi Sieg über das antichristliche Heer und schließt mit dem Untergang Gog's. In der von Kliefoth einer genaueren Beachtung nicht gewürdigten Stelle Apok. 20, 1—6 ist sie nach ihrem Anfang und ihrem Schluß geschildert. — Doch kehren wir nach dieser Digression in den Zusammenhang von Apok. 20 zurück!

Auf das Gericht über Gog und Magog (v. 9) folgt der Sturz Satans in den Jenseer (v. 10). War er vorher nur eingeschlossen in das Gebiet des zeitweiligen Todeszustandes, so wird er jetzt dem ewigen Tod überliefert. Hiemit hat dann der zeitweilige Todeszustand überhaupt ein Ende; die Todten, wo irgend solche sind (v. 13), erstehen (zum Gericht). Indem aber die Folge der von Satan in die Welt gebrachten Sünde, der Tod, aufhört, vollendet sich Christi Sieg über den „Menschenmörder von Anfang.“ Wir erinnern uns an 1 Cor. 15, 26: *Ἐρχεται ὁ θάνατος καταργεῖται ὁ θάνατος*. Das Gericht, das dann Johannes v. 11 sich vorbereiten sieht, vollbringt sich nach Maßgabe des sittlichen Verhaltens bei Leibes Leben ¹⁾. Es hat eine letzte Scheidung von Gut und Böse zur Folge. Diejenigen, deren Namen nicht geschrieben sind im Buche des Lebens, fallen dem zweiten Tode anheim, dem Zustand des schlechthin außergöttlichen Daseins.

Das Ende alles Widergöttlichen (20, 14—15) ist auch das Ende der ersten, von Sünde und Tod verderbten Schöpfung. Johannes schaut einen neuen Himmel und eine neue Erde ²⁾ (21, 1), nachdem der erste Himmel und die erste Erde vergangen und das Meer nicht mehr ist ³⁾. Nur Eines bleibt und wird von der alten Welt in die neue hinübergerettet, das neue Jerusalem ⁴⁾, die „geliebte Stadt,“ wie sie 20, 9 hieß. Von oben kommt sie hernieder, daß zum Zeichen, daß sie nicht der von

1) Vgl. Röm. 2, 6. 2 Cor. 5, 10.

2) Jes. 65, 17. 66, 22. Vgl. 2 Petri 3, 13.

3) Der Zusatz: *καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι* wird sich aus der verschiedenen Entstehungsweise und Artung der alten und der neuen Welt erklären. Für jene, die aus Wasser geworden (2 Petri 3, 5: *ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα*), ist das Meer charakteristisch, wie für diese, welche aus Feuer entstanden, also feuerbeständig ist, das Fehlen desselben.

4) Apok. 3, 12. Vgl. Glk. 4, 26. Hebr. 2, 5. 11, 10. 13, 14.

1) Vgl. Christiani a. a. O. S. 248. Hofmann, Weissag. und Erf. S. 373. Schriftbew. II, 2. S. 576—577; S. 723—724. Luthardt a. a. O. S. 36 und 236.

der Schöpfung her stammenden Ordnung der Dinge angehört, sondern himmlisch von Art ist, die rechte Stadt Gottes, da er wahrhaftiger Weise bei den Menschen wohnt. Indem Johannes das neue Jerusalem schaut inmitten einer neuen Welt, stellt sich ihm das Ende der Wege Gottes dar.

Hiermit schließen wir vorläufig unsere eschatologischen Bemerkungen. Mögen wir im Einzelnen geirrt, in der Erklärung dieser oder jener Stelle geirrt haben, Eines glauben wir als gesichertes Resultat unserer Darlegung hinstellen zu dürfen: die Schriftgemäßheit des Chiliasmus, d. h. der Lehre von einer auf den gegenwärtigen Weltlauf und die Auferstehung der Gläubigen folgenden Herrschaft Jesu Christi und seiner verkörperten Gemeinde über die übrige Menschheit. Daß man sich dieser Lehre werde auf die Dauer verschließen können, besorgen wir nicht. Der antichiliasische Esoter Kliefoth's, wie er sich in seinen Commentaren über Sacharja und Ezechiel ausdrückt, wird das Seine dazu beitragen, sie auf den Leuchter zu stellen. Da wir sind sogar so kühn, zu hoffen, Kliefoth werde selbst mit der Zeit zum chiliasischen Lager übergehen. Denn wer einmal Israels dereinstige Wiederherstellung bei den Propheten geweissagt findet, wer Stellen, wie Apok. Kap. 20 auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs bezieht, der ist, wenn er sich auch selbst nicht gestehen will, auf dem geraden Weg zum Chiliasmus. Beim „modernen“ Chiliasmus braucht ja dieser Weg nicht zu enden; er kann auch zu dem schriftgemäßen führen, welcher weder gegen Artikel XVII der Augustana ¹⁾ streitet, noch das sola fide gefährdet ²⁾.

1) *Damnante et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.* Vgl. auch die deutsche Fassung: „Item sie werden verworfen etliche jüdische Lehre, die sich auch ihund eräugen, daß vor der Auferstehung der Todten eitel heilige, fromme ein weltlich Reich haben und alle gottlosen vertilgen werden.“ Daß der Chiliasmus, von dem wir sagten, nicht unter das „damnante“ des Bekenntnisses falle, werden wir nun nicht mehr zu erweisen nöthig haben.

2) Vgl. *Christiani a. a. O. S. 247.* Die Möglichkeit einer Beeinträchtigung des sola fide durch den Chiliasmus können wir nicht zugeben. Für die verkörperte Gemeinde des tausendjährigen Reiches ist ja der Glaube bereits ins Schauen aufgehoben, und für die außergemeindliche Menschheit bleibt bußfertiger Glaube der einzige Weg zum Heil. Vgl. hierzu Luthardt *a. a. O. S. 36.*

2. Der Fortschritt im Spitzbogen.

Von

C. Andreae (in Dresden)

Je länger und mehr ich, mit einem gewissen Eingehen, in der mittelalterlichen Kunst gerade die Architektur betrachte, ohne deren Verständnis die ihr dienenden Künste der Bildhauerei und Malerei unmöglich recht zu begreifen und zu würdigen sind — weil der Bildhauer sowie der Maler sein Werk nicht isolirt, sondern nur für den Ort arbeitet, wohin vom Architekten der Schmuck verlangt war — um so stärker regt sich in mir der unbehagliche Merger über die, welche nur nach Gutdünken, nach ihrem individuellen Geschmack unter den meist nur nach Aeußerlichkeiten roh schematisirten Stilarten, die sie für durchaus gleichberechtigt halten, wählen zu können glauben.

Wenn auch unsere Zeit so viel gelernt hat, wenn in ihr das Christenthum wieder so zu Ansehen gekommen ist, daß man wenigstens bei Monumenten, die für kirchliche Zwecke errichtet werden, entschieden nur in der christlichen Zeit sich nach Mustern umsieht und die Aueinherrschaft, oder wenigstens das Uebergewicht heidnischer Kunst über Bord geworfen hat, so herrscht doch noch immer die größte Unklarheit, sogar bei den Auegebildetsten, über die Wahl zwischen sogenanntem romanischen, gothischen und Renaissance-Stil.

Was letzteren betrifft, so hat er seine Hauptanhänger unter den Leuten der Aufklärung, die sich nicht entschließen können dem „finstern Mittelalter“ ein Recht auf unsere Tage einzuräumen und deren klassische Studien sich mehr in Harmonie wissen mit den heidnischen Resten der Renaissance; — dann aber auch hat sich ihm unsere ganze Gewöhnung angeklammert. Sowohl in Kirchen wie in Civilbauten begegnen wir zu meist in den künstlerischen Hervorbringungen unserer Auevorfahren, die uns schon dieserhalb ehrwürdig und lieb sind, Erzeugnissen der Reformation-

und Renaissance-Zeit. Und unsere Gewöhnung legt unserem Geschmack nun doch einmal die stärkste Fesseln an.

Unter den kirchlich und archäologisch Hochgebildeten ist kaum die Frage, was dazu berechtige, sich bestimmt für einen der beiden Stile zu entscheiden, den romanischen Rundbogenstil — oder den gothischen Spitzbogenstil? Man meint durchaus freie Wahl zu haben, weil es einzig und allein Geschmackssache sei.

Innerlich war ich längst entschieden, auf welches Fundament wir uns stellen müssen — und ich halte es diesmal entschieden mit dem Fortschritt. Was mir früher nur unbestimmt mein Gefühl gesagt — ich sage nicht Geschmack — dazu zwingt und drängt mich jetzt mein Verstand und das freilich nur geringe Maß von Wissen.

Man soll im Spitzbogenstil nicht bloß deshalb bauen, weil er Einem besser gefällt, sondern auch weil er praktischer, weil seine Konstruktionen vernünftiger und besser sind, und weil es unvernünftig wäre, Vortheile außer Acht zu lassen, die er reichlich vor dem Rundbogenstile voraus hat.

Als Maler gerade stehe ich sehr unparteiisch da, denn der Rundbogenbau mit seinen breiteren Massen, Wandflächen, Kuppeln und Nischen ist recht eigentlich der Boden für den Maler; phantastisches Halbdunkel, Mystik u. s. w. trieb die verständige Klarheit der fensterreichen Gothik sammt den großen Wandflächen und all dem Nischenwerk, das abscheulich ist ohne Farbenschmuck und Bilder, aus dem Tempel heraus.

In jüngster Zeit hat mir viel Aufklärung gegeben das lehrreiche Buch von Viollet le Duc: „Dictionnaire de l'architecture du moyen age.“ Das Lesen desselben und einzelne Auszüge aus demselben veranlaßten mich zunächst, in einem aphoristischen Aufsatz meine Ansichten einem engeren Freundeskreise auszusprechen.

Viollet le Duc betrachtet eigentlich nur die Monumente Frankreichs, aber indem sie in der That von größtem Einfluß auf die Baugeschichte unseres Vaterlandes gewesen, und mir aus eigener Anschauung viele der Hauptwerke hier und dort bekannt sind, so stehe ich Viollet le Duc's etwas stark französisch-nationaler Anschauung ziemlich unparteiisch gegenüber. Im Uebrigen vollzieht sich in Frankreich das große Werk der Architektur befruchtend nur da, wo germanisches Recht herrschte, also da, wo wir mitzureden berechtigt sind.

Architektur ist Kunst zu bauen. Die Architektur zerfällt in 2 Haupt-Elemente, die Theorie und die Praxis.

Die Theorie der Architektur könnte man definiren als die wissenschaftliche Darstellung ihrer Regeln, wie sie vom Geschmack eingegeben, auf den Traditionen fußen.

Die Praxis ist die Anwendung der Theorie auf das Bedürfnis. Es ist die Praxis, welcher die Kunst und die Wissenschaft sich anpassen müssen nach dem Wesen des Materials, den klimatischen Verhältnissen, den Sitten einer Epoche und den Anforderungen der Gegenwart.

Es soll von der Architektur der christlichen Welt die Rede sein. Sie ist aber nicht zu verstehen ohne Betrachtung der antiken Architektur.

Wie die urältesten assyrischen und ägyptischen Künste Griechenland beeinflussten, so in noch erhöhtem Maß bedingte Griechenland die römische Architektur, mit der wir es zunächst bei Betrachtung der Kunst des Mittelalters zu thun haben.

Rom entwickelte vollkommen neue Architekturmomente, es schwang den Bogen von Säule zu Säule, während Griechenland nur den Balken drüber legte und nur Vertikale und Horizontale in ewiger Wiederholung wenn auch in den feinsten Mäßen zu schaffen verstand. Aus diesem römischen Bogen und der nothwendig sich daraus entwickelnden Kuppel entstand die moderne Architektur.

Überall hatte Rom in den von ihm eroberten und civilisirten Ländern Kultur hingetragen, die am augenfälligsten uns entgegentritt in seinen Bauten. Der Charakter der römischen Architektur ist das Massenhafte, Solide, Unverwüßliche. So widerstanden diese Steinmassen lange den höchst barbarischen Zeiten, die bis zu Carl dem Großen mehr Zeiten des Verfalls, als Zeiten der Kindheit genannt werden können.

Der christliche Gottesdienst installirte sich nach und nach in alten römischen Basiliken und Tempeln, die Fürsten bezogen römische Bäder oder die Ruinen der römischen Burgen und Villen. Wenn man Neues baute, so kopirte man mit Vermeidung der Bauschwierigkeiten die römischen Typen, aber so roh und ungeschickt, daß kaum von Architektur die Rede sein kann. Sogar Mischung des Mörtels, Brennen der Ziegel, überhaupt Bereitung des Materials gingen fast ganz verloren.

Und doch war das Bedürfnis nach Pracht vorhanden; oft waren die rohsten, unformlichsten Bauten innen mit Malereien, Mosaiken, Marmorbekleidungen und Teppichen reich geschmückt.

Carls des Großen Genie schuf Ordnung und brachte in das barbarische Chaos organisatorisches Leben und eine gewisse Einheit. Er nahm die zerrissenen Fäden der antiken Civilisation wieder auf und hoffte eine römische Renaissance zu schaffen. Die moderne Kunst, die nun ihr Haupt erhob, profitierte von diesen Allerhöchsten Anstrengungen, aber nicht indem sie auf sein Ziel lossteuerte, sondern indem sie selbstständig das verarbeitete, was er aus dem Orient ihr als Material zusammentrug. Carl wußte, daß bloße Gesetze und materielle Macht nichts auszurichten vermögen gegen unwissende und barbarische Bevölkerungen. Nur wirkliche Erziehung durch Religion und Kunst und Wissenschaften konnte die Barbarei überwinden. Im Decident fehlten ihm die Mittel dazu, wo längst der Schein antiker Bildung verloschen war. Im orientalischen Kaiserreiche lebten noch Industrie und Wissen. Dort mußte Carl die Praxis der Künste sich herverschreiben. Auch die Allianzen mit Harun und den Mauren in Spanien verbanden ihn mit Kulturvölkern. Diese boten ihm die Mittel, sich geschickte Leute der Kunst und Wissenschaft zu schaffen. Wie er von Rom Grammatiker, Musiker und Mathematiker herüberholte, so gelang es ihm aus Syrien und Spanien arabische Geometer herzurufen.

Der gotische Same aus Rom, Byzanz, Damascus und Cordoba ging aber in unserm Norden auf und es entstand ein Stamm, so lebensvoll und herrlich, daß er nach ein Paar Jahrhunderten seine Aeste weit über die fernen Gegenden ausbreitete, woher er seine Keime erhalten hatte.

Es wird ewig wiederholt und namentlich von der Gothik und von ihrem Epibogen behauptet, die Kreuzzüge hätten diese neuen Formen und Gesetze importirt, während der maurische Einfluß weit früher als die Kreuzzüge datirt und Carl des Großen Verbindung eine weit einflußreichere war. Er hatte dort zu empfangen, nicht zu geben. Aber den Epibogen holte er nicht, den Epibogen, welcher nicht als constructives Princip, sondern nur als Kunstform, wenigstens annähernd, dort schon existirte. Wandöffnungen, Fenster und Thüren wurden von Epibögen überragt, das maurische Ornament liebte ihn; aber als Konstruktionsvorthail war er dort im VIII und IX Jahrhundert ebenso unbekannt als überall anderswo.

Wie im Schatten der Moscheen Schulen von den einfachsten bis zu den allergelehrtesten blüthen, so errichtete Carl überall Stätten, die nicht rein kirchlich, sondern nach allen Seiten hin bildend wirken sollten.

Als nun dieser Träger grandioser Einheit, dieser größte Gesetzgeber und Missionar des Mittelalters von der durch ihn wesentlich reformirten Erde schied, und Zersplitterung und Elend und Barbarei reichlich wieder in die Höhe schoßen, da war doch ein solcher Fond von christlichem Wissen und Leben, von Wissenschaftlichkeit und Kunstthätigkeit überall in seinem großen Reiche installiert, daß zwar die durch ihn angebahnte Bildung aufgehalten, aber nicht vernichtet werden konnte. Waren es doch keine ewiger Wahrheit, wirklichen, ewigen Lebens, die ja unverwundlich sind.

Seine fast nnwiderstehliche Bedeutendheit hatte sogar die Gefahr, eine gewisse Allgemeinheit aufzotroiren zu wollen, und seine angestrebte römische Renaissance würde bald Zerrbild und langweiliges Schema geworden sein. Damit die eigenste Individualität der verschiedenen Volksstämme sich entwickeln und der verschiedene Boden verschiedene, ihm organisch entwachsene Blumen hervorbringen könne, zerfiel der Coloss. Und aus unsäglichem Kämpfen und Leiden rang sich hier und dort unvergleichlich Wahres und Schönes, ganz verschieden individualisirt, aber doch Eines Geistes Kind: — die christliche Kunst des Mittelalters hervor.

Es waren zumeist die Klöster, in die Alles, was nicht Theil nehmen wollte an den ewigen Kriegen der Großen, sich hineinschlüchtete. Hier ward zuerst das Ueberlieferte treu aufbewahrt. Rom konnte zwar geistig ein Band um all die Dajen schlingen und sie vor Verbröckelung sichern, aber künstlerisch dieselben nicht beeinflussen, weil seine Macht nach der Seite gänzlich gebrochen war. In Rom entstand nichts Großes, künstlerisch Maßgebendes. So bildeten sich langsam einzelne Gruppen, die entschieden ausgeprägte Kunst Physiognomie hatten, und selbstständige, mehr und mehr von der römischen Renaissance sich emanzipirende Typen schufen. Frankreich und der Rhein waren wohl am produktivsten.

Die Abtei von Clugny, 909 von Wilhelm, Herzog von Aquitanien gegründet, den Aposteln Peter und Paul geweiht, und mit den ausgedehntesten Freiheiten bedacht, war wohl in jenen Zeiten die einflußreichste Pflanzstätte für Kunst und Wissenschaft und wirkte lange hinaus weit hin. Anselmus von Canterbury, Hugo, Abt von Clugny und Gregor VII, diese 3 großen Männer hoben für lange Zeit die dominirende Macht der Geistlichkeit hoch über Alles in der Zeit hervor.

Der erste Architekt, der die Grundrisse zu diesem grandiosen, jetzt meist zerstörten Monumente machte, war ein Franzose, Namens Gauzon;

der Erbauer der großen Kirche ein Mönch aus Island, Hægelon, und die Könige von England und Spanien waren die Hauptschenker.

Die Entwicklung der Architektur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert ist eine ganz außerordentlich bedeutende. Es entstanden imposante, vornehmlich kirchliche Bauten, an denen die Kräfte sich ühend wuchsen und bestimmd wirkten auf alle andere Bauhätigkeit in der Zeit, auf die bürgerliche Architektur und die vielen fortifikatorischen Werke. Es ist ganz natürlich, daß auf unsere Zeit verhältnismäßig weit mehr kirchliche als Civilbauten gekommen sind. Die Festungsbauten wurden vom Sieger zerstört, oder mußten umgebaut werden, als anderes Belagerungs- und Vertheidigungs-Material erfunden wurde. Und der Palast des Großen und die Wohnung des Bürgers verbrauchten sich rascher und wichen den Launen und neuen Gewohnheiten, während Gotteshäuser in großer Anzahl auf uns gekommen sind und uns anstaunen lehren die Macht und Kunst ihrer Erbauer. Machtfülle und tief sinniger Ernst sind wohl nie stärker zu äußerer Darstellung gekommen als in den Bauten des 11. und 12. Jahrhunderts.

Aber ich habe meist den Eindruck bei ihnen gehabt, als wenn sie nie ganz ihr Ziel erreicht hätten. Entweder erscheint ihr Aeußeres besonders imponirend, indem eine architektonische Komposition für die Landschaft oder städtische Umgebung berechnet sich uns darstellt, und man beim Eintritt in das Gebäude sich enttäuscht sieht; — oder es tritt der umgekehrte Fall ein, auf Kosten des Aeußern, das plump und ungefüge erscheint, sind bedeutende innere Effekte erzielt.

Riesenhaft und tief ernst, im Innern in mystische Schatten gehüllt, farbig und mit Pracht ausgestattet — so stehen sie da. Es ergreift Einen ein fremdartiges, fast unheimliches Gefühl, wie Schauer geschichten aus ferner märchenhafter Zeit. Es mag sein, daß gerade deshalb gar Viele — nicht weil sie ein besonderes Wohlgefallen daran hätten, für den romanischen Stil ganz besonders schwärmen.

Ich rede hier aus eigener Anschauung; ich laße vor meiner Erinnerung, die sehr genau, lebhaftig ein Bild festzuhalten versteht, die Bauwerke dieser romanischen Periode in meiner rheinischen Heimath aufstehen, — z. B. Maria vom Capitol in Cöln, die ältern Theile des Domes von Mainz, Worms in seiner ernsthaften Majestät, Speyer, wie es sich noch zeigt, wo die Schönthuerei moderner Zuthaten nicht den Eindruck abchwächen; sodann, was in Braunschweig, Hildesheim, Halberstadt und Goslar

von uralten Denkmälern vorhanden. Ich brauche nur das äußere Auge zu schließen, um mit dem Innern im goldenen Dunkel, der „purpurnen Finsterniß“ von San Marco in Venedig zu schwelgen, oder vor dem Uebermaß von Rundbogen auf Torcello zu stehen. — Die vorgothischen Reste in Paris und St. Denis sind mir auch bekannt, im Heidenthurm von Nürnberg, in den uralten Resten des Nonnbergs von Salzburg, beim Schottenkloster von Regensburg und an der Goldenen Pforte in Freiberg hab' ich mir zu schaffen gemacht, mit dem Gefühle und mit offenen Augen des Verstandes, zeichnend und ausmessend, vergleichend und oft aufjauchzend, wenn Parallelen sich fanden, Lücken im Verständniß sich ausfüllten, und wenn künstlerisches Genießen nicht durch Allzustörendes aus des Gegenwart alterirt war.

Von Kindesbeinen an jedem Genuß, wo er sich bot, leider allzu offen stehend — kann ich noch nicht mit scharfem Urtheil vor ein Kunstwerk treten; erst lange nachher in der betrachtenden, nüchternen Erinnerung kommt die Kritik.

Aber, aber, trotz Alledem! nun, vom 13. Jahrhundert an — bis dahin dämmerte es bloß, es war die ahnungsreiche Pracht des Vorsonnenaufgangs — wo Alles so feierlich, wo das goldene Gewölk so farbenprächtigt, wo die ganze Welt erwartungsvoll, so wie mit angehaltenem Athem, wartet auf das, was kommen soll — und es fröstelt Einen — da — da wird es Licht! und jubelnd bricht ein neuer Tag an!

Die letzten romanischen Baumeister, diejenigen, welche nach vielen Versuchen dahin kamen den Rundbogen zu verschmähen, waren keine Poeten, die den „vielgrünen Wald“ in Stein nachahmen wollten, noch Mystiker, welche im Spitzbogen ein christlicheres, geistlicheres Nachobensstreben erfannen. Diese Baumeister hatten in ihren Constructionen darüber nachzusinnen, wie sie möglichst weite Gewölbe auf möglichst feinen und isolirt stehenden Pfeilern bauen konnten. Sie beobachteten mit Angst das geringste Weichen aus dem Winkel — und dies dient ihnen zu fortgesetztem Forchten nach Abhülfe. „Wenn man genau,“ sagt Viollet le Duc, „die Constructionen des XII Jahrhunderts studirt, und den Fortschritten der verschiedenen Bau schulen folgt, so ist man heute noch von der fieberhaften Aufregung mit ergriffen, von der diese Baumeister mußten hingenommen sein; man theilt ihre Angst, ihre Hast, zu sichern Resultaten zu gelangen, man erkennt von einem Bauwerk zum andern ihre Anstrengungen, man applaudirt ihrer

Vorsicht, der Wichtigkeit ihres Urtheils, der Entfaltung ihres Wissens, zuerst noch so beschränkt, bald schon so tiefinnig! Gewiß ein solches Studium ist nützlich für uns Baumeister' des XIX Jahrhunderts, die wir so geneigt sind den Schein für Wirklichkeit zu nehmen, und an Stelle des gesunden Menschenverstandes die Willkür zu setzen."

Schon zu Anfang des XII Jahrhunderts ist der Spitzbogen adoptirt für die großen Gewölbe der Hauptschiffe, während der Rundbogen noch an Portalen und Fenstern vorkommt. Nicht neuer Geschmack, sondern die Nothwendigkeit führte ihn ein. Das erste Gebäude, wo gothisches Prinzip zu voller Geltung kommt, ist die Vorhalle der Kirche zu Bezeai.

Es würde nun hier am Orte sein, mathematisch zu beweisen weshalb der Spitzbogen weniger drückt und als ausgebildetes System tausend Vortheile bietet, die, wo ein Verständniß der Spitzbogenkonstruktion sich findet, gar nicht mehr zu verläugnen sind. Ihn außer Acht lassen, würde just so sein als wenn man, um auf eine steile Klippe zu gelangen, die zum bequemen Hinaufsteigen künstlich hergerichtete Treppe mit Geländer wollte links liegen lassen, um nebenan mühsam im rohen Gestein aufwärts zu streben. Der Spitzbogen ist ein Fortschritt in der Konstruktionskunst, in der Kunst zu bauen, — dessen man sich bedienen muß.

Interessant ist die Beobachtung, wie der raschere Franzose, welcher mit dem früheren Systeme brach, sich der neuen Errungenhaft mit Leidenschaft bemächtigte — und wie wir dort schon im zwölften, im dreizehnten Jahrhundert aber vollständig, den Spitzbogen zur Alleinherrschaft gelangen sehen, während im Osten, in Deutschland, wo gleiche Intelligenz und meiner Ansicht nach mehr Kunstbegabung, mehr Vertiefung wenigstens in das Heiligthum der Kunst, damals wie jetzt zu finden, der Spitzbogen lange zu ringen hatte, um wenigstens in seiner äußern Erscheinung zur Geltung zu kommen. Wir sehen wohl hundert Jahre sich Rundbogen und Spitzbogen mischen, als Konstruktion wurde er hier wie dort angewandt, die Kirchen und Kathedralen des 13. Jahrhunderts sind konstruktiv meist gothisch, obschon sie überall den Rundbogen noch zeigen und sich namentlich an die Ornamentation früherer Epochen festhalten. Es scheint auch, und ein Geschichtskundiger hätte gewiß sofort sichere Argumente dafür, daß ein lebhafterer Verkehr zwischen dem Oriente und Deutschland als zwischen Frankreich und eben dort geherrscht. Mit Italien war Deutschlands Verbindung eine factische, und so bürgerten sich byzantinische Elemente bei uns

mehr und fester ein. Ravenna mit all seiner byzantinischen Baupracht wirkte ganz direkt auf uns, venezianische Mosaiken wurden importirt, und so findet sich in unserm Ornament eine stark orientalische Ader. Auch holte die Macht und Pracht der deutschen Kaiser, ihre Schenkungen an die Kirchen und den Klerus, eine große Menge orientalischer Stoffe herbei: namentlich Webereien und Stickereien, die mit ihrem fremdartigen Gepräge auf unsere Muster, in Wandmalereien und Priestergewändern einen entschiedenen Einfluß übten, und noch mitredeten, als die Gothik, mit ihrem durchaus germanischen Ausdruck und durchaus auf heimischem Boden gewachsen, von germanischen Stämmen geübt und zur größten Schönheitsentwicklung gebracht, lange Alles beherrschte. — Die Hanse auch vermittelte bei größerm Reichthum, den sie in unserm Vaterlande schuf, einen lebhaftern Verkehr mit der ganzen weiten Welt, namentlich mit den alten südlichen Kulturvölkern, als das in Frankreich der Fall war, und so ist in unsern Bauwerken noch ein Etwas geblieben, was in Frankreich rasch ganz schwand, das mehr an die alte Welt, an den Süden erinnert und was der regen Phantasie des Deutschen so sehr zusagt, dem gegenüber die Franzosen sich hinwiederum mit Recht mehr ihres „style pure“ rühmen dürfen.

Welch große Reihe schlanker reizender Bauwerke des sogenannten Uebergangsstiles besitzen wir nicht! Gerade das Gemisch, künstlerisch so wunderschön in einander verschmolzen, zieht uns so an; da ist schon die ganze graziose Sicherheit und das hohe Aufstreben der Gothik und doch noch etwas Mystik früherer Epochen. Ueberall wird man noch an Constantinopel, Ravenna und Venedig erinnert. Mir fällt eben als zwingendes Beispiel St. Gereon in Köln ein, wo Rundbogen und ausgebildetes Strebeßystem, das doch das prägnanteste Kennzeichen des Spitzbogenstils ist, glücklich nebeneinander gehen.

Als dann die Deutschen die Neuerung innerlich ganz verarbeitet hatten, waren sie es, welche auch zeigten, daß sie mit äußerster Consequenz und in einer bisher nie da gewesenen Pracht und Vollendung einen Bau ausführen konnten, der von da an als Symbol deutschen Geistes in tiefster Erkenntniß des Wahren und Schönen da steht, wie keine Nation der modernen Welt ihn herrlicher und nationaler aufzuweisen hat: — der Kölner Dom ist das Größte und Schönste was unter dem Himmel von Menschenhänden gemacht sich zu Gottes Preis und Ehre erhebt — und damit ist uns die Palme geblieben!

Gerade die Fähigkeit im Festhalten des einmal Erfassten läßt zu der Tüchtigkeit hinaureifen, der schließlich die Palme gebührt.

Was bei uns allmähliche, natürliche Entwicklung wurde, das gestaltete sich in Frankreich, wie immer — mehr wie Revolution.

So wären wir denn auf der obersten, rühmlichsten Staffel der Baukunst angekommen, und leider! — Zurückhauen in die weiten Fernen ist erfreulicher als die nähere Umschau. Hinter uns weitab, aber deutlich erkennbar die alte Welt mit ihrer herrlichen Kunstentwicklung — man könnte das Parthenon ebenbürtig nennen — nur den Menschen und sein Werk ansehend! — Das Licht hat allezeit in die Finsterniß geschienen, die Griechen hatten den Beruf eine Menschwerdung Gottes als tiefstes Bedürfniß der Menschen wach zu erhalten, wie die Juden Gottes Willen in Seinem Gesez aufbewahrten und den Unsichtbaren, Unnahbaren — im schärfsten Gegensatz zur götzendienerischen Heidenwelt, verkündeten. Die körperliche Ebenbildschaft Gottes in ihrer Leiblichkeit hat uns griechische Kunst am herrlichsten offenbart und ihre künstlerischen Offenbarungen nach der Seite sind uns immer noch maßgebend, leibliche Vollkommenheit schauen und studiren wir immer noch in ihren unsterblichen Werken. Und dann tauchen Rom's imposante Massen vor uns auf, des Rom's, das nicht nur auf den 7 Hügeln, sondern in 3 Welttheilen seine Macht installirte; das ordnend und Geseze verkündend Niesenbauten, die wie Gebirge ragen, aufstürmte, und dessen Geseze und dessen Kunst und dessen Sünden, wie die Griechenlands, fortherrschen bis heute, — das Jahrhunderten seinen Stempel ausdrückte, an das der große Carl sich anlehnte und das durch einen neuen, schöpferischen Geist dann endlich vollkommen besiegt zu sein schien. — Die Welt schmückte sich mit Niedagewesenem. Ein Hymnus hehr und heilig durchtönte alle Lüfte, wo Christen lebten und lobten. Tausend und wieder Tausend ernst gehobene Finger deuteten nach Oben; nie ist wahre Harmonie in Stein und Farben vollkommener zur Gestaltung gekommen als in den drei Jahrhunderten, welche in bewunderungswürdiger Vielheit zur Ehre Gottes bauten, meißelten und malten. — Und doch, — Alles Irdische ist vergänglich; auch diese Herrlichkeit war wie des Gases Blume, — ward welk und verwehte. — Und wir sehen Rom und Griechenland in der Renaissance wieder erstehen. Wo große Künstler der Elemente sich bemächtigen, da muß etwas Imposantes werden; und da Rom sich abermals aufmachte, da es aus seinem Boden alles Todtengebein

zusammenscharfte, Säulenkolosse und Fragmente seiner untergegangenen Pracht, und ein Niese zugleich vorhanden war, der sie aufstürmte — Michel Angelo, da hob sich am Horizont kolossalisch St. Peters Dom, und rasch entwuchsen dem Boden allüberall, gleich Pilzen, kleine St. Peters, die zahllosen Kuppelbauten der in Auflösung und Fäulniß gerathenen katholischen Welt. Und als nun viel Krieg und Kriegeßnoth über die europäische Welt ging, da entwickelten sich aus dem Ringen neue Lebens-elemente; die Luft ward frisch. — Während aber aus dem mannhaften Geisteskampf und dem endlichen Sieg der Wahrheit auf kirchlichem Gebiete die glänzeusten Resultate errungen wurden, schauen wir von unserer hohen Warte vergebens aus nach dem Sieg der Wahrheit auf dem Kunstgebiete.

Es ist nicht ersichtlich, ob nach Gottes Willen gegenwärtig der Kunst neue Ziele gesteckt seien. — Unsere Zeit scheint keinen künstlerischen Beruf zu haben. Solange nicht unter uns irgendwo ein heiliges Feuer hell auflodert, dem freudig jede Künstlergabe als Scheit zur Beute fällt, scheint es wir geboten, das historische Fundament auf dem wir stehen, nicht zu lassen. — Leider wandten wir ihm lange den Rücken, naschten an mancherlei unlauteu Quellen und wurden dabei fast Fremdlinge.

Es ist ein bemerkenswerthes Zeichen unserer Tage, wie das Volk, im Gegensatz in den Gebildeten, die alte künstlerische Tradition treuer bewahrt und es freudig begrüßt, wenn hin und her wieder gebaut und gemalt wird wie man es in das der stolzen Vergangenheit gethan; — wie es opferwillig beisteuert, um seine alten Dome und Rathhäuser dem Verfall zu entreißen und überall, — oft mit kindlichen Ungeschick, in Zierrathen und allerlei Schmuck nach dem „überwundenen Standpunkt“ zurückgreift. Wenn durch alle Welttheile namentlich in der Architektur die Zeit des Mittelalters jezt wieder ihren künstlerischen Triumpzug zu halten scheint, während in meinem neuen Vaterlande (Sachsen) vielleicht am zähesten noch am dicken Bopf festgehalten wird, wie doppelt mahnend ruft es uns Künstlern dann zu! Aufgestanden vom Schlaf! Nicht in falscher Voreiligkeit und Flüchtigkeit immer nur voran gehend! Es gilt vielmehr, durchsuchen, durchmessen und durchforschen das Prachtwerk unserer gothischen Kunst, die einzig und allein in der modernen, christlichen Welt, — wie einst die Kunst der Griechen voll und ganz zum Ausdruck gebracht, was damals die Geister bewegte, — wahrster Ausdruck christlich germanischen Wesens ist.

3. Ein Votum über Judenmission¹⁾.

Von

A. H. Galler,

Pastor zu Keinis auf Dagö.

„Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (Matth. 28, 19). Das ist das klare Missionsgebot unsres Herrn Jesu Christi, gegeben den Jüngern, nicht als den ersten Trägern des kirchlichen Amtes, sondern als den Repräsentanten der christlichen Gemeinde, also geltend der christlichen Kirche als Ganzen und allen einzelnen Gliedern derselben. Zwar sollte man meinen, es hätte eines solchen ausdrücklichen Befehls kaum bedurft; denn es ist des Glaubens stete Art und von seinem Wesen unzertrennlich, daß er sich durch Bekennen ausbreiten, Andern mittheilen will (Psalm 116, 10. Matth. 12, 34. Röm. 10, 9 f. Act. 4, 20); und nicht darum ruft der Herr Matth. 23, 15 den Pharisäern sein „Wehe“ zu, weil sie „Proselyten machen,“ sondern weil sie dieselben zu „Kindern der Hölle“ machen. Nur ein Proselytenmachen, das bloß äußeren Beitritt zur eigenen Bekenntnisgemeinschaft bezweckt, oder das falsche Lehren predigt, kann verwerflich genannt werden. Sonst aber steht fest, daß, je energischer eine Ueberzeugung ist, desto stärker ihr das unabweisbare Bedürfnis innewohnt zu missioniren, d. h. den Andern aus Liebe zu derselben Seligkeit zu verhelfen, die man in seinem Glauben hat. — Aber so wie wir, auch nachdem uns Gott geliebt hat in Christo und uns gelehrt ihn wiederzulieben (1 Joh. 4, 19), mit dem schönen augustinischen: „habe nur Liebe, dann thue, was du willst“, — doch nicht auskommen, sondern des

speciellen Gebots als des Zuchtmeisters bedürfen, so hat der Herr auch diese Rundgebung der Liebe speciell geboten; und wir sollen ihm dafür danken. Es ist danach einfach Pflicht jedes Christen zu missioniren, und wer sich nicht mit Herz und That an diesem Werke der Kirche theiligt, der sündigt wider Gottes Gebot, ebenso wie der da tödtet oder die Ehe bricht. Hat unsre Kirche dieß in langen finsternen Zeiten verkannt, vergessen und das Licht, das sie hatte, nicht leuchten lassen, weil sie's selbst nicht sah, — so war das eine große, himmelschreiende Schuld, die wir nicht auf einzelne Persönlichkeiten wälzen wollen, sondern die auf der ganzen Kirche lastete, so freilich, daß jeder Einzelne, zumal der Prediger, daran nach seinem Maße Theil hatte. In jener Zeit, da die Kirche als solche missionslos war, da war es immerhin lieblich, wenn hier und da einzelne „Stille im Lande“ sich in Privatvereinen für die Mission interessirten. Nun aber, nachdem Gott in Gnaden den Leuchter des Evangeliums unter dem Scheffel hervorgeholt und die Kirche im großen Ganzen aus langem Schlaf erweckt hat, nun soll und muß die Kirche als solche Mission treiben und Missionsverein sein. Wir halten es daher auch nicht für zweckentsprechend, wenn innerhalb der Gemeinden besondere Missionsvereine gestiftet werden, weil dadurch nur zu leicht die Meinung befördert wird, es sei die Mission Sache persönlicher Liebhaberei, Privatsache; während es uns wichtig scheint zu betonen, daß jeder Christ, vermöge seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde, eo ipso verpflichtetes Glied eines lokalen Missionsvereins sei.

Wenn nun dieß feststeht: die Gemeinde als solche und jedes einzelne Glied ist zur Mission verpflichtet, — so fragt sich weiter: wie, nach welcher Richtung hin hat die Kirche und der Christ zu missioniren? Das Zunächstliegende, die buchstäbliche Befolgung von Matth. 28, 19 kann ja nicht Jedermanns Ding sein. Zwar sind wir der Meinung, daß es, zumal unter der Theologen, nicht Wenige gebe, die allen Grund haben zu bereuen, daß sie nicht Missionäre geworden sind, — ja die es als eine Schuld zu bekennen haben, daß sie, da ihnen, menschlich betrachtet, das Zeug zum Missionsamt nicht fehlte, nicht zu rechter Zeit verstanden haben, wo und wie sie mit ihrem Pfunde am besten hätten wuchern können. Auch dieß wolle der barmherzige Hohepriester einschließen in seine stete Fürbitte: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wußten nicht, was sie thaten“. Doch liegt ja natürlich eine allgemeine Völkerwanderung zum Behuf der

1) Veranlaßt durch eine Diskussion über Judenmission auf der ehländ. Provinzialsynode 1864, und dann noch besonders hervorgerufen durch einen darauf bezüglichen Vorschlag der livländ. Prov.-Synode, der dem Verf. erst im Frühling 1865 bekannt geworden.

Mission nicht im Willen des Herrn. Nur so viel folgt aus dem ausdrücklichen: „gehet hin“ — für jeden einzelnen Christen: es ist nicht genug, daß ich hin und wieder Gaben für die Mission spende; es ist nicht genug, daß ich für sie kollektire oder an Kollekten mich theilnehme; es ist nicht genug, daß ich etwa jährlich ein Bestimmtes dafür darbringe. Das wäre gerade so, wie wenn Jemand sich mit dem Gebote der Nächstenliebe dadurch abfände, daß er Geld zahlte, — was bekanntlich die Praxis vieler ist, und oft gerade derjenigen, von denen die größten Summen für milde Zwecke eingehen. So glaubt wohl Mancher sich auch von der Missionsverpflichtung mit Geld loskaufen zu können; er giebt seine Beiträge, er kollektirt, und denkt damit das ihm innerlich fremde und unbequeme Missionsgebot absolvirt zu haben. Da thut scharfe Selbstzucht Noth, zumal denen, die vermöge ihres Amtes darauf gewiesen sind, die Liebeswerke der Gemeinde anzuregen und zu fördern. Jede Kollekte für die Mission, bei der nur bezweckt wird möglichst viel Geld zu erlangen, nicht zugleich und vor Allem die Liebe und das herzliche Interesse für die Sache zu pflegen, halten wir für ebenso sittlich verwerflich, wie etwa Bälle, Maskeraden, Bazar's und andere scheinbar durch den Zweck geheiligte, auf die Eitelkeit spekulirende Mittel der Wohlthätigkeitsvereine, bei denen man eben nur Geld will, ohne zu berücksichtigen, wie und mit welchem Sinne es gegeben wird. Jeder einzelne Christ soll wirklich Mission treiben, d. h. sein Geben und Beitragen für Missionszwecke muß in der Weise geschehen, daß er sich dabei innerlich in wirklichem Contact mit den Empfängern seiner Gaben setzt, — daß er sich beständig bewußt bleibt, wem und wozu er giebt, — daß er mit herzlichem persönlichen Interesse dem Gange der Mission folgt, an der er sich theilnimmt. Hiermit ist vor Allem das ungeordnete, so zu sagen: zufällige Befördern der Sache ausgeschlossen. Wie ich meiner Verpflichtung zur Armenpflege nicht dadurch nachkomme, daß ich jedem Bittenden und Bettelnden gebe, ohne mich um ihn weiter zu kümmern; so erfülle ich nicht Jesu Gebot: Matth. 28, 19, wenn ich, augenblicklichen Regungen und Anregungen folgend, nur bald hier, bald da zu Missionszwecken beitrage, je nachdem bald dieser, bald jener Missionär, diese oder jene Persönlichkeit mein Herz fortzieht. Wenn Alle, die für Heiden- und Judenmission oder ähnliche Zwecke reisen und namentlich die lutherischen Kirchen Rußlands besuchen, wenn sie wüßten oder besser bedächten, wie wenige von den Gaben, die sie heimbringen, recht gegeben

werden, wie wenige aus dem Feuer der Liebe und wie viele aus eitlem Strohfeuer stammen, wir glauben, mancher von ihnen würde sich dann lieber mit dem Wittwenscherflein seiner Heimath begnügen.

Wollen wir in rechter Weise für die Mission geben und kollektiren, so werden wir gut thun, uns selbst zum Interesse für die Sache zu erziehen und darin zu üben. Lebhaftes Interesse kann man nur dafür haben, was man kennt; und um eine Sache recht zu kennen, lerne man sie nicht an allen Enden zugleich, sondern zunächst an einem Punkte kennen. Zwar hat der Herr gesagt: „machet alle Völker zu Jüngern;“ daß aber daraus für den Christen nicht die Verpflichtung folgt für jedes Volk der Erde ohne Ausnahme in gleich specieller Weise sich zu interessieren oder für jede Mission thätig zu sein, bedarf keines Beweises. Wo rechter Missionsinn ist, oder wo man zu solchem kommen soll, da thut man immer am besten, zunächst ein Volk und eine besondere Mission zu erwählen, an der man in geordneter Weise Theil nehme (womit ausnahmsweise Theilnahme an andern bei besonderen Anlässen natürlich nicht ausgeschlossen ist). Was namentlich uns Prediger betrifft, die wir die Pflicht haben unsre Gemeinden größtentheils erst sehr allmählich zum Missionsinteresse zu erziehen, es wird uns das schwerlich gelingen, wenn wir etwa für mehrere Missionen zugleich arbeiten und sammeln. Durch Concentrirung auf einen Punkt hin wird das Interesse wachsen.

Wird Letzteres zugegeben, so kann man auch dem nicht widersprechen, daß die eine besondere Mission, für die wir zu arbeiten haben, nicht nach bloßem subjektivem Belieben und Geschmack gewählt werden dürfe, sondern daß es für uns einerseits nur eine lutherische sein könne, und daß andererseits auch hierin der Einzelne sich von der Gemeinde nicht losrennen noch seine eigenen Wege ad libitum gehen müsse. Wie kann ein Lutheraner, sofern er von Herzen Glied seiner Kirche ist, und in der lutherischen Glaubenslehre die einzig reine hat kennen und lieben lernen, einer Mission die Hand bieten, die entweder rein reformirt ist, oder doch in seelenverwirrender Vermischung und Gleichstellung der Confessionen sich bewegt? Ja, wenn es keine lutherische Mission gäbe, so könnte man sich dabei beruhigen, daß die unlutherische doch auch Christum predige; — nun aber wäre das falsche Selbstberuhigung. Achten und ehren müssen wir die Missionen von England oder Basel oder Herrnhut &c.; aber für sie mitarbeiten und die lutherischen Missionen bei Seite liegen lassen, vielleicht

weil sie nicht so „interessant“, vielleicht weil sie nur in unscheinbarer Knechts-gestalt dem Auge erkennbar sind, kann doch nur der, welcher noch nicht weiß, daß er ein Lutheraner ist! — Haben wir nun die Wahl zwischen mehreren lutherischen Missionen, so scheint uns wiederum das Gesündere dieß zu sein, daß der Einzelne, er sei Prediger oder Laie, nicht nach Belieben diejenige Mission wähle, die seinem Geschmack mehr zusagt, oder gar die scheinbar mehr eklatante Resultate aufzuweisen hat, sondern diejenige, welcher seine Landeskirche und Lokalgemeinde im Großen und Ganzen sich angeschlossen hat. Es ist Zeit, daß Pastoren und Laien aufhören, Wege subjektiven Beliebens zu gehen. *Concordia res parvae crescunt.*

Vorstehendes haben wir geglaubt als nothwendige Einleitung vorausschicken zu müssen, um nicht mißverstanden zu werden, wenn wir nun auf unser eigentliches Thema, die Judenmission, kommen. Nachdem in den letzten Jahren mehrere Reiseprediger unsere Lande besucht haben, die von verschiedenen Gesellschaften gesandt, für die Zwecke der Judenmission arbeiteten, ist die Frage in unsren theologischen Kreisen plötzlich in lebhaftestem Ventilation gekommen; es fehlt nicht mehr an Stimmen, die, seit jenem äußeren Anstoß, die Theilnahme an der Judenmission für unabweisbare Christenpflicht erklären; ja es ist bereits der Vorschlag aufgetreten, in unsren Landen eine Cassé zu gründen, aus deren herangewachsenen Mitteln ein Judenmissionär angestellt und eine Missionschule für israelitische Kinder errichtet werden könnte. So anerkennenswerth die Energie ist, mit der hier sofort von der Theorie zur Praxis geschritten werden soll, so scheint uns doch der Schritt vorläufig wenigstens übereilt; und ehe die betreffende Diskussion geschlossen ist, erlauben wir uns hier ein Votum abzugeben, ohne Andern unsre Ueberzeugung aufdrängen, ohne aber auch die Andern uns oftrophiren lassen zu wollen.

Untersuchen wir zunächst die von den lebhaftesten Vertretern der Judenmission aufgestellte Behauptung, die Bethheiligung an derselben sei Christenpflicht. Welchen Schriftgrund hat diese Behauptung? Man beruft sich auf Nichts Andres als Matth. 28, 19; weil da stehe: „machet alle Völker zu Jüngern,“ so müßten wir auch an den Juden missioniren! Wir wollen uns nicht darauf einlassen, das ἔθνη hier zu pressen und darunter allein die Heiden (im engeren Sinne) zu verstehen, so daß die

Juden ausgeschlossen wären; zumal da die Parallelstelle Marc. 16, 15: *πάση τῇ κτίσει* hat. Wir brauchen das aber auch gar nicht. Im Gegentheil, wir behaupten, daß die Juden, wie sie heutzutage sind, als solche mit zu den ἔθνη, den Heiden, gehören. Wir erinnern uns zwar einst nach des alten Volger's Erdkunde gelernt zu haben, daß die Menschen im Ansehung ihrer Religion in Monotheisten und Polytheisten zerfallen, und daß zu Jenen Christen, Juden und Muhamedaner gehören. Allein wer erkennt nicht, daß diese statistische Eintheilung eine ganz oberflächliche ist, die nicht vom specifisch christlichen, sondern vom sogenannten allgemein menschlichen Standpunkt ausgeht? Nicht das ist das Charakteristische des Christenthums, das wir an einen Gott, sondern daß wir an Christum glauben. Muhamedanismus und Judaismus (d. h. das heutige Judenthum in seiner widerchristlichen Gestalt) stehen nur scheinbar und äußerlich, nicht aber wirklich und innerlich dem Christenthum näher als der schlimmste Polytheismus; sie sind nur die feinere Lüge, mit Momenten der Wahrheit vermischt, und darum um so schlimmer. Dieß hat sich auch historisch bewiesen, indem gerade Judaismus und Islam, obgleich am meisten in äußerliche Berührung und Bekanntschaft mit dem Christenthum gekommen, doch am starresten dem Einfluß desselben widerstanden haben. So wie es zur Zeit des alten Bundes wesentlich nur zwei Theile der Menschheit gab: das Volk *κατ' ἐξοχὴν* und die Völker, so giebt's auch heute nur einerseits das Volk Gottes, d. i. die Kirche Christi, und andererseits die Heiden in ihren verschiedenen Denominationen, unter ihnen auch die Juden. Der natürliche Zweig des Delbaums ist zerbrochen und nicht verschonet; der wilde Zweig ist eingepropft an seiner Stelle (Röm. 11, 17—24). Wenn man, an die Pietät appellirend, sagt: um des einen Juden, Christi, willen solle uns das ganze Volk am Herzen liegen, so ist ja das, wohl verstanden, richtig, nämlich gerade so, wie wir, weil Christus Mensch geworden, um seines willen alle Menschen lieben sollen. Gegen den Mißverstand aber: als müßte das Volk der Juden in unsren Gedanken darum einen besondern Vorzug haben, spricht schon 2. Cor. 5, 16: „von nun an kennen wir Niemand nach dem Fleisch, und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“ 1). So hoch

1) Vgl. H. A. W. Meher's Commentar z. d. St. Seite 132: „wer Keinen *κατὰ σάρκα* kennt, hat z. B. bei dem Juden von seiner jüdischen Abkunft . . . gänzlich abstrahirt“.

erhaben und herrlich gehalten das Volk Israel zur Zeit des alten Bundes war, und so sehr ihm auch in den letzten Zeiten noch eine besonders geweißagte Zukunft bevorsteht, so ist es doch jetzt, nachdem es die Verheißungen verworfen und sich selbst aus dem Reich und Eigenthum Gottes gestoßen, ohne alle Vorrechte und hat sich selbst gleichgestellt den „Völkern“, unter denen es lebt, die es verachtet, und von denen es verachtet wird. Die besondere Stellung, die ihm durch die Prophetie für die Zukunft vorbehalten ist, erkennen wir entschieden an (5. Mos. 30, 5. Jesaja 32, 42. Sach. 8, 2—8 u. a. m.). In den letzten Zeiten wird Israel als Volk, als Ganzes bekehrt werden (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, Röm. 11, 25—27). Eine nähere Beleuchtung der betreffenden prophetischen Stellen, in wie weit namentlich bewiesen werden könne, daß das bekehrte Israel am Ende der Tage wiederum besonders herrlich und der geistliche Mittelpunkt des neutestamentlichen Bions sein werde, und wie sich gleichzeitig das israelitische Volksthum gestalten werde, — dieß alles würde uns hier zu weit von unfrem Thema abführen ¹⁾. Als das Wesentliche in der eschatologischen Hoffnung Israels erscheint uns immer nur dieß Wunder der Gnade Gottes, daß ein Volk, welches als Ganzes sich selbst bis zur Hölle hinabgeworfen und unter den Fluch gestellt, zuletzt dennoch als Ganzes (wenn auch nicht in allen einzelnen Individuen) bekehrt werden soll; wobei noch dahingestellt bleibe, ob dieses Volk auch selbst dann einen wirklichen Vorrang oder Vorzug vor anderen bekehrten Völkern haben werde.

Gerade die Schriftstelle, die am klarsten und unzweideutigsten die zukünftige Erhöhung (d. h. Befehrung) Israels aussagt, könnte mit dem meisten Scheine als Waffe gegen die Judenmission im Allgemeinen gebraucht werden: Röm. 11, 25—27 (vgl. Luc. 21, 25). Bei dem πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (v. 26) folgen wir Philippi's Erklärung und verstehen darunter: Israel als Volks-Ganzes, abgesehen von einzelnen, ungläubig bleibenden Individuen ²⁾. Was dagegen das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν betrifft,

1) Vgl. darüber: A. von Oettingen: „die Hoffnung des Volkes Israel im Lichte der heiligen Schrift;“ — besonders S. 185—202.

2) Philippi: Commentar zum Römerbrief S. 484 f., — gegen Meyer: Commentar z. d. St. S. 411, wo es heißt: „es sind die Sämmtlichen gemeint, welche zu der Zeit ganz Israel ausmachen werden; keiner wird dann von der Rettung ausgeschlossen werden;“ — denn es ist ohne jegliche Analogie in Schrift und Geschichte, anzunehmen, daß die bekehrende Gnade so unwiderstehlich auf eine Gesamtheit wirken sollte, daß auch nicht ein Individuum sich dem entzöge; auch zwingt das πᾶς Ἰσρ. keineswegs zu so äußerlicher Fassung.

so finden wir keinen Grund, Philippi in seiner künstlichen Erklärung („supplementum ethnicorum.“ „Ersatz aus den Heiden für die ungläubigen Juden“ ¹⁾ gegen Meyer's einfache Deutung πλήρωμα τῶν ἐθνῶν = „die Vollzahl der Heiden“ ²⁾ Recht zu geben. So wie die Vollzahl der Heiden nicht äußerlich, als ausnahmslose Summe sämtlicher Individuen, sondern als Gesamtzahl der Heidenvölker im großen Ganzen zu fassen ist, so auch das „ganze Israel“ in analoger Weise.

Also wenn allen Heidenvölkern das Evangelium gepredigt sein wird, wenn sie alle als Volksganzen eingegangen sein werden in das Reich Gottes auf Erden, dann — und dann erst — wird Israel errettet werden! Folgt nun nicht hieraus, daß die Mission an Israel überhaupt unbedeutend sei, solange noch nicht alle anderen Völker eingegangen sind? Wir meinen: durchaus nicht! Wo man Röm. 11, 25—27 gebrauchen wollte, um die ganze Judenmission zu verdammen, da müßten wir gegen solche Uebertreibung entschieden protestiren. Zwar das steht fest: die Befehrung Israels als Volkes kann und wird nicht eintreten, ehe die Heidenfülle eingegangen ist; zu dieser allendlichen Befehrung des Volkes Israel scheint uns in der That die gegenwärtige Judenmission durchaus nicht führen zu können, nicht einmal allmählich und annähernd; diese Gesamtbefehrung wird der Herr vollführen am Ende, es sei durch gewöhnliche Mittel und menschliche Werkzeuge, oder auf wunderbarem Wege, — wir wissen es nicht, — aber jedenfalls erst am Ende, — und dieses Ende, es mag sehr, sehr nahe sein, aber noch ist's doch nicht da. Ein Anderes ist's aber mit der Errettung einzelner Juden; diese kann immerhin schon während „der Heiden Zeiten“ (Luc. 21, 24) gelingen. Wer auch nur einem Juden vom Tode zum Leben verholfen hat, dem wird's nicht unvergolten bleiben. Darum ist die Judenmission, sofern sie sich bescheidet eben nur Einzelne hin und wieder zu retten, immerhin berechtigt. Nachdem wir dieß ausdrücklich anerkannt haben, können wir um so getroster zurückkehren zu der Frage: ob die Judenmission auch nothwendig, ob sie Christenpflicht, ob sie vom Herrn eigens geboten sei?

Will man, wie oben bemerkt, diese Frage bejahen auf Grund von Matth. 28, 19, so wird man's kaum vermeiden können, sich mit seinen

1) Philippi a. a. O. Seite 483.

2) Meyer a. a. O. Seite 411.

Schlussfolgerungen auf's Bedenklichste zu verrennen. „An allen Völkern“, sagt man, „mußt du Mission treiben, folglich auch an den Juden; versäumst du's an diesen, so bist du ungehorsam gegen den ausdrücklichen Befehl des Herrn!“ — Mit demselben Rechte könnte man sagen: „alle Mitmenschen sollst du lieben, allen Bedürftigen helfen, das ist Gebot Gottes; nun giebt's aber z. B. in Australien viele Bedürftige, Nackte, Hungernde; du mußt also in Australien Armenpflege treiben; sonst bist du ungehorsam gegen den Befehl des Herrn!“ — Die Nächstenliebe umfaßt ja freilich alle Menschen, sie kann sich aber unmöglich an allen Einzelnen speciell bethätigen. So auch die Missionsliebe (wenn wir so sagen dürfen); auch sie liebt alle noch nicht bekehrten Völker, betet im Allgemeinen auch für alle. Aber aus dem „alle“ zu folgern, daß ich verpflichtet sei, gerade an diesem oder jenem besonderen Volke meine Missionsliebe besonders zu bethätigen, — das führt zu Absurditäten. Ist es Christenpflicht, Judenmission zu treiben, so ist es ganz ebenso sehr Christenpflicht, Muhamedaner-Chinesen-, Hottentotten- u. Mission zu treiben, und darf dann kein einziges anderes Volk der Erde angenommen werden. Weil es aber, wie wir oben zu zeigen versuchten, viel zweckmäßiger ist für ein Volk, als für zwei oder gar viele Völker mitzuarbeiten, und weil, wie ebenfalls oben besprochen, das Volk der Juden nicht specifisch von den Heiden, also auch die Judenmission nicht specifisch von der Heidenmission zu unterscheiden ist, deßhalb bestreiten wir die Verpflichtung zur Judenmission. Man sagt wohl: „das Eine soll man thun, das Andre nicht lassen;“ man behauptet, die Judenmission würde der Heidenmission ebensowenig Abbruch thun, wie etwa andre christliche Werke, die wir doch neben und außer der Mission betreiben! In der That wäre es sehr verkehrt, wenn man über den Tausen die Armen der eignen Gemeinde vergäße und vernachlässigte; das ist, wo nur einigermaßen gesundes christliches Leben, nie zu befürchten. Aber hier steht die Sache anders. Armenpflege und alle die anderen christlichen Werke, die man wohl (mit einem freilich inadäquaten Namen) „innere Mission“ nennt, sind eben Etwas ganz Anderes, beziehen sich auf ganz andre Lebensgebiete. So wie die Liebe des Mannes zum Weibe, ist sie rechter Art, dadurch nie beeinträchtigt wird, daß er zugleich seinen Bruder liebt oder seinen Vater; ebenso wenig können Mission und sogenannte „innere Mission“ kollidiren, denn Letztere ist eben in Wirklichkeit keine Mission. Dagegen Heidenmission und Judenmission sind wesentlich eins

und dasselbe, nur in ihren äußeren Mitteln und Verhältnissen verschieden. Etwas Andres wäre es, wenn mit Judenmission nur das gemeint wäre, daß ein jeder Christ denjenigen Juden, die in seiner Nähe leben, und mit denen er in Berührung kommt, Christum verkündigen solle. Aber die Betheiligung an einer besonders organisirten Judenmission, — wie sollte sie in unsren Gemeinden dem Interesse für die Heidenmission, das ohnehin an vielen Orten noch schwächlich genug ist, nicht Abbruch thun? Wir meinen: man entscheide sich für eine Mission, für eine von beiden, — und man wird mehr erreichen als mit dem Zerplittern des Interesses, wobei im besten Falle die eine Mission so viel gewinnt, wie die andre verliert.

In wiefern darf es nun nach dem Obigen als zweckmäßig gerathen und gepriesen werden, daß unsre Landeskirche als ganze jetzt zur Gründung einer organisirten Judenmission Schritte thun? — Wir fragen vorerst: was ist für uns zweckmäßiger, näher liegend, die Betheiligung an der Juden- oder an der Heidenmission? — Man könnte gegen die Erstere einwenden, daß unsre Landgemeinden, die leider die Juden meist nur als ihre listigen Betrüger und zugleich als freche Lasterer Christi kennen, schwerlich sehr willig sein dürften, auf die Juden ihre specielle Liebesthätigkeit zu richten. Man könnte ferner darauf aufmerksam machen, wie viel Schwierigkeiten in politischer Hinsicht, zumal heutzutage, eine Judenmission in unsren Landen finden dürfte (man denke z. B. an die Erfahrungen, die die Brüdergemeinde bei ihrer Niederlassung in Sarepta gemacht hat), — Schwierigkeiten, die leicht jegliches Resultat unmöglich machen könnten. Aber auf diese Argumente wollen wir kein zu großes Gewicht legen. Gott kann ja die Herzen lenken wie Wasserbäche und Bahn schaffen, da keine Bahn ist. Nur das eine Argument müssen wir betonen, und wir halten es für schlagend: da die Juden nirgends von Gottes Wort ganz unberührt sind, da sie das alte Testament besitzen, da sie namentlich meist mitten unter Christen leben, so daß es nicht viele geben wird, denen das Evangelium von Christo nicht mehr oder weniger direkt bekannt geworden wäre; — da andererseits die Heiden (im engeren Sinne) durchaus ohne Gottes Wort sind, Nichts von Christo wissen und Nichts erfahren können ohne specielle Mission, — so liegt es viel näher zu den Heiden zu gehen als zu den Juden, zumal da nach der Schrift erst die Heiden als Völker dann die Juden als Volk bekehrt werden sollen. Will man also lokale

Stiftungen für die Judenmission unternehmen, so sei man gerecht und und thue erst mehr für die Heidenmission. Sind bei uns soviel Kräfte und Mittel an Liebe und Vermögen vorhanden, daß man Capitalien sammeln kann, um einen eignen Missionär und eine eigne Missionschule zu unterhalten, so springe man doch nicht von der Heidenmission, die man nun doch einmal angegriffen hat, ab zur Judenmission, sondern wende jene Mittel zuerst für das Näherliegende, für die Heiden an! — Wie kam es, daß, als vor einigen Jahren die „Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden Rußlands“ (dieser Gustav-Adolphs-Verein in gesunderer Gestalt, weil als gemeinsame Sache der ganzen Landeskirche betrieben) in's Leben trat, die Gaben so frisch und reichlich flossen? Es wurde den Gemeinden gesagt, es sollten ihnen nicht mehr hier und da Bitten für einzelne Nothstände gebracht werden, sie sollten ihr ganzes Interesse für die Landeskirche concentriren. Das half. Und warum hört man jetzt Klagen darüber, daß die Gaben für denselben Zweck abnehmen? Wir vermaßen uns nicht darüber endgültig zu urtheilen; aber sollte der Grund nicht zum Theil wenigstens darin liegen, daß nun dennoch allerlei einzelne Collekten für besondere landeskirchliche Nothstände hinzugefügt worden, daß das Interesse wiederum zersplittert worden ist? — Und wenn es nun den für Judenmission erwärmten Predigern gelingen sollte, ihr Interesse ihren Gemeinden mitzutheilen, wird da nicht die Leipziger Mission, die heute ihre größten Hülfsmittel aus Rußland bezieht, bald darben zum Besten der Juden? — Uns scheint das unvermeidlich!

Der Herr gebe seiner Kirche Weisheit, auch Missionsweisheit, daß sie nicht thue, wozu der Wind des Augenblicks treibt, sondern mit Ernst prüfe, was Noth thut, und was am nächsten liegt!

4. Paul Gerhardt

und seine Kämpfe für die lutherische Kirche.

Von

Pastor Carl Becker,

zu Königsberg in der Neu-Mark.

Die Treue und Glaubensfrische der Väter muß den folgenden Geschlechtern stets als ein ehrwürdiges Beispiel vor Augen stehen, und sie zu gleichem Eifer, zu gleicher Treue anspornen. Darum hat Sirach Recht mit seinem Wort: „Sehet an die Exempel der Alten, und merket sie,“ Kap. 2, 10. Wenn irgend eine Zeit, so hat sich das aber namentlich unsere zerfahrene und zerfaserte Zeit zu merken, welche immer mehr darauf ausgeht, die köstlichen, echten Edelsteine des reinen Bekenntnisses, welche die Väter festhielten, fahren zu lassen, und dafür allerlei bunte Korallen, mit denen Kinder spielen möchten, einzutauschen, oder auch wol gar die allgewöhnlichsten Feldsteine. Unter den ehrwürdigen Gestalten alter Art tritt uns aber Paul Gerhardt, der liebliche Sänger, der unsere Herzen schon manches Mal erhoben und gestärkt hat, in vorderster Reihe entgegen. Es lohnt sich daher gewiß der Mühe, ihn und seinen Kampf um das Kleinod des reinen lutherischen Bekenntnisses wieder einmal genauer zu betrachten.

Paul Gerhardt war im Jahre 1606 in Gräfenhainichen, einem Städtchen in Kursachsen geboren, wo sein Vater Bürgermeister war. Den Tag seiner Geburt weiß man nicht genau; denn da seine Vaterstadt im Jahre 1637 am 11. April durch die Schweden von einem großen Brandunglück heimgesucht ward, so wurden auch die Kirchenbücher daselbst ein Raub der Flammen. Auch seine Jugend- und Jünglingsjahre sind für uns mit Dunkel umhüllt. Unstreitig war sein Vater, der Bürgermeister Christian Gerhardt, ein frommer Mann, der unverbrüchlich fest hielt an dem lautern Bekenntniß der Väter, und der die drangsalsvolle Zeit des

dreißigjährigen Kriege, wie viele Andere, tiefer hinein trieb in das Wort und Gebot. Die Mutter unseres Paul stammte von dem W. Gallus Döbler ab, der als Hofprediger des streng lutherischen Kurfürsten August von Sachsen im Jahre 1570 zu Dresden starb. Dessen Tochter Anna war die Großmutter unseres treuen Kämpfers. Und dieser hatte daher ohne Zweifel die hohe Gnade, 2 Tim. 1, 5. auf sich anwenden zu können, wo Paulus dem Timotheus schreibt: „Ich erinnere mich des ungefärbten Glaubens in dir, welcher zuvor gewohnt hat in deiner Großmutter Loide, und in deiner Mutter Eunike.“

Auf der Schule muß Paul Gerhardt einen guten Grund zu weiterer wissenschaftlicher Ausbildung gelegt haben, denn die Urkunden aus seinem spätern Leben legen davon ein sicheres Zeugniß ab. Er weiß mit logischer Schärfe und Sicherheit, wie mit richtigem Takte sich durch sehr verwickelte Dinge hindurch zu finden, Verklungenes zu entwirren und schwierige Fragen sicher zu lösen. Wo er aber seine weitere theologische Ausbildung erhalten hat, ist unsicher. Vielleicht in dem nahen Leipzig oder noch wahrscheinlicher in Wittenberg. Ueberall war damals aber auf dem Gebiete des Glaubens und Bekenntnisses ein nicht minder heftiger Kampf unter den Geistern entbrannt, wie er von weltlichen Mächten mit dem Schwerte auf den Schlachtfeldern geführt wurde. Ist es nun zu vermuthen, daß Paul Gerhardt in Wittenberg studirte, wo damals die gelehrten und für die lutherische Lehre und Kirche entschieden in die Schranken tretenden Theologen: Abraham Calov, J. Andr. Quenstedt und viele Andere ihr Zeugniß ablegten, so ist damit auch nahe gelegt, daß der junge Theologe in diese Kämpfe eingeführt und in ihnen orientirt wurde. Sein späteres Leben legt dafür, wie wir bald sehen werden, den deutlichsten Beweis ab.

Es galt damals einen doppelten Kampf. Zuerst den gegen das Lehrgebäude der römischen Kirche, in welchem Ueberliefertes und menschlich Willkürliches zusammengetragen und in ein kunstreiches und festes Ganze verarbeitet worden war. Ihm mußte ein neues Ganze entgegen gesetzt werden, das mit gleicher Ausführlichkeit das reine Schriftwort bis in seine äußersten Folgerungen darstellte und in vollständiger Gliederung die protestantische Kirchenlehre zusammenschloß. Es geschah. Und es entstanden jene Werke, welche die biblisch-lutherische Lehre mit bewunderungswürdigem Scharfsinn und glänzender Gelehrsamkeit darstellten und ver-

theidigten: die berühmten loci theol. von Joh. Gerhardt (Prof. zu Jena † 1637), des J. Andr. Quenstedts Theol. didactico-polemica, Abr. Calovs Systema loc. th., und andere. Es galt ferner ein entschiedenes Auftreten gegen die vielfache Verzerrung der Wahrheit selbst auf protestantischer Seite, und es blieb hier nicht bloß bei wissenschaftlicher Erörterung, sondern es mischte sich auch Heftigkeit und Erbitterung mit in den Kampf. Dazu kam, daß bei dem Ernst und der Glaubenswärme der Zeit sich diese Streitigkeiten keineswegs auf die Hörsäle der Professoren oder auch auf die Wechelschriften der Gelehrten beschränkten; nicht bloß alle Geistlichen, sondern auch die Laien aller Art, die Stände, Obrigkeiten, Landesherrn ergriffene Partei für oder wider. Vorzüglich aber sah man die Reformirten wie Feinde im eignen Lager an, die man um so strenger behandeln mußte. Und im richtigen Gefühle, daß eine Vermischung der entgegengesetzten Lehren, zur größten Verwirrung führen müsse, drängte man besonders eifrig diejenigen zurück, welche eine Vereinigung der Parteien anstrebten ohne einen ausreichenden Grund der Einigung hinzustellen, der dieselbe als notwendiges Ergebniß hätte herbeiführen müssen.

In Sachsen hatte das entschiedene Lutherthum unter dem Churfürsten August, dem Bruder von Moriz, in der Kirche gesiegt. Er war der Hauptbeförderer der Concordienformel. Durch ihn wurde sie als Bekenntnisschrift eingeführt, und ein kurzes Aufstauchen und Widerstreben des Calvinismus in Sachsen wurde bald unterdrückt, die beiden Hauptstützen desselben, die Hofprediger Schütz und Stössel wurden — in's Gefängniß geschickt, und in allen sächsischen Kirchen wurde „für die Ausrottung der calvinischen Ketzerei“ fürbittend gedankt.

In andern Ländern sah es freilich anders aus; es drängte sich da mehr und mehr der Calvinismus ein, und suchte sich den Sieg zu verschaffen. So auch namentlich in Brandenburg. Der Churfürst Johann Sigismund von Brandenburg trat öffentlich zur reformirten Kirche über. Am 1. Weihnachtstage 1613 genoß er im Dome zu Berlin das Abendmahl nach reformirtem Gebrauche, und mit ihm nahmen noch vierundfünfzig andere Kommunikanten, unter ihnen sein Bruder Johann Georg und der Graf von Nassau Ernst Casimir, daran Theil. Der Churfürst wiegte sich mit der Vorstellung ein: Er könne für seine Person eine selbstständige Auffassung der Wahrheit geltend machen, wie er denn in Unklarheit auch vorgab trotz seines Uebertritts zur reformirten Kirche, dennoch in dem Glauben seines

Vaters bleiben zu können. Bei diesem Uebertritt Sigismunds hatten aber wahrscheinlich auch weltliche Motive mit gewirkt. Im Jahre 1609 starb nämlich der Herzog Johann Wilhelm von Jülich, Cleve, Berg, Graf von der Mark und Ravensberg, ohne männliche Erben. Der Churfürst aber war vermählt mit Anna, der ältesten Tochter des Herzogs von Preußen Albrecht Friedrich, deren Mutter Marie Eleonore eine Prinzessin von Jülich und Cleve gewesen war. Er sah sich daher durch seine Gemahlin als nächsten Erben der Herzogthümer Jülich und Cleve an. Da aber der Pfalzgraf von Neuburg und der Pfalzgraf von Zweibrücken auch Ansprüche erhoben, suchte und erhielt der Churfürst die Hilfe der Holländer, durch die er sich in den Besitz des Landes setzte. Um sich nun den der Lehre Calvins anhangenden Holländern freundlich und dankbar zu zeigen, wie auch seinen neuen Unterthanen, welche ebenfalls reformirt waren, Vertrauen einzulößen, that der Churfürst den wichtigen Schritt. Er brachte aber dadurch nicht nur seine eigenen lutherischen Unterthanen, sondern auch alle lutherischen Nachbarn, vorzüglich die Theologen, in nicht geringe Sorgen und Unruhen. Ja, die Aufregung, welche dieser Confessionswechsel Johann Sigismunds bei einem großen Theile seiner märkischen Unterthanen erzeugte, war außerordentlich groß, und führte nicht nur augenblicklich heftige Tumulte und einen bedrohlichen Zustand allgemeiner Gährung und Unzufriedenheit herbei, sondern er wurde auch der Hauptgrund der schwankenden und unentschiedenen Politik, welche der Sohn Johann Sigismunds, der Churfürst Georg Wilhelm während des dreißigjährigen Krieges und besonders seit der Ankunft des streng lutherischen Gustav Adolph von Schweden verfolgte. Er war der Hauptgrund des Zwiespalts zwischen den religiösen Interessen des reformirten Fürsten und seiner lutherischen Unterthanen, der jede energische Maßregel von Seiten des Herrschers lähmte, der jede freudige Aufwallung des Muthes und der Tapferkeit, jede Hingebung zum Wohle des Landes von Seiten des Volkes unterdrückte.

Das war die Signatur der Zeit, in welcher der Jüngling Paul Gerhardt die ersten Schritte ins Leben hinaus that. Auf der Universität sammelte er sich nicht nur im allgemeinen genügende theologische Kenntnisse, sondern bemächtigte sich auch des ganzen Nützzeuges der Streittheologie und lernte dasselbe mit Geschicklichkeit handhaben. Doch bei aller kirchlich-polemischen Richtung der Zeit wußte er sich die Züchtigkeit des Gemüthes unter Gottes Gnaden zu bewahren und verlor

den Einen Stern des Heils nicht aus dem Auge, den Stern, der aus Jacob aufgehen und Licht und Leben über die in Finsterniß begraben liegende Welt verbreiten sollte. Schon früh reifte gewiß die Liebe zu seinem Herrn in dem jugendlichen Gemüthe, und ergoß sich auch wol schon früh in dichterischen Versuchen, die den Einen Geliebten zum Ziele hatten und das Leben in Ihn und aus Ihn; denn wo die Gabe der Dichtkunst in solchem Grade sich findet, wie bei Paul Gerhardt, die ihn zum hochbegabten und lieblichen Sänger seines Glaubens und seiner Kirche machte, da pflegt sie auch schon in einem frischen Pulschlage in der Jugend hervorzusquellen. Wie früh das geschah, läßt sich freilich nicht genau bestimmen.

Als Paul Gerhardt nun aber nach Absolvierung seiner Studienzeit in das Leben hinaustrat, umbrausten ihn die Wetter des wüthenden Krieges, welche vernichtend über Deutschlands Fluren dahinstürmten und viele Spreu auch mit sich dahintrissen. Der Donner der Geschütze rollte durch Deutschland; Ströme vergossenen Blutes flossen; lodernde, Städte und Dörfer verzehrende Feuerflammen leckten gen Himmel; Bächlein schwer erpreßter Thränen rannen zahlreich; und Seufzer aus stürmisch bewegter Brust stiegen auf zum Vater aller Erbarmung. Wahrscheinlich suchte und fand Gerhardt unter den Kriegswettern auf längere Zeit Zuflucht und ruhigen Wohnsitz in dem väterlichen Hause. Und vermuthlich hat er auch dort sein erstes, bekannt gewordenes Lied gedichtet: „Wie ist so groß und schwer die Last“ u., in welchem er unter aller Trübsal Gott doch auch noch innig danken muß. Er kann ja den Vers 9 noch singen:

Bei uns ist ja noch Polizei,
Auch leisten wir noch ohne Scheu
Dem Herren seinen Dienst:
Man lehrt und hört ja fort und fort
Alltäglich bei uns Gottes Wort.

Und da Gräfenhainichen 1637 durch den Krieg fast ganz zerstört wurde, so muß dieses Lied jedenfalls früher entstanden sein.

Unter den mannigfachen Drangsalen des Krieges mußte unser Dichter und späterer Glaubenskämpfer ohne Zweifel seinen Wanderstab gar oft erheben und erfahren, was die Schrift sagt: Wir haben hier keine bleibende Stadt. Man muß annehmen, daß er durch Unterricht als Hauslehrer sein Brod sich suchte. Das spricht er klar genug aus in seinem herrlichen Liede: „Ich bin ein Gast auf Erden“ u. Da mag er sich denn auch viel auf dem Lande aufgehalten, bald Sorge, bald Freude mit empfunden haben,

wofür die beiden Lieder: „O Herrscher in dem Himmelszelt“ — und: „Nun ist der Regen hin“ 2c. Zeugniß ablegen. Aber an eine feste Anstellung in einem Pfarramte war für ihn nicht zu denken, er konnte während der ganzen Dauer des dreißigjährigen Krieges ein solches nicht erhalten. Die meisten Kirchen lagen ja in Trümmern, die noch vorhandenen verarmten Gemeinden zählten nur einige Mitglieder und die Verwirrung aller Zustände war grenzenlos. Die Mark Brandenburg glich einer Wüste. In der ganzen Priegnitz lebte nur noch ein einziger Einwohner — ein Prediger; in der Grafschaft Ruppin waren nur vier Dörfer der Verwüstung entgangen; Berlin selbst zählte kaum noch ein paar Tausend verarmte Einwohner. Von Pommern, welches verwüstet und verheert und noch besetzt war, führte der große Churfürst beim Antritt seiner Regierung 1640 bloß noch den Titel! Vielleicht hatte Paul Gerhardt, als er sein unvergleichliches Neujahreslied: „Nun laßt uns gehn und treten“ dichtete, irgendwo einen etwas länger dauernden Aufenthalt gefunden. Wahrscheinlich aber ist es, daß er sich in den Jahren 1643 oder 1644 nach Berlin wandte, wo er in dem Hause des Churfürstlich-Brandenburgischen Kammergerichtsadvocaten Andreas Berthold als Lehrer und Erzieher von dessen jüngern Kindern, — denn die älteste Tochter, Anna Maria, war 1644 bereits 22 Jahre alt — ein Unterkommen fand. Berthold war nicht allein ein vorzüglicher practischer Jurist, der in allgemeinem Ansehen stand, sondern auch ein sehr warmer gläubiger Christ, der im Verein mit seiner frommen Frau Elisabeth seine Kinder eifrig in der Zucht und Ermahnung zum Herrn erzog. Und in solchem Hause mußte Paul Gerhardt sich nicht allein ganz heimisch fühlen, sondern es auch als einen Garten Gottes ansehen, in welchem er zum Mitpflanzen und Mitbegießen berufen sei. Er war somit aber einem viel größern Kreise, dem eigentlichen Schauplatze seiner künftigen Kämpfe näher gerückt.

Der Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, später der große Churfürst genannt, war 1640, erst zwanzig Jahre alt, seinem Vater in der Regierung gefolgt. Seine Jugend hinderte ihn nicht, große und weitgreifende Entwürfe zur Emporbringung seiner Lande, zur Begründung einer selbstständigen Macht, mit seltener Einsicht und Geisteskraft, und mit einer Besonnenheit und Vorsicht, die sonst nur dem reifern Alter eigen zu sein pflegen, allmählig auszuführen. Mit gleicher Entschiedenheit trat aber der junge Churfürst auch für sein reformirtes Bekenntniß auf, in welchem er erzogen war, und während eines fast vierjährigen Aufenthaltes in dem re-

formirten Holland mochte er sich in dasselbe noch mehr hineingelebt haben. Er war begeistert für seine reformirte Kirche, und entschlossen, sie nicht nur zu schützen, sondern auch auszubreiten. Aus der nächsten Vergangenheit schwebt ihm das trübe Bild vor Augen, welche furchtbaren Folgen Glaubenszwiste herbeizuführen vermöchten, und er sieht es für ausgemacht an, welchen unermesslichen Nachtheil insbesondere den protestantischen Landen ihre Uneinigkeit und Spaltung in Lutheraner und Reformirte bringen müsse. Schon als Staatsmann lag ihm daher daran, beide Parteien mit einander auszugleichen und sie wo möglich zu einer völligen Eini-gung oder doch zum friedlichen Wohnen und Wirken nebeneinander zu vermögen. Aus diesen Principien heraus wurden denn auch allerlei Maßregeln, wiewohl noch vorsichtig, ergriffen, die Wünsche des Churfürsten allmählig zu realisiren. Auf Befehl des Churfürsten mußten reformirte Mitglieder in das Magistrats-Collegium zu Berlin aufgenommen werden. Im Jahre 1642 wurden durch einen ähnlichen Befehl bei der lutherisch-theologischen Facultät in Frankfurt a. M. zwei Reformirte als außerordentliche Professoren angestellt. Von Seiten des Churfürsten und des Hofes wurden die Reformirten begünstigt, das Aufkommen neuer Gemeinden dieses Bekenntnisses wurde auf alle Weise befördert. Den jungen Churfürsten schien auch noch ein geschichtlicher Vorgang in etwas späterer Zeit in seinen Ansichten und Wünschen zu stärken. Der Landgraf Moriz von Kassel war 1605 zur reformirten Religion übergegangen und führte die reformirte Kirche mit Härte in seinem Lande ein, was er aber nicht durchzusetzen vermochte. Da war denn später 1661 auf höherem Befehl des Landgrafen Wilhelm ein Religionsgespräch von Marburger Theologen und denen von Rinteln zu Kassel gehalten worden, dessen Resultat dahin ging: daß beide Theile, nämlich die lutherischen und reformirten Theologen sich gänzlich geeinigt hatten. Diese Vereinigung machte großes Aufsehen in ganz Deutschland. Die Reformirten frohlodten, weil die reformirte Kirche von ihrem Bestehen an jederzeit eine Vereinigung mit der lutherischen gesucht und angestrebt hatte. Die bekennnistreuen Lutheraner aber erhoben überall Widerspruch, namentlich die Theologen zu Leipzig, Jena und Wittenberg. Letztere hatten eine eigene Schrift unter dem Titel: Epicrisis verfaßt, in welcher sie nachwiesen, daß die Rinteler lutherischen Theologen mit den Calvinisten einen höchst gottlosen Frieden geschlossen hätten, da diese Grundlehren des christlichen Glaubens leugneten. Auch in Berlin

wurde man natürlich lutherischer Seits wieder besorgt, und da das Bestreben des Churfürsten, beide Kirchen in Eine zu verschmelzen, bekannt war, fingen die lutherischen Geistlichen von neuem an, auf den Kanzeln ihre Kirchfinder vor der reformirten Irrlehre zu warnen, wobei es denn natürlich nicht ohne manche persönliche Ausfälle auf reformirte Theologen, welche das Werk namentlich mit betrieben, abging.

Paul Gerhardt konnte als entschiedener lutherischer Theologe solche Erscheinungen und Vorgänge nicht theilnahmslos an sich vorübergehen lassen. Er hatte angefangen, sich nach und nach als einen Angehörigen Churbrandenburgs zu betrachten, und wie er, von diesem Standpunkte aus, mit wärmster Theilnahme die öffentlichen Zustände des Volkes im Herzen trug, so konnte er nur mit freudiger Hoffnung den Schritten und Erfolgen des jungen Churfürsten in weltlichen Dingen zusehen. Doch mehr als das Reich galt ihm die Kirche, mehr als das Volk die Christenheit, mehr als der Staat sein lutherisches Bekenntniß. Und gerade dieses schien ihm, wie der größten Mehrzahl der brandenburgischen Unterthanen, durch den jungen Churfürsten nicht wenig gefährdet. Ohne Zweifel hatte er daher auch schon in den Jahren der Stille in seinen Gedanken es sich zurecht gelegt, was ihm unter solchen Umständen zu thun geziemend würde, wenn er im Brandenburgischen selbst einmal ein Pfarramt erlangen sollte. Und ein solches wurde ihm auch wirklich, nachdem er bis in sein 45. Lebensjahr Candidat geblieben war, und sich und Andere während der Zeit in herrlichen Liedern gegen alle Anfechtung und Zaghaftigkeit kräftig getröstet hatte. Denn in diese Zeit fallen wahrscheinlich die schönen Lieder: „Schwing dich auf zu deinem Gott“ 2c. — „Weg mein Herz mit dem Gedanken, als ob du verstoßen wärst!“

Am 13. März 1651 war der Propst Caspar Göde in Mittenwalde, unweit Berlin, gestorben und der dortige Magistrat wandte sich in einem Schreiben an das Berliner Ministerium, ihm einen tüchtigen Mann, der sich für die Stelle passe, in Vorschlag zu bringen. Das Ministerium schlug darauf in einem Gerhardt sehr günstigen Schreiben diesen vor. Es hieß in demselben: „Sein Fleiß und seine Gelehrsamkeit sind bekannt, er ist eines guten Geistes und ungefälschter Lehre, dabei eines ehr-friedliebenden Gemüths und christlich untadelhaften Lebens, daher er auch bei Hohen und Niedrigen unseres Orts lieb und werth gehalten ist.“

Paul Gerhardt erhielt die Stelle, wurde am 18. November 1651

in der Nicolai-Kirche in Berlin ordinirt, und zog als Propst nach Mittenwalde. In das Ordinationsbuch aber hatte er geschrieben: „Im Namen der heiligen Dreieinigkeit. Amen. Ich bekenne und verspreche, daß ich die Lehre, welche in der ersten unveränderten Augsburgerischen Confession, und ihrer Apologie, in den Schmalkaldischen Artikeln, den beiden Katechismen Luthers und in der Concordien-Formel enthalten ist, die sich auf die klarsten und festesten Zeugnisse der prophetischen und apostolischen Schriften stützt, predigen, vertheidigen und in diesem Glauben bis an mein Ende durch Beistand der göttlichen Gnade beharren will und werde.“ Hierher gehört auch das Lied: „Auf den Nebel folgt die Sonne.“ Er ging dort durch Leid und Freud, wie es in dem Leben eines jeden wahren Christen, namentlich aber auch in dem eines Dieners Christi nicht anders sein kann. Am 11. Febr. 1655 vermählte sich Gerhardt mit der schon erwähnten ehrbaren und frommen Jungfrau Anna Maria Berthold. Der Herr der Kirche hatte seinem Diener aber noch einen größeren Weinberg zur Erbauung und Bearbeitung bestimmt als in Mittenwalde. Am 10. Decbr. 1656 war der Propst Peter Behr an der Nicolai-Kirche in Berlin gestorben. Der bisherige Archidiaconus Georg Lilius rückte an seine Stelle; der Diaconus Elias Sigismund Reinhard ward Archidiaconus und das Diaconat ward unserm Paul Gerhardt vom Magistrate angetragen. Er folgte dem Rufe freudig, und trat im Jahre 1657 sein neues Amt in Berlin an, wo er nun kämpfen sollte nicht allein den Kampf des Glaubens für seine eigene Seele, sondern den Kampf für die Ehre Gottes und für die Ehre der lutherischen Kirche. Und er ist treu erfunden worden und hat die Krone davon getragen.

Da die gegenseitige Erbitterung zwischen den Lutheranern und Reformirten immer höher gestiegen war, so sah sich der Churfürst nach seiner Meinung genöthigt, am 2. Juni 1662 ein besonderes Edict zu erlassen, in welchem er alle und jede Bitterkeit und Erbitterung verbot. Es wurde auf „schwere Unnade und harte Strafe“ hingewiesen, und unter andern gesagt: „Sofern unter den Candidatis ministerii oder den Predigern in unsern Landen einige unzeitige oder verhärtete Eiferer und Zeloten gefunden würden, die da vermeinten, daß ihnen durch diese unsere christliche wohlgemeinte Verordnung ihr Gewissen zu enge gespannt werde, so können wir wohl geschehen lassen, daß dieselbe sich nach anderer Gelegenheit unthun, und sich außerhalb unseres Churfürstenthums niederlassen.“

Der Churfürst erließ auch unter dem 21. Aug. 1662 ein Schreiben an das Berliner Consistorium, in welchem er verordnete, daß ein freundschaftliches Colloquium sollte gehalten werden, um Friede und Eintracht hervorzurufen, wie die Fragen zu untersuchen, warum die Lutheraner und Reformirten sich nicht sollten vereinigen können? Von reformirter Seite sollten die beiden Hofprediger Bartholomäus Stojch und Johann Kunsch fungiren. Das Cölnische Ministerium (des einen Theiles vor Berlin) nahm das Colloquium an, das Berlinische aber konnte sich nicht dazu entschließen. Ihm gehörte Paul Gerhardt an. Er stellte als Bedenken folgende und andere Gründe auf:

1. Die Reformirten wollen nur einen Syncretismus (Glaubensmengenerei) von uns haben wie die Marburger von den Rintelern in Kassel erlangt haben. Sie wollen

2. dadurch unsere Leute nur allmählich disponiren, daß sie hernach die völlige Einführung der reformirten Religion desto leichter zulassen.

3. Das Werk ist an ihm selbst uns höchst gefährlich, denn wir müssen entweder den Syncretismus eingehen, oder müssen ihn von uns ablehnen. Thun wir jenes, da Gott vor sei, so wird Gegentheil sich zwar wohl dabei befinden, aber wehe uns! unsern Gewissen! unsern ehrlichen Namen &c. Thun wir aber dieses, so wird man sehen, wie es uns gehen werde, wie man unsere Friedhässigkeit anklagen, und uns sonst auf allerlei Art und Weise anschwärzen wird.

4. Sollen wir in diesem amicabili colloquio klüger sein. Wir sollen aus dem Confessionibus Reformatis darthun, welche Lehr-Puncta fundamento erronea et damnabilia sein. Laßt uns die Rinteler ansehen und klug werden.

Paul Gerhardt rieth deshalb zur Ablehnung des Gesprächs, und setzte auseinander, es sei kein Ungehorsam gegen die Obrigkeit, wenn man ihren Befehlen da nicht nachkomme, wo das Gewissen beschwert werde. Und wisse man, daß dolose mit Einem solle umgegangen werden, so müsse man sich dagegen verwahren und vorsehen, so gut es Gott an die Hand gebe. Doch er drang mit seiner Meinung nicht durch und die Zusammenkünfte begannen unter dem Voritze des Oberpräsidenten Frh. v. Schwerin am 1. Septbr. 1662, und währten bis zum 29. Mai 1663.

Zu beklagen war, daß hier, wie es leider! auch sonst unter den Lutheranern sich oft ergeben hat, keine rechte Einheit sie zusammenhielt. Die

Hauptfrage, über welche verhandelt werden sollte, war in dem churfürstlichen Erlaß so ausgedrückt: „ob in den öffentlichen reformirten Bekenntnissen Etwas behauptet worden sei, weshalb der, welcher es lehrt, oder glaubt und behauptet, nach göttlichem Gericht verdammt sei? oder ob darin Etwas verneint und verschwiegen sei, ohne dessen Wissenschaft und Uebung der höchste Gott Niemand selig machen wolle?“ Sieht man die Doppelfrage an, so wird man Gerhardts warnenden Ausdruck „doloso“ gerechtfertigt finden.

Dessenungeachtet wollte das Cölnische Ministerium, dem Indifferentismus sich mehr zuneigend, auf die Verhandlung eingehen, aber, den gestellten Fragen zufolge, nur über die Wichtigkeit der Lehren verhandeln; wogegen die Berliner, die sich endlich auch zur Abhaltung des Colloquiums hatten entschließen müssen, jedenfalls gründlicher, zunächst die Lehren selbst und deren Richtigkeit erwägen, dabei ein streng wissenschaftliches Verfahren innehalten und fest bei der Concordienformel beharren wollten. Man konnte sich hierüber nicht einigen, und Paul Gerhardt fühlte sich gedrungen in einem Bedenken sich dahin auszusprechen: „Sollten wir mit dem Cölnischen Ministerio (d. h. dem in der St. Petri-Kirche) uns conjugiren und nebst ihnen gemeinschaftliche Sache handeln, da doch bei den Meisten selbigen Orts der Syncretismus allbereits statt genommen, und sie in ihrem Herzen wider uns sind?“ Nach mancherlei Berathungen kam man endlich dahin überein, daß jedes Ministerium für sich besonders verhandeln sollte, doch wolle man sich alles Vorkommende einander mittheilen. Und so waren denn leider die Lutheraner in sich getrennt und gespalten. An der Spitze der Cölner stand der Propst von St. Marien Vic. Andreas Fromm, ein schwankender, nicht leicht zu entziffernder Character, der aber mancher anderer Vorkommnisse wegen später dennoch aus Berlin flüchten mußte. Er ging nach Wien und ward dort sogar katholischer Priester.

Man kann sich nicht sehr wundern, daß die Cölnische Geistlichkeit unter solchen Umständen es geradezu ansprach: „sie hätten mit den Berlinischen nicht einerlei Zweck, indem die Berliner ihre Gedanken gegen die gesuchte Kirchentoleranz richten, und setzen es vornehmlich auf die Hauptartikel vom Abendmahl, Taufe und was dahin gehört; sie die Cölner, turbiren deshalb ihr Gewissen nicht. Sie fänden den Haupt-Dissensus in der Lehre von der Prädestination, doch wollten sie auch keinesweges eine einige Lehre der Concordienformel verwirren oder anfechten.“

Am 8. Septbr. nahm das Colloquium seinen Anfang, wobei dann die Stellung der Lutherischen eine doppelt schwierige war. Einerseits hatten sie den Churfürsten selbst auf der Seite ihrer Gegner, andererseits hielten sie sich der ganzen lutherischen Kirche für ihre Aeußerungen verantwortlich. Sie suchten daher bei Beantwortung der vorgeschriebenen Fragen sowohl den Lesern zu genügen, als auch alles persönlich Verletzende zu umgehen. Da aber zunächst über die Prädestination gestritten wurde, griffen die Lutheraner die reformirten Bekenntnisse: die *Confessio Sigismundi*, das *Colloquium Lipsiacum* und die *Declaratio Thoruniensis* an, und verwarfen sie als nicht auf Gottes reines Wort gegründet, und behaupteten, daß irdische Lehrer, welche nach den reformirten Bekenntnissen lehrten, allerdings wesentliche Glaubenssätze leugneten, deren vorsätzliche und beharrliche Weigerung von der Seligkeit ausschloße. Die Reformirten ihrerseits warfen den Lutheranern Unklarheit und Weitschweifigkeit in Beschränkungen und Unterscheidungen vor. Und da wars denn Paul Gerhardt, welcher diesen Vorwurf zurückwies und unter anderm sagte: „Wenn wir von „dem Vorſatz“ der Reformirten reden, so reden wir von der Hartnäckigkeit derselben, da ihnen die himmlische Wahrheit und das helle klare Wort Gottes vor Augen liegt, auch von dem Herrn Luthero und dessen Nachfolgern zu aller Genügen gezeigt werde, dennoch immerdar bei ihrer irrigen Lehre verbleiben und zu verbleiben gedenken; da auch ihre Lehre ihnen nicht ohngefähr in den Mund und Feder kommt, sondern mit gutem Bedacht, auch aus allen angestregten Kräften von ihnen ausgebreitet, beschützt und vertheidigt wurde.“

Im fernern Verlauf sagt er den Reformirten, daß die Lutheraner das klare Wort Gottes und ihre Bekenntnisschriften für sich hätten, und jene sehr unrecht thäten, sie zu schelten, lästern, höhnen, spotten und der Ketzerei und Gotteslästung zu beschuldigen, noch immer das *horrendum reprobationis decretum*, wie es Calvin selbst nenne, zu widerholen, zu vertheidigen und auszubreiten. — „Und“, sagt er weiter, „müssen wir uns nun, daß wir sagen, und es sagen wollen, so lange bis uns ein anderes dargethan wird, die bestrittenen reformirten Lehren seien falsch, für böswillige Verleumder schelten lassen, so sieht uns das nicht an, als denn wir bereit sind, um unseres heiligsten Bekenntnisses willen, nicht allein solche harte Worte, sondern auch, da es Gott also gefällig sein sollte, ein mehreres zu leiden und zu verschmerzen.“ —

Berner: „Unsere Titel, die wir bisher von den Reformirten leiden müssen, haben wir mit nichts andern um sie verdient, als daß wir *pacem syncretisticam*, den sie uns angeboten, nicht annehmen wollen. — Darüber haben wir uns Aufwiegler, Aufrührer, Calumnianten, Injurianten, Boshaftige, Verläumder u. s. w. müssen tituliren lassen, und werden noch immerfort so genannt, ohne alle und jede Bedingung, wie der Augenschein es giebt, und mögen wir hier alle Welt richten lassen.“

Acht Sessionen waren gehalten, aber kein Resultat erzielt worden. Da deuteten die vorsitzenden Räthe beiden Parteien an, sich kurz zu fassen und kurz und gut diese Frage zu beantworten: „Ob der Unterschied in der Lehre unter den Reformirten und Lutheranern so beschaffen sei, daß man in solcher Zweiflung länger beharren soll?“ Hierauf konnten sich die Berliner gar nicht einlassen, wohl einsehend, daß man ihrerseits ohne eine ungründliche Lehrvermengung, oben Syncretismus genannt, den Reformirten keinen Grund zugestehen könne, auf ihren Meinungen zu verharren, daß ein Zugestehen solches Grundes schon selbst von der Entschiedenheit eigener Ueberzeugung abführe. Sie richteten daher, von diesem Standpuncte ausgehend, eine Schrift ein, und Paul Gerhardt erklärte sich in einem lateinischen Privatvotum dahin:

- 1) Der Hauptzweck der Reformirten ist heute, daß, nachdem das Lutherthum entweder in allen oder doch gewiß den meisten und vorzüglichsten Theilen dieses Landes abgeschafft ist, der Calvinismus bleibe und herrsche.
- 2) Um diesen Zweck zu erreichen, dazu soll der Syncretismus dienen gleichsam als der nächste Schritt zur reformirten Religion. Wenn aber die Mark den Syncretismus zugelassen haben, wie will sie dann noch den Calvinismus fern halten und von sich treiben?
- 3) Die Widersacher halten aber dafür, daß sie dann erst den Syncretismus überall frei werden verbreiten können, wenn sie ihn vor allem in dieser unserer Stadt werden gepflanzt haben.
- 4) Ich sehe es daher kommen, daß unsere Widersacher alle ihre Kräfte aufbieten werden, um uns nun in ihr Lager hinüberzuziehen und uns den Syncretismus aufzudrängen. Werden sie aber sehen, daß wir nicht folgen, so werden sie die höchste weltliche Macht aufbieten, uns mit Nachdruck einzuschärfen, daß wir uns aller Angriffe und jeglicher Widerlegung der reformirten Lehre gänzlich enthalten.

Um die Sache zu einer Entscheidung zu führen, befahl endlich der Oberpräsident Frh. v. Schwerin den Reformirten, den Artikel vom heiligen Abendmahl so vorzutragen, daß aus der Antwort des Berliner Ministeriums erkannt werden möchte, wie weit man des Großfürsten Absicht erreichen werde. Wechner, einer der reformirten Commissarien las daher folgende These vor:

Die Lehre von dem mündlichen, jedoch übernatürlichen und unempfindlichen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, welche in den drei Confessionen (den angeführten reformirten) verneinet wird, ist nicht von solcher Wichtigkeit, daß ohne deren Wissenschaft und Erkenntniß, auch Bekenntniß Gott keinen reformirten Prediger und reformirten Christen wolle selig machen.

Paul Gerhardt beantwortete die doppelte These unter dem 7. Novbr. 1662 in 9 Antithesen lateinisch, von denen wir hier nur die zweite herausheben. Er sagt: *Phrasin istam: die mündliche Niesung ist von solcher Wichtigkeit nicht, etsi probe videam hic non absolute sed comparate positam esse, tamen absque dolore animi audire eam non possum. Reformatis facile est ita loqui et sentire, ut qui negent et pro figmento, immo pro insania reputent oralem manducationem. Nos autem scimus, hanc manducationem esse ordinationem gloriosissimi nostri salvatoris clarissimo et certissimo ejus verbo fundatam et ad animarum nostrarum salutem directam; adeoque pondus ejus et momentum gravius esse coelo ac terra; quod autem quidam articulum hunc ignorantes non damnentur, non puto fieri ex defectu ponderis, sed ex multitudine miserationum dei istam imbecillitatem hominibus condonantis; qui autem oralem manducationem ita ignorat, ut simul eam neget et pertinaciter, malitiose, hostiliter, virulenter et blasphemè contradicat, illum sane nos a damnationis reatu liberare non possumus. Pondus sane sibi contrahit oralis manducatio, partim ex autore et fundatore, qui est Jesus Christus, θεσπύζωντος, partim ex objecto, quod non est vulgaris cibus, sed ipsum corpus filii dei Jesu Christi: partim ex fine, qui est salus et beatitudo animarum nostrarum.*

So stritt man länger hin und her; aber es lag in der Natur der Sache, daß man zu keinem Frieden kommen konnte, da die Lutheraner

natürlich einen solchen verschmähen mußten, wie er zwischen den Mitelem und Marburgern geschlossen worden war. Die Berlinische Geistlichkeit wich keinen Schritt von der Concordienformel, als ihrer symbolischen Waffe, die Reformirten dagegen ließen dieselbe nicht gelten. Man ging daher aus dem Streite fast nur mit größerer Bitterkeit hervor. Und so ging denn das Jahr 1662 zu Ende.

Die Lutheraner, welche die Unfruchtbarkeit der ganzen Verhandlung einsahen, erklärten in einer Privatversammlung auf das Feierlichste: daß sie unverrückt bei allen Lehren der lutherischen Kirche bleiben wollen, sie wären aber erbötig, den Reformirten alle nachbarliche und christliche Liebe und Freundschaft zu erweisen, und wollten ihrer Aller Seligkeit von Herzen wünschen und begehren. Doch mit dieser Erklärung war man nicht zufrieden, man hatte ja die Absicht beide Parteien zu vereinigen, und nicht ganz unklar geht aus den Verhandlungen hervor, daß man die Lutheraner bewegen wollte, sich den reformirten Lehren mehr anzuschließen, um so eine Vereinigung beider Confessionen herbeizuführen. Wie konnten sich aber die Lutheraner darauf einlassen? Doch man ist in Preußen reformirter Seits stets darauf ausgegangen. Damals war aber der Glaube zu lebendig, das kirchliche Bewußtsein im Volke und der Geistlichkeit zu tief eingewurzelt, als daß eine solche nur auf menschlichen Willen und Wunsch gebaute Vereinigung hätte zu Stande kommen können.

Man hätte sich bei den von den Lutheranern abgegebenen Erklärungen beruhigen sollen; allein man wollte nicht mehr bloß Frieden, man wollte Einigung und die Lutheraner sollten nachgeben. Die Verhandlungen mußten daher fortgesetzt werden und zogen sich um so mehr in die Länge, je weniger man sich auch nur über ihre Art vereinigen konnte. Den Großfürsten verdroß das. Er ließ den Berlinern seine Unzufriedenheit eröffnen. Diese aber verantworteten sich dagegen und fuhrten fort, über die Form der Verhandlungen weiter zu erörtern. Gerhardt besonders machte darauf aufmerksam, wie die Gegner immer nur von der Wichtigkeit, Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Lehren handeln wollten, ohne auf die Untersuchung einzugehen, ob sie auch an sich wahr seien; und wie sie für Fragen, die in der heiligen Schrift ausdrücklich nicht beantwortet sein könnten, Schlüsse und Folgerungen aus dem Schriftworte zurückwiesen, während sie da, wo das klare Bibelwort bereits entscheide, dem man als Gottes Wort doch nur einfach glauben könne, wiederum Vernunftgründe verlang-

ten. So hingen sie sich auch an die Person Luthers, suchten ihn auf alle mögliche Weise zu schmähren und hatten in Beziehung auf ihn den Satz aufgestellt: es habe in ihm, wie in allen Menschen, Geist und Fleisch regiert. Hatte der erstere die Oberhand gehabt, so habe er ganz vortreffliche Lehren aufgestellt, wenn aber das letztere, sei er in gräßliche Irrthümer gefallen! In einer Schrift setzte Gerhardt ihnen unter andern dieses entgegen:

„Was sie von der *natura intellectus humani* sagen, hilft ihnen im Geringssten nicht, dieweil ich an Gottes Wort nicht allemal auf *argumenta convincentia* sehen und warten muß, sondern da gilt das *αὐτὸς ἔφα*; denn wenn Gott etwas sagt, so muß ich's glauben, daß dem also sei, wenn er mir gleich nicht *rationes et argumenta* dabei giebt, warum es also sei, und möchte man sich erinnern, daß Gottes Wort nicht zu der Klasse *νοητῶν* oder *intelligibilium* gehöret, sondern Gottes Worte sind alle *πιστά*, sie sind *ὡπὲρ νοῦν ὡπὲρ αἰσθησὶν καὶ ὡπὲρ λόγον*. Und hat Jener wohl gesagt: *quod in mysteriis requiratur pauper (immo nullus) intellectus sed dives fidei*. 2. Können mit diesem Behelf der Reformirten noch heutigen Tages alle Diejenigen durchkommen, die da leugnen, daß Jesus Nazarenus filius dei et promissus mundi Messias sei, daß drei Personen in Einem unzertheilten göttlichen Wesen seien, daß wir einzig und allein durch den wahren Glauben gerecht und selig werden müssen, damit ja jenen allen miteinander das lautere helle Wort Gottes vor Augen gelegt, und die himmlische Wahrheit so klar gezeigt wird, daß auch die Kinder und einfältigsten Leute sie bei uns gottlob schon sehen können; noch dennoch verhärten sich jene Sünder und obvertiren, sie sehen keine *argumenta convincentia*, sie wolltens gerne glauben, wenn sie nur Grund in Gottes Wort fänden. Sie sehen ja wohl der Christen ihre Argumente, es wären ihnen dieselben auch alle wohlbekannt, aber sie könnten dadurch nicht zum *assensu* bewogen werden“.

Weiter setzt er auseinander, daß der Artikel von dem heiligen Abendmahle und von dem mündlichen Genusse Christi in demselben zu den fundamentalen Glaubensartikeln gehören, die man ohne Gefahr seiner Seligkeit nicht leugnen dürfe. — Darauf bekämpft er die Unterscheidung der Reformirten zwischen einer *necessitas praecepti* und einer *necessitas medii*. Er sagt: daher wir eben diese Distinction selbst gebrauchen müssen in *loco de baptismo contra Reformatos*, welche *baptismum necessarium* halten *necessitate praecepti*, sed non *necessitate*

medii. Sein Schluß ist: „daß weder wir sie für Brüder und Glaubensgenossen annehmen, noch sie unsere Brüderschaft begehren können. Sie haben uns ja auch zu mehreren Malen Alles abgeschnitten, da sie sich frei öffentlich vernehmen lassen, sie würden nimmermehr von ihrer Confession weichen, wir sollten doch nicht denken, als ob sie lutherisch werden wollten, wurde uns auch als eine große Sünde zugerechnet, daß wir sollten ausgebracht haben, wir wollten den Churfürsten von Brandenburg lutherisch machen“.

Die Verhandlungen neigten sich nun ihrem Ende zu. Am 22. Mai war man zum sechzehnten Male zusammen, und man stand sich eben noch so fern wie bei der erstmaligen Zusammenkunft, obgleich die Reformirten den Gang der Sache so darzustellen suchten, als ob die Lutherischen in dem Meisten bereits mit ihnen sich einig erklärt hätten und die übrigen Punkte für unerheblich anerkannt werden müßten. Da glaubte nun der Oberpräsident durch eine neue Aenderung der Frage die Einigung herbeiführen zu können. Unumwunden sollte jetzt beantwortet werden: ob die reformirten Christen, welche die Lehre von dem mündlichen und übernatürlichen Essen des Leibes Christi nicht glauben, sondern nach dem Triebe ihres Gewissens verneinen, darum von Christi Gemeinschaft ausgeschlossen seien, bis sie hierin anderes Sinnes werden? Gerhardt sah die Absicht dieser neuen Frage ein und machte besonders auf deren Form aufmerksam, welche eine unbedingte Beantwortung gar nicht zulasse. Doch sprach er in einer Schrift auch entschieden aus: „Eine solche Toleranz, wie die Reformirten bisher bei uns gesucht haben, werden wir ihnen nimmermehr und in Ewigkeit nicht willigen, haben ihnen dieses auch schon einmal publice platt und glatt abgeschlagen“. Sie wollten und konnten sich mit den Reformirten in Beziehung auf die Lehren von der Person Christi, der Taufe, dem heiligen Abendmahle, der Gnadenwahl und auch andern nicht einigen, wenn sie die Schriftwahrheit nicht hätten aufgeben wollen, da die Reformirten durchaus von ihren Irrthümern nicht ablassen wollten, sondern von „einer höher erkannten Wahrheit“ sprachen.

Der Oberpräsident hoffte jetzt, den reformirten Predigern durch Verstärkung ein Uebergewicht zu geben, ernannte den reformirten Lehrer Adam Gierk von dem Joachimsthaler Gymnasium in Berlin zum vierten Collocutor, und führte ihn bei einer Sitzung als solchen ein. Allein Reinhardt widersetzte sich dem entschieden. Er hielt es gegen seine Würde, mit einem

geringen Lehrer, der vom Lutherthum abgefallen, sich bei einem öffentlich feierlichen Gepräche einzulassen. Das erbitterte den Oberpräsidenten. Er hob die Sitzung auf (es war am 29. Mai), und erstattete dem Größfürsten neuen Bericht über die Angelegenheit, der dessen ernsteste Ungnade für Reinhardt zur Folge hatte. Er ward später abgesetzt, ging nach Leipzig und starb daselbst am 18. Septbr. 1669. Und als sich die übrigen Mitglieder des Berlinischen Ministeriums mit Reinhardt einstimmig erklärten, wurde ihnen ebenfalls die Ungnade des Churfürsten angedroht. So endigten die Verhandlungen.

Der Churfürst wollte die Sache aber doch noch nicht ganz fallen lassen. Am 30. Juli 1663 erließ er ein Rescript mit der Weisung, daß zwar die Conferenzen fortgesetzt, aber die Berlinische lutherische Geistlichkeit von ihnen sollte ausgeschlossen werden. Zugleich ertheilte der Churfürst dem Oberpräsidenten den Befehl; „sowohl reformirte als auch andere friedfertige Theologen von lutherischer Seite aus andern Städten zu dieser Conferenz zu berufen“. Allein die Sache kam nicht zu Stunde.

Wie vielfacher Kummer mag damals das Herz unseres Kämpfers bestürmet haben. Doch schenkte ihm Gott auch mitten in der Trübsal Freude. Gerade beim Beginn jener aufreibenden Kämpfe ward ihm sein Sohn Paul Friedrich am 25. Aug. 1662 geboren, das einzige seiner Kinder, welches den Vater überlebte. Und am Schlusse jener Verhandlungen konnte er, fröhlich in seinem Gott, sein Trost- und Freudenlied singen: „Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich“. Welch eine weltüberwindende Glaubensfreudigkeit zieht sich durch dasselbe hindurch, aus der heraus Paul Gerhardt im 13. Verse singen konnte.

Die Welt die mag zerbrechen,
Du stehst mir ewiglich
Kein Brennen, Hauen, Stechen
Soll trennen mich und dich;
Kein Hunger und kein Dursten,
Kein' Armuth, keine Pein,
Kein Jorn des großen Fürsten
Soll mir ein' Hindrung sein.

Doch würde es eine grundfalsche Annahme sein, wenn man meinen wollte, Paul Gerhardt habe in der Treue gegen seinen weltlichen Fürsten als solchen gewankt, oder wohl gar seinen Tod gewünscht. Vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges war im Jahre 1618 ein Komet von großer Helligkeit erschienen; ein gleiches Himmelszeichen war dem Tode Gustav

Adolfs vorausgegangen, und der fromme König war wie ein glänzendes Meteor vorübergegangen. Jetzt erschien wieder ein glänzender Komet. Sollte er vielleicht ein Anzeichen des erbleichenden Lichtes des großen Churfürsten sein und sollten die geängstigten und unterdrückten Lutheraner sich dessen vielleicht in irgend welcher ahnungsfrohen Erhebung freuen? Weit gefehlt! So thut kein treuer Lutheraner, dem die unverbrüchlichste Treue gegen den Herrn und Sein Wort das Herz erfüllt und festhält, und der eben auch weiß, was ihm dieses Wort in Beziehung auf das weltliche Regiment sagt: „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ (in äußerlichen Dingen), Röm. 13, 1. Paul Gerhardt schrieb beim Anblick des hellglänzenden Kometen sein Lied nieder: „Herr, was hast du im Sinn“? und sagt in demselben Vers 10 in Beziehung auf den Churfürsten:

Erhalt uns unsern Herrn,
Den schönen edlen Stern,
Laß uns sein Licht beleuchten,
Laß seinen Thau uns feuchten,
Daß wir uns seiner freuen
Und unter ihm gedeihen.

Zugleich sagt er aber weiter von seinem Gott: „Laß auch noch immer fort dein liebes werthes Wort in unserm Land und Gränzen schön rein und helle glänzen. Wenn dein Wort uns nur blicket, so sind wir ganz erquicket“.

Doch der Himmel umzog sich bald wieder mit Nebel. Der Churfürst, der ein für alle Mal Frieden zwischen den protestantischen Kirchen wollte, erließ unterm 16. Septbr. 1664 ein neues geschärftes Edict, in welchem er, bei Strafe der Amteentsetzung und noch schärferer Ahndung, die Verunglimpfung der Pateien, die Anschuldigung falscher Lehre und die Zuschreibung gefährlicher Folgerungen aus derselben sowohl überhaupt als vorzüglich auf den Kanzeln streng untersagte. Eben so ward in demselben streng verboten, durch öffentliche Schriften auf Störung des Kirchenfriedens hinzuwirken (die Lutheraner wollten aber keinen falschen); es sollte auch die Anwendung des Exorcismus bei der Taufe lediglich in die Willkür der Eltern des Täuflinges gestellt werden. Der Schluß des Edictes lautete:

„Wir befehlen hiermit gnädigst über dieses Unser Edict und Verordnung steif, fest und unverbrüchlich zu halten, und keinen einzigen Pfarrer und Prediger, wer der auch sei, hierwider zu handeln zu verstaten, sondern

vielmehr auf den widrigen unverbhofften Fall, da einer hierwider zu handeln sich gelüsten ließe, solches alsofort an Uns gehoriamst zu hinterbringen“.

Unter den Lutheranern verbreitete dieses Edict natürlich Besorgniß ja Bestürzung, da man durch dasselbe den lutherischen Glauben gefährdet sah, denn es war noch dazu befohlen worden, daß die Geistlichen durch Ausstellung eines Reverses sich verpflichten sollten, den Churfürstlichen Edicten nach zu leben. Wer das nicht wolle, ward mit Amtsentsetzung bedroht. In dieser Noth reichte daher das Berlinische Gesamtministerium unter dem 29. Octbr. 1664 bei dem Churfürsten eine Bittschrift ein, in welcher es demüthig bat: „sie nach wie vor bei unverrückter Gewissensfreiheit und ihrer Kirche zu lassen; denn das Churfürstliche Edict schloße eine Anzahl hoher und wichtiger Punkte in sich, die sie voller gefährlicher und ihnen an die Seele gehenden Difficultäten fänden, und durch welche sie sich, wenn sie denselben beifallen wollten, von der gesammten lutherischen Kirche trennen und absondern würden, bei der sie doch bis an ihr Ende zu verbleiben gedächten“.

Der Churfürst ließ ihnen durch den Frh. v. Schwerin unter dem 2. Novbr. 1664 antworten, er habe nie beabsichtigt ihr Gewissen zu beschweren; ihre Gewissensfreiheit aber scheine nur im Verfeßern der Reformirten zu bestehen. Es würde beim Edicte sein Bewenden behalten, und sie möchten sich ferner solcher Zuschriften an ihn enthalten.

In den Reversen, welche den lutherischen Geistlichen zur Unterschrift vorgelegt wurden, hieß es aber unter Anderm:

Wir wollen auch der reformirten Kirche keine fremde Dogmata, noch in dem Edicto vom Jahre 1664 angegebenen Folgerungen ausbürden und daneben in nöthiger Tractirung der Streitpunkte und des Cenci uns derjenigen Moderation und Bescheidenheit, welche von uns gefordert wird, gebrauchen, und den Edictis von Anno 1614, 1662 und 1664 uns überall gemäß verhalten.

Um in ihrer Angst den Rath Anderer zu vernehmen, hatten die Berlinischen Geistlichen sich Gutachten von den Universitäten Jena, Helmstädt Wittenberg und von den Ministerien in Nürnberg und Hamburg erbeten. Sie waren so ausgefallen, daß die Gewissensernüpel der Berliner dadurch nicht gehoben wurden. Der Churfürst erhielt Kunde davon, und erließ am 25. April 1665 ein hartes Schreiben an die Berliner, in welchem er ihnen befahl, alle die Gutachten im Original am 28. April Morgens 8 Uhr,

dem Consistorio einzureichen, und „selbst allda allesammt persönlich zu erscheinen“. Und an das Consistorium ließ er unter demselben Datum schreiben: „Wir befehlen euch darauf gnädigst, wenn besagtes Ministerium erscheinen, und euch die über Unsere Edicte eingeholte Censuren und judicia einliefern wird, nicht allein ihm solchen Unfug in Unserm Namen ernstlich zu verweisen, sondern ihm auch anzudeuten, daß sie also fort Unsern vom Jahre, wie auch anno 1662 und eben den anno 1614 publicirten Edictis, daß sie selbigen gehoriamst nachleben wollen, unterschreiben oder aber, wenn sie solches zu thun sich weigern, gewärtig sein sollen, daß Wir sie als die sich Unsern christlichen Verordnungen ungehorsamer Weise widersetzen, in unserm Lande nicht dulden wollen!“

Am 28. April erschienen die Geistlichen, unter ihnen auch unser Gerhardt, vor dem Consistorio. Der Churfürst hatte dem Ober-Präsidenten Freih. v. Schwerin befohlen, gegenwärtig zu sein, und namentlich dem Propste Lilius und dem Archidiaconus Reinhardt die sofortige Unterschrift des Reverses aufzugeben. Es geschah, doch der weise Lilius und der streng entschiedene Reinhardt verweigerten die Unterschrift und wurden ihrer Aemter für entsezt erklärt. Gerhardt und den übrigen Predigern wurde ein Gleiches angedroht. Sie wurden Alle entlassen.

Dieses Verfahren verbreitete Furcht und Schrecken nach allen Seiten hin. Die Geistlichkeit wandte sich an den Magistrat und bat ihn um seine Vermittlung. Die ward ihnen auch gewährt. Der Magistrat schrieb an den Churfürsten und setzte ihm auseinander, daß die Prediger in ihrem Gewissen sich gebunden fühlten, aber keineswegs eines Ungehorsams gegen den Churfürsten sich schuldig machen wollten. Auch die Geistlichen selbst schrieben unter dem 29. April 1665 an den Churfürsten, und baten ihn, ihrer Gewissen zu schonen. Sie versprachen, ohne Noth die Reformirten nicht anzugreifen, wie sie es auch bisher nicht gethan hätten, und ihnen nicht etwas aufzubürden, „was dieselben nicht ex professo in ihren Schriften und Confessionibus enthalten haben.“ Da ihre Zuhörer sie aber oft über die reformirten Lehren fragten, so könnten sie nicht anders, als denselben den nöthigen Unterricht zu geben. Ihre demüthige Vorstellung schloß: „Schließlich bitten wir in tiefster Demuth, E. Churfürstl. Durchlaucht wollen gnädigst geruhen, uns nicht weniger Freiheit ferner in allen unsern Kirchen-Actibus und christlichen Ceremonien zu lassen, als sich ihres Theils die Päpstlichen unter E. Churfürstl. Durchl. gnädigsten Schutz und Schirm

zu erfreuen haben, die wir ja um so viel desto näher, als die wir aus dem Papstthum Gottlob ausgegangen."

Es möchte Einem eine Thräne ins Auge treten bei dem Gedanken: daß die lutherische Kirche, welche doch Preußen unendlichen Segen gebracht, ja es innerlich groß gemacht hatte, nur noch um so viel Freiheit schon damals betteln mußte, als der katholischen Kirche gewährt wurde, deren Joch man abgeschüttelt hatte!

Der Churfürst nahm sowohl das Schreiben des Magistrats als auch das der berlinischen Geistlichkeit sehr übel auf. Er ließ ihnen noch unter demselben Tage antworten: „Unser gnädigster Herr könne gar nicht befinden, daß das Ministerium sich dergestalt erklärt haben, daß Se. Churfürstl. Durchlaucht ihren Gehorsam daraus spüren könnten. Es müsse daher bei der früheren Resolution sein Bewenden behalten.“

Die Geistlichen kamen dadurch von neuem in die größte Angst und Verlegenheit, und um ihrem Gewissen ein Genüge zu thun und den Handel zu Ende zu führen, entschlossen sie sich, noch ein Mal eine Schrift bei dem Churfürsten einzureichen, und in ihr die Hauptpunkte zu erwähnen, auf die es hier ankomme. Sie baten in ihr, daß die reformirten Theologen möchten angehalten werden, ihnen auf die bedenklichen Punkte Antwort zu geben. Die Schrift ward von ihnen am 29. Novbr. 1665 unterzeichnet und führte diese Ueberschrift:

Gewissens-Scrupel des Ministerii zu Berlin.

- 1) Ob denn die Herren reform. Lehrer dieser Orten, indem sie die Vernunft zur Regel und Richtschnur des Glaubens setzen, und was sich damit nicht reime, verleugnen, diese und dergleichen Grundsätze hinfort nicht gegen uns rühren wollen:

Ein Endliches ist nicht fähig des Unendlichen.

Ein Körper kann nur sein zugleich und einmal an Einem Orte.
Vor der Durchdringung der Körper schaudert die Natur zurück.

Was nur immer genossen wird, geht in den Leib und wird verdaut.

- 2) Ob sie bei den Verdammten die Sünde, nämlich der Unbußfertigkeit und des beharrlichen Unglaubens, als Ursache ihrer Verdammniß; bei den Auserwählten aber das Verdienst Christi, welches sie im Glauben angenommen als einziges gnadenreiches Mittel und Bedingung zur Seligkeit annehmen, — und also dem bloßen unbedingten Wohlgefallen Gottes entgegengesetzt haben wollten?

- 3) Ob die Herren reform. Lehrer in der Mark, indem sie nicht lehren wollen, daß Gott eine Ursach der Sünde sei, auch damit zugleich erbötig sind, die deshalb klaren Lehren voriger Reformirten zu verwerfen?
- 4) Ob sie die christliche Gemeinschaft der beiden Naturen und Eigenschaften in Christo wollen verstanden haben von solcher Gemeinschaft, welche nur die Person an den Namen haben, oder aber von solcher Gemeinschaft, welche auch eine Natur an der andern haben? Denn wir sind in Zweifel an ihrer Confession gesetzt worden, weil jüngst auch die Marburger Theologen der menschlichen Natur Christi nicht die mitgetheilte Allmacht oder die Gemeinschaft an solcher Eigenschaft, so der göttlichen Natur eigenthümlich zusteht, sondern nicht mehr als eine *potentiam finitam* zulegen wollen.
- 5) Weil sie nicht lehren wollen, daß nur ein bloßer Mensch für uns gestorben, ob sie dann dagegen lehren wollen, daß ein Mehreres als ein bloßer Mensch und also Gott selbst in Christo, nämlich *sub caractere personali* gestorben, weil außer der Menschheit in Christo nichts mehr ist, als Gott in Christo (2. Cor. 5, 19, 20), in dem persönlichen Bande der beiden Naturen und ob also nicht das Leiden Christi ein wahres Gottesleiden sei?
- 6) Weil Christus nicht soll im Himmel, als in einem Gefängniß eingeschlossen sein, ob solches nicht allein von seinem freien Wandel in der triumphirenden Kirche, sondern auch von der Allgegenwart der auf Erden stets an- und nicht abwesenden herrschenden menschlichen Natur Christi solle auch ihrer Meinung nach verstanden werden?
- 7) Wenn die heil. Sacramenta nicht sollen nur bloße Zeichen, Fürbilder und Bedeutungen sein, ob sie denn mit dem Hauptstück oder Hauptgut, welches sie vorbilden und bedeuten können, und zwar mit dessen Substanz zu gegenwärtiger Genießung vereinigt und verbunden seien, also zum Exempel, daß der Leib und das Blut Christi nicht so weit als Himmel und Erde von Brod und Wein geschieden und abge sondert seien?
- 8) Ob die Nothwendigkeit der Taufe solle verstanden werden *ratione salvifici medii ingressus in ecclesiam* oder nur *ratione praecepti in signum et sigillum* der Aufnahme, die schon in dem Gnaden-Bund Gottes geschehen ist?

9) Die Worte Christi: das ist mein Leib, sind zwar für wahrhaftig genug zu halten, aber der Scrupel bleibt über, indem die Herren reform. Lehrer mit uns nicht eintreten wollen in den wahrhaften Verstand, welcher traun nur ein einziger sein muß, und bei uns nicht ist: das Brod bedeutet meinen Leib, auch nicht dieser: das Brod ist ein Zeichen meines Leibes, sondern: das, was in euch vermittelt des Brodes reiche, ist mein Leib. Welche unter diesen beiden Erklärungen, so sonst bei reform. Kirchen üblich, wiewohl nach Etlicher Auslegung noch eine dritte dazu kommt: das Brod ist nur ein figürlicher Leib, — die Herren reform. Lehrer in der Mark begehren ihres Theils beizubehalten?

10) Wenn im heil. Abendmahl nicht schlecht Brod und Wein, ob denn mehr als Brod und Wein und also der Kern des heil. Abendmahls: der Leib und das Blut in Einer Ueberreichung in dem Moment der mündlichen Genießung, was die Substanz des Leibes und Blutes Christi betrifft, enthalten sei? Oder aber ob nicht schlecht Brod hier nur so viel gelte als sacramentlich Brod, welches nur von gemeinem Gebrauch des Brodes abgefondert in solcher Handlung ist?

Der Churfürst nahm auch dieses Schreiben sehr ungnädig auf, und ließ sich auch nicht milder stimmen, obgleich sich die lutherischen Prediger abermals an ihn wandten, und schriftlich verhiessen, alles Verlästerns und Verdammens sich enthalten zu wollen, in der Lehre und Widerlegung alle christliche Bescheidenheit zu gebrauchen, und mit Gebet und That den wahren Kirchenfrieden allezeit zu befördern.

Wäre der Churfürst in dieser Sache selbst ohne Leidenschaft gewesen, wäre seine Absicht nicht weiter gegangen, als auf gegenseitige Verträglichkeit der Parteien, so hätte er sich bei der letzten Erklärung beruhigen können. So aber wurde sie ohne Entgegnung bei Seite gelegt. Etwas mußte jedoch geschehen. Die Absetzung der beiden Prediger hatte in der Stadt und bei den Landständen Unruhe und Besorgniß verbreitet. Man sah einen Gewaltstreik gegen Gewissens- und Religionsfreiheit, eine Anfeindung der Lutheraner darin. Man klagte, es solle eine Religionsmengerei eingeführt, der reformirte Glaube solle den Unterthanen wider ihr Gewissen aufgedrängt, die lutherischen Gottesdienste sollten verhindert und verändert werden. Und diese Gerüchte kamen dem Churfürsten zu Ohren. Um die Besorgnisse zu zerstreuen sah er sich daher genöthigt, unter dem 4.

Mai 1665 eine Declaration bekannt zu machen, in welcher er seinen Unterthanen seine Meinung auseinander zu setzen suchte. Er sagt darin: „Es ist mit den Edictis nicht gemeint gewesen: eine Religionsmengerei einzuführen, viel weniger Jemanden wider sein Gewissen etwas zu glauben aufzudringen, oder die in diesen Landen übliche Gottesdienste und die lutherischen Religions-Exercitia zu verhindern oder zu verändern; sondern die Lutherischen sollten gehindert werden, die Reformirten und ihre Lehren anzugreifen, zu lästern und zu verkehren!“ Zum Schluß hieß es: „Als haben Seine Churfürstl. Durchlaucht aus Landesväterlicher Gnade und Liebe gegen dero getreue Unterthanen, diese Erklärung publiciren wollen: Und bezeugen ernstlich, daß sie nicht gemeint sind, libertatem conscientiae et exercitii religionis Jemandem zu benehmen.“

Man weiß nun freilich nicht recht, wie man alle diese und dergleichen Versicherungen damit in Einklang bringen soll, daß der große Churfürst wiederholt das Edict Johann Sigismunds von 1614 einschärfte, bei dessen Bekanntmachung dieser noch geradezu ausgesprochen hatte: Er wünsche von Herzen, daß, wenn es möglich sei, eine Vereinigung beider Glaubensparteien zu Stande kommen möchte, — man sieht nicht ein, warum man so scharf und beschränkend auf die Lutheraner eindrang!

Durch jene Declaration des Churfürsten schöpfte der Magistrat etwas Muth; er vereinigte sich mit der Bürgerschaft, um noch ein Mal fürbittend für die zwei Prediger beim großen Churfürsten einzukommen, und ihn auch in Beziehung auf die andern zu bitten, ihnen die Unterzeichnung des Reverses zu erlassen. Es half aber nichts. Unter dem 17. Mai 1665 antwortete der Churfürst dem Magistrate nur in Beziehung auf den Propst Lilio dahin: „Wir wollen M. Lilio, von dem Wir muthmaßen, daß er sich bloß und allein von einem andern abschrecken lassen, derselbige auch selbst einigen Aufschub unterthänigst begehret, noch eine geringe Zeit, sich anders zu bedenken, verstaten.“

Da schrieb nun auch die gesammte Berlinische Geistlichkeit am 30. Mai 1665 noch einmal an den Churfürsten, und bezeugte ihm, daß sie Ihn als ihrem Landesherrn jederzeit gehorsam sein und bleiben, nach Seinen Edicten leben und sich aller nutzlosen Streitigkeiten enthalten werden, wenn der Churfürst ihr Gewissen schonen würde. Sie sagten: „Wie wir aber in der demüthigen Zuversicht stehen, es werden Ew. Churfürstl. Durchlaucht in dero Landes Noceffen, Edicten und Declarationen unser Gewissen nicht

beschweren, also werden und wollen wir durch Gottes Gnade bei der lutherischen Religion und Lehre, wie solche in den vier Haupt-Symbolis, der Augsburgerischen unveränderten Confession, dem christl. Concordien-Buch und andern Schriften Luthers und seiner getreuen Nachfolger enthalten, wie wir darin erzogen und unterrichtet worden, in allen Stücken und Puncten bis ans Ende unseres Lebens beständig verharren, und von der allgemeinen wahren lutherischen Kirche uns durchaus nicht trennen noch absondern.“

Nachdem auch dieses Schreiben kein geneigtes Gehör beim Churfürsten gefunden hatte, schlugen sich die Stände der Kurmark ins Mittel, und reichten am 6. Juni bei dem Churfürsten ein Schreiben ein, nicht ohne einen Seitenblick darauf zu werfen, daß die Edicte ohne ihre beiräthliche Zuziehung erlassen worden wären. Sie könnten seine Edicte doch auch nur so verstehen, daß durch dieselben nur eine Kircheneinigkeit, wenigstens eine gegenseitige Duldung bereitet werden, „nicht aber, daß etwa hierdurch ein Syncretismus oder Mengerei beider Religionen, welche von allen reinen Lehrern und gewissenhaften Theologis gemißbilliget worden, sollte eingeführt werden, die gewißlich in der Kirche Gottes keinen Nutzen schaffen kann, sondern zu lauter Zerrüttung Anlaß geben, und dazu Thür und Thor eröffnen würde“. Die Stände sagten ferner: „Es könnte den Theologen nicht wohl zugemuthet werden, bei zweifelndem, widerstrebendem Gewissen sich zu etwas mit Reservalien zu verpflichten, worüber sie etwa Anfechtung zu erdulden, Sorge tragen müßten.“ — „Wobei ferner wohl zu erwägen, daß darüber gleichsam ein Schisma in diesen unsern lutherischen Kirchen einschleichen könne, wenn einige der Prediger die Reverse zu unterschreiben für eine Gewissens-, andere aber für eine gleichgültige Sache achteten, und dieselbe unterschreiben wollten, welches denn hernachmals der Röm. Kath. Religion gar leicht einen Anhalt darbieten könnte, hiesige Kirche verkleinerlich zu machen, als wenn über den drei Religionen, so dem Westphälischen Friedensschluß nach nunmehr im Reich sollen geduldet werden, sich eine vierte Art und Species zwischen jenen Religions-Verwandten hervorthun wollte.“ — „Es könnte auch weiter erfolgen, daß sich hierfür keiner von unsern reinen Evangelischen, der lutherischen Bekenntniß zugethanen Theologis allhier im Lande zum Predigamt bestellen und gebrauchen lassen wollte, weil die Einkleidung dabei mit unterlaufen möchte, als sollten ihnen das Straßamt und der Elenchus auf der Kanzel genommen, ganz gelehrt und hinfür, ob es gleich ohne Heftigkeit und Affect geschehe, nicht weiter zugelassen werden!“

Es war Alles vergebens. Der Churfürst ließ den Ständen unter dem 13. Juni antworten: „Die Reverse seien von undenklichen Jahren her schon von allen und jedem Prediger gefordert, und es sei ein ungegründeter Vorwand, daß sie jetzt so hart eingeschärft seien, daß sie ohne Verletzung des Gewissens nicht unterschrieben werden könnten.“ Alles was der Churfürst einräumte, war: die Stände möchten mit seinen Geheimräthen einen Revers aufsetzen und ihm vorlegen, der sowohl seine Meinung enthalten sollte, und den auch die lutherischen Prediger ohne Beschwerde ihres Gewissens unterschreiben könnten. Die Sache zerschlug sich aber. Es war ja freilich erst unserer bekenntnißlosen Zeit vorbehalten, thatsächlich in der gegenwärtigen preuß. Union Zustände herauszubeschwören, vor denen jene luther. Stände 1665 zureckschauderten!

Jetzt ward aber der 70 Jahre alte Vilins schwach. Sein eigener Sohn, welcher Hofprediger und Superintendent und Beirath war, hatte ihm geschrieben, daß der Churfürst in diesem Religionswerke nichts Unbilliges verlange. Kurz, Vilins erklärte sich zur Unterschrift eines Reverses bereit, den er selbst aufgesetzt hatte. Er lautete:

Nachdem der Durchlauchtigste Churfürst und Herr Friedrich Wilhelm wegen des Kirchenfriedens seinen herzlichsten Wunsch ausgesprochen hat, so erkläre ich gegen meinen gnädigsten Herrn, jederzeit das zu thun, was auf beiden Seiten zu einer christlichen Toleranz erspriechlich sein wird, will auch den Reformirten keine fremden Lehren aufbürden, sondern mich einer christl. Bescheidenheit gebrauchen, den churfürstlichen Edicten gehorsamst nachleben und dawider vorsätzlich mit Nichten handeln. Werde doch, nach wie vor, bei erkannter und bekannter reiner lutherischer Lehre und Glauben, mit Gottes Hilfe beständig bis an mein seliges Ende verbleiben.

Berlin, den 3. Jan. 1666.

M. Georg Vilins, sen.

Paul Gerhardt wurde am 6. Febr. 1666 zugleich mit Vilins vor das Consistorium geladen, und zur Ausstellung des Reverses aufgefordert. Man bewilligte ihm anfangs zur Abgabe seiner Erklärung noch eine Bedenkzeit von acht Tagen, er nahm sie im ersten Augenblick der Bestürzung auch an, erklärte aber noch in der nämlichen Sitzung, er habe sich schon längst bedacht, und werde sich wohl nicht ändern, worauf ihm die Absetzung vom Amte im Namen des Churfürsten angekündigt wurde.

Als diese Vorgänge in der Stadt bekannt wurden, zog sich ein Schmerzenslaut durch die ganze Bürgerschaft. Die Gewerke traten zusam-

men und richteten ein Schreiben an den Magistrat, in welchem sie diesen baten, sich fürbittend an den Churfürsten zu wenden, daß ihnen ihr geliebter Paul Gerhardt nicht entrisen werde, der durch seine salbungreichen Predigten, seine geistreichen Lieder und sein stilles, friedfertiges Leben Tausenden zum größten Segen geworden war.

Der Magistrat ergriff die Gelegenheit mit Freunden und richtete in der Sache unter dem 13. Febr. 1666 ein Schreiben an den Churfürsten, in welchem er P. Gerhardts Leben und seine friedfertigen Gesinnungen hervorhob. Der Churfürst antwortete unter dem 10. März, was der Magistrat von der „sonderbaren Frömmigkeit“ sage, so sei ihm davon nichts bewußt, er wisse nur, daß er seine Collegen in der Widerseßlichkeit gestärkt habe.“ Zugleich verbot der Churfürst dem Magistrat, ferner solche Schreiben an ihn gelangen zu lassen.

Darauf traten aber die Stände der Churmark wieder ein und richteten unter dem 17. Juli 1666 ein abermaliges ernstes Schreiben an den Churfürsten. Es fruchtete wenigstens so viel, daß der Fürst unter dem 30. Juli ein ziemlich gnädiges, zufriedenstellendes Rescript an die Stände erließ; auch ließ er dem Magistrat am 9. Januar 1667 eröffnen: „Da Se. Churfürstl. Durchlaucht gegen Paul Gerhardt weiter keine Klage vernommen habe, als daß er sich weigere, die Edicte zu unterschreiben, Sie aber dieserhalb wüßten, daß er die Meinung der Edicte nicht recht begriffen habe: so wollten Sie ihn in sein Amt völlig wieder einsetzen und ihm die Unterschrift des Reverses erlassen.“ Dem Paul Gerhardt ließ er darauf durch seinen Geheim-Secretair unmittelbar die Nachricht von seiner Wiedereinsetzung mittheilen, doch mit dem Bemerken, Se. Durchlaucht lebten der gnädigsten Zuversicht, er werde auch ohne Revers sich der Edicte gemäß zu bezeigen wissen.

Das war aber für den gewissenhaften Mann und treuen lutherischen Zeugen eine zu bedenkliche Zumuthung. Er mußte sich gegen alle falschen Folgerungen dagegen zu verwahren suchen. Das that er auch in einem Schreiben an den Magistrat unter dem 19. Januar 1667, und erwähnt in demselben auch der an ihm gerühmten Moderation: „Zu der habe ich mich niemals anders verstanden, kann mich auch noch nicht anders verstehen, als daß ich bei allen meinen luther. Glaubensbekenntnissen, und namentlich bei der *Formula Concordiae* gelassen werde!“

In seinem Gemüthe war er ruhig und zufrieden, in welcher Stim-

mung er schon gegen den Schluß des Jahres 1665 das auch in der äußern Form hochvollendete Lied: *Gieb dich zufrieden und sei stille*, gedichtet hatte. Um die Zeit jener vielfachen Verhandlungen im Jahre 1667 entstanden die schönen Lieder: „*Die güldene Sonne*“ — „*Der Tag mit seinem Lichte*“ — und wahrscheinlich das echt kirchl. Weihnachtslied: „*Kommt und laßt uns Christum ehren.*“

Freilich saß Paul Gerhardt auch in einem Schwißföfen, was er selbst ausspricht in dem Liede: „*Ich danke dir mit Freuden*“ — wo es Vers 4 heißt:

Sie haben oft zusammen
Sich wieder mich gelegt,
Und wie die Feuerflammen,
Gefahr und Brand erregt;
Da hab' ich denn geseffen,
Und Blut und Angst geschwitzt,
Als ob du mein vergessen,
Und hast mich doch geschützt.

Es wurden noch viele Verhandlungen geführt, die natürlich zu keinem Resultate führen konnten. P. Gerhardt legte das ihm wieder gestattete Amt freiwillig nieder. Später nahm er ein Amt in Lübben an, das zu Sachsen gehörte, wirkte dort noch Jahre lang im Segen, und starb am 7. Juni 1676, mit seinen eigenen Worten aus dem Liede: „*Warum sollt ich mich denn grämen*“ auf den Lippen: „*Kann uns doch kein Tod nicht tödten, sondern reißt unsern Geist aus viel tausend Nöthen*“ u.

II. Zeitgeschichtliches.

Ein Urtheil aus der Ferne.

Häufig hört man die Bemerkung aussprechen, Ereignisse, Zustände, Personen stünden Einem zu nahe, um über dieselben ein richtiges Urtheil zu fällen. Und es hat dieser Satz gewiß eine unleugbare Wahrheit. Allzufern aber dürfen Einem die Dinge doch auch nicht liegen, wenn das Urtheil über sie nicht ein völlig verkehrtes werden soll. — Eine Bestätigung dafür gewährte uns neulich ein Artikel in der protestantischen Kirchenzeitung vom 15. April 1865, welcher über livländisch-kirchliche Verhältnisse und insbesondere über die Dorpater Theologie sich vernehmen läßt. Uns hat dieser Aufsatz etwas Ergößliches gehabt und da die Leser dieser Zeitschrift wol nur zum bei Weitem geringeren Theil die „protestantische Kirchenzeitung“ selber halten, so theilen wir denselben hier wörtlich mit. Er führt die Ueberschrift

Rom und Dorpat

und lautet, wie folgt:

Es liegt im Wesen jeder Entwicklung, daß die Nichtanwendung aller Kräfte eine Einbuße derselben zur Folge hat, daß mithin Stillstand soviel als Rückschritt ist. So ist es denn auch in der Natur der Sache begründet, daß der Protestantismus, wo er träge oder vor Konsequenzen erschreckend, seine Bestimmung vergißt und seinem Princip untreu wird, in den Romanismus, als die niedere Stufe, zurückfällt, daß daher diejenigen Protestanten (Evangelische oder Evangelisch-Lutherische, wie sie sich lieber nennen hören), welchen die Idee eines allgemeinen Priestertums im Grunde zu demokratisch ist und die deshalb neidisch hinüberschielen nach der Seite, wo noch das Amt und die Autorität Etwas zu gelten scheint, schon sich auf dem Wege nach Rom befinden. Die high church of England war

wohl nie weit entfernt von diesem Wege, aber auch im deutschen Reformationsgebiet hat er seine Freunde. Von derartigen Kundgebungen nimmt dann jedesmal die Hengstenbergische und ihr Troß beifällig, die übrige theologische Presse mißfällig Notiz, den Bischof von Paderborn aber stimmen sie zu jenem recht zuversichtlichen Ton des Hirtenbriefs an seine Protestanten, über den man somit keinen Grund mehr hat, sich zu wundern. Die übrige gebildete Welt aber, die in ihrer Gesamtheit unverkennbar eine Christliche, aber auch eine protestantisch denkende geworden ist, geht darüber zur Tagesordnung über und läßt solche repristinirende Kirchennänner in ihren leeren Kirchen als Reste einer vergangenen Zeit stehen. So spuckt es denn im alten Gemäuer unheimlich, klagt, heult, schreit und tobt mit Rom um die Wette gegen die sich vollziehende Reformation, gegen Alles, was Freiheit, Entwicklung, Fortschritt heißt.

Dieses sich allwärts immer mehr herausstellende Mißverhältniß zwischen der Bildung unserer Zeit und der Confessionskirche veranlaßte vor zwei Jahren den Pastor Guleke in Liefland zu der Frage: „Wo hinaus?“, die er (erinnert sie nicht an Schleiermachers bekanntes Wort: „Soll denn der Knoten so auseinander gehen 2c.“) den Bekenntnistreuen der lutherischen Kirche in den Ostseeprovinzen zu bedenken gab. Zeitgemäß war die Frage und spruchreif auch; das bewiesen die zahlreichen Aufsätze, Schriften und Gegenschriften in theologischen und nichttheologischen Blättern, die dadurch hervorgerufen wurden und zu einer vollständigen „Wohinauslitteratur“ anwuchsen. Guleke fand mehr Gegner als Vertheidiger und die reactionäre Fakultät in Dorpat gab ihr: *Ceterum censeo* im Lapidarstil feherriechender Concilien. Dazu hat sie ihr eigenes Organ, die „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche unter Mitwirkung mehrerer Pastoren herausgegeben von den Professoren und Docenten der theologischen Fakultät zu Dorpat“. Als darauf auch der Pastor Eiling ans Licht zu treten wagte mit einem in der „baltischen Monatschrift“ erschienenen Aufsatz: „Haben Kirche und Geistlichkeit auf die Zeit und ihre Entwicklung einzugehen?“, da wurde er mit sammt seinem fortschrittlichen Gesinnungsgenossen in der Dorpater Zeitschrift „abgefanzelt“ (herrliches Wort, das der Volkswitz für diese Art des Abthuns von oben herab und von Amtswegen erfand!) in einer Weise, gegen die sich die „theologischen Mittheilungen, Riga“ ernst und verwahrend aussprechen zu müssen glaubten. „Zwei Pastoren des Fortschritts in baltischen Landen“, so ist der Titel dieses foudroyanten Aufsatzes, der den Mag.

Lüttens, den Hauptkämpen der Dorpater Zeitschrift zum Verfasser hat. Fortschritt heißt ja das Wort, in dem sie Alles zusammenfassen, was ihnen Kopfschmerzen und Galle macht, und dem sie, wie Rom, nur ein consequentes non possumus entgegenzustellen haben. Hat es also an solchen reactionären Erklärungen auch bisher nicht gefehlt, so sollte doch auch nun Dorpat seine Encyklika haben. Im IV. Heft der Dorpater theol. Zeitschrift, Jahrgang 1864 steht sie: „die Lage der Kirche in unserer Zeit“. Es wäre interessant, diesen Aufsatz zu vergleichen einerseits mit dem römischen Manifest und andererseits mit jenem bekannten Artikel Rothe's („Zur Orientierung u. s. w.“) mit dem er die Schenkelsche Zeitschrift vor einigen Jahren einleitete und der denselben Gegenstand behandelt. Wie ganz anders dort und hier!

Gehen wir auf den Inhalt des Dorpater Artikels etwas näher ein. „Was ist die Signatur der Gegenwart für die christliche Kirche?“ so fragt zunächst der Verfasser und führt dann klagend aus, daß recht schlimme Zeit sei, daß die Kirche, unbeschützt von der weltlichen Macht, übel daran sei. „Nirgendwo, so weit es der äußern Benennung nach christliche Völker und Staaten giebt, kann sich die Kirche mit voller Sicherheit, wie wohl sonst, auf die Staats- und Fürstenmacht verlassen. — Der Gedanke des sogenannten religionslosen, für keine Kirche oder Confession sich interessirenden Staats gewinnt immer mehr Verbreitung und Anhänger. Man fordert von der Kirche, daß sie sich selber in Lehre und Leben behaupte und schütze. Und nicht selten thut man dies in der schadenfrohen Erwartung, daß es kaum mehr gelingen werde. Angriffe auf die Grundlagen der Religion und des Glaubens läßt man gewähren. — Man duldet es, wenn in wissenschaftlichen und politischen Versammlungen . . . — Und das Alles im Namen der gepriesenen Toleranz — u. s. w.“ Könnte das nicht Alles wörtlich in jenen Jeremiaden stehen, in denen man von Rom aus sich in Klagen über die treulosen älteren und jüngern Söhne der Kirche Luft macht? Es ist aber geschrieben in Dorpat und herausgegeben von jener soi disant evangelisch theol. Fakultät. Welch ein crasser, römischer Kirchenbegriff liegt dem zu Grunde! Uns fällt dabei die Klage eines andern evangelischen Theologen, des großen Schleiermacher ein, in der er den Augenblick vermünst, wo der erste Königsmantel in die Kirche einzog und dort am Altar den Staub aufwirbelte, der sich noch immer nicht niedergeschlagen habe.

„Und nun die Wissenschaft, die Wissenschaft, welche die Erkenntniß des Wirklichen in Geschichte und Natur weiter bringen will durch Forschung und Beobachtung, wie verhält sich diese zum Inhalt des christlichen Glaubens? — Wo sie am lautesten des Fortschritts sich rühmt auf der Höhe des Jahrhunderts, da rüttelt sie gar nicht mehr blos an den Grundlagen des Glaubens, sondern nach ihrer Meinung hat sie bereits ihre Absicht erreicht, das Gebäude des Glaubens liegt in Trümmern da ohne Aussicht auf einen Auf- oder Neubau. Das aber, was die Bildung unserer Zeit in der Gesellschaft, wie in der Wissenschaft, da, wo sie zur selbstgefälligen klaren Bewußtheit über sich durchgedrungen ist, nicht will und nicht duldet, ist eben das Christenthum“. Nun wird dies Antichristenthum in bekannter Weise historisch nachgewiesen. Es wurde groß in der französischen Revolution, triumphirte in der deutschen Philosophie, hat sich dann nach den Freiheitskriegen „mit allen Fortschritten der Wissenschaft bewaffnet und ist schließlich in dem Umfang, mit der Kraft und Bitterkeit aufgetreten, welche wir heute erleben“. Zunächst denkt der Verfasser dabei an den theoretischen und practischen Materialismus und speciell an Professor Schleiden, schrecklichen Andenkens, der im letzten Winter in Dorpat gewaltigen Schlamm aufrührte. Aber daran ist doch die „gebildete Gesellschaft“ unschuldig, an dem Schlamm nämlich sowohl wie an dem Schrecken. Wie bei den alten Propheten, folgt nun auch auf den Weheruf der Trost. „Das also ist die Signatur der Gegenwart! Kirche und Theologie stehen da, weltlich unsicher, weltlich schutzlos, angegriffen und geschmäht. Sollen die Gläubigen dies beklagen? Sollen sie in Schrecken und Bestürzung darüber gerathen? Das sei ferne! Die Kirche soll auf ihr Wesen „in tiefster Selbstbesinnung, so zu sagen in dem Selbstbewußtsein des heil. Geistes“ zurückgehen. „Die Theologie aber, als die Wissenschaft der Kirche hat den Beruf, diesen Act der Selbstbesinnung zu vollziehen und deren Gehalt gegenüber den Gegnern des Christenthums auszusprechen“. Es hätte demnach die Kirche und speciell die Theologie zu protestiren gegen den antichristlichen Staat und die materialistische Gesellschaft (vgl. die Encyklika.) Mit dem auszusprechenden „Gehalt“ hat's keine Noth. Den haben wir in den 300 jährigen Symbolen wohl conservirt vorzusetzen.

Aber noch Schlimmeres wird in Aussicht genommen. „Sollte aber die Staatsmacht und die Gesellschaft — was in unsern Tagen nicht unmöglich erscheint — aus ihrer Zurückhaltung

zu positiver Befehdung der Kirche übergehen, so wird die Kirche solchem Beginnen nur die Protestation ihrer Leidensgeduld, ihres Wortes und ihrer Predigt entgegenzustellen haben“. — Es wird andern, in der so depravirten Gesellschaft wurzelnden Geistern wohl schwer, sich zum Verständniß so großartiger, apokalyptischer Weltanschauung zu erheben. Nur in Rom mag Dorpat dafür Sympathieen finden.

Unser Dorpater Schauergemälde würde aber unvollständig sein, wenn nicht auch die „im Schooß der Kirche selbst groß gewordene widerchristliche Richtung“ darin aufgenommen wäre, welche „ihrer sich vollkommen bewußt durch ihre Selbstbezugung innerhalb der Kirche es unmöglich macht, das Princip des Uebernatürlichen mit aller Energie der Weltbildung entgegenzustellen und geltend zu machen. — Diese geht zwar auch von der Voraussetzung aus, daß das Christenthum ursprünglich im apostolischen Zeitalter mit übernatürlicher Geistesmacht in die Welt eingetreten sei, kraft dieser das Heidenthum und dessen Bildung überwunden und so den christlichen Geist, Sitte, Bildung in die neueren Völker eingeführt habe. Dadurch aber, meint sie, sei nunmehr der christliche Geist so sehr Seele und Gehalt des modernen Weltzustandes geworden, daß bei den Völkergeistern der Christenheit in Religion und Staatsleben, Sitte, Wissenschaft und Bildung der christliche Geist zum eignen Geist desselben geworden. — So lehrt diese Richtung ein Naturgewordensein des heil. Geistes und der Gnade“. Das heißt doch wohl: sie lehrt daß dieses „mit übernatürlicher Geistesmacht in die Welt eingetretene“ Christenthum ein in der seitherigen Weltentwicklung stets wirksamer, ihren jetzigen Stand wesentlich mit constituirender Factor geworden ist? Sieht es denn seit Kaiser Julian wirklich noch eine Geschichtsauffassung, die das leugnet? Eine andere Anschauung scheint doch auch der Verf. nicht im Ernst zu haben; wie könnte er sonst von „christlicher Cultur“ reden und von dem „Beweise des Geistes und der Kraft“, den die Kirche geführt und noch zu führen habe? Und doch scheint er anderer Ansicht zu sein, wenn er ausführt, wie diese Lehre „die Bereitung der Befenner des Christenthums für einen neuen Himmel und eine neue Erde hindert, tödtet den Nerv des christlichen Glaubens, daß das Wesen dieser Welt physisch und moralisch vergeht und daß man in dieser vergehenden Welt sich nur kraft einer unvergänglichen Uebervelt wahrhaft lebendig erhalten kann“. Abgesehen von der eigenthümlichen, großartig weiten Deutung von τοῦ κοσμοῦ τοῦτου: sollte denn nicht das in die Ge-

schichte der Menschheit eingetretene Christenthum auch für Leute der hier getadelten Richtung sich gerade durch den Hinweis aus dieser vergänglichen Realwelt zu einer unvergänglichen Idealwelt bethätigen, der es entstammt und zu der es seine Befenner bereiten will? — Weiter heißt es dann: „Diejenigen also, in welchen nach ihrer eigenen Meinung die Gnade Natur geworden ist, sind entweder schon christlich oder geistlich todt oder wenigstens auf dem Wege zu diesem Tode“. Ganz recht! „Hier werden verworfen die Antinomisten, Nikolaiten, Prodicianer u. dgl.“ könnte man nach Art der Augustana beifügen. Auf die Männer aber, die der Verf. dabei im Auge hat, paßt diese Todtenerklärung nicht im mindesten.

Es wird dann der sich noch gern christlich nennenden gebildeten Gesellschaft an verschiedenen Symptomen nachgewiesen, daß sie bei Beurtheilung „allgemein geschichtlicher und heiliger Dinge und Verhältnisse“ den Theologen ein Mißtrauen entgegenbringe, welches außer natürlichem Widerwillen auch den Mangel jenes eigenthümlichen Wahrheitssinnes bekunde, „welcher aus dem heil. Geist des Glaubens in der Christenheit geboren wird“. So verfällt sie denn den neuesten Versuchen der Naturalisation des evangelischen Heilandsbildes. Der gelehrte Franzose Ménon verwandelt den Heiland Jesus in den Helden eines sentimentalen Romans. D. F. Strauß sucht den ziemlich winzigen natürlichen Kern eines jüdisch schwärmerischen Rabbilebens von der vergrößerten mythischen Nebelhülle zu befreien. Und Schenkel's Darstellung endlich läßt in Jesu das Characterbild eines Demagogen in edlem Stil erkennen. Erwägt man aber die kritische Gewalt, welche alle diese Darstellungen der evangel. Geschichte anthun, die Künstlichkeit ihrer Combinationen, die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit ihrer erklärenden Hypothesen, so kann man sich kaum der Vermuthung erwehren, daß diese schriftstellerischen Karikaturen des Heiligen von ihren Urhebern nur darum zwischen sich und den von dem Glauben der Kirche angebeteten Heiland gestellt sind, damit nicht Regungen des Gewissens sie vielleicht doch noch jenem Heiland in die Arme führen möchten“. Man mag über diese biographischen Versuche und ihren Werth urtheilen, wie man will. Viel Neues war darüber nicht zu sagen. Diese psychologische Erklärung ihrer Genese aber ist hoffentlich neu und macht dem Erfinder wenig Ehre. Wie votirte denn doch der Altenburger Kirchentag ganz anders als Rom und Dorpat schmähen!

Doch eilen wir zum Schluß des schon allzulangen Referats! Der Verfasser resumirt: „Fassen wir das Resultat unserer bisherigen Betrachtung zusammen! Zustand und Weltstellung der gegenwärtigen Christenheit und Kirche ist: Erschlaffung des Glaubens im Innern — Angefochtensein von Außen her. Die Erschlaffung im Innern aber bahnt den immer ungeflümter werdenden Angriffen des Widerchristenthums von Außen ebenfalls den Weg in das Innere der Kirche. Hier endlich treffen dann beide zu einer Wirkung zusammen, die wir als Naturalisation des Glaubens bezeichnet haben. In diesem Resultat ist zugleich das Wesen des Christenthums aufgehoben. Auf Grund dieser Vorgänge kann indessen die Reaction des Hauptes und seines Geistes in den Gliedern nicht ausbleiben. Die Kirche wird sich zur tiefsten Selbstbefinnung aufraffen. — Ihre Waffen sind: Die Verkündigung des Geisteswortes Gottes und die kirchliche Wissenschaft oder Theologie“. Dieser rath der Verf., nachdem er die gegen den Gebrauch der Philosophie von den „gläubigen“ Theologen vielfach erhobenen Einwände widerlegt hat, entschieden bei der nothwendigen „Selbstbefinnung“ die Philosophie zu Hülfe zu nehmen. „Denn nur, wenn die Theologie, als höchste Geisteswissenschaft die logisch metaphysische Denkarbeit mit der Philosophie theilt und so das allgemeine Wissen und Erkennen ihrer Zeit weiter fördert, wird sie sich jenen universellen Geistesblick der Bildung erhalten, der nicht nur die kirchlichen, sondern auch die socialen Entwicklungen der Zeit richtig würdigt“. — Gewiß, probatum est! Von diesem universellen Geistesblick ist aber in dem Dorpater Artikel „die Lage der Kirche in unserer Zeit“ wenig zu spüren.

Der Verfasser desselben heißt Dr. Aug. Carlblom. Er giebt ihn als ersten Abschnitt einer noch zu hoffenden größeren Abhandlung.

So weit die protestantische Kirchenzeitung. Wir aber machen schließlich nur auf die wunderliche Ungunst des Geschicks aufmerksam, daß gerade Dr. August Carlblom es sein mußte, der hier als Repräsentant eines „römischen Kirchenbegriffs“ genannt wird. Einfach durch diesen Umstand als solcher ist für jeden Kenner unserer Zustände und der genannten Person der ganze vorstehende Artikel als eine Ausgeburt der Ignoranz erwiesen. Diese aber tritt ebenso deutlich auch in vielen andern Beziehungen uns sattsam entgegen. Einen Grundgedanken der Carlblomschen Abhandlung z. B., den nemlich von dem Naturgewordensein der Gnade als Grund der Erschlaffung des Kirchenlebens, hat der Referent auch nicht entfernt verstan-

den. Wie hätte er denselben sonst mit der trivialen Wahrheit identificiren können, daß „das Christenthum in der seitherigen Weltentwicklung ein stets wirksamer, ihren jetzigen Stand wesentlich mitconstituirender Faktor geworden ist?“ Nicht besser verhält sich's mit einem andern Punkt. Carlblom hatte behauptet, „daß man sich in dieser vergehenden Welt nur kraft einer unvergänglichen Uebervelt wahrhaft lebendig erhalten“ könne. Ref. aber substituirt dem hier vorliegenden Gegensatz den theologisch völlig unbestimmten, in diesem Zusammenhange geradezu nichtsagenden von Realwelt und Idealwelt. — Mit einem Worte: Mißdeutung und Mißverstand tritt uns fast überall entgegen; — wieder ein Mal eine Mahnung für Zeitungsleser, Urtheile aus der Ferne mit vorsichtiger Kritik aufzunehmen.

III. Literärisches.

1. Dr. G. E. Ad. von Harleß; Christliche Ethik. Sechste verm. Aufl. Stuttgart bei C. G. Neiching. 1864. XVI. und 607 S.

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

Mit Freuden hat wohl jeder Freund der bewährten „Harleßschen Ethik“ diese neue Auflage des werthvollen Buches begrüßt. Schon äußerlich betrachtet zeichnet sie sich von den bisherigen durch den beinahe verdoppelten Umfang aus. Freilich betreffen die Vermehrungen und Verbesserungen nicht das Wesentliche. Weder das Herz, noch die Gliederung des Systems erscheinen von denselben berührt. Bei einem Verfasser, der überhaupt nicht viel von „System“ hält, der namentlich im Gebiete christlicher Ethik Systeme meist als „Prokrustesbetten“ ansieht, „in welche die Menschen Jesus und die im Wort verleblichte Gestalt seines Wesens legen“ (S. XV), kann uns das auch nicht Wunder nehmen. So werden denn auch die Mängel seiner Systematisirung, auf welche wir später zurückzukommen uns veranlaßt fühlen, weil wir diese Seite wissenschaftlicher Darstellung keineswegs für unwichtig halten, auch nicht gehoben oder verbessert sein. Aber man fühlt dem ganzen Organismus einen wärmeren Pulsschlag ab und

die Ausgestaltung der einzelnen Gliedmaßen hat an Reife und Fülle bedeutend gewonnen.

Freilich wer bei der äußerlichen Form der Harleßischen Darstellung stehen oder, wie es leicht geschieht, an derselben hängen bleibt, der wird kaum etwas vom warmen Herzschlage empfinden. Man muß sich mit ernstem Studium, ja mit einer gewissen Anstrengung durch dieses Buch hindurcharbeiten. Aber dann lohnt's auch und nicht bloß der Gewinn für die wissenschaftliche Erkenntnis ist groß, sondern auch der innwendige Mensch, der Christ in uns wird reich belohnt und labt sich an frischem Quell. Trotz der entschiedenen Verwerfung eines jeden „Neuerungsfigels“, ist des Verf. Sprache durch und durch originell, markig, einzig in ihrer Art. Er warnt zwar vor dem „Unglück, daß in Dingen allgemein christlicher Erkenntnis jeder Theologe seine besondere Sprache rede.“ Er spricht auch die Befürchtung aus (S. VIII.), daß „die systematische Theologie unter uns Deutschen an einer gewissen Vornehmheit und abstracter Formulierung der Gedanken leide, welche mit der göttlichen Tiefe und der Fischereinfalt ihres apostolischen Ursprungs in einem nicht unbedenklichen Contraste stehen.“ Aber er bekennt auch selbst seine Schwäche, hier zu helfen. Gleichwohl hat es uns wohlthuend berührt zu sehen, wie der Verf. im Zusammenhange mit seiner berechtigten „Angst vor doctrinärer Feinspinnerei“ (S. X.) sich vor diesem Grundübel der modernen ethischen Darstellungen zu bewahren gewußt hat. Auch buhlt er nirgends mit der in sittliche Schlassheit und Schwächlichkeit versunkenen Zeitbildung, die den christlichen Firniß noch zu retten sucht, sich in christliche Moral einhüllt und die Entschiedenheit des Glaubens, des Dogmas fahren läßt. Nichts erscheint ihm schlimmer (S. XII.), als „wenn das Christenthum bei jenem Geipenst, der Zeitgeist heißt, sich das Gewand borgen soll, um dem Geschmacke anständig zu erscheinen. Wer hat, borgt nicht.“ Mitunter hat es uns aber scheinen wollen, als verfahre Harleß schier rücksichtslos gegen den Leser durch die fast räthselhafte Gedrungenheit seiner Darstellung, namentlich in den Paragraphen. Die Anmerkungen lesen sich viel bequemer und fließender und es bildet keinen unangenehmen Contrast, wenn in die scharf behauenen Steingruppen dieses ethischen Lehrgebäudes öfters Luther'sche Quader als Ecksteine zu festerem Halt eingefügt erscheinen, während besonders in dem Theil, welcher von der Naturgestalt des menschlichen Lebens handelt (§ 5—12) die vielen Citate aus den Classikern und Stoikern (vorzugsweise Epiktet) sich wie alterthüm-

liche Ornamente ansetzen, ohne störend zu wirken. Luther wird „als ganzer Christ und ganzer Mensch“ und nicht als ein „Schultheolog“ oft redend eingeführt. Die alten heidnischen Philosophen müssen aber Zeugniß ablegen für die Macht des Gewissens und für die Bedeutung der natürlich sittlichen und psychologischen Voraussetzungen.

In Betreff des Sachlichen wird vor Allem die durchgehende Eigenthümlichkeit der Harleßischen Ethik darin zu suchen sein, daß das christliche Heileben vom Mittelpunkte der Wiedergeburt aus erfaßt und als ein dem Gesezesjoch entnommenes Leben in der Freiheit der Kinder Gottes geschildert wird. Die Wiedergeburt wird als „das Werk Gottes in uns“ bezeichnet, in welchem „der Beginn und die Grundkraft des christlichen Lebens, der Ursprung der Fähigkeit zu glauben, zu lieben, zu hoffen“, enthalten sei. Denn „Geburt giebt das ganze Leben, den ganzen Menschen, der nicht darum wirkt, daß er geboren werde, sondern darum und zuvor geboren wird, daß er wirken möge“ (Luther; vergl. S. 224). In dem Satz „Geburt giebt das ganze Leben“ liegt, wie uns scheint, ein idealistischer Zug enthalten. Der entschieden ideale Charakter dieses Systemes sprach sich schon in den vorhergehenden Auflagen durch das an die Spitze gestellte Motto von Luther aus, welches auch jetzt oben an steht und die Signatur des ganzen Werkes enthält. Es ist zu bezeichnend, als daß wir es nicht hierher setzen sollten: „Die Gläubigen“ — so heißt es in demselben, — „sind eine neue Creatur, ein neuer Baum; darum gehören alle diese Reden so im Geseß gebräuchlich, nicht hierher, als: Ein Gläubiger soll gute Werke thun. Wie nicht recht gesagt wird: die Sonne soll scheinen, ein guter Baum soll gute Früchte bringen, drei und sieben sollen zehn sein. Denn: die Sonne soll nicht scheinen, sondern sie thut's ungeheiß von Natur; denn sie ist dazu geschaffen; also ein guter Baum bringt ohne das gute Früchte; drei und sieben sind vorhin zehn, sollen's nicht erst werden. Daß also hier nicht geredet wird, was geschehen oder sein soll, sondern was allbereits jetzt geschieht und ist. Du woltest es denn unterschiedlich also verstehen: Ist eine Sonne, so soll sie scheinen; bist du gläubig, so mußt du Gutes thun. Dieses ist von dem gefärbten Glauben und Sonne geredet; vom rechten Glauben und Sonne wäre es lächerlich geredet.“ — Das Ideale dieser Auffassung des christlich-sittlichen Lebens liegt mit einem Worte darin, daß für den Christen der Pflichtbegriff oder jedes, auch das göttliche kategorische „Soll“ aufgehoben erscheint. Schon früher ist Harleß der Vor-

wurf gemacht worden, daß es gar keine sogenannte Pflichtenlehre in seiner Ethik gebe und daß er (wie Wuttke namentlich tadelnd hervorgehoben hat) auf das Wesen der Sünde vom ethischen Gesichtspunkte nicht näher eingehe. Es liegt ein Wahrheitsmoment in diesem Vorwurfe. Derselbe will nur näher präcisiert und auf sein richtiges Maaß zurückgeführt sein, um nicht Anlaß zu Mißdeutungen und ungerechten Urtheilen zu geben. Denn erstens zieht sich das tiefe, ernste Sündenbewußtsein wie ein rother Faden durch die ganze Harleßsche Entwicklung hindurch. Man fühlt es namentlich in der Lehre vom Kampf, von der Reue und Buße, von der Befehrung u. s. w. dem Buche ab, daß es aus der erfahrenen Anfechtung herausgeboren ist. In dieser Beziehung unterscheidet sich der Harleßsche Idealismus vortheilhaft von dem Hofmannschen, welcher aus den ethischen Particen des Schriftbeweises erkennbar ist. Denn bei Hofmann wird das Verhalten des Christen so geschildert, als sei der Kampf desselben bloß durch den Haß gegen die Sünde, nicht aber durch die Anfechtung von der eigenen Sünde mit bedingt. Wenigstens kommt die Lehre vom Kampfe nicht zu ihrem vollen Rechte. Bei Harleß aber tritt derselbe nicht bloß beim „Eintritt des Heilsgutes in das Geistesleben des Individuums (§ 21—24)“ in sein volles Recht, sondern auch bei der persönlichen geistigen Bewahrung desselben. Sodann aber darf nicht vergessen werden, daß es gerade ein Verdienst dieser neuen Auflage ist, daß sie dem idealen Zuge der früheren engeren Grenzen setzt, (vgl. namentlich S. 142 ff.), wenn auch, wie uns scheint, nicht in ausreichender Weise.

Die lutherische Ethik als eine auf paulinischem Grunde sich bauende hat einen unverkennbar idealen Zug, der bei oberflächlichen Naturen sogar zum Antinomismus ausarten kann. Man muß nur das Luthersche: „Ein Christ ist ein Herr aller Dinge im Glauben“ nicht abtrennen von dem: „Ein Christ ist ein Knecht aller Dinge in der Liebe“, — so wird ebenso wohl die Gefahr einer falschen Autonomie, als eines einseitigen Antinomismus vermieden werden. Es ist dann, mag es noch so ideal klingen, factisch doch kein bequemer oder sicher machender Idealismus, wenn gesagt wird: das Gesetz ist durch Jesum Christum für uns erfüllt, Christus ist des Gesetzes Ende, wer mit Christo gestorben ist in der Buße und mit ihm auferstanden im Glauben, der ist heilig und gerecht, der weiß nichts mehr vom Gesetzesjoch, er ist in ein neues Grundverhältniß zu Gott dem Vater getreten, seine Kindschafft ist ihm versiegelt, er ist durch die Gewißheit der

Sündenvergebung ein Befreiter der Herrn, für ihn als Gerechten besteht kein Gesetz in Form der zwingenden Nöthigung, das Gesetz ist in Christo für ihn erfüllt und eben dadurch abgethan und an's Kreuz genagelt. Ja noch mehr. Dieser im Glauben erneuerte Mensch, der aus Gott Geborene, kann als solcher nicht sündigen; „denn sein Same bleibet bei ihm und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren (1 Joh. 3, 5. 6. 9).“ Das ist ein Idealismus, der seinen köstlichen Realgrund hat nicht bloß in der Heilthat Christi für uns, sondern auch in der durch Wort und Sacrament verbürgten Gnadenthath Gottes des h. Geistes an uns und in uns. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Und soweit und insofern ich mich in Christo weiß, kenne ich nicht Pflicht noch Gebot, sondern eitel freudigen Dank und himmlische Begeisterung für das Gute, das nunmehr meinen neuen Willen beseelt und als ein Gesetz des Geistes und der Freiheit Princip, motorischer Nerv meiner eigenen Lebensbewegung geworden ist.

So sehen wir auch darin keinen gefährlichen Idealismus, wenn Harleß das Princip der wahren und vollen Gerechtigkeit aus dem Glauben so entschieden geltend macht. Es ist und bleibt durchaus richtig, was er (S. 170) über das Verhältniß der zugerechneten Gerechtigkeit zur sittlichen Lebensaufgabe des Christen sagt: „der Begriff der zugerechneten Gerechtigkeit“ — heißt es dort — „d. h. der durch Gott umsonst und rein aus Gnaden dem Menschen zuerkannten Gerechtigkeit bleibt — auch vom sittlichen Gesichtspunkte aus — unantastbar. Er ist das Palladium der rechten Selbsterkenntniß, des rechten Gesetzesverständnisses, der richtigen Selbstbeurtheilung und Selbstverurtheilung. Unter diesem Schirm allein bleibt Alles, was Gott zugleich innerlich wirkt, ausgießt und als neues Leben zuständlich macht, rein und keusch erhalten vor dem Gift der Selbstbespiegelung, Selbsterhöhung, Selbstrechtfertigung. Es bleibt in alle Wege und für dieses ganze Erdenleben, nicht bloß für den Anfang, sondern auch bis ans Ende wahr, daß Christus gekommen sei nicht Gerechte, sondern Sünder zur Buße zu rufen und selig zu machen (Matth. 9, 13). Und wer nicht die Antinomie sündiger Heiliger und geheiligter Sünder versteht — deren Lösung allein im Begriff der zugerechneten Gerechtigkeit liegt — der versteht überhaupt das ganze Evangelium noch nicht.“

Allein so wahr das ist, was Harleß hier sagt, daß der in Christo Geheilte nicht aufhört Sünder zu sein (vgl. 1 Joh. 1, 8. mit 1 Joh. 3, 9),

so gewiß ist es auch nothwendig, die neue Lebensbethätigung des Christen und das in ihm nunmehr waltende Gesetz des Geistes nicht mit dem Naturgesetz zu parallelisiren, noch auch mit dem Princip der Autonomie zu vermengen; d. h. es kann der Pflichtbegriff nicht schlechterdings weg- gewischt oder von der Tafel des Herzens ausgelöscht werden, wenn es sich um das Verhältniß des Christen zum göttlichen Willen und seiner Offenbarung im Gesetz handelt. Wir leugnen nicht eine gewisse „formale Gleichheit“ zwischen Sitten- und Naturgesetz, welche nach Harleß (S. 5) besteht „in dem Begriff der normalen Lebensbewegung, deren Wesen an allem creatürlich Lebendigen der Mensch zu erkennen im Stande sei.“ Auch das läßt sich nicht leugnen, daß „das Normale darin ruhe, daß die Bewegung oder Entwicklung des Lebens in stetiger Einheit mit dem Princip stattfinde, von welchem das Leben ausgegangen ist, und in welchem immer zugleich die zielsehlische Bestimmung dieser Entwicklung liegt.“ — Aber es will uns bedünken, daß es nicht ausreiche, wenn man den Unterschied sittlicher und physischer Entwicklung resp. des Sitten- und Naturgesetzes bloß in das Moment der „bewußten Handlungsweise vernunftbegabter Wesen“ setzt und den teleologischen Gesichtspunkt nur noch hinzunimmt. Vielmehr ist einerseits das Aueinanderkönnen im Zusammenhange mit dem Begriff creatürlicher Freiheit als unterscheidendes Moment festzuhalten; andererseits ist die normale Lebensbewegung des Wiedergeborenen immer zugleich unter den Gesichtspunkt des freien, kindlichen Gehorsams zu stellen, nicht in dem Sinne der kantischen Heteronomie, (Hyponomie würden wir lieber sagen) auch nicht der Autonomie, sondern der wahren Ennomie, da ich mich als Gläubiger stets dessen bewußt bleibe, was ich als Christ Gotte schulde und wie ich von seinem Wort und väterlichen Willen abhängig bleibe. Wir wissen es wohl, daß Harleß (3 B. S. 147. vgl. 142) davor warnt, „die objective Norm göttlichen Willens nicht in eine dem Christen bloß subjectiv inhärierende Gesetzmäßigkeit seines Wesens zu wandeln.“ Denn: „auch des Christen Glaube in seiner ethischen Beziehung zu Gottes Willen in Christo ist Gehorsam.“ Allein das Gesetz, als Manifestation des göttlichen Willens soll nicht „zum Exponenten dieses Bewußtseins und Verhaltens“ gemacht werden. Harleß geht in der Durchführung der gefährlichen Analogie zwischen Geisteswirkung und Naturwirkung so weit, daß seine Darlegung mitunter fast an den mythischen Pantheismus erinnert. „Der geistige Naturgrund unseres Lebens soll

göttlicher Natur durch den Act der Wiedergeburt theilhaftig werden“ (S. 232). So wohnt uns selbst „ein göttlicher Bestimmungsgrund für unser bewußtes persönliches Verhalten inne.“ Was Jener sagte: „natürlich“ müsse uns das Christenthum werden, sei noch viel eigentlicher zu nehmen, als er selbst gemeint habe (S. 234). „Die eigentlich lebengebende und wiedergebärende Gemeinschaft Gottes fällt in ein und dieselbe (?) verborgene Brunnentube all' unserer creatürlichen, geistigen Lebensbewegungen.“ Das „im Bewußtsein Ergriffene“ soll nur dann „wahrhaftige Frucht einer gesunden Wurzel, wirkliches Eigenthum unseres Wesens“ sein, wenn es „in der unbewußten Tiefe unseres Geistes zur schaffenden und treibenden Macht geworden.“ Als ein „Analogon“ dafür wird (S. 248) die „natürlich“ wirkende Macht einer unindividuellen, genialen Naturbegabung hingestellt, die uns zum Schaffen drängt. Es ist auf beiden Gebieten gleichsam „ein beständiger Proceß agirender resp. reagirender Substanzen unserer Organisation“ anzunehmen. Uns scheint hier, wie auch etwas Aehnliches in der Harleß'schen Auffassung vom Wesen des Gewissens vorliegt¹⁾ die Gefahr einer Naturalisirung der Freiheit eines Christenmenschen nicht ausgeschlossen. Der usus tertius legis wird zu wenig betont. Auch beim neuen Gehorsam muß das Normsetzende der göttlichen Willenskundgebung, respective das kindliche Gehorchen des neuen Menschen auf Grund des neuen Verhält-

1) Vgl. bes. S. 78 ff. In der Lehre vom Wesen des Gewissens — im Unterschiede von der Erscheinungsform desselben — finden sich in dieser Auflage viel neue tiefgreifende Gesichtspunkte. Im Ganzen ist aber die alte Grundanschauung festgehalten. „Das Gewissen ist an sich als Gottesbewußtsein widerspruchsfreies Innesein Gottes als des Wahren und Guten. Gegenwärtig aber hält mir das Gewissen die Anforderung Gottes in einem Soll vor, das nicht die Bedeutung hat, mir den göttlichen Willen gegenständlich, sondern den Abstand meines Willens vom göttlichen deutlich zu machen.“ Darin können wir Harleß vollkommen beistimmen, wenn er nur nicht zugleich leugnen wollte, daß auch ursprünglich im Gewissen ein Moment des Sollens gelegen, nur nicht als äußerliches, sondern als innerliches Postulat, gegenüber einer gottessehten, auch vom Menschen selbst gewollten, aber noch nicht allseitig durchgeführten und vollendeten Aufgabe. Auch hier ist die Paradoxe schon in dem göttlichen Soll sich kundgebende abhängige Stellung der sittlichen Creatur von Gott nicht ausreichend bei Harleß gewahrt und betont. Dagegen erscheint der „vitale Zusammenhang“ und das „actuelle Wechselverhältniß zwischen Gott und uns“, das „substantielle Verhältniß Gottes zu unserm Geiste“ im Gewissen, so sehr in den Vordergrund gestellt, daß schließlich die Möglichkeit des Aueinanderkönnens (des posse peccare) ganz undenkbar wird. Liegt darin nicht ein pantheistischer Zug, eine mythisch gefährliche Uebertreibung des apostolischen Satzes: „wir sind seines Geschlechts?“

nisses zu Gott mehr in den Vordergrund gestellt sein. Sonst gerathen wir in einen gefährlichen Idealismus. Das Gesetz ist und bleibt mir Norm (usus normativus) meiner sittlichen Lebensbewegung, wenn es auch nicht mehr eine bloß äußere (Pflicht, Postulat), sondern innerlich mich bewegende und deshalb freimachende Norm ist, da ich weiß, daß es mich nicht mehr richten kann.

Aber, sofern ich eben nicht bloß neuer Mensch bin, sondern die Sünde mir noch anhaftet im Zusammenhange mit der Fleischnatur, kurz weil ich als Christ nicht bloß neuer Mensch, sondern auch noch alter Mensch bin, mit dem Gesetz in den Gliedern geplagt und von der eigenwilligen Lust gequält und versucht, kurz weil eben jene Antinomie von Heiligkeit und Sünde in mir sich fund giebt, so bedarf ich auch noch des Gesetzes als zuchtübenden Mittels und der usus civilis und paedagogicus, sowie der mit denselben eng zusammenhängende Pflichtbegriff ist auch für den Christen noch von wesentlicher sittlicher Bedeutung, ja nothwendiges Präservativ vor eingebildeter Autonomie oder vor dem verführerischen Gedanken vollendeter Ennomie.

Es ist wahr: der neue Mensch kennt keine Pflicht, sondern nur Herzensdrang, Freude, Begeisterung, Liebe, Lust an Gottes Gesetz (Rom. 7 22), Brunst des Geistes. Das ist auch das nothwendige Temperament wahrer aus dem Glauben geborener Tugend. Aber die Begriffe: „Christ“ und „neuer Mensch“ decken sich eben nicht. Der idealistische Standpunkt neigt zur Verwechselung beider. Dem neuen Menschen, der allein im Glauben lebt, kann allerdings nicht ohne Sinnverwirrung gesagt werden: „du sollst.“ Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben. Er hat auch als solcher keine „Pflichten,“ weil er keine ihn bloß äußerlich nöthigende Norm kennt und braucht. Aber der Christ, auch der wahre, lebendige, entwickelte und gereifte, braucht im Hinblick auf seine alte Adamsnatur fort und fort der geschlichen Zucht, muß sich abarbeiten täglich unter dem Joch der „Pflichterfüllung“, daß er auch auf diesem Wege lerne täglich kreuzigen seinen faulen und bequemen alten Menschen und also täglich ein Christ werden, indem der neue Mensch in ihm zunehme und Gestalt gewinne. So verstehen wir auch das Wort Luthers vom Christ sein und Christ werden und seine Warnung vor dem idealen, hochmüthigen Bewußtsein, wir seien Christen, während wir in dem Proceß des Glaubens- und Heiligungskampfes es täglich werden sollen. So wird auch unser

Christenleben allein, was es sein soll: ein stetiges Schöpfen aus dem Heilsbrunnen der Sündenvergebung, wenn wir fortwährend dessen eingedenk bleiben, ja unter der sauren Arbeit der Pflichterfüllung es mit Händen greifen lernen, was für ein Gemächte wir sind. Es ist nicht bloß die „Praxis des heiligen Geistes auch nach eingetretenem Glauben immer wieder zu schrecken durchs Gesetz“ (S. 259), sondern es ist eine stete Nöthigung vorhanden, sich zur eigenen Demüthigung Gesetz und Pflicht vorzuhalten, damit man dem Fleische keinen Raum gebe, damit der „unter der Haut wuchernde Ausschlag“ immer wieder herausgetrieben werde. Diese Geltung des Pflichtbegriffs auch für den wiedergeborenen Christen scheint uns Harleß viel zu wenig zu betonen. Das zeigt sich in seiner im Ganzen flüchtigen Behandlung der Lehre vom Gesetz und in seiner Unterschätzung der Pflichtenlehre (resp. der Lehre von der Askese) für eine christliche Ethik. Auch scheint uns der gänzliche Mangel einer eingehenden ethischen Sündenlehre, eine Lehre vom „alten Menschen,“ allerdings mit jenem „idealistischen Zuge“ zusammenzuhängen. Es ist nicht unbedenklich, wenn Harleß behauptet (S. 432) daß „beim Wiedergeborenen die aus der Herrschaft über das Herz vertriebene Sünde“ sich in „das leiblich sinnliche Naturleben“ zurückgezogen habe, oder „vorzugsweise“ da zu suchen sei. Auch beim Christen bleibt der Satz wahr: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken etc.“ aber allerdings kommen sie nicht von Herzen, das heißt: sie sind nicht mehr des Herzens Lust, wie beim natürlichen Menschen, sondern mehr des Herzens Last und wollen daher, in ernstem Ringen unter dem Joch der Pflicht, erkannt und immer wieder durch den gesühnt sein, der unsere Lasten getragen. Namentlich in unserer Zeit, wo von der einen Seite ein Zug zum Antinomismus viele, gerade auch die lutherischen Christen beseelt, wo von der anderen Seite ein der tieferen Sündenerkenntniß baarer Pietismus in autonomer Vielgeschäftigkeit dem Romanismus die Hand zu reichen Meigung hat, gilt es ebenso sehr den usus civilis et paedagogicus, wie den usus tertius legis in der christlichen Ethik ernstlich geltend zu machen. Die Sonne des wahren Glaubens scheint wohl „von ihr selber“ und der Glaube thut gute Werke „ungeheißen“ und ohne Soll. Aber wo ist der wahre Glaube zu finden und wer hat ihn? Und wo er vorhanden, ist er da nicht immer in der Gefahr der Anfechtung von Seiten des ungläubigen alten Menschen, des Fleisches, der Welt, und Satans. Daher bleibt auch für den Christen stets bei jenem demüthigenden Bekennt-

nist: „Ich glaube Herr, hilf meinem Unglauben.“ Und jenes ideale Wort Luthers von der Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit des Scheinens bei der Sonne und des Fruchttragens beim Baume bezieht sich wohl auf den Glauben des neuen Menschen, hat aber nicht seine unbedingte Wahrheit, wenn es sich um den ganzen concreten Christenmenschen handelt.

Es scheint uns — um das gleich hier zu bemerken — mit der idealen Grundanschauung der Harleß'schen Ethik zusammenzuhängen, daß sie gar keine ethische Eschatologie kennt. Es ist das freilich ein Vorwurf, der die meisten älteren und neueren ethischen Systeme trifft. Sie haben meist weder eine Lehre vom Tode, noch auch eine Lehre von der schließlichen Heilsvollendung. Das sind aber beides für die Sittenlehre höchst wichtige Gebiete, einfach schon darum, weil das ganze sittliche Leben des Christenmenschen sich erfahrungsmäßig nur vollzieht durch ein täglich Sterben, und weil alles was wir glauben und lieben sollen, durch die Weihe des ewigen Zieles, welches wir in der Hoffnung ergreifen, den geheiligten Charakter des höchsten, ewigen Gutes gewinnt. Nun redet zwar Harleß eingehend von der Hoffnung (S. 201 ff.), aber nur als mit dem Evangelium zusammenhängender ethischer Grundstimmung des Christen. Weder der Begriff des Todes, als des nothwendigen Durchgangspunktes zur Seligkeit, noch auch der Begriff der idealen Vollendung, die doch auch dem neuen Menschen als solchem, wegen der ihm noch anhaftenden creatürlichen Beschränkung Noth thut, kommt in eingehender Weise zur Sprache. Denn vom Tode ist auch später (S. 324) nur vorübergehend, im Zusammenhange mit der Lehre vom Kampfe die Rede. Wenn Harleß selbst zugesteht (S. 280), daß grade „der neue Mensch mit der ganzen Creatur seufze nach völliger Erlösung (Röm. 8, 23), während der alte Mensch solches Seufzens ledig gehen und in Gefühl schon haben möchte was er im Glauben haben soll,“ so wird doch der sittliche Standpunkt des Christen durch die ihn befehlende Idee der Vollendung wesentlich bestimmt werden müssen. Wie der Christ zu Tod und Ewigkeit steht, wie er durch tägliches Sterben sich bereitet zum ewigen Leben, wie er dieses Leben als Arbeitsfeld für die ewige Erndte verwendet, wie er trachtet nach dem, was droben ist, wird die Signatur abgeben für den Werth und die Gesundheit seiner sittlichen Gesinnung überhaupt. Und wenn vom Kampf eingehend die Rede ist, wie kann der eigentliche Entscheidungskampf, der letzte Kampf und Strauß, die verhängnißvolle Krisis, da sich bei der Scheidung von

Leib und Seele unser ewiges Geschick entscheidet, nur nebensächlich behandelt werden. Zwar redet Harleß eingehend von der „Bewahrung der Seele im himmlischen Berufe,“ sowohl in Beziehung auf die Selbsterbauung (das Schaffen der eigenen Seligkeit mit Furcht und Zittern), als in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft (§ 42 und 47). Allein es geschieht das nur unter dem Gesichtspunkte, wie in dieser zeitlichen Lebensphäre die „Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden“ im Bekenntniß durch That und Wort, im Cultus, in der gemeinsamen Erbauung u. documentirt werden soll. Inwieweit aber die sittlichen Güter dieser Zeit, namentlich die verschiedenen irdischen Gemeinschaftsformen dem Ziele einer idealen Vollendung entgegen gehen, also auch der Verklärung in ewiger Herrlichkeit fähig sind, inwiefern also auch der Christ durch die irdisch gebrechliche Form ihrer zeitlichen Existenz kraft der Hoffnung hindurchschauen soll und kann auf ihr ewiges herrliches Ziel, wird nicht weiter durchgeführt.

Uns scheint die ganze Ethik, sowohl in ihrem principiellen als practischen Theile das christliche Leben stets von dem dreifachen Gesichtspunkte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung betrachten zu müssen. Denn diese drei Grundtugenden entsprechen eben der Genesis, der Lebensbewegung und dem Ziele der christlich-sittlichen Entwicklung. Alles was Ursprung, Lebensanfang, was Geburt und Wiedergeburt ist, kann, weil es auf göttlicher geheimnißvoller Initiative und unsichtbarer Schöpfungs- oder Zeugungskraft ruht, nur durch den Glauben erfaßt und angeeignet werden. Das ist zunächst in unserem geistlichen Kindschaftsverhältniß Gott gegenüber der Fall, wo wir die sündenvergebende Gnade, die in der Rechtfertigung und Neugeburt sich vollziehende Wiederherstellung unseres Verhältnisses zu Gott in Christo Jesu, dem Urbilde der Wiedergeburt, nur durch den Glauben erfassen können. Das findet aber auch in allen concreten sittlichen Gemeinschaftsbeziehungen unter den Menschen Statt. Wir verkennen nur zu oft, daß die Genesis, der geheimnißvolle Ursprungspunkt der Familie, des Staates und der Kirche kein Gegenstand des Wissens oder der reflectirten Absicht, kein Werk menschlicher Liebe oder gottgeschenkter Thatkraft ist, sondern einzig und allein Gegenstand des Glaubens, der Herzenszuversicht empfänglicher Art, kraft welcher ich dessen in Folge göttlicher Offenbarung gewiß werde, daß hier nicht menschliche, sondern unumstößliche und ewig bedeutsame Gottesordnungen vorliegen. Denn der Glaube ist immer die muthige, vertrauende Hand, die aus der irdischen

vergänglichlichen Sphäre des Bestehens zurückgreift und hineingreift in den göttlichen Keimpunkt des Lebens und so die wahre und wesentliche Substanz (die *υπόστασις*) der Dinge, auch der zeitlichen sittlichen Güter erfasst und festhält. So wird der Glaube auch zur Zuversicht dessen, das man hoffet und das man, als in dem Schooße der Zukunft verborgen, noch nicht sieht. Denn wie mit der Geburt, dem Lebensanfang aus Gott, das Ziel, die Vollendung aus Gott keimartig gesetzt und gewollt ist, so mit dem Glauben als ethischer Gesinnung des Menschen die Hoffnung. Daher giebt es unserer Meinung nach einen die familienhafte, die staatliche wie die kirchliche Gemeinschaftsform durchdringenden und belebenden Glauben, der eben darin besteht, daß wir die göttlich sanctionirte Stiftungsurkunde dieser Natur- und Gnadengemeinschaften, also das gottgeheiligte Wunder ihrer Entstehung, ihres über dem menschlichen Wissen und Willen erhabenen Ursprungspunktes erfassen. Von diesem Glauben, von dieser Pietät gegen die gottgeordnete Genese derselben muß alle sittliche Bethätigung innerhalb derselben getragen sein. Und mit diesem Glauben ist die zuversichtliche Hoffnung, als das uns zur Arbeit und Geduld begeisterte Moment derjenigen sittlichen Gesinnung verbunden, kraft welcher ich durch Gottes Zusage weiß und daran festhalte, daß in der Zukunft das Ziel der ewigen Vollendung und Verklärung dieser zeitgeschichtlichen Gemeinschaftsformen verbürgt ist, das Ziel, auf welches ich jetzt schon hinarbeiten habe, wenn ich die sittliche Idee der Gemeinschaft erst im Glauben erfasst habe. — Zwischen Ursprung und Ziel, Wurzel und Krone, Keimpunkt und Blüthe liegt aber mitten inne die Lebensbewegung der Gegenwart, deren steter Pulsschlag die Liebe ist. Die Liebe ist es daher, welche ewig währet, weil eben die Gegenwart allein die sinnbildlich-zeitliche Verkörperung der Ewigkeit ist. Der Anfang ist vergangen, das Ziel wird einst erreicht werden, die Gegenwart ist ewig und das Ewige ist das in Beziehung auf die Zeit Allgegenwärtige. Daher hört die Liebe nimmer auf und ist das göttliche Monopol aller sittlichen Geistes- und Herzensbewegung, während Glaube und Hoffnung vorübergehende Erscheinungen derselben sind, entsprechend der geschichtlichen Form unseres menschlich sittlichen Lebens und Strebens. Die Liebe, der schon hier empfundene Pulsschlag ewigen Lebens, ist das eigentlich Uebergeschichtliche, Ueberzeitliche, und Ueberirdische. Nur daß sie in uns nicht anders als aus dem Glauben geboren und mit der Hoffnung verwachsen sein kann, weil unser Leben als ein creatürliches

in die Schranke gebannt sein, d. h. von einem Ursprungs- und Zielpunkt bestimmt sein muß, um nicht in einen schlechten pro- und regressus in infinitum auszuarten.

Zu dieser aphoristischen und eben deshalb vielleicht noch unklar erscheinenden Digression finden wir uns veranlaßt durch die verschiedenen neueren Systematisirungsversuche der Ethik, die Harleßsche nicht ausgenommen. Es erscheint uns als ein wesentlicher Mangel derselben, daß sie die christlich sittliche Lebensbewegung in der Liebe nicht einrahmen in die beiden gottgesetzten Grenzen des Anfangs und des Endes. So bleibt das Gebäude nur zu leicht ohne festes Fundament und ohne Spitze; und gerade das Fehlen der Spitze haben wir bei Harleß schmerzlich empfunden. Wird doch das Leben in der Liebe zu einem steten Streben, Ringen und Arbeiten, sowohl durch das Zielselbst in seiner Bewegung (ethische Eschatologie und Hoffnungslehre), als auch durch das feste Fundament seines Ursprungspunktes (ethische Heils- und Glaubenslehre). Die Betonung des letzteren Momentes fehlt bei Harleß nicht, die des ersteren wohl.

Auch andere Mängel treten uns bei seiner Systematisirung entgegen, welche in der Consequenz viel Mißliches nach sich ziehen: mancherlei unnütze Wiederholungen, Behandlung derselben Gegenstände an verschiedenen Punkten, Anticipation von Begriffen, die ihrem eigentlichen Zusammenhange entnommen, unklar werden und dergl. m. Bekanntlich theilt Harleß seine Ethik in drei Abschnitte; der erste handelt vom „Heilsgute,“ der zweite vom „Heilsbesitz,“ der dritte von der „Heilsbewahrung“. „Der erste Theil der Darlegung gilt dem Verständniß der objectiven, in Christo gegebenen Princip des zweiten dem Verständniß des subjectiven, im Menschen wirklich gewordenen Princip christlich-sittlichen Lebens; der dritte gilt dem Verständniß des innern Zusammenhanges der aus dem Princip fließenden Lebenserscheinungen und Lebensbethätigungen innerhalb der natürlich-gegebenen und geschichtlich gewordenen Lebensbeziehungen des Menschen auf Erden“ (S. 15). Harleß selbst giebt gerne zu (S. 17), daß sich vielleicht eine wissenschaftlich genüendere Darlegung des christlich sittlichen Bewußtseins finden lasse, als in obigem Schema gegeben sei. Ihm ist nur an dem Einen viel gelegen, der Mahnung Luthers gerecht zu werden: „Suche dich nur in Christo und nicht in dir, so wirst du in ihm dich ewiglich finden.“ So wird denn auch die Lehre vom „Heilsgute,“ welche eigentlich als objective Voraussetzung der Ethik in die Dogmatik hineinzugehören scheint, hier von dem

Gesichtspunkte aus behandelt, daß der Christus, der mich ergriffen hat, die Realität dieses Principes sei. Denn „für die Ethik,“ sagt Harleß (S. 15), „handelt es sich nur um den erkenntnißmäßigen Ausdruck des Bewußtseins, wie ich mich von Christo als dem Princip meines sittlichen Lebens bestimmt weiß und in welcher Gestalt meines inwendigen Lebens ich ihn als solchen habe.“ — Aber eben deshalb, meinen wir, wird nicht das Heilgut, resp. das Evangelium nach seinem „Dasein und Wesen“ in einer Ethik zu behandeln sein, sondern nur die Frage nach dem Heilsbesitz; also das was der zweite Theil der Harleß'schen Ethik bringt, wäre hier ins Auge zu fassen. Denn wenn ich mich und sofern ich mich von Christo als dem Princip meines sittlichen Lebens bestimmt weiß, bin ich ein Wiedergeborener, lebe ich im Stande der Gnade.

Sehen wir uns den Inhalt und die Durchführung jenes ersten Theiles etwas näher an, so tritt jedenfalls das Inadäquate der Ueberschrift sofort uns entgegen. Denn daselbst wird behandelt zuerst von der „Naturgestalt des menschlichen Lebens“ (§ 5—12), sodann von dem „Leben unter dem Gesetze“ (§ 13—16), endlich von der „Erscheinung des Evangeliums in der Geschichte des Menschengeschlechts“ (§ 17—20). Uns scheint nur der letzte Abschnitt unter den Gesichtspunkt des Mittelbegriffs, nämlich des Heilgutes zu gehören. Denn das menschliche „Selbstbewußtsein“ an sich und in seiner Beziehung zu „Natur und Weltbewußtsein“ (§ 6), wie in seinem Verhältniß zum allgemeinen „Gottesbewußtsein und Gewissen“ (§ 7); sodann das Gewissen selber nach seinem Wesen (§ 8) und nach seiner Erscheinungsform (§ 9); endlich das Zeugniß, die Ohnmacht, und die Verdunkelung desselben (§ 10—12): — alle diese Momente lassen sich doch schlechterdings nicht als Heils- und Gnadengüter im spezifischen Sinne bezeichnen, namentlich da sie zum Theil so dargestellt sind, daß dabei nicht bloß die sittliche Naturanlage des Menschen, die doch noch als ein gottgeschenkttes Gut bezeichnet werden könnte, ins Auge gefaßt, sondern auch die sündliche Corruption derselben geschildert wird, also gerade das Unheil. Aber auch das Gesetz kann nicht unter die allgemeine Kategorie des „Heilgutes“ befaßt werden, da es als solches betrachtet (abgesehen von der Veröhnung und Erlösung) gerade das Unheilbringende, der „tötende Buchstabe“ ist. Auch die dabei behandelten subjectiven Momente: das Wissen um das Gesetz (§ 14), der gesetzliche Gehorsam (§ 15) und die Furcht (§ 16), — sie stellen zwar Wirkungen des Gesetzes auf das menschliche Bewußtsein und

Leben dar, aber Heilsgüter sind es nicht. Befremdet hat uns auch, daß Harleß bei der Lehre vom Dasein, Wesen und von der Bedeutung des Gesetzes nicht näher eingeht auf eine ethische Auscheidung und wissenschaftliche Darlegung des sachlichen und ewig gültigen Inhalts des positiven und geoffenbarten Gesetzes. Namentlich wird (vgl. S. 143) auf die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung nicht direct hingewiesen, noch auch von diesem Gesichtspunkte aus der Dekalog einer wissenschaftlichen Analyse unterworfen die doch nicht wohl vermist werden kann, wo es sich um ein klares Verständniß des Zusammenhanges göttlicher Gebote handelt. Denn „das Gesetz“ — wie Harleß selbst richtig bemerkt, — „ist ja nicht eine Summe zu addirender Gebote, sondern Auseinanderlegung der aus einem obersten Postulate fließenden Mannfaltigkeit gottgefälliger Lebensbethätigung“. — Wie aber das Fleisch gegen das Gesetz reagirt, wie die Sünde durch das vom Gesetz gesteigerte Gelüsten durchaus sündig wird, erscheint in diesem Zusammenhange, wo es doch hingehört hätte, auch nicht durchgeführt. Denn vom Fleische, von der *σάρξ* in ihrem ethischen Begriffe ist erst S. 289 ff. bei Gelegenheit der Lehre vom Kampfe die Rede. Wie kann aber die „Naturgestalt des menschlichen Lebens“ und die „Lehre vom Gesetze“ behandelt werden, ohne daß die Fleischesrichtung oder die Sünde als böse Lust in ihrem Wesen ethisch näher charakterisirt wird. Und doch ist die ganze Harleß'sche Deduction von so tiefer Sündenerkenntniß getragen!

In dem zweiten Abschnitt des ersten Theiles kommt nun der Verf. wirklich auf das Heilgut zu sprechen, indem er von der „guten Botschaft des neuen Bundes“ handelt. Hier wird aber nur in Einem Paragraphen (§ 17) „das Dasein, das Wesen und die Bedeutung des Evangeliums“ als der Offenbarung göttlicher Gnade in Christo dem Gesetze und seiner Wirkung gegenübergestellt, um dann zu handeln (§ 18—20): von dem evangelischen Glauben, der ev. Liebe, der ev. Hoffnung. Greift hier die Darstellung nicht entschieden schon hinüber in die Frage nach dem Heilsbesitz? Wie läßt sich der ethische Charakter des Glaubens, der ja mit Bekehrung und Wiedergeburt nothwendig verwachsen, ja subjectiv betrachtet, die Wurzel derselben ist, näher bestimmen, bevor von dem „Eintritt des Heilgutes in das geistige Leben des Menschen“ (II. Theil) die Rede gewesen. Und daß „aus dem Glauben die Liebe geboren wird“, die „nur wiedergiebt, was der Glaube von Gott empfangen hat“ (S. 199) ist doch nicht „objective Voraussetzung des ethischen Lebens“, sondern berührt den

Pulsschlag desselben, setzt also Glaubenserfahrung, Buße, Bekehrung, Wiedergeburt voraus, die alle erst im zweiten Theile behandelt werden. Mit der evangelischen Hoffnung endlich (§ 20) wird der Blick auf die Zukunft des „vollendeten Reiches Christi“ (vgl. auch schon S. 178 ff.) zur Begründung der „nach Vornen und nach Oben gerichteten himmlischen Gesinnung“ des Christen verbunden, ohne daß klar würde, wie dies Alles Voraussetzung des Heilsbesitzes sein soll. Ueberhaupt ist der Inhalt des ganzen Theiles, der vom „Evangelium“ handelt, selbstverständlich nicht leicht zu begrenzen, weil Alles, was das christliche Leben betrifft, unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann. Wir halten deshalb auch den ganzen ersten Theil der Harleß'schen Ethik für den wegen Unklarheit und Schwerfälligkeit der Durchführung schwierigsten in dem ganzen Werk. Sehr schön und tiefergreifend ist die Verhältnißbestimmung zwischen Glaube und Liebe. Namentlich zeichnet sich diese Auflage von den bisherigen dadurch aus, daß die frühere fast nivellirende Identificirung des ethischen Wesens beider einer deutlicher ausgeprägten Unterscheidung beider Raum gegeben hat (bes. S. 217 f.) Nur scheint es uns zu negativ ausgedrückt zu sein, wenn als das eigentliche „ethische Charakterzeichen“ des Glaubens selbst angegeben wird (S. 182) „der Selbstverzicht auf Alles, was in uns als Grund der Gnade bei Gott gedacht werden könnte“.

Die Unklarheit in der Gruppierung und Begrenzung des Stoffes im ersten Haupttheile tritt sehr deutlich in dem Uebergange zu dem zweiten Theile hervor. Da heißt es: „Daß und wie das Evangelium unser Heilsgut als die Lebensmacht des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung sei, hiervon handelte der erste Theil. Jetzt ist die Frage zu beantworten, wie der Mensch zum Besitz dieses Heilsgutes also kommt, daß sein Leben nun auch thatächlich Glauben, Lieben, Hoffen sein könne (S. 223)“. Uns ist es nicht verständlich, wie man den Glauben, das thatächliche Ergreifen der Gnade, die im Verheißungsworte angeboten wird (§ 18), scheiden und unterscheiden kann von der „Wirkung, welche uns zu solchem Ergreifen befähigt“ (§ 21). Denn das ist ja allein Gottes Werk, daß ihr glaubet an den, den er gesandt hat. Es hängt diese begrifflich kaum durchführbare Scheidung bei Harleß zusammen mit seiner Verhältnißbestimmung von Wiedergeburt und Glauben. Denn die erstere meint er mit der göttlichen „Wirkung, die uns zu solchem Ergreifen befähigt“. Der Glaube als subjective Herzensstimmung erscheint bei ihm nämlich als Frucht der Wiedergeburt. Ja

Harleß trägt nicht einmal Bedenken zu sagen: „Unserer Aneignung (der Gnade) im Glauben geht ein Werk oder eine Wirkung Gottes voraus, welche uns hiezu tüchtig macht, die Wiedergeburt; dieses Werk Gottes in uns ist der Beginn und die Grundkraft des christlichen Lebens, der Ursprung der Fähigkeit zu glauben, zu lieben und zu hoffen. — Und weil nichts, was als specifisch christliche Lebensregung sich denken läßt, vor dieser Wiedergeburt da sein kann, hat alle Darstellung christlichen Lebens mit der Wiedergeburt zu beginnen“. Auch in der Erläuterung zu den 21sten Paragraphen sagt Harleß mehrfach: „es müsse zuvor erst eine Regeneration von Seiten Gottes in uns eingetreten sein, ehe wir glauben können und um glauben zu können (S. 231)“. — „Ich muß“, heißt es kurz vorher (S. 230), „zuerst den heil. Geist haben, um glauben zu können“. — Wir fragen, worin denn die Regeneration von Seiten Gottes in uns besteht, wenn nicht eben in der Mittheilung des kindlichen Sinnes, des Glaubens, durch welchen ich die Sündenvergebung mir aneigne? Ist nach der Schrift (1 Joh. 5, 4 f.) eine Wiedergeburt überhaupt denkbar ohne Glauben? Wir verstehen wohl, daß Harleß offenbar mit dem „vorher“ kein zeitliches prius gemeint haben kann. Denn wahre Wiedergeburt und Glauben können nie zeitlich auseinanderliegen. Aber auch begrifflich läßt sich beides nicht unterscheiden wie Ursache und Wirkung. Die wiedergebärende Gnade und der heil. Geist sind zwar mittelst Wort und Sacrament die ursächliche Voraussetzung für Glauben und Bekehrung. Die Wiedergeburt aber deckt sich geradezu mit dem Glaubensempfang. Und „den heiligen Geist haben“ und „glauben“ sind Correlatbegriffe. Der Glaube ist also nicht sowohl Frucht, als vielmehr Wurzel, Ursprungspunkt des aus Gott geborenen Lebens, sofern wir dasselbe ethisch, d. h. als ein uns innerlich bewegendes, als unsere That durch Wirkung des heil. Geistes betrachten. Daher darf auch die Bekehrung nicht, wie Harleß will, als Frucht oder Folge der Wiedergeburt bezeichnet werden, sondern nur als der subjectiv wahre Bestand derselben im erwachsenen, selbstbewußten und wollenden Menschen. Denn ein Erwachsener, der unbekehrt ist, kann nicht als ein solcher angesehen werden, in welchem die Wiedergeburt wirklich Lebensprincip ist. Wir sind und werden nur Kinder Gottes durch den Glauben in Christo Jesu (Gal. 3, 26); und wer nicht glaubt, also unbekehrt ist, ist auch kein Wiedergeborener. Mit dieser Anschauung treten wir nicht etwa auf die Seite des Synergismus. Die Alleinwirksamkeit der Gnade und wiedergebärende

Macht des Geistes durch Wort und Taufe bleiben vollkommen gewahrt, da es eben nicht möglich ist, sich ohne die vorausgehende Wirkung des Wortes zu bekehren und ohne das Taussacrament seines persönlichen Heiles und seiner Erwählung in wahrhaftigem Glauben gewiß zu werden.

Der zweite Haupttheil handelt aber nicht bloß von dem „Eintritt des Heilgutes in das Geistesleben des Individuums“ sondern auch von dem „persönlichen Kampf um den Heilsbesitz“ (§ 23—29) und von der „persönlichen Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes“ (§ 30—36). Die Lehre vom Kampfe scheint uns die tiefste und gelungenste Partie in dem ganzen Werke zu sein. Die Unterscheidung der verschiedenen Stadien des christlichen Kampfes in der Prüfung, Versuchung und Anfechtung, resp. der Eintritt von Fall und Abfall sind mit großer psychologisch-erkenntnistheoretischer Feinheit durchgeführt und aus tiefer geistlicher Erfahrung geflossen. In der schwierigen Lehre vom Fall aus der Gnade hat der Verf. seine bisherige Anschauung, daß derselbe eintrete beim Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen, in dieser Auflage (S. 334) geändert oder berichtigt. Er meint nunmehr nicht daß „in jedem Moment jedes Falles der Fall Verleugnung eines distincten besseren Wissens und Gewissens“ zu sein braucht. Es kann auch, meint Harleß mit Recht (S. 335) dem Christen „bei aller allgemeinen Erkenntniß des göttlichen Willens jene Übung der Sinne abgehen, welche zur Unterscheidung des Bösen und Guten im einzelnen Falle nothwendig ist“. So kann also durch den „Betrug der Sünde“ ein Fall aus dem Gnadenstande eintreten, wenn auch nur ein zeitweiliger, sobald nemlich ein zeitweiliger Sünden dienst eintritt, aus welchem der Christ nur durch einen besondern Bußkampf herausgerettet werden kann.

Ein Mangel in der Durchführung der Kampfeslehre scheint es uns zu sein, wenn weder von dem Wiedergeburt- noch auch von dem Todeskampf im Unterschiede vom Heiligungskampfe die Rede ist, welchen letzteren Harleß eigentlich allein behandelt. Zwar fehlt bei ihm nicht die Darstellung des mit der Wiedergeburt zusammenhängenden Glaubens- und Bußkampfes; aber es ist eben wieder ein Fehler seiner Systematik, daß die Neugeburt des Menschen im Zusammenhang mit der Lehre von der Reue und Bekehrung als Kampf geschildert wird, (S. 243 ff) bevor das Wesen des Kampfes ethisch dargelegt und begriffen ist. Auch will zwischen der erstmaligen Bekehrung und dem täglich zu wiederholenden Buß- und Glaubenskampfe des schon Bekehrten unterschieden sein. Denn die zu bekämpfenden

Feinde im letzteren: Verzagttheit, Zweifel, Sicherheit, Trost sind andere als diejenigen, welche der noch alte Mensch in seiner erstmaligen Bekehrung niederzuringen hat. Auch der Todeskampf, als der letzte entscheidende Strauß, verdiente eine besondere Behandlung, weil in demselben sich als in einem kritischen Culminationspunkte concentrirt, was in dem täglichen Sterben des Christen vorgebildet erscheint. Uns deucht, Harleß müßte von den Tiefen geistlicher Anfechtung im täglichen Glaubens- und letzten Todeskampfe besonders zu reden wissen, da er die Angst des Gewissens sogar im Zusammenhange mit der köstlichen Friedensbotschaft des Evangeliums so wunderbar zu schildern versteht. Wie köstlich ist in dieser Beziehung der Passus, den wir S. 250 f. bei der Darstellung des Wesens der Bekehrung lesen: „Christus“, heißt es dort, „ist wesentlich der Friede und der Friedefürst d. h. der Löser des Zwiespaltes zwischen Gott und Mensch. Aber er ist es nicht als Leugner sondern als Bestätiger dieses Zwiespaltes . . . Und so hebt sich von Christo dem Friedensbringer etwas in uns an, was gar nicht wie Friede aussieht. So sieht sich, was Werk des Friedens ist, nach einer Seite wie Werk der Zerstörung an; denn es ist Zerstörung des falschen und faulen Gewissensfriedens. Es ist Sollicitation zum Hunger nach Gnade in verschärfter Empfindung der Angst des Gewissens. Und über die Verzweiflung, die solche Angst an sich mit sich führen würde, hebt uns der Herr nur dadurch hinaus, daß er in uns wirklich werden läßt, was er uns in seinem Worte bezeugt, daß nämlich bei unserem Seufzen nach völliger Erlösung der heil. Geist uns selbst mit unaussprechlichem Seufzen bei Gott vertrete. Solch Seufzen hört mit dem Vollbesitz der Gnade nicht auf. Im Gegentheil, es ist der hienieden bleibende dunkle Grund des lichten Friedens in Christo“. —

Im dritten Abschnitt des zweiten Theiles behandelt Harleß unter dem Gesichtspunkte der „persönlichen Tüchtigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes“ das Wesen der Tugend, die er von allem als „Ereue“ kennzeichnet, verbunden mit der Dankbarkeit, als ihrem subjectivem Motiv, während sie in „Christi Vorbild und Wort“ ihre objective Norm hat, in „Wachsamkeit und Gebet“ subjectiv sich bewahrt und als „Thätigkeit der Demuth“ (S. 367) erweist. Wir haben gegen die Durchführung dieses Abschnittes nur zu bemerken, daß es uns erstens nicht richtig erscheint, die Tugend principieell als die im Kampfe sich bewährende sittliche Kraft des Christen zu bezeichnen. Zwar trägt das ganze Leben des Christen Kampfescharakter. Das ist die mit dem ihm noch anhaftenden Leibe des Todes verbundene

Signatur seiner geistlichen Lebensbewegung. Aber das Wesen der Tugend ist und soll sein aus dem Glauben geborene freudige und begeisterte Thatkraft der Liebe. Die Erscheinungsform derselben während der Kreuzszeit ist Kampf und mühsame Arbeit; der innerste wesentliche Nerv und Pulsschlag derselben Freude und Herzensdrang. Wird die Tugend bloß als Kampfesbewährung betrachtet, so kann sie nur zu leicht einen gesetzlich rigoristischen Charakter gewinnen und der tugendhafte Mensch zu einer seufzenden Creatur werden. — Das hängt aber bei Harleß, wie uns scheint, damit zusammen, daß er die Tugendlehre von der Behandlung der anerkannten drei christlichen Grundtugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung trennt. Denn leugnen wird Harleß doch nicht, daß der Glaube selbst Tugend, gottgeschenkte persönliche Tüchtigkeit zum Empfang (Dankbarkeit) und zur Bewahrung (Treue) des Heilsbesitzes ist. Freilich rechtfertigt der Glaube nicht deshalb *quia tam magna virtus est*. Aber wie sollte die *πίστις* (eigentlich Treue) ethisch anders bezeichnet werden können, denn als die eigentliche Haupt- und Grundtugend. So läßt sich denn auch die herrliche Tugend der Demuth schlechterdings nicht von dem Glauben scheiden, welcher als bußfertiger die geistliche Armuth in sich schließt. Und aus der Liebe fließt, nach dem augustinischen Satz: *virtus ordo amoris*, die ganze Reihe der einzelnen practischen Tugenden, wie sie auf der Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit und Besonnenheit ruhen.

Wir haben hier kein System der Tugenden zu geben. Sie scheinen uns für den christlichen Gesichtspunkt in der bekannten, herrlichen paulinischen Trilogie (1 Cor. 13, 13; 1 Theff. 1, 3;) gegeben. Aber inwiefern und warum man gerade bei der Darlegung der Heilsbewahrung (die den dritten Haupttheil der H'schen Ethik bildet) die „Frömmigkeit“, diesen vagen und vieldeutigen Begriff, der außerdem mehr religiöser, als ethischer Natur ist, zur „Mutter aller Tugenden“ machen soll, ist uns entschieden unverständlich. Will Harleß, wie es in der Durchführung scheint (S. 392 ff.), mit der Frömmigkeit etwas anderes bezeichnen, als die bloße „Beziehung zu Gott“, versteht er darunter die Bethätigung des Glaubens in der Sphäre der Erbauung sowie des wahrhaften Bekenntens vor den Menschen, so ist nicht einzusehen, warum nicht der Glaube selbst, resp. die aus ihm geborene wahre Liebe mit gleichem Rechte als „Mutter aller Tugenden“ sollte bezeichnet werden. Allein Harleß charakterisirt doch auch andererseits (S. 391) die Frömmigkeit als die „Stimmung eines Wiedergeborenen und Befehrten“,

als „einfältiges Herzensanliegen in Bezug auf jene Erfahrung, in welcher wir durch die Gnade Gottes in Christo Jesu hienieden in das Reich seiner Liebe versetzt werden“. Ist denn diese Stimmung was anderes, als eben — Glaubensleben und Liebesleben.

Und in der Durchführung der Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden (während doch vorher die Tugenden der Treue, Dankbarkeit, Demuth schon abgehandelt worden), tritt eine Reihe ethischer Betrachtungen ein, welche wir nicht unter dem Mittelbegriff der „Heilsbewahrung“ sondern lediglich der „Heilsbewahrung“ zusammengefaßt wünschen. Denn erscheint es nicht geradezu gefährlich oder wenigstens mißverständlich und irreführend, wenn Alles was zur Bethätigung des Christen in der Pflege seines Leibes, seines irdischen Berufes, seines irdischen Besitzes, endlich die Beziehung zum Nächsten, die Heiligung der gottgeordneten Gemeinschaftsformen betrifft, soll angesehen werden als Mittel oder Gegenstand der „Heilsbewahrung“. Das können wir höchstens practische Bewahrung des Heilslebens nennen. Sich bewahren (*τηρεῖν ἑαυτόν* 1 Joh. 5, 18) d. h. vor Sünden, die wider die Seele streiten, soll der Christ in der Lebensbethätigung, durch die Heiligung, in der Kraft des heil. Geistes. Die Bewahrung des Heiles (*σωτηρία*) geschieht aber nur im Glauben, der die Gnade täglich von Neuem ergreift.

Wenige Worte seien uns noch erlaubt in Bezug auf die Art und Weise, wie Harleß die Gemeinschaftsformen, überhaupt die sittlichen Beziehungen des Christen zu dem Nächsten behandelt. Der Grundfehler der meisten neueren Darstellungen der Ethik, daß sie nämlich den Gemeinschaftsfactor schon in der Begriffsbestimmung des Sittlichen nicht zu seinem Rechte kommen lassen, scheint uns auch bei Harleß nicht überwunden zu sein. Es wird das subjective Moment der persönlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (vernünftiger Wille), es wird auch das religiöse Moment im Zusammenhang mit dem Begriff des Guten (Gesetz, Gewissen, Kindenschaft) hervorgehoben. Daß aber der Mensch, was er als Sünder sowie als Gottes Kind, als alter und neuer Mensch ist, nur innen der Gemeinschaft ist, daß er sein eigenthümliches sittliches Wesen nicht bloß durch Zeugung und Geburt hat, sondern auch durch Erziehung, Bildung und Zusammenleben mit Anderen zu sittlicher Vollkräftigkeit und Bewußtheit entfaltet, das wird nie ausreichend betont. So nimmt auch Harleß § 2 die Beziehung zum Gattungsleben nicht mit in die Begriffsbestimmung des Sittlichen auf. Und doch gesteht er selbst S. 42: „Niemand kann sich als Mensch wissen,

ohne sich zugleich als Menschenkind zu wissen (Eph. 3, 5) und sich als Ich gegenüber dem Dasein und Leben eines Geschlechtes zu erkennen, welches sich zu meiner Ichegistenz mit der ihr eigenen menschlichen Natur als Mutter verhält.“ Wenn also auch der „menschliche Geist eingesenkt ist in das menschliche Gattungsleben“ (S. 15, vgl. auch S. 39), warum giebt Harleß dieser richtigen Ansicht nicht die nöthige Consequenz für die wissenschaftliche Ausgestaltung des Systems? — Zunächst müßte die ganze ethische Lehre von der Sünde (als Gattungszustand) unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden. Denn niemand ist Sünder „auf eigene Hand.“ Sodann müßte alles, was den Begriff des „Nächsten“ und die Pflichten gegen denselben betrifft, beherrscht sein von dem Gedanken der organischen Gliederung der sittlichen Gemeinschaft in ihren verschiedenen concreten Formen, wie dieselben auf das Familienleben als ursprüngliche Gemeinschaftsform zurückgehen. Nur so kann Klarheit in die Behandlung der einzelnen practisch ethischen Fragen über die Bewahrung der Seele im „irdischen Beruf“ in ihrer „Rückwirkung auf die Gemeinschaft“ hineinkommen. Die wichtige sittliche Lebensfrage: „wer ist denn mein Nächster,“ kann nicht mit der allgemeinen Phrase entschieden werden: jeder miterlöste Mensch, d. h. alle Menschen. Sondern die Gliederung der Menschheit und die mit der geschichtlichen Fügung zusammenhängenden näheren Beziehungen in den gottgewollten Gemeinschaftsformen geben den richtigen Maßstab für die Beurtheilung dessen, wer mein Nächster ist d. h. der, welchen Gott als meiner Hülfe Bedürftigen innerhalb des concreten Gemeinschaftslebens mir in den Weg stellt. Auch die Antwort des Herrn in der Geschichte vom barmherzigen Samariter bestätigt die Richtigkeit dieser Anschauung. Denn auf die frivole Frage des Schriftgelehrten (Luc. 10, 29), der sich selbst rechtfertigen wollte, erwidert Christus nicht: Jeder Mensch ist, weil er Gottes Bild an sich trägt und dein Miterlöster ist, dein Nächster, sondern ganz bestimmt derjenige, den Gott dir als einen Hilfsbedürftigen in deinen Berufsweg stellt.

Es scheint uns daher auch die ganze Lehre vom irdischen Beruf nur im Zusammenhange mit der Darlegung des Begriffs und der sittlichen Idee der irdischen Gemeinschaftsformen richtig verstanden und entwickelt werden zu können. Ja selbst die Frage nach dem Eigenthum, dem irdischen Besitz, sowie die Lehre vom Eide, vom Martyrium, von der Nothwehr und Nothlüge, vom Kriege, von der Todesstrafe u. a. m. wird sich nicht außer dem Zusammenhange mit dem social-bürgerlichen und staatlichen Gemeinwesen klar und erschöpfend entwickeln lassen.

Statt dessen finden bei Harleß z. B. die Lehre vom Eide (§ 39) im Zusammenhange mit der Frömmigkeit, als der Mutter aller Tugenden, die Lehre von der Todesstrafe und vom Kriege (§ 49) abgetrennt von der erst § 54 entwickelten Idee des Staates und der christlichen Obrigkeit dargelegt. So wird auch die ethische Werthschätzung des Bekenntnisses (§ 38) losgelöst von der Idee der Kirche (§ 55) und schon § 17 ist von der vollendeten Reichsgemeinschaft die Rede, während wir erst am Schluß des ganzen Werkes das Wesen derselben dargelegt finden. Es ist also mißlich, die drei hauptsächlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Staat und Kirche), wie Harleß thut, bloß anhangsweise zu behandeln, während die ganze Bethätigung des christlichen Heilslebens gegenüber dem Nächsten in den Rahmen derselben hineingruppirt sein will.

Doch wir eilen zum Schluß. Sind doch der kritischen Bemerkungen und Ausstellungen vielleicht schon zu viele geäußert worden. Wir wollen wahrlich nicht mäßen und an Einzelnes uns hängen, wo das Ganze in seiner tiefen Bedeutsamkeit uns nahe getreten ist und so vieles Einzelne uns wahrhaft erbaut und erquickt hat. Unsere eingehende Beurtheilung soll vielmehr als ein Beweis unseres lebhaften Interesses für die werthvolle Arbeit des geehrten Verfassers gelten. Wir wünschen von Herzen und sind auch zuversichtlich dessen gewiß, daß durch diese neue Auflage der reiche Segen, den dieses Werk bisher schon der Kirche gebracht, in erhöhtem Maße sich geltend machen wird. Nur Eins scheint uns dabei nicht geleugnet werden zu können: das Problem, wie die Ethik zu gliedern, wie sie als Wissenschaft zu behandeln und zu gestalten sei, hat auch in diesem Werke noch keine befriedigende Lösung gefunden.

2. Briefe gegen den Materialismus. Von Dr. Friedrich Fabri. Stuttgart, Verlag von Liesching 1864. Zweite Auflage.

Angezeigt von Pastor Lütkenß.

In einer Zeit, in welcher die Literatur des Materialismus von Tage zu Tage anwächst, können wir eine Schrift nur mit Freuden begrüßen, die die Principien dieser Weltanschauung einer ebenso geistvollen, wie scharfsinnigen Kritik unterzieht. Dr. Fabri ist ein Mann von philosophischer Bildung und ein klarer Denker; er besitzt einen feinen Humor und schreibt

einen vortrefflichen Styl. Alle diese Eigenschaften haben seiner Schrift schon in der ersten Auflage zahlreiche Leser verschafft, und werden ihr in der zweiten Auflage unzweifelhaft viele neue Freunde erwerben. Ist das Buch auch seinem Hauptinhalte nach in der neuen Gestalt unverändert geblieben, weil der Verfasser fürchten mußte, bei einer Umarbeitung die Frische und lebendige Unmittelbarkeit seiner ersten Conception zu beeinträchtigen, so hat er es doch andererseits durch zwei Abhandlungen über den Ursprung und das Alter des Menschengeschlechts vermehrt, die wir nur als höchst dankenswerthe bezeichnen können.

Seinen Ausgangspunkt nimmt der Verfasser in der Darstellung der Spannung der modernen, naturwissenschaftlichen Grundanschauungen und derer des religiösen Bewußtseins. Ludwig Feuerbach, Carl Vogt, Jakob Moleschott und Luis Büchner werden redend eingeführt; und tritt hier der klaffende Widerspruch zwischen Christenthum und Materialismus auch nicht so deutlich hervor wie in dem Böhnerschen Werk ¹⁾, — deutlich genug für jeden Christen ist es nichtsdestoweniger. — Der zweite Brief bespricht die zeit- und weltgeschichtliche Bedeutung des heutigen Materialismus und weist nach, daß nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung materialistischer Schriftsteller ihre Stärke und das Geheimniß ihrer so wirksamen Autorschaft liege, sondern darin, daß sie es wissen und fühlen: wir sprechen aus, was in der Gegenwart in Tausenden von Herzen lebt. „Dieses siegetränkte Bewußtsein ist es, das (z. B. Feuerbach) jene Gewalt des Wortes giebt, die mächtig auf Viele wirkt. Er ist sich seines Publikums sicher, er weiß, daß je fecker eine in blendender Gestalt hingeworfene Behauptung aus seinem Munde strömt, desto sicherer wird sie von Tausenden als ein Evangelium gläubig aufgenommen. Was braucht solche Autorschaft des wissenschaftlichen Beweises noch? Von einem Suchen der Wahrheit ist ja ohnedies bei ihr keine Rede mehr. . . . Der Sensualismus ist schon unzähligemal dialektisch widerlegt und seine philosophische Unhaltbarkeit gezeigt worden. Man hat Feuerbach schon wiederholt zum philo-

1) Naturforschung und Kulturleben, in ihren neuesten Ergebnissen. Zeugniß der Thatfachen über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. Zweite Auflage. Hannover 1864. Dieses Werk stellt die Grundlehren des Materialismus neben den Grundlehren des Christenthum in zwei parallel gedruckten Kolonnen übersichtlich dar und fördert auf diese Weise allerdings sehr die Einsicht in den vorliegenden Widerspruch.

sophischen Streit- und Wettkampf herausgefordert: er hat stolz geschwiegen. Weiß er sich ja doch im sichern Weiß eines auf die Autorität seiner Behauptungen blind schwörenden Publikums. Eine neue Rede-Phrase, wie etwa die: „die Speculation ist die betrunkene Philosophie!“ ist für sein Publikum Antwort genug auf jede philosophische Kritik“ . . . „Es ist darum auch völlig ungenügend, den heutigen Materialismus als eine philosophische Verirrung anzusehen. . . . Der moderne Materialismus ist viel mehr eine zeit- und weltgeschichtlich, als eine philosophisch irgend bedeutende Erscheinung.“ Nachdem dieß des Genaueren nachgewiesen, werden die zwei Grund- und Hauptsätze, auf die die sich der Materialismus stützt, genauer untersucht; erstlich der Satz: die sinnliche Wahrnehmung ist die Quelle aller Erkenntniß; zweitens die Behauptung: alles Geistige ist nur der Thätigkeit der Materie, daher die Seele selbst materiell und sterblich.

Es kann indessen nicht unsre Aufgabe sein, dem geistvollen Verfasser hier Schritt vor Schritt in seinen kritischen Erörterungen zu folgen. Müßen wir's doch ohnehin wünschen, daß lieber jene Erörterungen selbst, als unser nothwendig dürftiger Bericht über dieselben von den Lesern dieser Zeitschrift kennen gelernt würden. Wir begnügen uns daher, nur in Kürze anzudeuten, daß in den folgenden Briefen (3—8) die materialistischen Anschauungen Rudolph Birchovs, Burneisters und Heinrich Egelbes, die deistischen Halbheiten und rationalistischen Bescheidenheiten Schleiden's und endlich der Dualismus Rudolph Wagner's eingehend besprochen werden. Von principieller Bedeutung ist besonders die philosophische Erörterung des Gegensatzes von Glauben und Wissen im achten Briefe und im Zusammenhange damit die Besprechung des Verhältnisses der Naturwissenschaft und der Theologie im neunten.

Von großem Interesse für die Gegenwart sind insbesondere die zwei hinzugefügten Abhandlungen über den Ursprung des Menschengeschlechtes und über das Alter desselben. Von diesen hat es die erste besonders mit der bekannten Darwinschen Theorie, die zweite mit den geologischen Philosophemen Lyell's und seiner Schüler zu thun. Wir gehen auf die erste dieser Abhandlungen etwas genauer ein, um an diesem Beispiel die Weise zu charakterisiren, in welcher Fabri seinen Gegenstand behandelt.

Einleitend bespricht der Verfasser zunächst die Bedeutung seines Themas für die Gegenwart. Es handele sich um die Frage, ob der Mensch vom Affen abstamme oder nicht? Das aber sei eine Frage von tiefster princi-

pieller Bedeutung. Denn „in der That, könnte es bewiesen werden, daß der Mensch schlechtthin von unten her sei, das zufällige Product eines willkürlichen Spieles materieller Kräfte, so wäre dem Christenthume die Axt an die Wurzel gelegt. Aber nicht nur das, auch die Grundlage aller Sittlichkeit, der gesammte sociale Bestand der Menschheit, aller Fortschritt in Wissenschaft, Kunst und allgemeiner Cultur wäre erschüttert und für immer gehemmt.“

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wird sodann der biblische Schöpfungsbericht reproducirt und die Bedeutung, die derselbe bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts auch für die philosophische und naturwissenschaftliche Forschung gehabt, hervorgehoben. Mit Recht habe selbst Alexander v. Humboldt anerkannt, daß „wir vom Schaffen, als einer That-handlung, vom Entstehen, als Anfang des Seins nach dem Nichtsein, weder einen Begriff, noch eine Erfahrung haben.“ Gerade deshalb aber bedürfe es für alle wissenschaftliche Forschung in Bezug auf jene letzten Fragen eines Axioms d. h. einer Voraussetzung, die weder durch bloße Verstandeschlüsse, noch weniger durch Thatfachen der Erfahrung streng bewiesen, vielmehr nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe hin geglaubt werden könne. Von dieser einfachen Wahrheit aus habe denn auch die Naturwissenschaft seit Jahrtausenden den mosaischen Bericht über die Entstehung des Menschen und die ursprüngliche Verschiedenheit der Arten der Organismen, wie viel oder wenig ihre Vertreter auch sonst von der Bibel halten mochten, als das einfachste, ungezwungenste und würdigste Axiom anerkannt. Die vornehmsten Vertreter der Naturwissenschaft, vor allen Uebrigen Linné, hätten auch während des letzten Jahrhunderts angenommen, daß der Mensch ein vom Säugethiere specifisch verschiedenes Wesen sei und ebenso einen specifischen d. h. ursprünglichen Unterschied der Arten im Thier- und Pflanzenreiche festgehalten.

Erst die moderne pantheistische Weltanschauung eines Schelling und Hegel habe in neuester Zeit das wissenschaftliche Bedürfnis hervorgerufen, eine Entwicklungsreihe im Gebiete der Schöpfung aufzustellen, welche den specifischen Unterschied der Arten der Organismen aufhob, und das Ganze der Schöpfung vom Mineral bis inclusive zum Menschen durch einen ununterbrochenen Prozeß, wo möglich, aus Einem mythologischen Urei hervor-gehen ließ. Die ersten naturphilosophischen Vertreter dieser Bemühung aber seien der Franzose Lamarck und der Deutsche Oken.

Nachdem sodann die Anschauungen der beiden genannten Verfechter der ältern Transmutationstheorie genauer charakterisirt sind, wird auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, den dieselbe gerade von naturwissenschaftlicher Seite zunächst gefunden habe. „Der große Naturforscher Cuvier bemerkte gegen diese Richtung, sie kämpfe statt mit Beweisgründen mit Metaphern und willkürlichen Analogien. Viele Andere drückten sich noch viel derber aus, und es findet sich in den letzten 50 Jahren wol kaum ein einziges naturwissenschaftliches Werk von allgemeinerem Inhalt, das nicht gegen die naturphilosophischen Speculationen, als die Verderberinnen aller nüchternen und exacten Beobachtung, wenigstens gelegentlich, zu Felde zöge.“

„Heute nun aber steht es wesentlich anders. Mit wahren Enthusiasmus wird in den Kreisen der Naturforscher eine Theorie begrüßt und durch Tausende von Canälen sofort in alle Kreise der Bildung bis herab zu den Schulbänken unserer Kinder getragen, die im Wesentlichen nichts anderes ist, als eine zweite, etwas vermehrte und in einigen Punkten modificirte Auflage der naturphilosophischen Theorie Lamarcks.“ „Der Träger und neue Begründer dieser Theorie ist der englische Naturforscher Charles Darwin... Seiner Lehre zufolge stammen sämtliche Arten der Thiere wie der Pflanzen von je vier oder fünf Unterarten ab; ja, es erscheint ihm wahrscheinlich, daß noch einen Schritt weiter gegangen und behauptet werden dürfe, daß alle Pflanzen und Thiere von einer einzigen Urform herrühren. Wo die künstlich züchtende Hand des Menschen bei seinen Hausthieren und Gartenpflanzen immer neue Spielarten zu produciren im Stande sei, die zuletzt als ganz verschiedene Arten oder Gattungen erscheinen, so verrichte die Natur auf dem Wege allmählicher Verwandlung im großartigsten Maasstabe das Geschäft stets neuer Pflanzen- und Thierzüchtung. Diese „natürliche Züchtung“ vollzieht sich aber so, daß kleine vortheilhafte Abänderungen der Individuen und dann der Arten in der Natur dazu dienen, oder dazu „benutzt“ werden, die damit ausgestatteten Geschöpfe eher zu erhalten, als diejenigen, denen sie fehlen. Auf diese Weise erlangen die ersteren, die vortheilhafter ausgestatteten Organismen allmählig das Uebergewicht, und machen im Kampfe ums Dasein die schwächeren oder minder günstig ausgestatteten Arten verschwinden. jene vortheilhaften, kleinen Abänderungen, die allmählig so große Wirkungen erzielen, verdanken ihre Entstehung nach Darwin's Ansicht hauptsächlich der

großen Afficirbarkeit des Reproductionssystems. Zur Wirkung kommen sie im Kampfe der Organismen um das Dasein. Es haben nämlich alle organischen Bildungen an sich das Streben in unbeschränkter Vervielfältigung sich auszubreiten. Hierdurch entsteht nicht nur ein fortwährender Kampf der Individuen, sondern auch der Arten untereinander. Die für die gegebenen Verhältnisse am vortheilhaftesten organisirten werden in diesem Kampfe siegen, die andern werden zurückgedrängt oder verschwinden ganz, da sie die Concurrenz nicht zu bestehen vermögen. Durch Anhäufung oder Benußung der auf verschiedene Weise, hauptsächlich aber durch irgend eine Afficirung des Reproductionssystems gegebenen vortheilhaften Abänderungen entsteht nun allmählig eine Abweichung der organischen Gebilde von früheren, von denen sie abstammen, wie von den neben ihnen bestehenden. Diese im Kampfe um's Dasein errungene vortheilhaftere Organisation erbt sich aber noch Darwin durch Zeugung fort und erzeugt so allmählig neue Arten von Pflanzen und Thieren. . . Fügen wir hierzu einige Beispiele Darwins: natürliche Züchtung ist es, wenn Wölfe, Ragen oder andere Raubthiere ihre Art je nach den Lebenssitten, der Größe und Stärke der schwächeren Thiere modificiren, die ihnen zur Beute dienen. Aus dieser natürlichen Züchtung werden von Darwin auch die Instinkte der Thierwelt, je als die höchste Verfeinerung des Instinktes auch der menschliche Geist abgeleitet. Der Auckuck soll nach ihm irgendeinmal sein Ei in ein fremdes Nest gelegt, den Vortheil, der ihm daraus entsprang, gemerkt, und dieß nun öfter oder immer gethan haben. Die Bienen sollen irgendeinmal zufällig dahin gekommen sein, ihre Waben aus sechsseitigen zusammenstoßenden Zellen zu bauen, alsdann den Vortheil der Wachsersparrniß gemerkt, und nun immer so gebaut haben u. s. w. u. s. w.

Nach dieser Darstellung der Lehre Darwins, die wir im Wesentlichen mitgetheilt, berichtet Fabri weiter von den Gegnern dieser Theorie — unter welchen die bedeutendsten Namen Agassiz und v. Baer — und von den Schwierigkeiten, die dieselbe in mannigfachster Weise drücken. Schließlich aber unterzieht er die tiefsten Principenfragen dieser ganzen Theorie seiner scharfsinnigen Kritik, indem er untersucht, ob der reine, blinde Zufall als letzter Entstehungsgrund der geschöpflichen Welt angesehen werden dürfe; ob ferner der Kampf um's Dasein die Natur zu immer vollkommener Gestaltung zu nöthigen vermöge; ob endlich die Annahme unermesslich langer Zeiträume, in welchen die Entstehung der organischen Wesen all-

mählig sich vollzogen habe, die Transmutationshypothese zu unterstützen geeignet sei. — Sehr beachtenswerth erscheint uns besonders das in letzter Beziehung Gesagte. „Bis vor Kurzem, heißt es da, war es das Vorrecht der Geologen, mit Millionen, ja mit Hunderten und Tausenden von Millionen Jahren zu rechnen. Darwin hat das Verdienst, nach Lamarck's Vorgang, diese mythologischen Zahlenreihen auch in die Betrachtung der Entwicklung der Pflanzen- und Thierwelt, in die Botanik und Zoologie, übertragen zu haben. Da nämlich die Darwin'sche Lehre von der fortgesetzten Verwandlung, so lange es Menschen oder doch beobachtende Naturforscher auf Erden giebt, nirgends auch nur entfernt faktisch sich nachweisen läßt, da die Natur für sich nirgends sich fähig beweist, fortzuschreiten und sich zu verbessern, da die Blume, welche der Botaniker heute beobachtet, so vollkommen ist, wie vor Jahrtausenden, da die sechsseitigen Zellen der Bienen im 19. Jahrhundert nicht regelmäßiger gebaut werden, als zu der Zeit, da Israel in das Land voll Milch und Honig einzog, da unsere Nachtigal noch ebenso singt, wie die Philomele der Griechen, da mit einem Worte Darwin auf dem Wege der wirklichen Beobachtung nicht nachweisen kann, wenn und wo jene „irgend welche vortheilhafte, kleine Veränderungen der Organisation“ beginnen, so nimmt er unter dem Applaus vieler exacter Forscher zu einem wenig exacten Hülfsmittel, nämlich zur Annahme unendlich großer, wahrhaft mythologischer Zahlenreihen seine Zuflucht. Ein in der That unbegreifliches und wenig überlegtes Auskunftsamt! Die Zeit als solche nämlich erklärt nie und nimmer irgend einen Proceß des Werdens oder der Entwicklung. Sie bietet, sei es ein Jahr, sei es eine Milliarde von Jahren, stets nur die Möglichkeit irgend welcher Bildungsproceße, kann aber nie ein Grund sein, daß dieser oder jener Bildungsproceß sich in ihr und zwar so oder so, langsam oder rasch, ebenmäßig oder in Kreisen vollziehe. Aus dem reinen Nichts wird, wenigstens ohne einen allmächtigen Schöpfer, in alle Ewigkeit nichts. Diese mythologischen Zahlenreihen der modernen Naturwissenschaft erklären also im Grunde gar nichts, übersteigen vielmehr alles klare menschliche Vorstellungsvermögen, und hüllen damit die Entwicklungsproceße, die sich in diesen fabelhaften Zeitläufen vollzogen haben sollen, in einen phantastischen Nebel!“

Endlich wird denn noch die Frage aufgeworfen: „wie ist es möglich, daß eine Theorie, wie die Darwins, so willkürlich in ihrem Grundagiume, so ungesichert in ihren naturwissenschaftlichen Beweisen, so phantastisch in

ihren Hilfshypothesen — solchen Beifall findet?“ Diese Frage aber beantwortet Fabri in folgender Weise, wie uns dünkt, sehr richtig: wir haben das Verdienstliche an den rein und wirklich naturwissenschaftlichen Forschungen Darwins nicht bestritten, selbst den Werth der von ihm aufgestellten Theorie für begränzte Gebiete der Beobachtung nicht in Abrede gestellt. . . Für Viele, zumal Naturforscher, die, wie man sagt, mit der Logik und den philosophischen Disciplinen nicht selten etwas broullirt sein sollen, sind aber jene Vorzüge so blendend, daß sie die bedenkliche Universalisirung der Darwinschen Theorie mit in den Kauf nehmen. Es giebt aber heutigen Tages und zwar in allen Classen der Gesellschaft andererseits auch nicht Wenige, welche jede Lehre, die die Abwesenheit eines lebendigen Gottes und damit auch die intime Verwandtschaft mit dem Affen proclamirt, freudig willkommen heißen. Tritt nun eine Theorie, wie die Darwins, in einigermaßen blendender Gestalt auf, verbräunt sie ihre Beweisführung mit etlichen neuen naturwissenschaftlichen Beobachtungen, dieselben mögen noch so unzureichend sein, so ertönt alsbald aus vieler Munde ein lautes: Heureka! Heureka! — an das sich sofort der frohe Triumphruf schließt: Seht doch lieben Leute, mit Bibel und Christenthum ist es aus! Der und der hat's ja sonnenklar bewiesen! Gegen diesen Standpunkt ziemt meines Erachtens nur noch die Waffe des Humors. Wer durchaus sich in seinen Voreltern in unendlich langen Zeiträumen aus dem Affen herauszutransmutirt haben will, anstatt als aparte Species des „Homo sapiens“ aus der Hand Gottes hervorgegangen zu sein, den muß man zuletzt gewähren lassen; denn de gustibus non est disputandum. Aber so lange die Frage der Abstammung des Menschen im Gebiete der Gründe und der vernünftigen Beweisführungen sich hält, so lange dieselbe nicht als eine ästhetisch-moralische Geschmacksache auftritt, wird es auch zu keiner Zeit an lauten und wohlbegründeten Protesten wider diese materialistischen Absurditäten fehlen“.

Allerdings — einen solchen Protest besitzen wir eben in dem vorliegenden Buche des Dr. Fabri, dessen Darstellung sehr wohl geeignet ist, die oft nur mit halbem Bewußtsein der jedesmal neuesten Weisheit des Tages folgenden „Gebildeten“ zur Besinnung, zum Stillstehen und zum Nachdenken zu bringen. Möchte es darum auch unter uns recht viele Leser finden und in Segen wirken!

Preisermäßigung.

Nachstehende Werke sind zu den beibemerkten ermäßigten Preisen durch alle Buchhandlungen zu beziehen,
in **Dorpat** und **Jellin** durch **E. J. Karow**:

Verstand und Vernunft im Bunde mit der Offenbarung Gottes durch Anerkennung des wörtlichen Inhalts der heiligen Schrift. Zwei Abhandlungen, welche den Blick eröffnen in eine neue Weltanschauung: die erste — von philosophischer Seite:

Joh. Heinr. Schönherr's Princip der beiden Urwesen, als die notwendige unabwiesbare Grundlage wahrer Philosophie, darathen und erwiesen von Georg Heinr. Diestel, Prediger; die andere — von theologischer Seite:

Der Schlüssel zur Erkenntniß der Wahrheit in Entwicklung und offener Darlegung einer Ansicht über J. H. Schönherr's Aufschlüsse der Bibel- und Natur-Offenbarung, vorgeboten von Dr. Joh. Wilh. Ebel, Archidiaf. Leipzig 1837,

früherer Preis für beide Abhandlungen zusammen 2 Thlr., jetzt 1 Thlr.

Zengniß der Wahrheit. Zur Beilegung der Olshausen'schen Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr, als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, herausgegeben von Ebel und Diestel. Leipzig 1838, früherer Preis 10 Ngr., jetzt 5 Ngr.

Ein Zeugenverhör im Criminalproceß gegen die Prediger Ebel und Diestel. Mit der darüber laut gewordenen Publicität angesetzt von Georg Heinr. Diestel. Leipzig 1838, früher 2 Thlr., jetzt 1 Thlr.

Ein Blick auf die einstige Stellung der Oberpräsidenten Auerwald und Schön in Königsberg in Preußen, mit Rücksicht auf einige dahin bezügliche Schriften von Eweline Ernestine v. Bardeleben, geb. v. Auerwald. Stuttgart 1844, früher 7½ Ngr., jetzt 3 Ngr.

Die Liebe zur Wahrheit. Andeutungen von Ida Gräfin v. d. Gröben, geb. v. Auerwald. Stuttgart 1850, früher 2 Thlr., jetzt 1 Thlr.

Ebel, Dr. J. W., **Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit** aus Heinr. Schönherr's nachgelassenen philosoph. Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig 1852, früher 20 Ngr., jetzt 15 Ngr.

Die Philosophie der heiligen Urkunde des Christenthums. Beleuchtungen von Johannes Ebel. In zwanglosen Hefen. Erstes Heft: Die Berechtigung. Stuttgart 1854, früher 21 Ngr., jetzt 10 Ngr.

— — Zweites Heft: Das Räthsel. Erste Hälfte. Stuttgart 1855, früher 22½ Ngr., jetzt 10 Ngr.

— — Drittes Heft: Das Räthsel. Andere Hälfte. Stuttgart 1856, früher 20 Ngr., jetzt 10 Ngr.

Wissenschaft und Bibel, mit Beziehung auf Dr. Bunsen: „Hippolytus und seine Zeit, Anfänge und Ausichten des Christenthums und der Menschheit“, und auf die Recension dieses Werkes in Dr. Hengstenberg's „Kirchenzeitung“, von Ida Gräfin v. d. Gröben, geb. v. Auerwald. Stuttgart 1856 früher 12½ Ngr., jetzt 6 Ngr.

Ich erlaube mir auf eine Recension in der Berliner Revue (Januar 1859) aufmerksam zu machen, welche (mit Anzeige des Buches: *Compas de route les amis de la vérité* Königsberg et Mohrungen, chez Rautenberg et Fils; Leipzig, G. Brauns, 1857, Rob. Mierisch (Leip. Michelsen) 1859, eines in 3 Bänden erschienenen Auszuges aus früheren und spätern Schriften Ebel's, sowie der „Liebe

zur Wahrheit von Ida Gräfin v. d. Gröben, geb. v. Auerwald" und der oben genannten „Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit von Heinr. Schönherr"), sich dahin ausgesprochen:

„Eine tiefsinnige Mystik eröffnete sich vor uns in diesen Büchern, viel geschmückt von Reichs und Links, reich an Einzelheiten, die auch den Fernersehenden ergreifen, seltsam und wohl gar erschreckend in ihren Versuchen, das innerste Geheimniß der Natur und des Herzens zu ergründen. Die Eigenthümlichkeit dieser Richtung erhält in einer Zeit, wo der gottlose Materialismus bei den Christen auf eine tiefere Erkenntniß von dem Verhältniß des Leibes zur Seele drängt, eine ganz neue Bedeutung.“

Leipzig, im Januar 1865.

Adolph Winter.

Im Verlage von C. G. Riesching in Stuttgart erschien so eben und ist in allen Buchhandlungen zu erhalten, in Dorpat und Fellin bei **C. J. Karow:**

Johann Albrecht Bengel.

Lebensabriß, Character, Briefe und Aussprüche.

Nebst einem Anhang aus seinen

Predigten und Erbauungsstunden.

Nach handschriftlichen Mittheilungen dargestellt von

Dr. Oscar Wächter.

Mit dem Bildnisse Bengel's. Royal-Octav. Elegant broschirt.

Preis 3 Rbl. 55 Kop.

Das vorliegende Werk wird nur der Anzeige seines Erscheinens bedürfen, um in den Händen vieler eine auserlesene Gabe zu werden. Wen der Verfasser dieser Biographie Leben und Charakteristik eines der größten Theologen der evangelischen Kirche mit **seinen eigenen Worten** gibt, und damit jenen edlen Wahrheitszeugen nur sich selbst schildern, ihn selbst reden läßt in seinem vertrautesten Verkehr mit Familie und Freunden, wie durch Aufzeichnungen aus seinem eigenen Munde, Nachschriften aus seinen Predigten etc. — so kann, besonders auch durch die Treue in der Mittheilung, Gewinn und Genuß für den Leser nur um so größer sein.

Im J. C. Hinrichs'schen Verlage zu Leipzig erschien so eben und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen, in Dorpat und Fellin durch **C. J. Karow:**

Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?

Von

Constantin Tischendorf.

1865. Preis 56 Kop.

Der berühmte Verfasser ist wohl wie Wenige berufen, durch die Resultate seiner 27-jährigen Urkundenforschungen die Echtheit der heiligen Schrift zu bestätigen, den Angriffen des modernen Rationalismus und Unglaubens gegenüber.

Die Kirche

nach Ursprung, Geschichte und Gegenwart.

Vorlesungen

gehalten zu Leipzig im Winter 1865

von den Professoren

D.D. theol. **C. C. Luthardt, A. F. A. Rahnis und J. J. Prückner.**

1865. ca. 240 S. Preis 1 Rbl. 22 Kop.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche,

unter Mitwirkung mehrerer Pastoren

herausgegeben

von

den Professoren und Docenten

der theologischen Facultät zu Dorpat

Siebenter Band.

Jahrgang 1865.

III. Heft.

Dorpat.

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

1865.

Auf Anordnung der theologischen Facultät zu drucken.
Dorpat, den 14. September 1865.

Decan Kurz.

I. Abhandlungen.

Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus.

Von

Prof. Dr. A. v. Wettingen.

Seit je her ist es mir ein Räthsel gewesen, wie der Pantheismus eine Ethik hat aufstellen können. Psychologisch läßt es sich zwar erklären, daß selbst der consequente Pantheist davor zurückschreckt, mit den dem Menschen so tief eingewurzelten sittlichen Grundbegriffen tabula rasa zu machen. Denn zu der frechen Consequenz bringt es einer mit seinem systematischen Denken nicht leicht, dem sittlichen Gefühl und der Stimme des Gewissens jegliches Recht abzuspochen. Wie die verschiedensten naturalistischen und pantheistischen Standpunkte sich doch den Ruhm der Christlichkeit meist nicht nehmen lassen wollen, so noch weniger die Berechtigung, Tugend und Pflicht, Moral und Sitte aus ihren Grundprincipien herauszuconstruiren oder wenigstens mit denselben zu vereinigen. Aber wissenschaftliche Consequenz hat dieses Unionsbestreben keineswegs. Und es ist gut, den Vertretern jenes Standpunktes die Hüllen abzureißen und sie nackt auszugiehen, damit niemand getäuscht werde. Es ist immer ein Beweis mangelnder Zuversicht und halben Gewissens, wenn die Leugner der schöpferischen Persönlichkeit Gottes und der absoluten Bedeutung des Geistes doch noch dem Bedürfniß nach sittlicher Weltordnung und moralischer Lebensanschauung Rechnung tragen. Es ist eine nicht unwichtige Aufgabe der Apologetik heut zu Tage, in dieser Beziehung die morschen Stützen zu zerschlagen, auf welche der nach bei-

den Seiten hinkende naturalistische Standpunkt sich zum Theil noch stellt, um nicht den Credit bei denen zu verlieren, die sich noch nicht so weit verhärten haben, daß ihnen auch die Moral nur eine Chimäre und das Gewissen nur eine Einbildung ist. Will einer nicht an einen persönlichen Gott und seinen heiligen Schöpferwillen glauben, erkennt er keine Uebermacht des göttlichen Geistes über die Welt und ihre Entwicklung an, ist ihm die Welt ewig, ein naturnothwendiges Werden und Gebären ohne Anfang und Ende, will er nichts wissen von der Sünde als der empörenderen Emancipation des creatürlichen Geistes gegen den heiligen Gott, noch auch von der Erlösung als der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, so kann er auch schlechterdings die moralischen Grundbegriffe nicht mehr festhalten. Sie werden fortgerissen von dem Strom des naturnothwendigen Werdens. Gewissen, Freiheit, Zurechnungsfähigkeit, also auch Pflicht, Tugend, höchstes Gut, sie haben keinen Raum mehr, sobald die Welt anfangs- und endlos gedacht wird, Geist und Materie in ihrem gegenseitigen Verhältniß vermischt, Natur und Sittengesetz nicht mehr unterschieden werden können.

Es ist ein anerkanntes Characteristicum des Pantheismus, daß er die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt behauptet. Daher denn in dem ewigen Sein und Werden der Welt kein freier, geistig bedingter Ausgangspunkt und folgerichtig auch kein bestimmter und bedeutungsvoller Zielpunkt. Gott und Welt sind versflochten in dem ewigen Kreislauf des Werdens. Es giebt keine berechnete Teleologie, sondern nur regressus und progressus in infinitum. Es wird dem Zweckbegriff die Wurzel abgeschnitten, es wird die Freiheit des persönlichen Gottes geleugnet. Freiheits- und Zweckbegriff sind aber die nothwendigen Coefficienten für das Sittliche. Wo man Gott keine Freiheit, kein Ziel seines Wirkens und Waltens zugesteht, da wird beides auch dem Menschen geraubt. Der Begriff der Handlung im Sinne sittlicher Zurechnungsfähigkeit geht verloren. Jeder Einzelne und die ganze Gemeinschaft sind hineingebannt in den Kreis logischer oder physischer Nothwendigkeit. Es giebt nur ein Geschehen, ein Werden, eine stete Evolution und die Gesetze derselben werden erforscht durch die Physik oder Metaphysik; aber eine Ethik im eigentlichen Sinne, eine Lehre von der freien Liebe nach ihrer Genesis, ihrer Entwicklung und ihrem Ziele kann es nicht geben, weder im Hinblick auf Gott, noch auch im Hinblick auf den Menschen.

In dieser Beziehung scheint mir aber der Pantheismus durchaus mit den Grundsätzen des Materialismus sich zu decken; der letztere ist nur die nothwendige nackte Consequenz des ersteren. Es ist durchaus einseitig und unrichtig, den Pantheismus, selbst in seinen edleren Gestalten als geisterfüllt, den Materialismus dagegen ohne weiteres als geistfeindlich zu fassen. Weder ist jener geistvoll noch dieser absolut geistlos. Denn der Pantheismus behauptet doch factisch und in allen Formen seiner Erscheinung die Ewigkeit der Welt als Natur, womit ein specifisches, begriffliches oder zeitliches prius des Geistes, hier des schöpferisch göttlichen Geistes schon ausgeschlossen ist. Und der Materialismus behauptet nie das bloße Dasein des Stoffes oder des materiell Sinnlichen, sondern setzt doch auch eine Kraft, ein Gesetz der Bewegung in den Atomen und in ihrem Wechselverhältniß, also eine organisirende Weltseele, ein geistiges Sein und Bewußtsein, nur nicht ohne und abgesehen vom materiellen Substrat voraus. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß der Pantheismus in seinen idealistischen Formen (Fichte, Hegel) den Geist, die Vernunft und das Denken vielfach als „das schlechthin Erste, Uriprüngliche, Begründende für die Gesamtheit des Daseienden“ ¹⁾ hinstellen möchte. Aber es gelingt ihm das von seinem Princip aus ebensowenig, als eine „moralische Weltordnung“ mit teleologischem Gesichtspunkt zu erweisen. Es ist eben einfach eine Illusion, von Gott, als dem alldurchdringenden und bestimmenden Geist zu reden, wenn er doch nur in den Menschen, in den Creaturen zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Ist Gott aber nicht Geist, auch abgesehen von der Creatur und ohne dieselbe, dann ist das Denken, die Vernunft auch nicht das Erste, Begründende. Denn wo und in wem ist dieses Denken zu suchen und zu finden. Es ist Alles nur allgemeines Sein und Werden nach immanenten, ewigen Gesetzen. Und was an Geist, an Ichleben, an Bewußtsein und Willen vom Pantheismus anerkannt wird, besteht nur in den Wesen, welche wir zur Creatur, welche er zur Natur rechnet. Lütken's meint (a. a. O. S. 89), daß der Pantheismus als Idealismus doch „den Begriff des Zweckes in der Natur, den Begriff der Vernunft in der Geschichte“ noch zu würdigen wisse. Mir scheint aber, daß der Pantheismus — wie wir das z. B. beim consequenten Spinoza sehen werden — den Zweckbegriff in dem göttlichen Proceß der Weltbewegung entweder gar nicht acceptire, oder

1) Vgl. Lütken's Studien der Aufklärung. Dorpat 1865. S. 86 ff.

nur accomodationsweise davon rede, wie er auch von Gott als der absoluten, ewigen Vernunft redet und nicht merkt, daß er sich in einem Selbstwiderspruch befindet, wenn er doch zugleich die absolute Persönlichkeit leugnet, die doch allein das Subject des ewigen Denkens sein kann. Soweit aber der idealisirende Pantheismus wirklich die absolute Bedeutung des Geistes anerkennt, thut es der Materialismus auch, sofern er eben, wie Lütken sich fein ausdrückt, den Geist als den „Duft“ der Natur, wir möchten concreter sagen, als die bewegende Kraft der Natur ansieht, die in dem durch seine körperliche Constitution am vollkommensten organisirten Menschen mittelst der Hirnfunction bis zur bewußten und vollendeten Ichform gelangt. An dem „Unterschiede von Geist und Natur, von Bewußtsein und Unbewußtsein“ — worin Lütken den Vorzug des Pantheismus vor dem Materialismus erkennt — hält auch der letztere noch fest. Nicht das Gehirn ist ihm der Geist, nicht der Körper ist ihm Seele, sondern die Gehirnfunktion erscheint als geistiges Leben und die organisirende bewegende Körperkraft ist eben die Seele. Freilich mag das Verhältniß zwischen beiden, je nach dem Vornwalten des idealistischen oder realistischen Zuges, verschieden gefaßt werden. Die einen wollen der Seele des Einzelorganismus, wie des Weltorganismus einen bestimmenden Einfluß gestatten auf das Verhältniß und die Bewegung der Atome, die andern umgekehrt, durch die Bewegung der Materie die geistigen Erscheinungen bedingt sein lassen. Aber sowohl jenes findet sich bei Materialisten vom reinsten Wasser, als auch dieses bei Pantheisten. Consequent ist es nur, wenn sie die Coexistenz beider Momente, der Natur und des Geistes, des Körpers und der Seele behaupten und zwar so, daß keines ohne das andere gedacht werden kann und beide nicht in eigentlichem Causalverhältniß zu einander stehen, sondern nur die beiden Seiten einer und derselben Sache, der Natur, sind, je nachdem wir dieselbe von der realistischen oder idealistischen Seite, als *παύμενον* oder *νοούμενον*, unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung oder des Denkens betrachten. Deshalb kann man bei beiden einen gewissen principiellen Dualismus der Anschauung nicht verkennen. Denn wie sich Geist und Körper zu einander verhalten, wie die Bewegung in die träge Materie, die Kraft in den Stoff, das Leben in den Tod, kurz das Denken in das Ausgedehnte, die Idee in das Körperliche hinein kommt; wo also der problematische Einheitspunkt beider als untrennbar hingestellten Seiten des Daseins zu suchen ist und ob ein

solcher überhaupt existirt, darüber schweigt die materialistische, wie die pantheistische Weisheit. Und doch ist die Frage „nach der Stellung des Denkens zur Körperwelt“ wie Herrmann in seiner Geschichte der Philosophie (Dresden 1863) mit Recht sagt, „gradezu das Centrum der Speculation.“

Ich möchte die principielle Identität von Materialismus und Pantheismus nicht etwa deshalb betont wissen, um jenen vor ungerechter Verurtheilung zu schützen oder diesem die relative Anerkennung zu entziehen, welche ihm immer noch von der speculirenden Wissenschaft gezollt wird, während man den Materialismus — wie noch neuerdings Fichte gethan hat ¹⁾ — als „bildungsfeindliche Verächtigung und Verfälschung des Menschewesens“ brandmarkt. Nein — ich wünsche nur das Meinige dazu beizutragen, daß man zu der Erkenntniß komme, wie der Pantheismus nur die vornehme, hier und da auch religiös oder poetisch oder geistvoll erscheinende Maske des Materialismus ist. Factisch sehen sie sich gleich, wie ein Ei dem andern, wenn auch das eine buntgefärbt, das andere schmutzig und naturfarben ist. Sie kennen beide keinen Gott, welcher der lebendige Geist ist, tiefer: sie ahnen nichts von dem dreieinigen Gott, welcher der freie selbstbewußte und wollende, liebende und heilige Schöpfer des Alls ist, dessen Willen und Weisheit die Welt und was in ihr lebt und webt, erhält und gesetzgebend durchdringt. Beiden ist die Welt nicht Creatur, sondern einzig und allein Natur. Ihr Standpunkt ist Vergötterung der Natur, mag dieselbe (als *natura naturans*) mehr als Complex der in der Materie gesetzlich wirkenden organischen Kräfte, mag sie als Complex der organisirten, nach ewigen Gesetzen durch Geburt, Leben und Tod sich hindurchbewegenden Einzelercheinungen (*natura naturata*) angesehen werden. Immer heißt es, wie bei dem Bastard in Shakespeare's König Lear: „Natur du meine Göttin.“ Naturalismus ist der beide Standpunkte umfassende, bezeichnende Terminus.

Practisch oder ethisch läßt sich der Einheitsgedanke beim Pantheismus und Materialismus auch so bezeichnen: Beiden ist Natur und Sittengesetz eins; beide ertödteten den Begriff der Zurechnung und der Schuld; beide haben nur Natur, keinen Geschichtsproceß, weil keine gottgeleitete Teleologie, keine Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes gegenüber der Materie. Beide also sind gewissenlos, weil gottlos.

1) Vgl. F. H. Fichte, die Lehre vom bewußten Geist des Menschen. I. Theil. Leipzig 1864.

Aus dem Bannkreis der Naturnothwendigkeit kommt der Mensch nie heraus, wenn er lediglich einen, wir möchten sagen, mechanischen Begriff von dem hat, was wir Gesetz der Bewegung, Gesetz der Entwicklung, Gesetz des Handelns nennen. Wir sind weit entfernt davon, die persönliche Freiheit des Geistes in dem Sinne, sei es für Gott, sei es für Menschen zu fordern, daß dieselbe ein willkürliches Eingreifen in die materiell bedingte Naturentwicklung involvire. Auch der Geist, auch das sittliche Leben hat seine gesetzliche Bewegung. Ja, ohne Gesetz ist nichts in der Welt. Es giebt sogar ein Gesetz der Sünde, ein Gesetz der Knechtschaft, wie es ein Gesetz der Gnade, ein Gesetz der Freiheit giebt. Unter Gesetz verstehen wir überall den normgebenden Ausdruck für die Regelmäßigkeit von Erscheinungen, sofern diese Regelmäßigkeit auf einem erkannten und nachweisbaren Causalzusammenhang beruht. Daher lassen wir uns auch die neueren Forschungen über die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen, nicht bloß gern gefallen, sondern erkennen in denselben einen auch uns willkommenen Beweis dafür, daß sittliche Freiheit nie Willkür ist, nie den Charakter der Unmotivirtheit trägt. Nur müssen die Motive nicht einseitig in den äußeren, materiell bedingten Verhältnissen gesucht werden (wie besonders Buckle will), sondern in der Combination dieser mit der bewußten und vernünftigen Freiheit des Menschen, welche immer das unabwiesbare Bewußtsein des Auehanderkönnens in sich schließt. Das hat neuerdings ein sehr eingehender und überzeugender Aufsatz in der Erlanger Zeitschrift (1865, 4. H. S. 199 ff.) in Zusammenhang mit den neuesten statistischen Untersuchungen von A. Wagner und Du Rotel schlagend durchgeführt.

In dem Maße aber, als man den Zusammenhang des Weltsystems und der Geschichte durch das Muß einer bloß naturgesetzlichen Bewegung bedingt glaubt, wird dem Gesetz des Geistes oder der bewußten Willensbewegung nicht Rechnung getragen, sondern Gewalt angethan. Wie Gott, so wird auch der Mensch, der einmal feststehenden Ordnung physischer Entwicklung unterthan gemacht. Alles ist organisches Wachsthum, Trieb der Fruchtbarkeit; die Zelle, das Welkei wird zum Gott, zum Mutterchoos des Daseins gemacht. Und welch ein Gesetz ist dieses? Ein Gesetz, bei welchem man sich über das Wie und Warum keine Rechenschaft zu geben weiß, weil man genöthigt ist, bei der Oberfläche der bloßen Erscheinungen stehen zu bleiben. Denn: „ins Innere der Natur dringt kein erschaffener

Geist.“ Eine gewisse, auf inductivem Wege gewonnene Anzahl von Beobachtungen, Erfahrungen soll hinreichen, ein Gesetz in seiner unbedingten und alleinigen Geltung auf physikalischem Gebiete festzustellen. Und wie sich der Geist, wie sich der Wille, wie sich die selbstthätige Vernunft zu diesen physikalisch festgestellten Voraussetzungen verhält, darüber herrscht ein vollkommenes Chaos in dem Gehirn der Vertreter jener naturalistischen Theorien. Es ist wahr, sie tragen zur Welterklärung durchaus gar nichts bei¹⁾, nein sie verwirren nur den Gesichtspunkt. Warum? Weil sie das oberste zu unterst kehren, weil von ihnen das Gesetz der Natur über das Gesetz des Geistes, das Unpersönliche über das Persönliche erhoben wird.

Ist es nun richtig, dieser einseitigen Naturvergötterung gegenüber zu stellen, wie z. B. Carlbom in der unten genannten geistvollen Schrift will, eine „Urdualität der Principien (S. 32 ff.)“, aus welcher die bewußte, schlechthin herrschende Action des Geistes auf die Natur folgen soll? Uns scheint diese Behauptung wenigstens nicht frei zu sein von mißverständlicher Deutung. Die Annahme der Urdualität ist ja gerade das gefährliche Charakteristicum wie des Pantheismus, so des Materialismus. „Es giebt keinen Geist in dem All“, sagt auch der Materialismus nicht, wie Carlbom (S. 39) behauptet. Ihm ist nur, wie wir schon oben sahen, der Geist in dem All identisch mit dem Gesetz, mit der Idee der organischen Weltbewegung, er ist organisirende Weltkraft, wenn man will Weltseele. So hat er denn, ähnlich wie Spinoza, in seiner Weltanschauung gerade eine Urdualität von Ausdehnung und Denken: die Unwahrheit liegt gerade in der Behauptung des ewigen Dualismus, während der principielle Monismus des schöpferischen Geistes erkannt und festgehalten sein will. Derselbe liegt ja auch in Carlboms Anschauung von der Uebernatur, von der überweltlichen und inweltlichen Allmacht des göttlichen Geistes als Voraussetzung enthalten. So lange wir nicht im Glauben hindurchdringen zu der Erkenntniß, daß Gott, der persönliche, der allein Ewige, aus freier Liebe die Natur als den Boden der Geschichte erschaffen, also mit zeitlichem Anfang und bestimmt, einem Endziele entgegenzureifen; so lange der Mensch nicht in seinem gott- und weltverwandten Wesen als das Subject der Geschichte anerkannt wird, indem er kraft seiner Freiheit und Berechnungs-

1) Vgl. Carlbom, zur gegenwärtigen Weltstellung und zur Aufgabe der Theologie dem Materialismus gegenüber. 1865. S. 61 ff.

fähigkeit in die Sünde gerathen, aber auch von der Sünde durch Gottes erlösende Macht befreit werden kann, — ist schlechterdings eine ethische Weltanschauung unmöglich, mag man auf pantheistischem oder materialistischem Standpunkte stehen. Jener hat nur das vor diesem voraus, worin er sich eben als gefährlicheren und besonders verführerischen Irrthum kennzeichnet, daß er Gott als den Allgeist über den einzelnen Dingen doch noch zu erkennen und zu erfassen sucht, während dieser in der Erscheinungswelt stehen und an ihr haften bleibt und mit seiner sensualistischen Theorie allendlich in die pure Stoffbegeisterung hineingeräth.

Es scheint nun diesen allgemeinen Bemerkungen zu widersprechen, daß nicht bloß der Pantheismus, sondern neuerdings auch der Materialismus auf ethischem Gebiete ernstlich gearbeitet hat. Es muß beiden doch viel daran liegen, dem Postulate des Bewusstseins und dem natürlich sittlichen Bedürfnis des Menschen Rechnung zu tragen. Es dürfte von großem Interesse sein, zu untersuchen, wie sich denn factisch auf diesem Boden die Ethik gestaltet. Ich glaube an zwei concreten Beispielen genau nachweisen zu können, 1) daß der consequente Pantheismus und der moderne Materialismus wesentlich identisch sind; 2) daß sie im Grunde eine Sittenlehre gar nicht aufzubauen im Stande sind.

Aus dem pantheistischen Lager wähle ich mir zu diesem Zweck den Hauptriesen, den Vater der pantheistischen Speculation der Neuzeit, Spinoza, von welchem Hegel nicht mit Unrecht sagte (Werke Bd. 15 S. 370), er sei „der Mittelpunkt der modernen Philosophie; — entweder Spinozismus oder keine Philosophie!“ Außerdem ist es anerkannt, daß Spinoza von seinen verschiedenartigsten Freunden und Verehrern mit einem besondern Nimbus auch in sittlicher und religiöser Beziehung umgeben worden ist. Nicht bloß Gesinnungsgenossen wie Auerbach (Werke Spin. I, S. 23), haben ihn als Urbild des „freien Menschen“ dargestellt und von ihm gesagt: „Spinoza stand auf der obersten Stufe ethischen Lebens als Charaktergenie;“ auch Kritiker, die nicht seinen Standpunkt unbedingt theilen, wie Runo Fischer¹⁾ Sigwart, Drelli, Horn²⁾ u. a. werden nicht

1) Vgl. Runo Fischer: Geschichte der neueren Philosophie Bd. IV. und die kleine Schrift von demselben Verfasser: Baruch Spinoza's Leben und Charakter. 1865.

2) Vgl. J. C. Horn: „Spinoza's Staatslehre. Zum ersten Male dargestellt.“ Zweite Ausg. Dresden 1863. Wir werden später auf diese Schrift zu-

müde, seine Religiosität und Tugend zu preisen. Die Grundstimmung der Lehre Spinoza's ist religiös“ — sagt Fischer in seiner neuesten Darstellung des Lebens Spinoza's. Von Göthe ist es bekannt, daß er behauptete, öfters „die heiße Stirn gefühlt zu haben in der Friedensluft, mit der ihn stets von neuem der Spinozismus anwehe.“ Daß aber selbst gläubige Theologen, wie Schleiermacher doch in gewissem Sinne einer war, den „Manen des heiligen Spinoza“ opfern konnte, ist ein Beweis, wie blendend und verführerisch dieser Pantheismus sein kann. Spricht es doch dieser große, in seiner Speculation ganz von Spinoza abhängige Theologe an einer Stelle seiner Reden über die Religion geradezu aus: „Wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen, wie Spinoza, dann wird die Auferstehung gefeiert werden . . . In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes.“¹⁾ — Dieser fast blasphemischen Behauptung Schleier-

rückkommen, weil sie auf Spinoza's Grundgedanken in der Ethik die Idee vom Gesellschaftsvertrage aufbaut sein läßt. Sigwart hat in seiner Schrift: Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des B. Spinoza und Th. Hobbes. Tübingen 1842, Spinoza zu schützen gesucht gegen den Vorwurf, daß er die absolutistischen Grundsätze eines Hobbes theile. Drelli in seinem Werke: Spinoza's Leben und Lehre, Marau 1850; vergöttert seinen Helden und erkennt in seinem Standpunkt, ähnlich wie Hermann in seiner Geschichte der Dogmatik, die härteste Religiosität!!

1) Wie sehr Schleiermachers philosophische Ethik auf pantheistischem Boden ruht, ja aus dem Geiste des „heiligen“ Spinoza hervorgewachsen ist, läßt sich daraus schließen, daß ihm Ethik und Physik wirklich in ihrer Vollendung eins sind. Wie Schleiermacher in seiner berühmten academischen Abhandlung: über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz den gangbaren Unterschied beider desavouirt, sofern „das Sittengesetz eins sei mit der Wirklichkeit der sittlichen Vernunft selber“ und „diese mit der Natur eins ist;“ so stellt er in seinem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre,“ den Satz auf (§ 61.); „Wahrhaft philosophisch ist jedes ethische Wissen nur, in sofern es auch zugleich physisch, und jedes physische, in sofern es zugleich ethisch ist; — in der Vollendung ist Ethik Physik und Physik Ethik.“ — „Die vollkommenste Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft“ (§ 48. und 49.) ist ihm daher ethisches Ideal und „der Organismus ist das reinste Bild des höchsten Seins.“ Das ist so ächt spinozistisch, daß von diesem Gesichtspunkte aus weder ein klarer Unterschied von Natur- und Sittengesetz festgehalten, noch auch der ethische Begriff von Gut und Böse präcise entwickelt werden kann. Schleiermacher scheut sich auch nicht, direct zu sagen (Syst. der Sittenl. § 91); „der ganze Gegensatz von Gut und Böse fällt außer der Ethik; denn das Böse ist nichts an sich und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein werdendes betrachtet wird. Gut ist jedes bestimmte Sein, in sofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze.“ — Ähnlich heißt es S. 72. „Jedes

machers gegenüber hat doch gewiß der aufrichtige Jacobi mehr Recht, einfach den Spinozismus als Atheismus zu brandmarken. Jacobi's Streit mit Lessing, resp. mit Moses Mendelssohn über Spinoza ist ja bekannt. Daß die Leute gegenwärtig noch immer, wie vielleicht damals, nach Lessing's Ausdruck von Spinoza „wie von einem todtten Hunde“ reden, wird wohl niemand behaupten. Eher ist die von Lessing gegen Jacobi ausgesprochene Meinung die verbreitete, „es gäbe keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.“ — So erscheint es denn am besten, unter allen Pantheisten gleich den anerkannt colossalsten und consequentesten herauszugreifen. Es wird sich uns, wenn wir anders oben richtig argumentirt haben, an ihm erweisen müssen, daß der Pantheismus keine Ethik hat und haben kann, und eben deshalb mit dem Materialismus auf einem und demselben naturalistischen Boden steht. Einen besonderen Reiz gewinnt diese Untersuchung, wenn wir dabei ins Auge fassen, daß dieser Philosoph im Grunde sein gesamntes System grade in die Form einer Ethik zu gießen gesucht hat, die doch — unserer Meinung nach — keine Ethik ist, noch auch sein kann.

Stellen wir nun dem gegenüber einen anerkannten modernen Materialisten, der wenigstens das Bestreben hat, die Idee der Sittlichkeit nicht über Bord zu werfen, der daher auch gegen die fleischlichen Extravaganzen seiner Genossen reagirt, vielmehr eine „naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips“ — wie er es nennt, zu geben die Absicht

Einsein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur heißt ein Gut.“ — Vgl. Schl.'s Abhandlung „über den Begriff des höchsten Gutes“ S. 9 f. — Hartenstein hat in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Ethik (vgl. Grundbegriffe der eth. Wissenschaften 1844. S. 104 ff.) gewiß Unrecht, derselben den Vorwurf zu machen, daß sie von einem einheitlichen Principe ausgehend zu keiner concreten Gestaltung der ethischen Ideen komme (vgl. Vorländer: Schl.'s Sittenl. 1851. S. 136 ff.). Aber darin hat er vollkommen Recht, zu sagen, daß bei dieser Einigung von Natur und Vernunft der Wille als ein zurechnungsfähiger nicht zu seinem Recht komme, daß dann überhaupt ein ethisches Urtheil nicht mehr möglich sei. Denn alles, „in sich bestimmte Sein,“ alles was organisch sich gestaltet, ist gut. Und so redet der Vertreter und Held der modern gläubigen Vermittelungs-theologie, welche in ihm und in Nothe ihre größten Ethiker feiert! Ist nicht auch in Nothe's „theologischer Ethik“ der spinozistische Gedanke einer „Einheit von Natur und Geist“ der eigentliche rothe Faden derselben und erscheint nicht der Geist lebendig als Sublimat der Materie, sofern dieselbe von der Persönlichkeit des Menschen angeeignet oder assimilirt ist. — So wird mit dem spinozistischen Feuer gespielt und man ahnt nicht, wie direct man der materialistischen Gottlosigkeit in die Hände arbeitet, welche in dem „Einsein von Vernunft und Natur ihr Schibboleth findet.

hat, so erscheint es interessant, beide zu vergleichen. Solbe, der Materialist oder mechanische Naturalist¹⁾ erscheint hier freilich nur wie das kleine und winzige enfant terrible des großen Philosophen. Aber — vestigia terrent. Und Spinoza ist uns weder zu „groß“ noch zu „heilig“ um seine sogenannte Ethik mit den Produkten des leichten Naturalismus in Parallele zu stellen, wenn nur auf diesem Wege größere Klarheit in Bezug auf die Consequenzen des pantheistischen Princips für die sittlichen Grundbegriffe erreicht wird.

Schon die Form und Methode der spinozistischen „Ethik“ ist charakteristisch für seinen Standpunkt. Wer Alles meint mathematisch darlegen zu können, wer eine geometrische Theologie, eine „Ethica ordine geometrico demonstrata“ schreiben kann, für den giebt es in dieser Sphäre weder eine Willensfreiheit, noch auch einen Zweckbegriff. Das hat schon K. Fischer (a. a. O. S. 4 f.) ganz richtig erkannt. „Wenn alle Wahrheiten“, sagt er mit Recht, „dem Gesetz mathematischer Nothwendigkeit folgen, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopfe, eine unklare, verworrene Vorstellung, nichts als weisenlose Imagination.“ Denn „die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke; man kann nicht fragen: wozu sind die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten, sondern nur warum?“ — Um diese Anschauungsweise auch in Bezug auf die menschlichen Seelenbewegungen und Handlungen durchzuführen, dazu gehört nicht etwa

1) Das betreffende Werk, welches wir meinen, trägt den Titel: „Solbe: die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips.“ Jena und Leipzig 1865. — Wir könnten dabei auch auf Werke mit ähnlicher Tendenz hinweisen, wie z. B. von Büchner: „Aus Natur und Wissenschaft 1862;“ v. G. D. Volger „Natürliche Geschichte der Erde.“ Frankfurt 1856. Piderit: „Gehirn und Geist. Entwurf einer physiologischen Psychologie.“ Leipzig 1863: — Dr. Löwenthal „System und Geschichte der Naturalismus“ 1864; — Baumgärtner: „die Naturreligion“, Leipzig, Brockhaus 1865. — Das Charakteristische aller dieser Werke ist, daß sie den Begriff der Teleologie künstlich in das System des Naturalismus hinein zu escamotiren suchen, damit eben die Ethik nicht ganz verloren gehe. — Ueber ähnliche Werke, die alle von der Theorie einer ewigen Schöpfung, d. h. von der Leugnung derselben ausgehen, vgl. in dem lehrreichen Aufsatz von Böckler: „Zur Lehre von der Schöpfung.“ Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, S. 689 ff. — Sehr interessant für unsern Zweck ist auch das Buch von A. Cornill: „Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwicklungsstufen 1858.“ Geist und Natur sollen nach ihm nur verschiedene Erscheinungsweisen der Einen absoluten Substanz sein. Immer das alte Lied!

eine „unbeugsame Geistes- und Willensstärke“, sondern eine furchtbare, starre Consequenz und öde Resignation, ein Verzweifeln an der weltüberwindenden Macht des Willens, ein Sichergeben in die kalte logische Nothwendigkeit. So läßt sich allerdings der berühmte Spinozistische Satz verstehen, den man als Motto über seine Ethik schreiben könnte: „Man muß die Dinge weder beklagen, noch belachen, sondern — begreifen.“ „Ich habe mich gewöhnt“ — so schreibt er, — „die menschlichen Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Born, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und alle die andern Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als deren Eigenschaften zu betrachten, die zum Wesen derselben ganz ebenso gehören, wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und ähnliche Erscheinungen, die wohl unbequem, aber nothwendig sind und bestimmte Ursachen haben“¹⁾. — Auch die menschlichen Handlungen will er daher ganz so behandeln, als wenn von Linien, Flächen und Körpern die Rede wäre. Nicht ethisch, geometrisch will er sie beschreiben und ihre Nothwendigkeit mathematisch deduciren.

Wie diese mathematische Auffassungsweise von den menschlichen Handlungen gilt, so auch von Wesen Gottes. Für unsern Zweck werden die uns hier interessirenden Grundanschauungen der spinozistischen Ethik am besten und klarsten sich gruppiren lassen, wenn wir zuerst seinen Gottes-, resp. Weltbegriff ins Auge fassen, sodann in seine anthropologischen Ansichten (über das Verhältniß von Geist und Körper, über die Knechtschaft des Menschen durch die Leidenschaften und über die Freiheit von denselben) uns vertiefen und endlich ins Auge fassen, welches Recht und welche ethische Bedeutung er der menschlichen Gemeinschaft, namentlich dem staatlichen Zusammenleben zuschreibt. Der dreifache Factor des Sittlichen wird auf diese Weise zur Sprache kommen, der religiöse, der persönlich-subjective und der Gemeinschaftsfactor. Bei der kritischen Beleuchtung werden wir theils

1) „*Mea haec est ratio*“: — so lautet es bei Spinoza in seiner *Ethica* edid. Paulus P. I, p. 131 — *Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque ejus virtus et agendi potentia, h. e. naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Humanas igitur actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut corporibus esset.*

ausscheiden, was nicht in die Consequenz des spinozistischen Systems hineingehört, theils die Parallele mit dem neueren Materialismus immer im Auge behalten.

Wie man das Wesen Gottes und das Verhältniß Gottes zur Welt auffaßt, ist die bestimmende, ja geradezu entscheidende Voraussetzung für alle Ethik. Materie und Geist, Ausdehnung und Denken hatte auch Cartesius als die wesentlichen, substantiellen Elemente des Weltseins aufgefaßt. Aber er meinte, über Beiden als vermittelndes Drittes stehe Gott, als die vernünftig wirkende Ursache. Spinoza weiß weder von einer Dreitheilung etwas, noch begreift er Gott als die freie Ursache der Welt. Innerhalb des wirklichen Weltseins, als der Gesamtheit aller einzelnen Dinge, in welcher die Attribute Gottes in bestimmten Seinsweisen (*modi*) sich kund geben, erkennt er einen Causalnexus an. Aber dieser Causalnexus geht nicht etwa zurück auf eine schöpferische *causa prima*. Denn Gott ist ja nicht vor- und außerweltliche, sondern nur inweltliche ewige Weltkraft (*causa non transiens, sed immanens*). Alle einzelnen Dinge sind als solche, eben weil sie ihren Bestand nur durch andere Dinge haben, also vom Causalnexus abhängig sind, nicht wirklich und wesentlich existirende, sondern vorübergehende und verschwindende Erscheinungsweisen der alleinigen, ewigen Substanz. Insofern ist ihm Gott allerdings in gewissem Sinne *causa prima*¹⁾, aber weder der Zeit nach, noch der ursprünglichen Wirkung nach, sondern begrifflich, als die immanente, substantielle Weltkraft, als *natura naturans*. Dieser bezeichnende Ausdruck Spinoza's ist noch mehr als der der Substanz geeignet, die Naturvergötterung als die Religion dieses Philosophen zu kennzeichnen. Denn unter der Natur, als substantieller ewiger Grundkraft der Welt (*natura naturans* S. 61) versteht er das sich selbst gleichbleibende, nur aus sich selbst zu begreifende unendliche Wesen Gottes; unter der Natur, als der Gesamtheit der mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes folgenden Einzeldinge, versteht er die Welt

1) Vgl. *Ethica* I, S. 51. *Deus omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, est causa efficiens, scilicet per se, non per accidens. Deus est absolute causa prima i. e. Deus causa absolute proxima, non causa remota rerum singularium. Damit ist zu vergleichen S. 119: Etsi unaquaeque res ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.*

der Erscheinungen, d. h. alle Modificationen der göttlichen Attribute, sofern sie betrachtet werden als Dinge, die nur in Gott sind und welche ohne Gott weder sein, noch erfaßt werden können¹⁾. Wenn Spinoza nun die bewegende Natur, als *natura naturans* betrachtet, identifiziert mit Gott, sofern wir ihn als freie Ursache betrachten (*Deus, quatenus ut causa libera consideratur*), so ist das nicht so zu verstehen, als sei Gott die frei, d. h. bewußt oder wollend wirkende Ursache, sondern lediglich in dem Sinne ist der Ausdruck zu fassen, daß Gott, als *natura naturans* betrachtet, von nichts anderem bestimmt wird. Es liegt in diesem Ausdrucke, daß Gott „freie Ursache“ sei, eine ebensolche unklare Accomodation an den gangbaren Sprachgebrauch, als wenn Spinoza öfters von Handlungen Gottes (*actiones, agere*) spricht, während er darunter immer nur immanente naturgesetzmäßige und nothwendige Wirkungen versteht²⁾. Denn fast auf jeder Seite perhorrescirt er den Gedanken, Gott Erkenntniß und Wille zuzuschreiben. „Erkenntniß, Liebe, Willen können nicht auf die *natura naturans*, sondern lediglich auf die *natura naturata* bezogen werden“ (§. 62). — *Dei voluntas* — sagt er geradezu §. 73 — *nihil est nisi ignorantiae asyllum* (§. 73). — *Ad Dei naturam neque intellectus, neque voluntas pertinet* (§. 56). *Deus igitur non operatur ex libertate voluntatis* (§. 63). *Causa libera* ist er nur in dem Sinne, wie es Def. 7, p. I heißt: *ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*. — Da nun aber Gott sich keineswegs bewußt zum Handeln bestimmen kann (denn: *omnis determinatio est negatio*), so kann er schlechterdings nicht als frei wirkende Ursache bezeichnet werden³⁾. Warnt

1) Vgl. a. a. O. §. 61: *Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt. Per naturam autem naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sequitur h. e. omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.*

2) Vgl. §. 51: *Deus ex solis suae naturae legibus agit . . . A summa enim Dei potentia (? auch nur ein uneigentlicher Ausdruck) sive infinita natura omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi liquet. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit.*

3) *Omnia a Deo sunt praedestinata, non quidem ex libertate voluntatis, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia (?).* §. 68. Wie es eine Allmacht geben soll ohne Willen ist ebenso unverstündlich, als wie ein Handeln gedacht werden soll ohne persönliches Bewußtsein.

doch Spinoza vor nichts so häufig und so ernst, als davor, die *natura divina* zu confundiren mit menschlichen Eigenschaften. Denn „Wille und Erkenntniß, wenn sie Gottes Wesen bestimmen sollten, müßten von unserem Erkennen und Wollen ganz und gar verschieden sein und kämen in nichts, als nur in dem Namen überein (§. 53).“ Aus der Idee, daß es einen persönlichen Gott gäbe, seien alle die Vorurtheile von Gut und Böse, von Verdienst und Sünde, von Schönheit und Häßlichkeit entstanden (§. 69). Es gilt — nach Spinoza — *totam illam fabricam* (als gäbe es einen persönlichen Gott, der nach bestimmten Zwecken handelt) *destruere et novam excogitare*. — *Omnes causae finales nihil nisi humana sunt figmenta! Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret* (§. 72)¹⁾. Der Zweckbegriff wird hier also lediglich in dem trivialen Sinne genommen, daß man durch sein Handeln einem vorhandenen Mangel abhelfen will. Von der Auffassung, daß der Zweck, das Ziel des Handelns den innern Zusammenhang und die vernünftige Vollendung des Geschehenden in dem Einen zu göttlicher Vorsehung zusammengefaßt, hat Spinoza keine Ahnung.

Wie aber kann denn, wenn Gott als absolute Substanz das lediglich durch sich seiende und in sich selbst erfassbare ist, dem Wille und Erkenntniß so entschieden abgesprochen werden, — wie kann er doch als *res cogitans* bezeichnet werden, und wie verhält er sich als solche zur *res extensa*? Geben nicht die von Spinoza der Substanz zugeschriebenen ewigen Attribute uns ein Recht oder legen uns die Pflicht auf, ihn weit, weit über das materialistische und sensualistische Niveau zu erheben? Wir glauben nicht, wenn man die Sache genau und unbefangen ansieht.

Das Denken — sagt Spinoza (Eth. II, §. 78) — ist eine Eigenschaft Gottes oder Gott ist *res cogitans*. Ja, Spinoza geht mitunter in seiner theistischen Ausdrucksweise so weit, daß er zugestehet: es folge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, daß Gott sich selbst erkenne, sowie es ebenfalls mit Nothwendigkeit sich ergebe, daß Gott Unendliches in unendlicher Weise bewirke²⁾. Aber wie wenig ernst er das meint oder wie

1) Vgl. auch Eth. IV, §. 200 f. *Deus ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum.*

2) Vgl. a. a. O. §. 80. *Sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat.*

weit er davon entfernt ist, Gott deshalb als persönlichen absoluten Geist zu fassen, geht theils daraus hervor, daß er das göttliche Denken nur in dem Gesamt Denken der Menschheit vorhanden glaubt und den menschlichen Einzelgeist als eine Modification göttlichen Denkens hinstellt, theils daraus, daß er das göttliche Denken oder Gott als *res cogitans* vollkommen mit der unendlichen Ausdehnung oder mit Gott als *res extensa* identificirt. *Mens nostra* — heißt es a. a. O. S. 297 — *quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est; ita ut omnes (homines) simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.* Das stimmt auch mit den vorher angeführten Stellen, nach welchen Spinoza der göttlichen Substanz die Erkenntniß und den Willen direct abspricht. Wie man sich aber Gott als *res cogitans* im absoluten Sinne vorstellen soll, ohne ihn als persönlichen Geist zu begreifen, das ist und bleibt uns schlechterdings ein Räthsel. „Es giebt keine Vernunft, als in Person,“ — so müssen wir mit Jacobi sagen. Also, — wenn Vernunft im absoluten ewigen Sinne ist, so ist auch ein persönlicher Gott und nicht bloß eine göttliche Substanz. Spinoza aber kennt keine persönliche Vernunft außer in dem Menschen, und auch dort, wie wir sehen werden, so, daß ihr keine ewige persönliche Dauer zukommt. Sie ist nur die ideale Rehrseite des organischen Naturlebens, des körperlichen Daseins, ja eins mit dem Körper, sofern wir denselben *sub cogitationis specie* betrachten. Dasselbe ist auch in der Welt als Ganzes betrachtet, in der Natur der Fall. Daß Gott *res cogitans* und daß er *res extensa* ist, muß als eins und dasselbe bezeichnet werden, ist im Grunde ein identischer Gedanke. Das göttliche Denken ist eins mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, sowie diese eins ist mit der Ordnung und Verknüpfung der Ideen¹⁾. *Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.* — Sie etiam *modus extensionis* (die Körper) *et illius modi idea* (der in ihnen sich kundgebende Gedanke) *una eademque res est, sed duobus modis expressa.* Also verschiedene Ausdrucks- und Betrachtungsweisen sind es nur, wenn Gott als ausgedehnt (körperlich) oder als denkend

1) Vgl. a. a. O. Eth. II. S. 82. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, Dei enim cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentia.*

(geistig) bezeichnet wird. Es kann das auch nicht anders sein, da der absoluten Substanz unmöglich mehrere oder zwei von einander wesentlich verschiedene Eigenschaften (Attribute) zugeschrieben werden können, ohne sie zu zertheilen. Daß Gott aber als *res extensa*, als raumerfüllende Materie oder Körperlichkeit bezeichnet wird, soll nach Spinoza nicht so verstanden werden, daß er etwa als theilbar erscheine. Denn die substantielle Materie als solche ist nicht theilbar¹⁾, sondern nur die einzelnen Dinge, als ihre Modificationen oder Erscheinungsweisen. Gott also ist nicht ein Körper, sondern so zu sagen die Körperlichkeit.

Es ist ja bekannt, und Auerbach in seinem Leben Spinoza's (S. XXXVII der übersetzten Werke Spinoza's), erkennt es auch ausdrücklich an, daß Spinoza's erste jugendliche Antwort an zwei ihn befragende Mitgenossen über das Wesen Gottes, ob dasselbe körperlich zu denken sei, lautete: „Man kann sich unmöglich eine Größe ohne Ausdehnung und folglich ohne Körper denken, — also auch Gott nicht.“ Warum aber Spinoza Gott gerade diese beiden und nur diese ewigen Attribute der Ausdehnung und des Denkens zuschreibt, liegt darin begründet, daß alles Daseiende entweder als Reales oder Ideales betrachtet werden kann und muß. „Da es nun außer Gott eine Substanz weder geben, noch dieselbe außer ihm gedacht werden kann, so müssen wir schließen (S. 47 a. a. O.), daß die ausgedehnte Substanz (*substantia extensa*) die eine, die denkende Substanz (*subst. cogitans*) die andere der ewigen göttlichen Attribute sei.“ Beide aber sind wesentlich eins und in beiderlei Beziehung ist Gott die *causa immanens* der Welt, — oder, denn das bleibt eben doch der einzige bezeichnende Ausdruck, Gott ist Natur, Allkraft, Allgedanke, Allkörper, Allbewegung der Welt.

Ist es dann zu verwundern, wenn Spinoza in seiner starren Weise sich nicht scheut zu sagen: *Deus proprie loquendo neminem amat* (S. 280). Ja, wenn er eigentlich redet, ist der nackte Naturalismus zum Greifen klar. Es bleibt nur unbegreiflich, wie der Mensch solch einen Gott, der nicht lieben kann, seinerseits lieben soll, wie doch Spinoza verlangt? ²⁾ Dieser Widerspruch wird sich uns lösen, wenn wir die anthro-

1) Vgl. Ethica I, S. 50. *Substantia corporea, quatenus substantia est, non potest dividi.*

2) Am Schluß der Ethik p. V. S. 291 versteigt sich Spinoza sogar soweit, daß er sagt: *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.* Aber zu diesem

pologischen Grundanschauungen Spinoza's werden geprüft haben. Gott ist die Liebe, und Gott ist Geist, sagt die Schrift. Weder lieben, noch denken kann der naturalistisch-pantheistische oder der materialistische Gott. Und daher ist es Mißbrauch seines Namens, ihn so zu bezeichnen. Es ist purer Atheismus, freilich nur in der Theorie und mit halbem Gewissen ausgesprochen, eben weil der Mensch seinen Gottesbunger nie absolut erstickt und seiner sündlichen Gottesfeindschaft nie absolut die Zügel schießen lassen kann. Aber Gottesleugnung ist es factisch, wenn die Natur zum Gott gestempelt wird, wenn die Materie apotheosirt und die ihr innewohnende, gestaltende und organisirende, geschliche oder ideale Macht mit dem Glauben an Gott in unklarer Vermittelung geeint zu werden, versucht wird. Da ist es uns viel lieber, weil weniger gefährlich, wenn der moderne Materialismus jeglichen Schein einer religiösen Voraussetzung für seine ethische Construction vernichtet. Eozolbe spricht sich in seiner Entwicklung einer Sittenlehre vom naturalistischen Standpunkte nicht bloß (a. a. O. S. 41.) für die vollkommene Indifferenz der Sittlichkeit gegen die religiösen Voraussetzungen aus, — das haben bekanntlich auch Kant und Fichte gethan, — sondern will grundsätzlich nichts von Gott wissen. „Meine ganze Weltauffassung“ — sagt er S. 247 — „basirt im Geiste Spinoza's auf einer Art Stoicismus, der Zufriedenheit mit der natürlichen Welt.“ Er spricht aber Spinoza das Recht ab, seine Substanz als Gott zu fassen. „Spinoza konnte wohl seine Eine Substanz Gott nennen; aber es ist nicht der Gott, den die Religion meint und bedarf. Das Wort: Gott, als Inbegriff alles Idealen (und Realen) beizubehalten, ist nicht richtig, da dies nur zu Mißverständnissen führen und als eine den Theologen mit Recht verächtliche Heuchelei erscheinen kann (S. 57 f.).“ Dabei steht Eozolbe trotz der sehr anders gearteten Form seiner Weltanschauung, ganz auf spinozistischem Boden. Die sinnlichen Wahrnehmungen und das aus denselben sich entwickelnde menschliche Denken sind ihm nur „die subjectiven Er-

mystisch warm klingenden Satz fügt er dann auch gleich die abkühlende Bemerkung hinzu: *Mentis (humanae) amor intellectualis erga eum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest.* In diesem Sinne folgt auch für Spinoza (vgl. S. 293), daß Gott, sofern er sich selbst liebt (seil. im menschlichen Geiste) auch die Menschen liebt; d. h. *Amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem est.*

scheinungen der diese Körperwelt durchdringenden und mit ihr mechanisch zusammenhängenden Weltseele“ (S. 2 f.). Mechanisch nennt er den Zusammenhang der organisirenden Weltseele mit der Körperlichkeit, weil er denselben durch die Analogie aus der Mechanik zu erklären sucht (S. V). Von dem „Verthum“ bekennt er zurückgekommen zu sein, daß sich aus der bloßen Materie Empfindungen und Gefühle (resp. Gedanken) ableiten lassen. Vielmehr meint er jetzt alles Leben aus den mechanisch zusammenwirkenden Elementen erklären zu müssen, welche sichlechterdings nicht auseinander entwickelt haben, sondern „ewig mit einander bestehen.“ Das eine Hauptelement sind die undurchdringlichen Atome oder „bewegte Ausdehnungen“, das andere die diese Körperwelt durchdringende Weltseele, welche aus Empfindungen und Ideen bestehen soll. Das dritte Element, das Eozolbe noch nennt, ist wohl bloß die Folge dieser beiden Coefficienten, nemlich die aus der Atomenwelt sich zusammenfügenden zweckmäßigen organischen Formen. — Die „Materie“ ist ihm weder der „Stoff“ der crassen Materialisten, noch der „Geist“ der Idealisten, sondern die in dem Zusammenhang beider Momente liegende ewige Zweckmäßigkeit der Welt, oder ihre möglichste Vollkommenheit, durch welche das wahre Glück eines jeden fühlenden Wesens bedingt sei (S. VI f.). Dieser eudämonistische und teleologische Zug in dem Eozolbe'schen System des Materialismus ist nur ein unwesentliches Ornament seines philosophischen Gebäudes, an welches er, — wie wir später sehen werden, — seine ethischen Absichten knüpfen möchte. Auch bei Spinoza findet sich, wie wir später sehen werden, im Zusammenhange mit seinen anthropologischen Ansichten ein eudämonistischer Zug. Denn jeder Mensch strebt in Folge des Selbsterhaltungstriebes nach dem höchsten Maaß von Glück, setzt sich also — wenigstens seiner Idee nach — gewisse Zwecke. Aber in dem Weltganzen giebt es weder einen Zweck, noch einen berechtigten Unterschied von mehr oder weniger Vollkommenem. So kennt auch Eozolbe im Grunde nur eine ewig mit der Körperwelt geeinte sogenannte Weltseele, welche eins ist mit der Gesamtheit der Empfindungen, Gefühle, Gedanken innerhalb dieser Weltentwicklung, nemlich beim Menschen. Von seinem Widerwillen gegen das, was die „Theologen“ Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden nennen, hat er gar kein Hehl. „Die Theologen haben vollkommen Recht, wenn sie sagen, die Naturalisten glauben nicht an Gott, weil sie aus Abneigung nicht daran glauben wollen. Wir haben in der That den ent-

chiedensten Widerwillen gegen diese, unserem Gefühle nach unnützliche Deutung der Thatfachen und dieser Widerwille giebt unserem Verstande die eigenthümliche Richtung" (S. 52). „Ich erkläre offen“ — heißt es an einer andern Stelle (S. 51), „daß mich nur das moralische (?) Pflichtgefühl gegen die natürliche Weltordnung (das ist das, was Spinoza intellectuale Liebe zu Gott nennt) zur Längnung einer übernatürlichen Seele d. h. eines überweltlichen Schöpfergottes nöthigt.“ Die absolute Ausschließung des Unbegreiflichen und Uebernatürlichen ist ihm Grundprincip des Naturalismus, auch der naturalistischen Moral. Denn „das Fundament in der Religion ist ein moralischer Fehler“ (S. 46). Es liege darin eine Undankbarkeit und eine verwerfliche Unzufriedenheit mit dieser irdischen Weltordnung. „Zufriedenheit mit dieser Welt und ihrer Ordnung sei der religiöse Standpunkt des Naturalismus.“ Daher sei es ihm „Ehrensache und moralische Pflicht, aus dem Denken alles das auszuschließen, was zur Annahme einer übernatürlichen zweiten Welt führen kann“ (S. 47). Wir achten diese Aufrichtigkeit, die keinen Sand in die Augen streut. Sie ist jedenfalls dankenswerther, als die heuchlerisch religiösen Schlangenwindungen des „heiligen“ Spinoza mit seinem „verschämten“ Atheismus.

Wie aber wird sich von diesem naturalistisch mechanischen Standpunkte, wie von dem pantheistisch gottlosen des Spinoza die Idee des Menschen gestalten? Wie wird sich der Mensch als ethisches, d. h. als sittlich freies und zurechnungsfähiges Wesen bewähren können? Wie läßt sich, wenn „Gott“ selbst nur aus Naturnothwendigkeit sich bewegt oder das All als Ausdehnung und Denken durchwogt, beim Menschen etwas anderes, als naturnothwendige Bewegung denken? Und wenn letzteres — wie ist eine Ethik überhaupt möglich?

Der Mensch wird nach Spinoza in seinem Wesen zu denken sein als Combination der Erscheinungsweisen göttlicher Attribute. Denn da der Mensch vergänglich, so kommt seinem Wesen nicht zu, Substanz selbst zu sein. Der menschliche Geist ist daher ein „Theil“ (pars) des göttlichen Denkens, sofern wir Gottes geistiges Wesen nicht in seiner Unendlichkeit, sondern in seiner Erscheinung erfassen¹⁾. Der Körper des Menschen hin-

gegen ist nichts anderes als ein gewisser Modus der Extension, wie er in Wirklichkeit existirt.“ Die individuelle Art dieses Modus wird bestimmt durch die Bewegungsform der Elemente desselben. Durch eine so oder so geartete Composition der Körpertheile entsteht das was wir ein Individuum nennen¹⁾. Die ganze Natur, sofern sie aus Individuen besteht, ist ein collossales Individuum, *cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione*. Die Eigenthümlichkeit des menschlich individuellen Körpers giebt sich aber im Geiste kund. Denn der menschliche Geist ist nichts anderes als die Idee oder die Erkenntniß des menschlichen Körpers²⁾. Wie also in Gott, so ist auch in dem Menschen Geist und Körper nicht bloß ein untheilbares Ganzes, sondern geradezu eins und dasselbe, nur nach verschiedenen Seiten der Betrachtung, nämlich der idealen und realen. Daher auch der menschliche Geist in demselben Maasse fähiger ist, vieles zu erfassen und zu begreifen, als der Körper in verschiedenartiger Weise afficirbar ist (S. 89, 95). Ein Beschluß des Willens (*mentis decretum*) und eine bestimmte Richtung des Körpers (*corporis determinatio*) sind ein und dasselbe; denn unter der Kategorie des Gedankens betrachtet nennen wir eine menschliche Bewegung einen Beschluß, unter der Kategorie der Ausdehnung betrachtet, nennen wir sie eine Bestimmtheit des Körpers.

So erscheint der Mensch in seiner ganzen Erkenntniß und Willenssphäre, welche übrigens nach Spinoza nur verschiedene Formen des Denkens sind³⁾, gebannt unter die Macht körperlicher Eindrücke und Functionen. Die Ideen, die wir von den äußeren Dingen haben, zeigen im Grunde vielmehr die Constitution und die Empfänglichkeit unseres Körpers an, als die wirkliche Wesenheit der äußerlichen Dinge (S. 96). Da nun der menschliche Geist sich selbst nicht erkennt, außer sofern er die körperlichen Affectionen ideal wahrnimmt, so läßt sich für den Menschen eine adaequate Er-

1) Vgl. Eth. p. II., S. 90—95. *Quod enim formam individui constituit, in corporum unione consistit.*

2) Vgl. an vielen Stellen der Ethik, besonders aber p. III., S. 89, 95, 99, 101. *Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani. Dico, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.*

3) Vgl. Eth. p. II., S. 123: *Voluntas et intellectus omnino unum et idem sunt; denn die voluntas ist nichts Anderes als: affirmandi et negandi facultas, also auch immer intellectueller Natur.*

1) Vgl. Eth. II., S. 85. *Homini essentia constituitur a certis Dei attributorum modificationibus, quum substantia formam hominis non constituat.* — S. 87: *Mens humana est pars infiniti intellectus Dei, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur.*

kenntniß der körperlichen Dinge überall nicht behaupten¹⁾ (§. 102). — Erst wenn er durch die körperlich bedingte Vorstellungsform (*per imaginationem*) zur Bildung von Begriffen (*notiones communes*) hindurchdringt, wird er fähig durch die *scientia intuitiva* einzudringen in das adäquate Denken, mit welchen er allein Gott zu denken im Stande ist. Aller Irrthum beruht auf der ersten Vorstellungsform; alle Wahrheit auf der letzteren. Daher alle Ideen, die auf „Gott“ bezogen werden, wahr sein müssen (§. 107, 114).

Auf die Frage nun, wie der ans Leibliche gebundene menschliche Geist sich denn zur Gottesidee im spinozistischen Sinne hinauf schwingen kann, ist Spinoza nur im Stande zu antworten, daß eben der Mensch die Gottesidee als eine von allen irdischen Einzeldingen unabhängige, für sich selbst bestehende in sich trägt und ebendeshalb auch allein von allen Ideen adäquat zu erfassen vermag²⁾, gleichsam durch eine *scientia intuitiva*. Aber auch zu dieser vernünftigen höchsten Erkenntniß vermag der Mensch sich nicht — etwa durch seinen Willen — hinaufzuschwingen, sondern sie wurzelt in seinem so und nicht anders gearteten Geiste, welcher in seiner Fähigkeit bedingt ist durch das Maas körperlicher Ausbildung und Entwicklung.

Das tritt noch klarer hervor, wenn wir Spinoza's Auffassung von der menschlichen Unfreiheit durch die Affecte und von dem, was er wahre Freiheit nennt, ins Auge fassen.

Zunächst bezeichnet er überhaupt die Willensfreiheit des Menschen als eine Selbsttäuschung. Denn der Geist des Menschen werde zu dieser oder jener Handlung bestimmt von einer Ursache, welche wiederum von einer anderen bestimmt sei und so ins Unendliche. — „Es täuschen sich die Menschen,“ — heist es a. a. O. §. 109, — „wenn sie sich für frei halten. Diese Meinung gründet sich lediglich darauf, daß sie sich ihrer Handlungen als solcher bewußt sind, und doch von den Ursachen, von welchen sie bestimmt werden, nichts wissen.“ Darauf beruht also ihre Idee von Freiheit, daß sie von ihren Handlungen die Ursache nicht erkennen, denn die

1) Vgl. auch *Eth.* p. II, §. 105: *Mens humana, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatum, sed confusum tantum et mutilatum habet cognitionem.*

2) Vgl. *Eth.* II, prop. 46 §. 119: *Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta; prop. 47: Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Vgl. damit §. 107: Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.*

Behauptung, daß die menschlichen Handlungen von dem Willen abhängen, enthält bloß Worte ohne Sinn.“ Vielmehr verhalten sich nach Spinoza Erkenntniß und Willen zu der einzelnen Willensrichtung oder Handlung ganz so, wie der allgemeine Gattungsbegriff zu dem einzelnen Dinge; im bewußten Willen reflectirt sich bloß die Einzelthat als eine freie, ist es aber factisch nicht¹⁾. Da Spinoza geht so weit zu behaupten (§. 138), daß diejenigen, welche z. B. meinen, je nach ihrem freien Willensentschluß reden oder schweigen oder irgend etwas thun zu können, mit offenen Augen träumen (*oculis apertis somniant*).

Diese Unfreiheit ist aber keine ethisch, sondern lediglich physisch bedingte. Sie liegt nicht in der Uebermacht eines sündlichen Hanges, sondern lediglich in der Abhängigkeit des Geistes vom Körper, respective von der mit ihm gesetzten Naturbestimmtheit. Zwar unterscheidet Spinoza Handeln und Leiden (*actio et passio*) und meint, der Mensch handle, sei activ, wenn er mehr oder weniger selbst die Ursache eines Erfolges in oder außer ihm sei; er leide, sei passiv, wenn etwas in oder außer ihm geschieht, wovon er nur die theilweise Ursache sei. Handelnd ist also der Geist zu denken, wenn er in adäquaten Ideen sich bewegend (i. o. §. 105) Ursache wird für einen realen Erfolg, welcher ewige ideale Bedeutung hat; leidend ist der Mensch zu denken, wenn er inadäquate Ideen hat, d. h. von äußeren Ursachen abhängig ist, und von ihnen fortgerissen wird. Jenen ist der Weg zur wahren „Freiheit“ im spinozistischen Sinne; dieses ist die Knechtschaft unter der Macht der Leidenschaften (*passiones, affectus*). Aber der Wille des Menschen thut dabei schlechterdings nichts zur Sache. Denn weder kann „der Körper den Geist zum Denken, noch kann der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmen. Denn Geist und Körper sind ein und dasselbe, nur unter dem Gesichtspunkte des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet“²⁾. Also nur die individuelle Artung des Menschen, wie er von Natur ist, bestimmt seine Fähigkeit und sein Bedürfnis, sich in den höheren Regionen des Geistes, der Erkenntniß des Absoluten, oder in

1) Vgl. §. 121: *Intellectus et voluntas ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habent, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem.*

2) Diese wichtigen Worte lauten im Urtext *Eth.* III, §. 133: *Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum seu quietem determinare potest. Mens enim et corpus una eademque res est, quae jam sub extensionis, jam sub cogitationis attributo concipitur.*

den niederen Sphären der Leidenschaften und vergänglichen Dinge sich zu bewegen. Und zwar ist dafür die Körperstimmung immer entscheidend. Denn: „wenn der Leib träge ist, ist auch der Geist zum Denken unfähig; wenn wir (seil. durch unsern Willen) zu reden uns einbilden (somnia-mus), so glauben wir zwar durch freien Geistesentschluß zu reden, und dennoch thun wir es nicht, sondern, wenn wir reden, so geschieht es im Zusammenhang mit der spontanen Bewegung des Körpers.“

Jacobi hatte also ganz Recht, Lessing gegenüber, als dieser den spinozistischen Naturdeterminismus verteidigte, zu sagen: „Nach Spinoza ist im Grunde unsere Unterredung, die wir gegenwärtig mit einander haben, nur ein Anliegen unserer Leiber und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst, ist nichts als eine Bewegung mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit nebst den Begriffen davon und den Begriffen von diesen Begriffen.“

So ist also der Mensch — wie es im Grunde die ganze Welt nach Spinoza ist, denn Ausdehnung und Denken verhalten sich ja in Gottes Natur ganz ebenso — so ist also der Mensch, in mancherlei Weise bewegt und hin und her getrieben von äußern Ursachen, „ein von entgegengesetzten Winden bald so, bald so herumgetriebenes Meer, wogend, ohne Bewußtsein des Erfolgs und der bewegenden Kraft“¹⁾.

Wie soll nun von diesem Gesichtspunkte aus eine Ethik zu Stande kommen? Wie ist überhaupt ein Motiv zum Handeln denkbar? Nach welchem Gesetz bewegt sich der Mensch im Handeln? Wie kann es einen Unterschied von Gut und Böse, wie überhaupt ein sittliches Gebot geben? — Die Beantwortung dieser Fragen ist vom höchsten praktischen Interesse, und die Art, wie Spinoza auf dieselben eingeht, wird uns die Identität seiner Anschauungen mit dem modernen Materialismus handgreiflich beweisen.

Allerdings redet Spinoza hier und da (S. 213, 215 u. f.) von „Geboten der Vernunft“; aber nur in uneigentlichem Sinne, da es nach ihm unmöglich ist, daß die Vernunft gegenüber der Natur etwas vermöge. Ein wirkliches Motiv des Handelns kann nur entstehen, wenn irgend ein Trieb unserer Natur von einem andern gleichartigen aber stärkeren Triebe

1) Vgl. Eth. III, S. 182: Ex his omnibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae fluctuare, nostri eventus atque fati inscios.

oder Affecte in Schach gehalten oder überwunden wird¹⁾. Der eigentlich bestimmende Trieb im Menschen ist der Selbsterhaltungstrieb (conatus, proprium Esse conservandi, S. 216) und mit demselben zusammenhängend der Trieb, sich glücklich zu machen oder den eigenen Nutzen zu suchen (suum utile quaerere S. 219). Durch seine Leidenschaften und durch zügellose Befriedigung der sinnlichen Begierde wird aber der Mensch unglücklich und ruiniert sein Dasein. Daher ist „nach den Leidenschaften leben“ weder naturgemäß (S. 228), noch der Vernunft entsprechend. Denn dann müßten alle Menschen in den Krieg gegen einander hineingerathen und sich aufreiben. Der starke Trieb nach Selbsterhaltung und Glückseligkeit drängt ihn also zur Bezähmung seiner Begierden und zur Tugend, welche nichts anderes ist, als der vernunftgemäße Versuch, sein eigenes Sein zu erhalten und naturgemäß sich sein Glück zu beschaffen²⁾.

Bei dieser principiellen Feststellung der Selbstsucht (des Selbsterhaltungstriebes mit Eigennutz) als einzigen „ethischen“ Motive läßt sich selbstverständlich ein objectiver sittlicher Unterschied von Gut und Böse gar nicht mehr denken. Aus falscher Anwendung der causa finalis auf Gott oder Menschen sei das Vorurtheil eines wirklichen Unterschiedes von Gut und Böse entstanden. „Gut“ und „Böse“ seien also nur Denkweisen (cogitandi modi) oder Begriffe, die wir uns durch Vergleichung der Dinge unter einander bilden. Unter „gut“ verstehe er, Spinoza, das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sei, unter „böse“ das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hinderlich sei in der Erreichung eines Gutes. Das Gute ist also das für unseren Selbsterhaltungstrieb förderliche, welches insofern auch unsere Thatkraft (agendi potentiam) vermehrt, während wir das böse nennen, was unserer Thatkraft, weil unserer Begierde und unserem Nutzen hemmend in den Weg tritt. — Hier ist freilich das sittliche Urtheil vollkommen auf den Kopf gestellt. Was den Egoismus nährt, ist

1) Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortio-rem affectu coercendo. S. 209.

2) Vgl. Eth. IV, S. 216. Virtutis fundamentum est ipse conatus, proprium esse conservare. Felicitas in eo consistit, quod homo suum esse conservare potest. S. 219: Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerere. Haec tria idem significant. Damit stimmt auch die Definition: Virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere. S. 216.

gut, was ihn durchkreuzt, böse. Das ist die Consequenz der absoluten Sanction des Naturgesetzes. Das Gelüste des Menschen ist schließlich entscheidend für den Unterschied des Guten und Bösen¹⁾. — Von diesem Standpunkt aus ist zu beurtheilen, was Spinoza über Freude und Traurigkeit, über Liebe und Haß in ihrem Verhältniß zu Gut und Böse, zu Tugend und Laster sagt.

Freude und Traurigkeit sind nach Spinoza die beiden Hauptaffecte, welche das Verhalten des Menschen in „ethischer“ Beziehung bestimmen. Was mir Freude macht, ist gut, was Jammer, böse²⁾. Denn es steht nun einmal fest, daß wir Menschen „nichts unternehmen, wollen und erstreben, weil wir es für gut halten; sondern im Gegentheil, wir halten etwas dann und deshalb für gut, wann und weil es uns nützt und wünschenswerth erscheint.“ So ist zu erklären, wenn Spinoza ein für alle Mal feststellt: *Unus quisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum.* — Die Freude ist ihm die Stimmung der Thatkraft, durch welche der Geist zu größerer Vollkommenheit (*ad maiorem perfectionem et potentiam augendam*) übergeht; die Trauer lediglich die widerwärtige Stimmung, die den Menschen hemmt in der Thatkraft und daher herunterbringt, so daß der Geist durch die Traurigkeit stets herabsinkt (*ad minorem perfectionem transit*). Von der weltüberwindenden Macht des Kreuzes und von der Traurigkeit, sofern sie der Geburtschmerz zum Leben ist, hat dieser heidnisch gewordene Jude keine Ahnung. Daher sind ihm auch Reue, Mitleid, Demuth — diese köstlichen Perlen in der Krone christlicher Tugend — nur taube Rüsse oder nichtsnutzige, ja verwerfliche Stimmungen³⁾. Die Buße kann nie zur Tugend dienen, da derjenige,

1) Vgl. S. 163: *Per bonum intelligo omne genus laetitiae. Unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum.* Vgl. S. 209: *Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.*

2) Vgl. bes. *Eth.* p. IV, S. 235: *Laetitia bona, tristitia mala.* — Es ist dann consequent, aber doch unfähig oberflächlich zu sagen: „die Fröhlichkeit (als aus der Freude entsprossen) könne nie zum verderblichen Exceß ausarten, sondern sei immer gut und dagegen die Melancholie immer böse.“ Hier berühren sich die Extreme des Stoicismus, der dem Spinoza so eigen, mit einem schauerlichen Herdonismus. — Vgl. auch S. 209: *Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.*

3) Vgl. *Eth.* p. IV, S. 240 und S. 243: *Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est. Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur; — poenitentia virtus non est, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.*

welcher eine That bereut, doppelt elend oder — was dasselbe — ohnmächtig, thatunfähig ist. Hier können wir die schauerhafte Folge des Determinismus vom naturalistischen Standpunkte aus mit Händen greifen. Resignation wird gestattet, die Buße nicht. Es darf vor allem kein Selbstgericht geübt werden, weil das meine natürliche „vernünftige“ Freude lähmt und mich in dem Genuße meines Daseins stört. Freilich meint Spinoza damit nicht sinnlichen Genuß. Aber es ist die Wollust der Selbstvergötterung, in der sich dieser Philosoph ergeht, wenn er „religiös gestimmt“ ist. Denn zu dieser „religiösen Stimmung“ scheint er sich in der That aufzuschwingen, wenn er von der Liebe der Menschen zu Gott und von der Seligkeit der Gotteserkenntniß redet.

Alle Liebe ist ihm nichts anderes als Freude verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache für dieselbe d. h. wovon ich mir bewußt bin, daß es mir Freude macht, das liebe ich. Dagegen ist der Haß nur eine Form der Traurigkeit, in welcher ich mir der äußeren Ursache derselben bewußt werde, d. h. wovon ich weiß, daß es mir Schmerz bereitet, das hasse ich¹⁾. — Gott zu hassen scheint nun diesem principiellen Hasser alles dessen, was „Gott und Gottesdienst heißt“, schlechterdings unmöglich²⁾. Von seinem Standpunkte aus wieder vollkommen consequent! Denn Haß setzt ein persönliches Verhältniß voraus, welches ich zu der absoluten Substanz nicht haben kann. — Wie ist denn aber Liebe zu Gott möglich, welche Spinoza doch so hoch stellt und als das Wesen aller Tugend, Freiheit und Glückseligkeit hinstellt? Das ist nur möglich, wenn man eben als Liebe zu Gott das preist, was wir Selbstzufriedenheit oder Selbstvergötterung nennen möchten. „Sich seiner eigenen Affecte klar und bestimmt bewußt werden“, die Nothwendigkeit alles Geschehens und aller Bewegungen in uns anerkennen durch „vernünftige“ Betrachtungsweise, das heißt Gott lieben³⁾.

1) Vgl. *Eth.* IV, S. 144 f.: *Amor nihil aliud est quam laetitia, concomitante idea causae externae; odium nihil aliud quam tristitia, concomitante idea causae externae.*

2) Vgl. *Eth.* V, S. 280: *Nemo potest Deum odio habere.*

3) Vgl. *Eth.* V, S. 272: *Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulac ejus claram et distinctam formam ideam. Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.* S. 275: *Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, catenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab eisdem patitur.* — S. 280: *Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.*

Also wer sich aus den inadäquaten Ideen und Einbildungen (als könnte der Mensch überhaupt anders sein als er ist) herausreißt und durch „ideale“ Anschauungsweise die Wirklichkeit als vernünftig, d. h. als nothwendig ergreift (*tertio illo cognitionis genere* s. o.), der fügt sich liebend in den Gottesgedanken und wird ebendadurch — frei und selig¹⁾. Eine köstliche Freiheit, in welcher ich mich von der Riesenschlange der Naturnothwendigkeit umwunden sehe und in diesem Erstickungsproceß „Vernunft“ anerkenne! — Eine herrliche Seeligkeit, in welcher ich bei allem Hunger noch Gott darauf verzichten muß, von Gott geliebt zu werden, weil dieser todte Gott nicht lieben, noch hassen kann! — Dann ist wahrlich der angeschmiedete Prometheus frei, und der seufzende Tantalus selig zu nennen. Es schauert einem, welcher im Glauben Gott lieben gelernt hat, wenn Spinoza sagt: „Der, welcher Gott liebt, kann gar nicht darnach sich sehnen, daß Gott ihn wieder liebe; denn wenn der Mensch das wünschte, so hieße das nichts anderes als wünschen, daß Gott, den er liebt, aufhöre Gott zu sein“ (S. 282).

In dieser „intellectualen“ Liebe soll der Mensch auch die Gewißheit des ewigen Lebens oder der Unsterblichkeit haben. Denn das Ewige am Menschen ist ja nur das, wodurch er an der göttlichen Substanz Theil hat. Selbstverständlich kann hier von einer persönlichen Unsterblichkeit gar nicht die Rede sein. Denn „der Geist kann nichts sich vorstellen, noch auch vergangener Dinge sich erinnern, als nur so lange dieser Körper da ist.“ Aber in Gott, d. h. in der ewigen Weltsubstanz giebt es natürlich sowohl für den Geist, als für den Körper eine Idee, nach welcher beide unter der Gestalt der Ewigkeit betrachtet werden können. Es kann also der menschliche Geist schlechterdings nicht, so wenig als der Körper, absolut vernichtet werden, sondern es bleibt etwas von ihm übrig, was ewig ist²⁾.

Der Tod ist daher auch für Spinoza bloß ein naturnothwendiges

Ereigniß, das den vernünftigen Menschen nicht einmal interessirt, geschweige denn incommodirt. Denn dieser will ja leben und für die intellectuale Anschauung existirt kein Tod. „Homo liber“ — sagt Spinoza, S. 254 — „de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“

Der triviale Zug, der durch alle diese hochtrabenden speculativen Sätze hindurchgeht, ist die „Zufriedenheit mit der Welt“, zwar nicht mit den einzelnen Dingen und vergänglichen Gütern dieser Welt, aber mit ihrer factischen und natürlichen Combination und ewigen Ordnung. Es ist nicht richtig, das Sehnen nach dem Ewigen oder Jenseitigen als den idealen Zug des Spinoza anzusehen. Denn die Welt ist ihm ja das Ewige und ein Jenseitiges giebt es nicht. Die Worte: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind geblieben; aber es sind leere Hülsen geworden. Gott ist das All als ausgedehnte Wirklichkeit oder weltdurchdringender Gedanke, die Freiheit ist bewußt gewordene Nothwendigkeit und die Unsterblichkeit ist nur die ewig wogende Bewegung im Meere des Daseins, wo immer Wellen sind und bleiben werden, wo aber jede Welle von der andern wieder verschlungen oder abgelöst wird. Im Grunde ist nur der Mensch „glücklich“ und „sittlich“, der mit dem naturnothwendigen Dasein zufrieden, sich selbst zu erhalten und sein Glück zu machen weiß¹⁾; der sich vor dem Unsinn der Gewissensbisse²⁾, vor der Traurigkeit der Reue, vor der Selbstwegwerfung der Demuth, vor dem schwächlichen Gefühl des Mitleids zu bewahren, und vor Allem sein eignes Dasein zu erhalten und seine natürlichen Triebe als berechnete und naturnothwendige mit „höherer Vernunft“ zu erkennen oder anzuerkennen weiß.

Man wird uns sagen, du zeichnest Caricatur, ein Zerrbild des alten Spinoza, aber nicht seine Wirklichkeit! Ich glaube es ist der Kern seines Wesens; sowohl die Consequenz seines Princip's, als die einzelnen angeführten Hauptstellen beweisen es, daß wir ihm nicht Unrecht gethan. Nur

1) Vgl. Eth. V, S. 293: *Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore.* Vgl. S. 129: *Ipsa virtus Deoque servitus est ipsa felicitas et summa libertas.* — *Beatitudo nempe consistit in sola Dei cognitione.*

2) Vgl. Eth. V, S. 215: *Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.* In Deo tamen datur necessario ideae, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. — *Mens igitur humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid (?) remanet, quod aeternum est.*

1) Vgl. Eth. IV, S. 241: *Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit nec cujusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere et delectari.*

2) Vgl. Eth. III, S. 148: *Conscientiae morsus est tristitia, opposita gaudio, concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.* Vgl. S. 190: *Omnes igitur actus, qui ex consuetudine pravi vocantur, sequitur tristitia et illos, qui recti dicuntur, laetitia.* Hoc ab educatione potissimum pendet.

begeistern haben wir uns nicht gekannt für diese Lehre, die die Sittlichkeit in Folge der pantheistischen Weltanschauung zerstört und den verfeinerten Egoismus, die eigene Natur und ihre Triebe sanctionirt und auf den Thron erhebt und Liebe zu Gott das nennt, was man „Zufriedenheit mit dieser Welt“ zu nennen berechtigt und genöthigt ist⁴⁾.

Ganz so nennt auch der moderne Materialismus, namentlich Ecolbe in dem genannten Werke, als die „ethische“ Grundstimmung „die Zufriedenheit mit dieser Welt“ (S. VI, S. 9 f.) und als ethisches Ideal oder Ziel: das durch möglichste Vervollkommenung bedingte Glück jedes fühlenden Wesens. — Alles was Ecolbe von höherer Teleologie fabelt, besteht bloß in dem Gedanken, daß diese Welt in ihrer naturnothwendigen Bewegung die beste ist und daß in ihr jeder Mensch sein Bestes suchen und finden kann.

Die Voraussetzungen, aus denen Ecolbe dieses „ethische“ Ideal entnimmt, beruhen auf einer Psychologie, die ganz aus den Wurzeln spinozistischer Weltanschauung hervorgewuchert ist. Die Weltseele spiegelt sich in der individuellen Einzelseele. „Die sinnlichen Wahrnehmungen und das daraus entstehende Denken sind die subjectiven Erscheinungen der diese Körperwelt durchdringenden und mit ihr mechanisch zusammenhängenden Weltseele.“ Daher meint Ecolbe, könne auch „durch die in unserm Gehirn (Körper) stattfindende Einwirkung der physikalischen Sinnenreize auf die Weltseele ein vollkommen treues Abbild der objectiven Welt entstehen.“ Das entspricht der spinozistischen Auffassung von dem „adäquaten Denken“, welches mit der vollkommensten Körperorganisation coincidirt. — „Die Seele des Menschen ist nichts anderes als: die Summe der durch Gehirnthatigkeit bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder.“ Das erinnert an die spinozistische Unsterblichkeitsidee!

Giebt es denn bei dieser psychologischen Auffassung eine Freiheit? — Ecolbe antwortet mit Spinoza im Grunde: Ja und Nein! Nein, sofern der Mensch in den nothwendigen Causalzusammenhang der von ihm unabhängigen äußeren Dinge gestellt ist; ja, sofern „der Mensch in seinem durch Naturvoraussetzung bedingten, so oder so gearteten Charakter sich be-

wußter Maaßen bewegt.“ „Causalität außer uns oder äußere Nothigung, wozu auch zufällige körperliche Zustände gehören, nenne ich Zwang, Causalität in uns oder in Bezug auf unseren Charakter, Freiheit“ (S. 31). Eine „Willensfreiheit“ ist nur denkbar „als die Unabhängigkeit des uns mit Nothwendigkeit angeborenen und anerzogenen Innern — des Charakters — von der Herrschaft oder dem Zwange äußerer Einflüsse, zu denen auch zufällig entstehende, dem stabilen Charakter sonst fremde Neigungen, Affecte und Gedanken gehören.“ Sich also in seinem naturnothwendigen Charakter mit Bewußtsein, mit zustimmendem Denken bewegen, heißt frei sein, sittlich handeln.

Wie ist aber dann der Unterschied von Gut und Böse zu fixiren und in welchem Verhältniß stehen diese ethischen Grundbegriffe zum Willen des Menschen? — Ecolbe kennt kein anderes Gut oder keine Regel des Guten, als — ganz wie Spinoza — das was uns zu unserem Glück nützt. Das „Gewissen ist die Kraft, welche weiß, was gut oder böse ist“ (S. 25) d. h. nützt oder schadet zu meinem Glück, verbunden mit dem Triebe, gut, d. h. zur Förderung meines Glückes zu handeln. Denn einen andern Maaßstab für den objectiven Werth einer Sache giebt es nicht, als nur „das subjective Glück, das man dafür erreicht.“ „Zufriedenheit mit sich selbst“ soll dann die subjective und active Seite des Glückes sein, welches mit der „Freude“ aufs engste zusammenhängt; „Zufriedenheit mit den Objecten“ stellt aber das „ästhetische Glück“ dar, in welchem ich genussfähig, empfänglich bin für das mich Umgebende (S. 9). Diesen nackten Eudämonismus will Ecolbe von dem Egoismus bestimmt unterschieden wissen. Denn mein Glück soll und kann ich nicht auf Kosten Anderer suchen und finden, sondern nur in vernünftiger Gemeinschaft. Sonst zerstöre ich mein Dasein. Auch das „Böse“ will als „Folie des Glückes“ anerkannt sein (S. 44), da durch dasselbe die Harmonie des Universums nicht gestört werden kann und die *res adversae* nur „Läuterungsmittel für den Charakter“ sein sollen.

Wir sehen, es fehlt hier und da, beim Pantheismus wie beim Materialismus das ethische Sensorium für das, was wir Sünde nennen. Wie Gott kein Recht, ja keine Möglichkeit hat zu gebieten, weil er nicht der persönliche ist, weil es also nur ein Natur-, nicht aber ein Sittengesetz giebt und jenes willenlos ist, so giebt es auch keinen schuldvollen Ungehorsam, sondern höchstens krankhafte Verkrüppelung, die durch ebenfalls natur-

4) Vgl. noch für das Recht dieser trivialen Consequenz der spinozistischen Anthropologie den Schlußabschnitt des ersten und vierten Theiles der Ethik.

nothwendige Hemmungen hervorgerufen ist. Wo aber keine Sünde, keine Knechtschaft des Menschen durch die Macht der Schuld und durch die Qual des Schuldberufstheins zugestanden wird, da giebt es — man drehe und wende sich wie man wolle — keinen ethischen Impuls zur Freiheit, zum Guten. Aus der Gewissensnoth wird allein die Freiheit geboren, die eins ist mit der Kindesstellung zu Gott dem Vater, freilich nicht unmittelbar oder durch ein Act der Selbstentschuldigung, wohl aber mittelbar durch Gottes erlösende That, und die wiedergebärende Wirkung des Geistes von Oben. Wo aber keine schöpferische, wird auch keine neuschöpferische Geisteswirkung anerkannt. Der Mensch ist und bleibt höheres Naturprodukt, aber ist und wird kein sittliches Wesen. Das einzige Motiv seines Handelns wird der Selbsterhaltungstrieb, mit welchem er auf die instinctive Stufe des Thieres gestellt wird, und das Glück, der Vortheil und die demselben entsprechende kluge Zweckmäßigkeit des Handelns und Denkens bleiben die einzigen bestimmenden Gesichtspunkte. Und auch diese erscheinen immer noch hineingebannt in den Kreis der leiblich bedingten Naturnothwendigkeit und Anlage. Kann denn überhaupt dort noch von dem Ernst eines sittlichen Selbstgerichts, welches immer Bedingung der Regeneration ist, die Rede sein, wo man die Zufriedenheit mit sich selbst und „die Zufriedenheit mit dieser Welt und ihrer Ordnung“ als den „idealen“ Standpunkt des Materialismus verherrlicht ¹⁾.

Und doch — wir wollen nicht ungerecht urtheilen, noch auch verschweigen, was diesen Vorwürfen entgegenzutreten geeignet ist und ein tieferes sittliches Moment in sich zu schließen scheint. — Spinoza weiß, — in gewissem Sinne weiß es auch der Materialismus — von der „Sünde“ zu reden. Es ist aber darunter nicht der Ungehorsam gegen die Majestät des heiligen Gottes zu verstehen, sondern lediglich gegen die Majestät des Staates oder des in ihm sich kundgebenden vernünftigen Gesamtwillens ²⁾. Hier tritt nun die Bedeutung der sittlichen Gemeinschaft, dieses wichtigen Factors für die Begriffsbestimmung des Ethischen, in ihr vollstes Licht.

Die Menschen sind von der Natur für einander bestimmt und stau-

men auch von Natur zusammen. Spinoza ist nicht der Meinung, daß ein Dissensus, ein Krieg aller gegen Alle — wie Hobbes es darstellte — der wirkliche oder wahre Naturstand menschlicher Gemeinschaft sei. Allerdings können durch die Leidenschaften die Menschen sich gegenseitig zu Feinden werden. Das stimmt aber nicht mit dem wahren Naturstande und, nur, wenn der Mensch seine natürliche Stellung verkennt, wird er dem Menschen feind ¹⁾. Nur weil viele Menschen nicht *ex ductu rationis* vivunt, sind sie mit einander in Zwiespalt. Diese von Spinoza anerkannte Erfahrungsthatfache sollte ihn doch eigentlich irre machen an seinen Prämissen. Denn wenn alles Natürliche als berechtigt hingestellt wird, alle Leidenschaften des Hasses, des Neides, des Geizes als Folgen körperlicher Constitution für nothwendige, fermentative Elemente angesehen werden, wie Sturm, Bliß, Donner in der Natur, wie kann denn daraus Unvernünftiges und sogar „Naturwidriges“ (*natura non conveniunt*, sagt Spinoza) entstehen? — Dieser Widerspruch löst sich dadurch, daß Spinoza gegenüber jenen die Menschen von einander scheidenden Elementen der „natürlich berechtigten“ Leidenschaften, ein „natürlich berechtigtes“ Gegengewicht treten läßt, welches als stärkerer Affect jenen nur rohen Natursinn überwindet. Dieses Gegengewicht ist das Interesse an der Selbsterhaltung. Die dem Menschen eignende Vernunft lehrt ihn, seinen eigenen Nutzen dadurch zu suchen, daß er den Mitmenschen in sein Interesse hineinzieht. Denn „wenn zwei gleichgeartete Individuen gegenseitig verbunden werden, so stellen sie ein Individuum dar, das um das Doppelte mächtiger ist als das einzeln stehende. Daher ist dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch. Nichts können die Menschen vorzüglicheres zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allen Dingen so zusammenstimmen, daß die Geister und Leiber Aller gleichsam zu Einem Geist und Leibe zusammenschmelzen und alle gemeinsam, so viel als möglich, ihr Sein zu erhalten bestrebt sind und alle zugleich den gemeinsamen Nutzen suchen. Daher folgt, daß die Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen (d. h. hier die berechnende Vernunft, die zum Affect wird, der stärker ist als die rohe Leidenschaft) für

1) Egozbe a. a. D. S. 46 f.

2) Brgl. *Ethica* p IV, S. 232. *Peccatum nihil aliud, quam inobedientia (in civitate), quod propterea solo civitatis jure punitur. Ex quibus apparet, justum et injustum, peccatum et meritum esse notiones extrinsecas, non autem attributa quae mentis naturam explicant.*

1) Brgl. *Eth.* IV, S. 223 f. *Quatenus homines passionibus obnoxii sunt, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.* Von diesem Gesichtspunkt aus können sie auch sein „*invicem contrarii*“. Brgl. S. 231: *Quia homines affectibus sunt obnoxii, ideo saepe diversi trahuntur.*

sich nichts erstreben, was die übrigen Menschen nicht wünschen und daß sie ebendeshalb in der Gemeinschaft gerecht, treu und ehrenhaft leben ¹⁾.

So ist für Spinoza auch der Selbsterhaltungstrieb und das Nützlichkeitsinteresse das entscheidende Motiv zur Ehe, in welcher die allgemeine Naturwahrheit: *Homini nihil homine utilius* — sich am unmittelbarsten darstellt. Weil nun aber erfahrungsmäßig viele Menschen sich in dem Naturtriebe der Leidenschaftlichkeit, wodurch sie sich selbst verzehren würden, gehen lassen, so suchen sie, in wohl verstandenem Interesse ihres Vorteils, das vernünftige Princip des Gemeinschaftslebens zu fixiren und vertragsmäßig festzustellen. Und so entsteht aus der natürlichen *societas* die *civitas*. Die *societas*, *legibus et potestate sese conservandi firmata*, *civitas appellatur*. Im geordneten Staate erst gewinnt der Unterschied von gut und böse eine Bedeutung. Im *status naturalis* kann der Begriff der Sünde gar nicht gedacht und erfaßt werden, weil da jeder nach seinem unmittelbaren Naturbedürfnis lebt und leben muß. Ist aber der Staat, durch einen vernunftgemäßen Gesellschaftsvertrag Aller mit Allen constituirt, dann ist das Staatsgesetz, als Ausdruck der Gesamtvernunft, bestimmende Norm und jeder Ungehorsam gegen dasselbe ist — Sünde. So wird das Gesetz des staatlichen Zusammenlebens, aus einem starken Naturtriebe der Selbsterhaltung geboren, zur absoluten, zur „göttlichen“ Willensäußerung und die mächtige Menschheitsmajorität wird zu Gott erhoben. *Vox populi* wird *vox Dei*. Die menschliche im Staate sich kund gebende Gesamtvernunft ist, ganz entsprechend der principiell metaphysischen Voraussetzung dieses Systems, nichts anderes als das göttliche Denken selbst. *Homo homini Deus est*, sagt daher Spinoza (S. 227 in der Ethik) ausdrücklich. Der Haß gegen die wahre und berechnete Herrschaft des allmächtigen Gottes ist umgeschlagen in elende Menschenvergötterung, d. h. in Menschenknechtschaft, in einen Servilismus, der nicht nur dem Einzeltyrannen gehorcht, sondern dem allerblindesten Tyrannen einer bestimmenden Volksmajorität, des Herrn „Omnes“, wie Luther sagen würde.

Diese Staatstheorie, deren Uebereinstimmung mit der modern naturalistischen, demokratischen, nicht erst nachgewiesen zu werden braucht, hat Spinoza in seinen beiden politischen Tractaten (*tractatus politicus* und

1) So in der Eth. p. IV. S. 219. Vrgl. auch S. 226: *Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo, qui ex ductu rationis vivit.*

trac. theol. pol.) durchgeführt. Besondere Lobredner hat er nicht bloß an Drelli und Sigwart (s. d.) in neuerer Zeit gefunden, sondern besonders an F. E. Horn, der als Democrat von reinstem Wasser sich es angelegen sein läßt, Spinoza gegen den Verdacht zu schützen, daß er mit der Hobbes'schen Theorie des Despotismus übereinstimme. Ich gebe das zu, möchte aber noch mehr behaupten, daß seine Auffassung auch mit der Rousseau'schen Idee eines freien Gesellschaftsvertrages nicht identificirt werden darf, wie Horn thut. Nein, die menschliche Staatsgemeinschaft ist ihm nur eine höher geartete geistig sublimirte Form des thierischen Gesellschaftslebens, wie derselbe in einem Bienenstock oder Ameisenhaufen sich uns darstellt. Auch da ist der natürliche Selbsterhaltungstrieb mit instinktiver Macht das entscheidende, bewegende Moment. Nur daß der Mensch sich in seinem Bewußtsein darüber Rechenschaft giebt, das Thier nicht. Alles aber geht den Gang der Naturnothwendigkeit. Der Collectivkörper der Menschheit oder einer Menschheitsgruppe, durch materielle Interessen und natürlichen Egoismus an einander gebunden und gliedlich zusammengewachsen, giebt sich im Fortschritt der Entwicklung durch die Collectivvernunft einen geistigen Ausdruck in dem Staatsgesetz. Die Gesamtbewegung, wie die Bewegung der Einzelnen ist auch hier nicht durch ein sittliches Gesetz bestimmbar, sondern lediglich durch Naturnothwendigkeit.

Es ist allerdings wahr, was Horn (S. 177.) jagt, daß Spinoza mit dieser Staatstheorie nicht dem crassen Materialismus dienen wollte, wie derselbe schon zu seiner Zeit in der im Jahre 1670 erschienenen Schrift: *homo politicus* sich geltend machte. Er will nicht „Alleinherrschaft der sinnlichen Begierde“, er will Alleinherrschaft der „Vernunft“. Aber was ist diese Vernunft, wo ist sie zu finden, und wie verhält sie sich zur wirklich bedingten Naturseite? — Horn gesteht selbst zu: Spinoza habe nur „Vereinigung und durch sie Gleichberechtigung von Materie und Geist gewollt, aber keinesweges eine Herrschaft der Materie über den Geist“. Spinoza sei also „nichts weniger, als der Apostel jener verderblichen Lehre, die man auf mancher Seite heute so gern aus dem Pantheismus ziehen möchte? Allein wir müssen doch daran festhalten, daß eben eine solche Vereinigung von Materie und Geist, wo beide „gleich berechnete sind, nothwendig in Materialismus, oder wir wollen lieber sagen in Naturalismus umschlägt. Denn wegen der eigenthümlichen Macht der materiellen Naturvoraussetzung tritt allein das ein, was Horn (S. 35) und Spinoza an

unzähligen Stellen hervorheben: „die meisten Menschen sind nicht im Stande, nach gesunder Vernunft zu leben; sie sind also auch ebensowenig nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben verbunden, als die Kaze nach der Natur des Löwen“ ¹⁾. „Grundsätzliche Gleichberechtigung der menschlichen Unvernunft mit der Vernunft“ hat schon Sigwart als die nothwendige Folge der pantheistisch-fatalistischen Ansicht Spinoza's hingestellt. Auch Ecolbe (a. a. O. S. 15, vgl. S. 247 ff.) sucht auf spinozistischem Boden seine Staatstheorie „sittlich“ zu entwickeln, und kommt zu dem Resultat, daß das gemeinsame Streben nach Glück die Menschen zusammenbinde; daß „die Beschaffung und Erarbeitung materiellen Gutes“ die Hauptpflicht der Menschen gegen sich selbst sei, und daß daher, wie Adam Smith und Buckle nach ihrer socialistisch-materialistischen Theorie es durchgeführt haben, „die Nationalökonomie ein wesentlicher Theil der Moral“ sei. Der Wegfall „des übernatürlichen Himmels“ erscheint Ecolbe (S. 30) als „der kräftigste Sporn, durch arbeitsame Thatkraft den Himmel auf Erden zu verwirklichen“.

Ich glaube in dem Bisherigen an einem colossalen Beispiele erwiesen zu haben, daß Pantheismus und Materialismus, namentlich in ethischer Beziehung, wesentlich eins sind, daß die Philosophie, die keinen persönlichen Gott als schöpferischen absoluten Gott anerkennt, in den Kreis der Naturnothwendigkeit gebannt erscheint, daß sie keinen Unterschied von Natur- und Sittengesetz durchführen kann, daß ihr der ethische Begriff der Sünde und der Tugend fehlt, daß sie überhaupt keine Sittenlehre, weil keine Willensfreiheit, keine Zurechnung, keinen Zweckbegriff aufstellen kann, daß ihr eben daher auch die Idee einer Erlösung und Wiedergeburt, wie der Gedanke eines Bußschmerzes und Selbstgerichtes ein Unsinn ist. Es ist das die nothwendige Consequenz der offenbarunglosen, sich selbst überlassenen Philosophie. „Wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott; er ist der Erste, oder er ist gar nicht“, sagt Jacobi mit Recht ²⁾. „Wem Gott sein Angesicht zuwendet, der kann ihn schauen (im Glauben); von wem Gott sein Angesicht abwendet, der leugnet ihn und muß ihn leugnen“. So erging es Spinoza. Sein Weltall ist dasselbe, heute,

1) Vgl. Tract. theol. pol. 16, 7.

2) Vgl. Werke Bd. IV. Briefe über Spinoza. S. XLI.

gestern und immerdar. Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nichts sind, deren jedes, mithin auch ihre Gesamtheit nur ein wechselndes Nichts ist. Darum kann man sagen, der Spinozismus läugne nicht bloß das Dasein Gottes, sondern das Dasein einer wirklichen Welt, einer wirklichen Geschichte d. h. die Welt wird gottlos. Daher ist der Spinozismus Atheismus oder — Kosmotheismus. — Indem ich das sage, bin ich weit entfernt, alle Spinozisten für Gottes-Läugner zu erklären. Gerade deswegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverständene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerei und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedene Gottesleugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die anderen aber — die Halben, Schwärmer und Unklaren, — müssen nicht sich selbst damit betrügen“. — Ich führe dieses Wort Jacobi's an, weil es noch bis auf den heutigen Tag gilt und seine tiefe Wahrheit hat. Die ganze moderne Vermittelungstheologie seit Schleiermacher ist mit einem spinozistischen Elemente behaftet. Sie dient dadurch factisch dem Weltfönn, der im Naturalismus und Materialismus nach zu Tage tritt. Alles Buhlen mit der vornehm philosophischen Speculation, die nichts vom Glauben an eine göttliche, heilsgeschichtliche und übernatürliche Offenbarung wissen will, artet zuletzt aus in rohe Stoffbegeisterung. Denn der schmutzige Strom des Materialismus reißt auch die guten Elemente, welche nicht fest gegründet sind, mit sich fort. Und es ist gut und nothwendig, daß Klarheit werde, damit das: principii obsta nicht in Vergessenheit gerathe.

Sollen wir nun dem Materialismus, als der letzten Consequenz der pantheistischen Speculationen, sollen wir der Naturvergötterung mit Demonstrationen und wissenschaftlichen Gründen entgentreten? Ich glaube nicht, daß es etwas helfen wird. Das kann helfen, daß wir die Halben, Schwankenden und Unklaren drängen zur Entscheidung, ob sie nicht etwa zurückschrecken vor der furchtbaren Consequenz, durch die nicht bloß der Gott, der Wunder thut, sondern auch alle Moral und Sittlichkeit mit Füßen getreten wird. Mit Demonstration aber wird der Materialismus nicht überwunden werden. Denn er wurzelt in der Gefönnung, in der Willensrichtung, in der Gewissenlosigkeit. Wir halten das Phänomen der heutigen, bis zum Ja-

natismus sich erhegenden Stoffbegeisterung keineswegs für ein Erzeugniß unverschuldeter Unwissenheit oder natürlicher Unbildung. Es ist vielmehr — wie der jüngere Fichte wahr sagt — „ein charakteristisches Krankheits-symptom unserer Zeit; denn offenbar entsteht er nicht ohne Antheil des Willens, einer höhnenden Abneigung gegen die idealen Regungen des Bewußtseins, die dennoch unvertilgbar im Menschen wirken und unablässig einen stillen Protest erheben“. Wem das ethische und intellectuelle Schamgefühl nicht fehlt, welches im Gewissen wurzelt, der wird sich vom Materialismus nicht leicht gefangen nehmen lassen. Wer mag sich selbst zum Naturprodukt herabgewürdigt sehen und sein Geschick schließlich mit dem Affen theilen? — Der Materialismus ist daher ein viel weniger gefährlicher Feind, als der scheinheilige Pantheismus. Jener hat offenes Visir, dieser blinzelt durch das niedergelassene hindurch und reicht falsche, verführerische Friedenshände. — Daher heißt es: *Rein ab! Timeo Danaos.* Gott schütze uns vor unsern falschen Freunden! Der offene freche Feind aber wird sich selbst zerschtern und muß zerschellen an dem Eckstein, auf welchem die Kirche Jesu Christi gebaut ist.

Zur Theologie der Psalmen.

(Fortsetzung und Schluß.)

Von

Prof. Dr. J. H. Kark.

II. Die Vergeltungslehre der Psalmen.

Der Glaube an eine göttliche Vergeltung ist so alt wie das Gottesbewußtsein in der Menschheit. Denn auch selbst da, wo das Gottesbewußtsein noch nicht zu der Erkenntniß eines einigen, lebendigen und persönlichen, über der Welt und der Menschheit gütig, gerecht und heilig waltenden Gottes vorgedrungen war, — oder vielmehr wo es von dieser schon durch die Offenbarung an der Wiege des Menschengeschlechtes gesehten Erkenntnißhöhe hinabgesunken, sich in dualistische, pantheistische und polytheistische Confusion oder Dissolution verirrt hatte, hat doch der Glaube an eine von der

menschlichen Willkühr unabhängige, sie vielmehr über kurz oder lang sicher ereilende Vergeltung als nothwendiges Postulat der sittlichen Weltordnung sich erhalten und in mancherlei Mythen, Theologumenen und Philosophumenen Gestaltung gewonnen. Je lebendiger, reiner und sicherer das Gottesbewußtsein war, um so kräftiger und zuversichtlicher ist auch zu allen Zeiten der Vergeltungsglaube gewesen, — daher in der alten Welt begreiflich am kräftigsten und zuversichtlichsten bei den Israeliten. Im mosaischen Gesetze wird er grundlegend für alle zukünftige religiöse Entwicklung und als durch göttliche Offenbarung begründet in Drohungen und Verheißungen dem israelitischen Bewußtsein unvertilgbar eingeprägt, — und die historischen Bücher des alten Testaments vom ersten bis zum letzten sind, auch ohne daß ihre Verfasser mit bewusster Absicht darauf ausgegangen wären, doch alle wie absichtlich darauf angelegt, die thatsächliche Bewahrheitung dieses Glaubens im Leben der Einzelnen wie des ganzen Volkes vor Augen zu legen. Und wie dieser Glaube im Gesetze durch objectiv-göttliche Drohung und Verheißung begründet, in den Geschichtsbüchern aber durch objectiv-historische, aus göttlicher Leitung und Führung hervorgegangene Thatfachen bewahrheitet auftritt, so wird er in den Hohfnahbüchern im Gewande der Volksweisheit mahnend und tröstend verwerthet, oder zu apologetischen Zwecken eine Vermittelung und Versöhnung desselben mit seinen durch entgegenstehende Erfahrungen dargebotenen Antinomien versucht. Auch die Psalmdichter, die ja ebenfalls vielfach in das Hohfnahgebiet hinübergreifen, beschäftigen sich viel und in mannigfacher Weise mit dem im religiösen Bewußtsein ihres Volkes so tief gewurzelten Vergeltungsglauben und seinen scheinbaren oder wirklichen Antinomien. Und wie die Psalmen überhaupt das religiöse und ethische Bewußtsein des Volkes, so wie es durch subjective Aneignung und Verwerthung der göttlichen Offenbarung in Gesetz und Prophetie sich gestaltet hat, unter der Mannigfaltigkeit der ihre Entstehung bedingenden Situationen und Anlässe, nach allen Seiten hin entfaltet uns vorlegen, so findet sich in ihnen auch der Vergeltungsglaube fast nach allen Seiten hin erörtert und die ganze Mannigfaltigkeit seiner Auffassungen, Begrenzungen und Begründungen auseinandergelegt, zu denen er im Conflicte mit entgegenstehenden Erfahrungen im Wahrnehmen und Denken der edelsten Geister des Volkes sich durchgearbeitet hat.

Um die Vergeltungslehre des Psalmers allseitig erfassen und gehörig würdigen zu können, thut es jedoch vor Allem Noth, die verschiedenen

Standpunkte, die bei Erörterung der Vergeltungslehre in ihm zum Ausdruck kommen, sorgfältig zu sondern und auseinander zu halten. Solcher Standpunkte unterscheiden wir vier, die wir in der Kürze als die des Glaubens, des Zweifels, der Apologetik und der Resignation charakterisiren.

1) Der Standpunkt des Glaubens.

Die pentateuchische Vergeltungslehre, derzufolge Gottesfurcht und gesehstreue Frömmigkeit immer und allenthalben Heil und Segen, Gottlosigkeit und Gesehsverachtung aber Unheil und Unsegen im Gefolge haben, tritt uns vor allem in

Psalm 1

noch in ihrer kindlichen und reflectionslosen Unbefangenheit entgegen, mit um so größerem Gewichte, als derselbe durch seine sonst abnorme Stellung am Anfange des Psalters gewissermaßen zum thematischen Prolog der ganzen Sammlung gestempelt ist. Der Gedanke, den dieses Lied entfaltet, wird durch diese Stellung als der Grundgedanke alles alttestamentl. Glaubens, Hoffens und Lebens gekennzeichnet, als das Thema, dessen allseitige Entfaltung, Anwendung und Bewährung in den mannigfaltigsten Lebensverhältnissen und Gemüthsstimmungen die folgenden Psalmen ausgeführt haben. — Er lautet:

- Vs. 1. Heil dem Manne, welcher nicht wandelt im Rathe der Gottlosen,
Und auf den Weg der Sünder nicht hintritt,
Und in die Sitzung der Spötter sich nicht setzt,
2. Sondern am Geseze Jehova's seine Lust hat,
Und über sein Gesez sinnet Tags und Nachts.
3. Der wird sein, wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbäche,
Welcher seine Frucht giebt zu seiner Zeit.
Und dessen Laub nicht verwelket,
Und der Alles, was er unternimmt, glücklich durchführt.
4. Nicht also jene Gottlosen,
Sondern wie die Spreu, welche verwehet ein Wind, (sind sie).
5. Darum werden nicht bestehen Gottlose im Gerichte,
Und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
6. Denn es erkennet Jehova den Weg der Gerechten.
Aber der Weg der Gottlosen wird verderben.

In derselben naiven Unbefangenheit und Zuversichtlichkeit bewegt sich auch das schöne Stufenlied

Psalm 128:

- Vs. 1. Heil einem Jeden, welcher fürchtet Jehova.
Der da wandelt in seinen Wegen!

2. Die Arbeit deiner Hände wirfst dann du essen.
Heil dir und Glück dir! —
4. Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock,
Im Innern deines Hauses,
Rings um deinen Tisch.
5. Siehe, denn also wird gesegnet der Mann,
Welcher fürchtet Jehova. —
5. Es segne dich Jehova aus Zion
Und schaue an das Wohl Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
6. Und schaue Söhne deiner Söhne.
Frieden über Israel! —

Die Bestrebungen mancher alten und neuen Ausleger, die Aussagen dieser beiden Psalmen, durch welche so unzweideutig und zuversichtlich dem Gottesfürchtigen Gedeihen und Wohlergehen, dem Gottlosen aber Unheil und Unsegen auf allen seinen irdischen Lebenswegen und in allen diesseitigen Lebensverhältnissen unbedingt und unbeschränkt verkündigt wird, sich so zurechtzulegen, daß sie auch mit den entgegenstehenden Erfahrungen aller Zeiten übereinstimmen, richen sich selbst durch die handgreifliche Willkühr und Unzulässigkeit der Restrictionen und Bedingungen, mittelst deren sie gradezu dem klaren Ja des h. Dichters ein Nein und seinem Nein ein Ja substituiren. So z. B. wenn die altkirchlichen Ausleger die zeitliche Glückseligkeit, welche Ps. 1 den Frommen zusagt, zur vera et aeterna felicitas umdeuten und die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum zur unerläßlichen Bedingung für die Erlangung des in dem Liede dem Gottesfürchtigen zugesagten Heiles machen ¹⁾, oder wenn Hengstenberg sich über den ersten Psalm also ausläßt: „Was dem im Laufe der Dinge zu widerstreiten scheint, wird beseitigt, durch die Bemerkung, daß ein Gerechter wie der Psalm ihn schildert, ein solcher, der unbedingt an dem Geseze Gottes seine Lust hat, und dem es sein Tagedenke und sein Traum bei

1) Vgl. Calovii bibl. ill. ad Ps. I: Primus hic psalmus juxta nonnullos summam legis, ac secundus summam evangelii continet, ut qui se legem habere posse servare in primo videt, ad justitiam evangelii, quae sita est in Christo, in psalmo secundo expositam confugiat, quo beatus praedicatur qui in Christo confidit vers. ult., ut in hujus initio beatus dicitur, qui non abiit in consilium impiorum. — Und J. H. Michaelis uber. annot. in Hagiogr: Subintelligimus itaque etiam h. l. quod alibi dicit. David (Ps. 32, 1) et Paulus (Rom. 4, 6 ss.), nempe beatitudinem hominis esse, si Deus ei justitiam tribuat sine operibus: sic, ut alius ad veram illam et aeternam felicitatem aditus non detur, nisi per peccatorum remissionem, a Deo in vera poenitentia et fide propter Christum impetrandam, cum extra Christum omnis homo divino judicio et damnationi sit obnoxius.

Nacht ist, unter Menschenkindern nicht gefunden wird. Eben weil das Heil unzertrennlich an die Gerechtigkeit geknüpft wird, kann die Verheißung des Psalms an Niemanden unbedingt in Erfüllung gehen."

Daß der erste Psalm den Frommen nicht auf die *vera et aeterna felicitas* im jenseitigen Leben als einen die Unzulänglichkeit irdischer Vergeltung ausgleichenden Lohn für seine diesseitige Gottesfurcht vertrösten will, sondern vielmehr lediglich ihm stetiges und ungestörtes Gedeihen aller Zustände und Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens verheißt, und also nur eine zeitliche, keine ewige Vergeltung geltend machen will, liegt auf der Hand. Alles was Ps. 3 als Lohn der Frömmigkeit ihm zusagt, ist nur auf das irdische Leben anwendbar, und würde, auch wenn dem alttestamentl. Glaubensbewußtsein der Trost und die Hoffnung des ewigen Lebens ebenso präsent und zugänglich gewesen wären, wie sie ihm thatsächlich noch fremd und verschlossen waren, mit den nothwendigen Prädicaten desselben nicht in Einklang zu bringen sein. Denn daß das „Früchtebringen des Baumes zu seiner Zeit“ ausschließlich auf das irdische Leben zu beschränken sei, ist ebenso selbstverständlich, als es widerbiblisch und widersinnig wäre, im ewigen Leben noch glücklich oder unglücklich durchzuführende Unternehmungen vorauszusetzen. — Noch klarer und augenscheinlicher beschränkt aber der 128. Psalm in Ps. 2 — 6 seine Heilverheißungen ausschließlich auf das zeitliche Leben und das äußerliche Wohlergehen in demselben.

Zwar haben manche Ausleger im 5. Verse des ersten Psalms eine Stütze für die Behauptung finden wollen, daß dies Lied seine Verheißungen und Drohungen, wenn auch nicht ausschließlich, doch wenigstens zugleich auch auf das ewige Leben bezogen wissen wolle. Es ist zwar ohne Zweifel so verkehrt wie nur möglich, wenn Rosenmüller und Hitzig die Aussage des Psalms, daß der Gottlose nicht im Gerichte bestehen werde, auf das menschliche Gericht und die bürgerlichen Rechtsbündel bezogen; aber auch bei der richtigen Deutung des Wortes auf das göttliche Gericht thut eine schärfere und genauere Beschränkung Noth, als die Ausleger ihm gewöhnlich geben. Weder das jüngste Gericht in neutestl. Fassung ist gemeint, noch das schließliche Universalgericht der messianischen Zeit in alttestamentlich prophetischer Fassung, noch die „von Zeit zu Zeit eintretenden sichtenden Strafgerichte bei den Propheten“ (Hupfeld), noch endlich auch „der Proceß der göttlichen Gerechtigkeit, welcher ewig, wenn auch nicht in jedem Augenblick sichtbar, vor sich geht“ (Hengstenberg nach Ewald).

Die letztbezeichnete Auffassung, die das Gericht auf das fortwährende, wenn auch häufig unscheinbare und unsichtbare Walten der göttlichen Gerechtigkeit am Leben eines Einzelnen oder einer Gesamtheit bezieht, ist gegen den Zusammenhang. Es muß vielmehr an ein einzelnes bestimmtes, thatsächliches Gericht Go. es über den Gottlosen gedacht werden, und zwar an dasjenige, durch welches er, wenn die Langmuth Gottes mit ihm zu Ende ist, aus dem Lande der Lebendigen durch einen bösen schnellen Tod hinweggerissen wird. Es ist die im Geheze Mose's so unzähligemal als göttliche Strafe für frevle Gesetzesverachtung angedrohte Ausrottung aus der Gemeinde gemeint. Schon daß nach dem vorigen Verse der Gottlose gleich der Spreu ist, die ein Wind verweht, führt darauf; denn das Verwehen der Spreu ist das Ende ihrer Existenz. Völlig zweifellos wird dieser Sinn der Worte aber durch das einer authentischen Auslegung gleichwiegende parallele Glied: „Und Sünder (werden nicht bestehen) in der Gemeinde der Gerechten.“ Der Ausspruch des Dichters umschließt in dieser Fassung das unausgesprochene Zugeständniß, daß es auch dem Gottlosen zeitweilig wohlgehen könne. Er ist wie die Spreu, die auch zeitweilig bestehen kann, — aber ein Hauch des Gerichtes fährt über sie hin, und vorbei ist es mit ihr.

Noch unzulässiger freilich als die Undeutung des **אֲשֶׁר־הָיָה** in unserm Psalm zu der abschließenden und vollendenden Seligkeit des ewigen Lebens ist es, wenn man die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum zur zwar unausgesprochenen, aber nothwendigen, und daher auch für das Verständniß des Dichters selbst und seiner zeitgenössischen Leser latent vorliegenden Bedingung seiner Verheißung macht. Der ganze Psalm bewegt sich so zweifellos ausschließlich auf rein geistlichem Boden, ohne auch nur die leiseste messianische Beziehung anzudeuten, daß ein solches Hineindeuten neutestamentl. Lehren als unbedingt verwerflich beseitigt werden muß. Auch selbst wenn, was doch nimmer zugegeben werden darf, der nächstfolgende zweite Psalm nicht nur eine direct messianische Weissagung wäre, sondern auch als ein klares *dictum probans* für die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben verwerthet werden könnte, — wenn ferner, was freilich noch Hengstenberg behauptet und mit vielen wichtigen Gründen zu stützen vergeblich sich bemüht hat, „beide Psalmen demselben Verfasser angehörten und von ihm als zweigetheiltes Ganze gedichtet“ seien, würde es einem Exegeten unserer Tage schwerlich gelingen, sich soweit in der Willkür der Auslegung zu verirren. Hat doch selbst

auch Hengstenberg sich soweit zu gehen nicht erlaubt, obwohl er durch die so eben erwähnte Beweisführung sich den Weg dazu gebahnt hat.

Wenn die altkirchlichen Ausleger die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum als die dem h. Dichter und seinen gläubigen Lesern stets präsente und daher der ausdrücklichen Angabe nicht bedürftige *conditio sine qua non* für die Erlangung des in unserm Psalm verheißenen Heils ansahen, so gewann das Lied unter ihren Händen doch einen, wenn auch dem Dichter selbst völlig fremden, immer aber noch an sich wahren und tiefen Sinn; es war immer noch auf einem festen, wenn auch seinem Verfasser völlig fremden, nämlich neutestamentlichen, Boden gestellt; es hatte doch immer, auch in solcher Mißdeutung noch, einen vernünftigen Zweck, eine sinnvolle Bedeutung und Geltung. Das Alles wird aber in die Luft verdampft, wenn man, ohne zugleich die Voraussetzungen der Alten sich aneignen zu können, daß die Verheißungen dieses Psalms auch noch in das ewige selige Leben hinübergreifen, und daß die Erkenntniß von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum auch den alttestamentl. Gläubigen schon so klar und geläufig gewesen sei, daß sie all ihr religiöses Denken und Sinnen beherrscht und beeeelt habe, dennoch mit Hengstenberg behauptet: weil eine Gerechtigkeit, wie der Psalm sie fordere, bei den Menschenkindern nie gefunden werde, so habe auch die Verheißung des Psalms an Niemanden unbedingt in Erfüllung gehen können. Wie abenteuerlich müßte doch dieser Psalm erscheinen, wenn es sich mit seiner Verheißung und deren Erfüllung wirklich also verhielte? Hat der Verfasser diese absolute Unerfüllbarkeit seiner Verheißung selbst schon erkannt, warum hat er sie denn nicht auch ausgesprochen zur Warnung des Lesers vor sonst unvermeidlicher Mißdeutung, nicht begründet zur Förderung seiner religiösen Erkenntniß, nicht verwerthet zur Kräftigung seines religiösen Lebens? Denn im ganzen Liede findet sich auch nicht die leiseste Hinweisung auf die angebliche Thatsache, daß die bezüglichliche Verheißung nie so völlig, wie sie ausgesprochen ist, in Erfüllung gehe; nirgends ist die vermeintliche Ursache hervorgehoben oder angedeutet, warum sie nicht so, wie sie lautet, eintreffen könne; nirgends endlich wird auch die vermeintliche Incongruenz zwischen Verheißung und Erfüllung praktisch verwerthet und für das religiöse Erkennen und Wollen des Lesers fruchtbar gemacht. Wie seltsam und unerhört wäre doch die feierliche Seligpreisung des Mannes, der also wandelt, wenn nie Jemand existirt hat, noch auch jemals existiren

kann, der also wandelt? Pflügt man denn auch sonst wohl ein nicht Seiendes, Unmögliches und Undenkbares selig zu preisen! Wie seltsam und unerhört ferner die zuversichtliche, feierliche Verheißung ungestörten und ungetrübten Wohlergehens, wenn man sich hinzudenken müßte: Aber diese Verheißung wird sich an Niemanden, kann sich an Niemanden erfüllen! Würde man da nicht sagen müssen, daß am Ende gar der heil. Dichter seine frommen Leser habe mystificiren oder seinen Spott mit ihnen treiben wollen?

Wenn irgend etwas bei der sachlichen Auslegung dieses Psalms uns gewiß und zweifellos ist, so ist es erstens, daß der Dichter von dem Manne, den er selig preist, in Vs. 1. 2 nur das prädicirt, was nach seiner Ueberzeugung jeder Fromme des alten Testaments bei aufrichtigem Streben und gewissenhaft treuer Aneignung der Heilmittel des alten Bundes auch soweit leisten und erreichen kann, als nach seiner Einsicht in die göttliche Weltordnung dem im Gehege geoffenbarten göttlichen Willen gemäß erforderlich ist, um der in Vs. 3 darauf gesetzten Verheißung theilhaftig werden zu können, — und zweitens, daß der Dichter in Vs. 3 nicht mehr verheißt, als nach seiner Ueberzeugung auch in diesem Leben schon kraft göttlicher Gnade als Lohn aufrichtiger und gewissenhafter Gottesfurcht und Frömmigkeit zur Erfüllung kommen kann und wird.

Müssen wir demnach die Aussagen des h. Dichters über das stetige Gedeihen und Wohlergehen aller wahrhaft Frommen, so wie über das Unheil und Verderben, das den Gottlosen sicher und unausbleiblich schon in diesem Leben trifft, als unbedingte und völlig restrictionslose anerkennen, so fragt es sich, ob und wie der Dichter auch den widerstreitenden Thatsachen der Erfahrung gegenüber seine Ueberzeugung aufrecht zu erhalten und zu rechtfertigen gewußt haben möge. Oder sollte er wirklich niemals, weder an sich selbst noch an Andern gegentheilige Erfahrungen gemacht haben? nie einen Frommen in schwerer Trübsal oder bitterem Mißgeschick, nie einen Gottlosen in beneidetem Glück und Gedeihen gesehen haben? Daß solche Erfahrungen zu seiner Zeit und in seiner Umgebung, in der socialen, sittlichen und religiösen Atmosphäre, in welcher er lebte, weniger grell und augenfällig gewesen sein mögen, als sie dem Beobachter zu andern Zeiten und in andern Lebensverhältnissen entgegentreten, läßt sich ja wohl mit großer Wahrscheinlichkeit voraussetzen. Die socialen und bürgerlichen Zustände des alten Israelenthums waren bei ihrer Beschränkung auf

das einfache Agriculturleben, zumal in Zeiten nationaler Ruhe und Selbstständigkeit, ehe noch die spätere grelle Entartung des Volksthum's eingerissen, schon an sich so einfach, natürlich und gleichmäßig, daß sie den mannigfachen Wechselfällen und den zerrüttenden Mißgeschicken, wie andre Lebensverhältnisse sie mit sich bringen, möglichst weit entrückt waren. Auch ist es gewiß nicht ohne zutreffende Wahrheit, wenn Iholuck (Psalmen S. II) bemerkt, daß „da es zu dem Charakter der Gottesleitung im alten Bunde wesentlich gehörte, sich zu sinnlichen Offenbarungen herabzulassen, wir selbst zu der Annahme berechtigt seien, daß die göttliche Weltregierung auch in den Lebensführungen des Einzelnen häufiger als bei uns den sichtbaren Segen mit der Frömmigkeit, den Fluch mit der Ungerechtigkeit verbunden habe“. Doch ist die Wahrheit dieser beiden Bemerkungen bei weitem nicht so durchgreifend und ausschließlich, daß sie uns berechtigen könnte, die Abwesenheit aller gegentheiligen Erlebnisse auch in den günstigsten Zeiten des alten Bundes vorauszusetzen.

An solchen Erfahrungen wird es also auch unserm Dichter nicht gefehlt haben. Und wenn er dennoch dadurch sich in der Zuversichtlichkeit und Allgemeingültigkeit seiner Verheißungen nicht beirren läßt, so muß er die Ueberzeugung gehabt haben, daß durch alle solche gegentheilige Erscheinungen der Kern und das Wesen seiner Verheißungen nicht berührt werde, daß dieselben auch solchen Erlebnissen gegenüber noch volle Gültigkeit und Zuverlässigkeit behielten. Dieselbe Zuversichtlichkeit der Ueberzeugung in dem Glauben an die göttliche Vergeltung mittelst irdischen Segens und Fluches findet sich auch da noch, wo der scheinbare Widerstreit der Erfahrung gegen dieselbe in den Vordergrund der Betrachtung gestellt ist. Der Dichter des 37. Psalm's, der doch *ex professo* darauf angelegt ist, den Vergeltungsglauben mit seinen Antimonien zu verjöhnen, kann doch mit der Geltung eines Axioms es als Erfahrungssatz aufstellen:

Vs. 25. Ein Knabe bin ich gewesen, auch alt bin ich geworden,
Und nicht hab ich gesehen den Gerechten verlassen,
Und seinen Samen bittend Brot.

Und auch im neuen Testamente noch, wo doch die Nothwendigkeit und Heilsamkeit jenes Postulates der göttlichen Welt- und Heilsordnung, daß der Gerechte durch viel Trübsal ins Reich Gottes eingehen, und um seiner Gerechtigkeit willen viel Noth und Verfolgung erdulden müsse, so klar und sicher erkannt ist, finden sich ganz analoge und ebenso sehr als allgemein gültig

ausgesprochene Zusagen. Der Apostel Paulus trägt kein Bedenken, zu lehren, daß die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze sei, und nicht nur die Verheißung des zukünftigen, sondern auch des diesseitigen irdischen Lebens habe (1 Tim. 4, 8). Vgl. auch Eph. 6, 2, 3; 1 Tim. 2, 9 u.

Um solche Zusagen und Verheißungen gehörig zu würdigen und sie für die zutreffende Beschreibung der biblischen Lehre vom zeitlichen Segen der Frömmigkeit gehörig zu vertwerthen, muß vor allen Dingen gebührend beachtet werden, daß das durch sie verheißene Heil ein solches ist, welches zeitweilige, oft langwierige und schwere Trübsal und mannigfache Mißgeschicke des Lebens nicht ausschließt, vielmehr auch neben und in ihnen seine ganze heilende, tröstende und bejüngende Segensfülle bewähren kann. Sie beziehen sich vornehmlich wie namentlich auch in Ps. 1, 128, auf die Segnungen des Berufs und Familienlebens, die auch unter Krankheit, Dürftigkeit und manchen andern Widerwärtigkeiten des Lebens sich gedeihlich und bejüngend entfalten können. Jede aufrichtige und herzliche Frömmigkeit trägt nach sichrer und constanter göttlicher Weltordnung in sich selbst die Bürgschaft auch zeitlichen Segens, so verschieden auch nach Zeit und Umgebung, Beruf, Stand und Charakter des Frommen Art und Maß des Segens ist; und auch heut zu Tage noch hat das Wort des Psalmisten: „Ich habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen oder seinen Samen nach Brot gehen“, seine volle Geltung. Und mit Recht bemerkt Iholuck a. a. O. dazu: „Da der wahrhafte Gottesfürchtige auch ein treuer Freund, ein reichlicher Nachbar, ein gewissenhafter Unterthan, ein sorgsamer Hausvater, ein fleißiger Arbeiter sein wird, — ist es denkbar, daß seine Nachkommen werden Bettler werden müssen, daß sie keinen finden werden, der sich ihrer annimmt“?

Im Allgemeinen, im Ganzen und Großen steht es im alten wie im neuen Testamente als Lehr- und Erfahrungssatz fest, daß wirklicher, nicht bloß scheinbarer göttlicher Segen, dauerndes inneres und äußeres Gedeihen, wahre Zufriedenheit und Glückseligkeit trotz mannigfacher heilsamer, oft schwerer und langwieriger Trübsal auch in diesem Leben nur dem rechtschaffenen Frommen zu Theil wird, und daß umgekehrt das irdische Leben des Gottlosen, auch bei der größten Fülle von Reichthum, Genuß, Ehre und Glück doch nur eine Kette innerer Dede und Leere, Unzufriedenheit und Unseligkeit ist. Man beurtheile nur ein Menschenleben nicht nach zeitweiligen Zuständen und Stimmungen, Senkungen und Hebungen, sondern

als ein Ganzes zusammengefaßt, etwa so, wie der Rückblick auf dem Sterbebette es überschaut und beurtheilt. Denn allerdings ist es ja, wie Tholuck bemerkt, „mit den Gesetzen der göttlichen Weltregierung wie mit den Gesetzen von Sommer und Winter, Regen und Sonnenschein, Krankheit und Gesundheit, Jugend und Alter, und in so vielen andern Dingen, daß man im Großen und Ganzen zwar vermag, gewisse Regeln und Ordnungen nachzuweisen, daß sich jedoch nicht alle einzelnen Erscheinungen in dieselben fügen wollen“. Denn nicht bloß giebt es ganz außerordentliche und so zu sagen, unerhörte, wenn auch, weil durch ganz außergewöhnliche Stellungen, Lagen und Gesichte bedingt, nur seltene Ausnahmefälle, die sich für die menschliche Einsicht in keiner Weise mit jenen Voraussetzungen der biblischen Vergeltungslehre vereinigen lassen wollen und sich allen Versuchen der Vermittelung und Versöhnung mit ihren Antinomien zu entziehen scheinen, sondern auch bei dem gewöhnlichen Verlaufe des Lebens, wenn es sich nicht in auffallender Weise über das Niveau der täglichen Erfahrung erhebt, zeigt stets die Bilanz eine mehr oder minder große Zahl von Erscheinungen, bei welchen die Rechnung mit den einfachen Factoren des reflectionslosen biblischen Vergeltungsglaubens in die Brüche kommt, zu deren Aufhebung die Hinzuziehung noch andrer Factoren gefordert und so die sinnende Betrachtung des Lebens von dem Standpunkte des reflectionslosen auf den des reflectirenden Vergeltungsglaubens getrieben wird.

Auf dem reflectionslosen Standpunkte, der die Gegensätze nicht zu kennen scheint, oder doch für seine lehrenden und mahnenden oder verheißenden und drohenden Zwecke sie ignoriren zu dürfen glaubt, steht durchgängig die pentateuchische Gesetzgebung, und auf ihm haben sich auch noch die von uns bisher zum Gegenstande der Erörterung gemachten Psalmen behauptet, obwohl sie in einer Zeit gedichtet sind, welche schon längst das Vorhandensein der Gegensätze nicht nur in ihr Bewußtsein aufgenommen, sondern vielleicht auch schon jene gewaltigen und großartigen Anstrengungen des Denkens und Sinnens zu deren Vermittelung und Versöhnung gemacht hatte, die uns im Buche Hiob und in mehreren Psalmen vorliegen.

Die Nichtberücksichtigung der Gegensätze auf diesem Standpunkte ist nicht Unkenntniß, — ein jeder Blick in die Lebensführungen solcher Gottesmänner wie Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, Moses und David mußte ja das Vorhandensein derselben zum Bewußtsein bringen; — es ist auch nicht jene Gedankenlosigkeit, die zu übersehen im Stande ist, was doch vor

Aller Augen liegt, noch jene dogmatische Befangenheit, welche eben so gedankenfeig wie glaubenschwach die Augen verschließt vor Allem, was zu den Voraussetzungen ihres Glaubens nicht zu passen scheint. Das Nichteingehen auf die Gegensätze ist vielmehr ohne Zweifel bedingt einerseits durch die Unangemessenheit des gegentheiligen Verfahrens als die Objectivität, Würde und Eindringlichkeit gerade dieser Form und Art der Rede ungebührlich abschwächend, — und andererseits zugleich Resultat einer Glaubenssicherheit und Glaubensstärke, die durch vereinzelte Ausnahmefälle oder zeitweilige Incongruenzen an der fundamentalen und allgemeinen Geltung der gottgesetzten Regel sich nicht beirren läßt, auch wenn sie die Zulässigkeit oder Nothwendigkeit solcher Ausnahmen und Abweichungen nicht allseitig befriedigend begreifen und rechtfertigen kann. Wie verkehrt und unschicklich, weil alle Objectivität und Sicherheit der Rede aufhebend, alle Kraft der Mahnung und Drohung, der Ermunterung und Verheißung lähmend und zerstörend, würde es doch gewesen sein, wenn der Gesetzgeber bei der Verkündung und Einschärfung der göttlichen Gebote, statt des einfachen, zuversichtlichen Hinweises auf die Unfehlbarkeit göttlichen Segens für den treuen Ausrichter dieser Gebote, und des göttlichen Fluches für den Verächter derselben, sich darauf eingelassen hätte, zugleich auch noch ausdrücklich auf alle die Restrictionen, Verzögerungen und Hemmungen hinzuweisen, denen eventuell nach der unerforschlichen Weisheit und Langmuth Gottes das Eintreffen dieses Segens oder Fluches unterliegen kann! — Ebenso verhält es sich aber auch mit der Restrictionslosigkeit in den Verheißungen des 1. und 128. Psalm. Die Sänger dieser beiden Lieder wollten einfach zur Gottseligkeit ermuntern; darum predigten sie den Segen der Gottesfurcht und den Fluch der Gottlosigkeit so zuversichtlich und kräftig, wie ihr eigener Glaube an die ewige und allgemeine Gültigkeit des Vergeltungsgesetzes und an die fundamentale Stellung desselben in der göttlichen Weltordnung sich selbst dessen gewiß war, — unbeirrt durch die scheinbaren Anomalien und Unregelmäßigkeiten, unter welchen die göttliche Vorsehung es zur Anwendung bringt, und Andern es überlassend, bei anderem Anlaß und andrer Tendenz solche Anomalien aufzuweisen und zu erörtern. Ihre Verheißung und Drohung war ja doch dadurch in ihrer Allgemeingültigkeit und Zuverlässigkeit im Ganzen und Großen ebensowenig beeinträchtigt, wie die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der Verheißung Gottes nach der Sündfluth in Gen. 8, 21. 32 nicht durch partielle Fluthen,

häufige Mißerndter und zahllose andere Unregelmäßigkeiten in der Naturordnung aufgehoben wird.

2. Der Standpunkt des Zweifels.

Wir bezeichnen so denjenigen Standpunkt, auf welchem die dem Vergeltungsglauben scheinbar oder wirklich widersprechenden Erfahrungen des Lebens in solcher Fülle oder in so greller Gestalt dem Beobachter entgegengetreten sind, daß er, wenn auch nur momentan und vorübergehend, in Versuchung geräth, an der Gerechtigkeit Gottes und an der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit seiner Verheißungen im Geseze irre zu werden, und der durch den Glauben geforderten, durch die Offenbarung berechtigten Erwartung, daß Gott den Frommen mit Segen und Gedeihen, den Gottlosen aber mit Fluch und Verderben heimsuchen werde, die Behauptung entgegen zu stellen, daß erfahrungsmäßig vielmehr das Umgekehrte öfter und sicherer zu erwarten sei.

So wird im 10. Psalm geklagt:

- Bs. 2. Durch den Uebermuth des Gottlosen bremt der Bedrückte,
Wird gefangen in Anschlägen, die Jener sich ausgedacht.
Bs. 5. Stand halten seine (des Gottlosen) Wege zu jeder Zeit,
Hoch (= fern) sind deine Gerichte von ihm.
Alle seine Feinde, er bläst auf sie.

In Ps. 17 (Bs. 14) wird von den Gottlosen gesagt:

..... Ihren Bauch mit deinem Gute füllst du,
Gefättigt sind sie an Söhnen und hinterlassen ihren Ueberfluß
ihren Kindern.

Und der Sänger des 73. Ps. schildert die zeitliche Glückseligkeit des Gottlosen gar als eine stetige und ungestörte, so daß es fast so klingt, als brauche man nur gottlos zu werden, um von allen Leiden und Nothen des irdischen Lebens erimirt zu bleiben:

- Bs. 4. Ohne Qual sind sie bis zu ihrem Tod,
Und gemästet ist ihre Kraft.
5. In der Mühsal der Sterblichen sind sie nicht,
Und mit den Menschen werden sie nicht geplat.

Als die unausbleibliche Folge solcher Erfahrungen beklagt er, daß der Gottlose prahlt, höhnt und lästert, und nur immer noch übermüthiger und rücksichtsloser in seinem Frevel wird, der Fromme aber klagt und verzagt, der Schwachgläubige irre wird in seinem Glauben und der Leichtfertige sich zur Gottlosigkeit verführen läßt:

- Bs. 6. Darum ist ihr Halsgeschmeiß Hochmuth,
Und es deckt als Anzug Frevel sie.
7. Es glohen aus Fett ihre Augen,
Es laufen über die Gedanken des Herzens.
8. Sie höhnen und reden bösslich Unterdrückung,
Von der Höhe herab reden sie.
9. Sie setzen an den Himmel ihren Mund,
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden¹⁾,
10. Darum wendet sich ihr Volk hieher
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen²⁾.
11. Und sie sprechen: „Wie sollte Gott wissen?
Und ist denn Wissen im Höchsten?
12. Siehe solche sind die Gottlosen
Und ewig behaglich mehren sie Macht.
13. Nur vergeblich hab ich geläutert mein Herz,
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14. Und war ein Geplagter den ganzen Tag,
Und meine Züchtigung war alle Morgen da“³⁾.

Ebenso Psalm 10:

- Bs. 3. Es prahlt der Gottlose nach dem Gelüste seiner Seele
Und der Habgierige lästert, höhnet Jehova.
4. Der Gottlose in seinem Hochmuth (spricht): „Nicht ahndet Er!“
„Es ist kein Gott!“ Das ist die Summe seiner Anschläge. —
6. Er spricht in seinem Herzen: „Nicht werde ich wanken,
Von Geschlecht zu Geschlecht (bin ichs), der nicht im Unglück ist.“
7. Fluches voll ist sein Mund, voll Truges und Bedrückung,
Unter seiner Zunge ist Unheil und Verderben. —
9. Er lauert im Versteck, wie ein Löwe in seinem Dickicht,
Lauert, um zu fangen den Bedrückten,
Fängt den Bedrückten dadurch daß er ihn zieht in seinem Neze.
10. Zerschlagen sinken zusammen
Und fallen hin in seine Klauen die Unglücklichen.
11. Er spricht in seinem Herzen: „Vergessen hat's Gott,
Verborgen sein Angesicht, nicht gesehen in Ewigkeit.“

Dieser Standpunkt tritt aber, was wohl zu beachten, nirgends im Psalter als ein erst noch zu überwindender, oder gar als ein unüberwind-

1) „Sie setzen an den Himmel ihren Mund“, d. h. selbst den Himmel und die himmlischen Dinge verschont ihr Schandmaul nicht; — und „auf der Erde schreitet vollends ihre Zunge mit unerhörter Frechheit einher“, d. h. sie lästern und höhnen schrankenlos über alles, was auf Erden als heilig gilt.

2) Der Sinn dieses Verses ist: Wie die Schafe zur Tränkrinne sich sammeln, so sammelt um diese stolzen Frevler sich ein ihnen ergebener Anhang von halt- und gesinnungslosen Menschen, die in ihre gottlosen Reden einstimmen, und die Mißthäuche ihrer freigeistlichen Reden begierig einschlürfen, als wäre es das rechte Wasser des Lebens.

3) Auch Bs. 12—14 sind noch Worte des gesinnungslosen Böbels, der in Bs. 11 redet.

licher, sondern stets nur als ein bereits vollständig überwundener auf. Seine Vorführung kann daher nur den Zweck der Aufrichtung Solcher haben, die noch in gleicher Versuchung und Anfechtung schweben oder von ihr bedroht sind. So sagt Assaph in demselben Psalm (dem 73ten), der ex professo dazu bestimmt ist, die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit des scheinbaren Glückes der Gottlosen nachzuweisen:

- Vs. 1. Ja gut ist gegen Israel Gott,
Gegen die, so reines Herzens sind,
2. Aber ich — beinahe hätten gewankt meine Füße,
Fast wären ausgeglitten meine Schritte;
3. Denn ich ereiferte mich an den Uebermüthigen,
Wenn das Wohlergehen der Gottlosen ich sah.

Aber nachdem er das vermeintliche Glück der Gottlosen und ihren darauf sich gründenden Hochmuth und Frevel in Vs. 4 ff. beschrieben, fährt er, zur Lösung dieser grellen Dissonanz zwischen Erfahrung und Glaube übergehend, also fort:

- Vs. 15. Wenn ich spräche: Ich will erzählen ebenso¹⁾,
Siehe, an dem Geschlechte deiner Kinder hätte (dann) ich treulos gehandelt.
16. Da sann ich nach, zu erkennen dieses,
Ein Mühsal (= sehr schwierig) war es in meinen Augen,
18. Bis ich einbrang in die Heiligthümer Gottes,
(Bis) ich merkte auf ihr Ende.

Und nachdem er so zu einem versöhnenden Resultate durchgedrungen, muß er von sich sagen:

- Vs. 21. Wenn sich verbitterte mein Herz,
Und in meinen Nieren es mich stäche,
22. Da war ich ein Thier und nicht hatt' ich Verstand,
Wie das Vieh war' ich vor Dir.

Und ob auch der Dichter des 39. Ps., dem die Lösung des Problems so viel Kopfbrechen und Herzwehe gemacht, von sich bekennen muß:

- Vs. 2. Ich sprach: „Hüten will ich meine Wege vor den Sündigen
mit meiner Zunge,
Hüten will ich meinem Munde einen Zaum,
So lange noch der Gottlose vor mir²⁾.“

1) Das: Wenn ich spräche u. steht im gegensätzlicher Beziehung zu dem: Und sie sprechen u. in Vs. 11. Der Dichter ist auf Grund derselben Erfahrung zu einem ganz andern und entgegengesetzten Resultate gelangt, als jene, deren Rede Vs. 11—14 beschrieben hat. Das „erzählen“ ist emphatisch = predigen, in der Gemeinde als ausgemachte Wahrheit verkündigen.

2) „Seiner Zunge einen Zaum hüten“ heißt: dafür sorgen, daß der dem Munde angelegte Zaum nicht weggerissen werde. Der Zaum aber ist der Vorsatz zu schweigen.

3. Ich verstummte in Stille,
Ich schwieg ferne vom Glücke;
Aber mein Schmerz wurde aufgeregt.
4. Heiß ward mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Sinnen entbrannte Feuer,
Ich redete mit meiner Zunge³⁾

so ist er doch nichts desto weniger, als er den Griffel zur Aufzeichnung dieses Liebes ergriff, bereits mit seinen Zweifeln zu einem versöhnenden Abschluß und einem ihn selbst wenigstens befriedigenden Resultate gelangt, dessen Darlegung eben die Aufgabe des Psalms ist.

Der in diesem Abschnitte vorgelegte Standpunkt steht in directem Gegensatz zu dem im vorigen Abschnitte charakterisirten. Die Aussagen des einen stehen contradictorisch denen des andern gegenüber und treten doch bei beiden gleich restrictionslos und ausschließlich auf. Beide berufen sich auch auf die Erfahrung. Dort aber wird das Menschenleben im Ganzen und Großen überschaut, die einzelnen Incongruenzen zwischen Idee und Erscheinung treten bei der alles beherrschenden Macht, welche die Idee über das Gemüth des Beobachters ausübt, hinter deren summarischen Gültigkeit zurück, und bleiben unbeachtet, oder werden selbst, wo sie unabweisbar hervortreten, als unter der Herrschaft der Regel stehend und durch sie beherrscht und bestimmt angesehen. Hier dagegen verliert man den sichern, festen Blick auf das Ganze, die Incongruenzen zwischen Idee und Erscheinung machen sich in so überwältigender Weise geltend, daß die unter dem trügerischen Schein doch immer noch wirksame Congruenz unbeachtet bleibt, und unter der Fülle und dem Gewichte der Ausnahmen die Regel selbst ihre Geltung verloren zu haben, oder gar die Ausnahme zur Regel geworden zu sein scheint. Beide Standpunkte sind einseitig, und, wenn in dieser Einseitigkeit festgehalten, schweren Verirrungen ausgesetzt. Dort verirrt man sich gar leicht, wie Hiobs Freunde, bei entgegengetreibenden Incon-

3) Je gewaltfamer der Dichter den Schmerz zurückdrängen wollte, um so heftiger wurde er. Folge dieser innern Aufregung war, daß dennoch seinem Vorsatz zuwider, der Schmerz in Worten der Klage, des Zweifels und des Murrens sich Luft machte. Fälschlich faßt Hupfeld Vs. 5. 6 als Mittheilung dessen, was er redete, wozu der Inhalt dieser Verse auch nicht von Ferne paßt. Vielmehr beginnt mit Vs. 5 wie eine neue Strophe, so auch ein neuer Gedankengang. Sein Vorsatz, sich selbst unbedingtes Schweigen und stummes Dulden aufzulegen, hat sich als unausführbar erwiesen, darum wendet er sich nun in der zweiten Strophe (Vs. 5—7) an Gott mit der Bitte, ihn durch Betrachtung der Einfälligkeit des menschlichen Lebens stille Ergebung zu lehren.

gruengen in ungerechte Be- und Verurtheilung des Nächsten, hier dagegen in ungerechte Anschauungen und Aeußerungen über Gottes Wesen und Gottes Weltordnung.

3) Der Standpunkt der Apologetik.

Dem Conflict der beiden im Vorigen erörterten Standpunkte konnte der beobachtende und denkende Israel sich schwerlich entziehen. Einerseits ist die gerechte und adäquate Vergeltung des sittlich-religiösen Verhaltens durch göttlichen Segen und Fluch ein ihm durch sein religiöses Bewußtsein bedingtes und durch die Offenbarung im Gesetz ihm bekräftigtes Postulat seines Glaubens; und andererseits drängt sich ihm die vielfache, mehr oder minder augenfällige Incongruenz dieser religiösen Idee mit der thatsächlichen Wirklichkeit als unabweisbares Resultat seiner Beobachtung und Erfahrung auf. So macht sich das Bedürfnis nach Versöhnung und Einigung dieser beiden Standpunkte geltend und bedingt einen dritten Standpunkt, auf welchem der Glaube weit und vielseitig genug geworden ist, um auch die Widersprüche der accidentellen Wirklichkeit in sich aufzunehmen, anerkennen und verrechnen zu können, ohne dadurch an seiner Zuversichtlichkeit und Energie Einbuße erlitten zu haben.

Vermittelt hat sich die Gewinnung dieses Standpunktes für den alttestamentlichen Glauben hauptsächlich durch die Macht des ewig wahren Axioms, daß „Recht schließlich Recht bleiben müsse“, oder wie der Dichter des 94. Psalms in Vs. 15 sich ausdrückt, „zur Gerechtigkeit (d. i. zur ewigen, principiellen Rechtsnorm) zurückkehren müsse das Recht (d. i. der vielfach getrühte, und mit jener Norm nicht harmonisirende irdische Rechtsstand)“¹⁾. Man sucht nun die Aufhebung der Dissonanz in dem

1) Der richtige Sinn dieses Satzes ergiebt sich leicht und sicher aus der richtigen Bestimmung der beiden ihn constituirenden Begriffe צדק und נצח. Letzteres bezeichnet die ewige, einige und unwandelbare Idee der Gerechtigkeit, wie sie in Gott als Norm und Quelle alles Rechtes wohnt; — Ersteres dagegen die zeitliche und daher mannigfache und wandelbare Form, in welcher diese Idee hier auf Erden zur Erscheinung kommt und sich in Rechtsformen, Rechtshandlungen und Rechtszuständen verkörpert. Wie aber der reine Sonnenstrahl, durch irdische Dünste und Nebel hindurchgehend, sich trübt, bricht und ableitet, bis die fortwährend wirkende Macht der Sonne die Nebel und Dünste zerstreut hat, und der Lichtstrahl zu seiner reinen und genuinen Manifestationsform zurückkehrt, so verhält es sich auch mit den Manifestationen der ewigen göttlichen Rechtsidee an und durch Menschen, an und in menschlichen Zuständen. Das Sonnenlicht verliert durch solche zeitwei-

ausgleichenden versöhnenden und rectificirenden Ausgange, den das Glück des Gottlosen wie die Trübsal des Gottesfürchtigen nehmen werde und nehmen müsse. Und dem freieren Blick, der tiefern Beobachtung boten sich auch Erfahrungen genug dar zur vermeintlichen, vollständigen Rechtfertigung jener Voraussetzung. Auf solchen Alles wieder zurechtstellenden Ausgang, als einen sicher und zuverlässig, unter allen Umständen eintretenden, hinzuweisen, die zweifelnden oder zagenden Frommen damit zu trösten und aufzurichten, die übermüthigen und trotzen Gesetzwürdigen damit zu schrecken und zu demüthigen, das ist die stets wiederkehrende Summa der apologetischen Bestrebungen in den Psalmen gegenüber den Antinomien des einfachen Vergeltungsglaubens. So lehrt Ps. 37 in Beziehung auf die Gottlosen:

- Vs. 1. Nicht erhebe dich über die Uebelthäter,
Sei nicht eifersüchtig über die, welche üben Frevel.
2. Denn wie Gras schnell werden sie abgemäht,
Und wie üppiges Grün verwelken sie.

Und

- Ps. 73, 18. Ja auf schlüpfrigen Boden hast du gestellt sie,
Läßest sie fallen in Trümmer.
19. Wie sind sie geworden zur Wüste in einem Augenblick,
Sind hinweggerafft, sind vernichtet von Schreckensgeschicken!
20. Wie ein Traum, sobald man erwacht (sind sie);
Herr, beim Aufwecken ihr Bild achtest du für nichts“).

Wie unentrinnbar solch vergeltender Ausgang den Gottlosen ereile, lehrt Ps. 49. Ob auch (Vs. 7) „sie vertrauen auf ihr Gut, und sie ob der Menge ihres Reichthums sich rühmen“, so kann doch alle Macht, aller Einfluß, den dieser Reichthum ihnen gewährt, sie nicht retten vor dem sichern Verderben, das ihnen bevorsteht. Und ob auch ihr Anhang unter dem Charakter- und gesinnungslosen Pöbel noch so groß ist, so vermag auch dieser sie nicht vor dem unabwendbaren Untergang zu schützen. Denn

- Vs. 8. Einen Bruder nicht mag erlösen ein Mann,
Und nicht kann er geben Gott ein Lösegeld für ihn, —
10. Daß er lebe noch auf die Dauer,
Daß nicht er sehe die Grube.

lige Trübungen nicht seine Lichtnatur und die Rechtsidee nicht ihre Rechtsnatur und Rechtsgeltung; beide treten vielmehr nach solchen zeitweiligen Trübungen um so glänzender, erquickender und beseligender wieder hervor.

2) „Beim Erwecken“, d. h. wenn der richterliche Ruf Gottes sie aus dem Traum ihres Scheinglücks aufrüttelt, dann wird sich zeigen, wie wenig sie vor Gott gelten, wie voreilig die zweifelnde und verzagende Klage der Frommen, wie eitel und nichtig der Gottlosen eigener Trost und Uebermuth war.

Und mögen sie auch bei dem Gewinnen und Aufhäufen ihrer Reichthümer noch so viel Gewandtheit, Klugheit und Schlaubeit aufgeboden und bewährt haben, und sie darum ihrer Weisheit und ihres Verstandes sich rühmen, so hat doch noch kein Verstand der Verständigen das Gottesgericht eines bösen, schnellen Todes abzuwenden oder aufzuhalten vermocht.

Vs. 11. Denn sehen wird man: Weise sterben,
Sammt dem Thoren und dem Dummen kommen sie um,
Und lassen Andern ihr Gut.

Eben so thöricht ist aber auch ihre Zuvorsicht, daß, wenn sie auch selbst dem Tode nicht entgehen, und wie Vs. 18 sagt, von all ihrer Herrlichkeit nichts mitnehmen können ins Grab, — doch durch ihren Reichthum und ihre Besitzungen sie in ihren Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht sich einen unvergänglichen gefeierten Namen gegründet hätten:

Vs. 12. Ihr Inneres ist: ihre Häuser seien auf ewig,
Ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht.
Sie benennen mit ihren Namen Ländereien¹⁾.

13. Aber der Mensch im Prunke nicht hat er Bestand;
Sie gleichen dem Vieh; hinweggetilgt werden sie (beide).

Auf der andern Seite bewährt es sich nun auch, daß Trübsal und Leiden der Gottesfürchtigen nur etwas Zeitweiliges und Accidentelles, nicht etwas Bleibendes und Wesentliches ist. Nur verhüllt, nicht aber entzogen hat sich Jehova den Frommen zu Zeiten der Noth. Darum beginnt Ps. 10 mit den Worten:

Vs. 1. Warum, Jehova, stehst du in der Ferne,
Verhüllst dich zu Zeiten der Noth?

Den Zeiten der Noth folgen aber unzweifelhaft mit reichem Erfas für die erduldete Trübsal, Zeiten der Erquickung. Kühnlich und mit der Zuvorsicht, nicht Lügen gestraft werden zu können, beruft sich dabei der Sänger in Ps. 14 auf die allgemeine Erfahrung:

1) „Ihr Inneres ist“, d. h. sie meinen, wohnen in ihrem Innern. — Die schwierigen Schlußworte des Verses werden sicher am besten in der angegebenen Weise übersezt. אֲדָמָה kann nur Grundstücke, Ländereien heißen, da אֶרֶץ die Erde als Ackerland bezeichnet. Daher ist die Uebersetzung: „Man nennt ihre Namen über weite Länderstrecken hin“ d. h. sie sind weithin berühmt und geehrt, — unzulässig. Gemeint ist die Benennung der Landgüter, die sie sich erworben haben, mit ihrem (der Besitzer) Namen, als ob dadurch die Dauer, die dem Grundstücke als solchem zukommt, auch ihrem eigenen Namen gesichert werde.

- Vs. 4. Haben es nicht erfahren alle Missethäter,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehrten²⁾,
Jehova nicht anriefen?
5. Da erschrecken sie mit Schrecken,
Denn Gott war bei dem gerechten Geschlechte.
6. Den Rath des Leidvollen möcht' ihr (immerhin) zu Schanden machen,
Denn Jehova ist doch seine Zuflucht.

Und Ps. 73 verheißt den Frommen:

- Vs. 5. Wälz auf Jehova deinen Weg
Und vertrau auf ihn, und Er wird's machen.
6. Und wird aufgehen lassen wie das Licht deine Gerechtigkeit.
Und dein Recht wie den Mittag. —
11. Und die Gebeugten werden besigen das Land
Und sich ergözen an der Fülle des Friedens. —
16. Besser ist das Wenige des Gerechten,
Als der Ueberfluß vieler Ungerechten.
17. Denn die Arme des Ungerechten werden zerbrochen werden,
Aber die Gerechten stützt Jehova. —
37. Achte auf den Redlichen, und siehe den Rechtsschaffenen,
Daß Nachkommenschaft wird dem Manne des Friedens,
38. Aber Missethäter werden vertilgt allzumal,
Die Nachkommenschaft der Gottlosen ausgerottet.

Den Psalmisten ist es wesentlich nur um die Veröhnung der Antinomien zu thun, um Gewinnung eines Standpunctes, von welchem aus sie den Glauben an die Lehre von der göttlichen Vergeltung unbedingt und ungeschwächt festhalten können und doch auch zugleich thatsächlich das Vorhandensein scheinbarer oder zeitweiliger Abirrungen von diesem Geseze innerhalb des diesseitigen Weltlaufs nicht zu verläugnen brauchen. Die Erkenntniß des Zweckes dieser Irregularitäten, der Nachweis ihrer Ursächlichkeit, die Begründung ihrer Zulässigkeit oder Nothwendigkeit lag ihnen dabei weniger am Herzen. Nur im Allgemeinen ist dabei von einem göttlichen Rathschlusse die Rede, der diese Abweichungen von der ewig gültigen Regel bedingt und beherrscht:

Ps. 73, 24: Nach Deinem Rathschlusse wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen, —

aber ohne alle Versuche und Bestrebungen, diesen Rathschluß zu begreifen oder zu begründen. Ebenso wenig lassen die Psalmisten auf eine eingehende Erörterung des Zweckes und der Nothwendigkeit der Leiden des Frommen

2) „Die mein Volk essend Brot aßen“ d. h. die mein Volk verzehrten, gerade so als wäre das ihre wohlberechtigte, natürliche Speise, als wäre gar nichts Unrechtes, Gottwidriges dabei.

als Zucht- und Erziehungsmittel, zur Prüfung, Läuterung und Bewährung seiner Gerechtigkeit sich ein. Nur im Allgemeinen wiederum wird auf den Zusammenhang der Leiden mit der Sündhaftigkeit, und ihre Bedeutung als Zuchtmittel hingewiesen:

Pf. 39, 9.: Von allen meinen Missethaten rette mich,
Zum Hohne der Thoren setze mich nicht.

10. Verstummt bin ich, nicht thue ich auf meinen Mund.
Denn Du hast es gethan. —

12. Mit Strafen um seine Schuld züchtigst du einen Mann,
So verkehrst du, wie die Motte, seinen Liebreiz.
Nur ein Hauch sind alle Menschen. Selah!

Noch weniger machen sie sich mit der Frage zu schaffen, ob und welche Absichten Gott mit den Gottlosen habe, wenn er gerade sie zur reichsten Fülle des Glückes gelangen und sie mehr oder weniger lange desselben genießen lasse. Daß der scheinbare Segen schon an sich für sie ein wirklicher Fluch ist und ein richterliches Mittel zu ihrer Verstockung, liegt, so geläufig auch die Idee der Verstockung schon dem alten Testamente ist, den Psalmendichtern doch noch ferne. Ihnen genügt auch hier die durch den Glauben geforderte und durch die Erfahrung bewährte Gewissheit, daß auch bei dieser Antinomie der göttlichen Weltordnung „das Recht zurückkehren werde zur Gerechtigkeit“.

Aber ist denn diese Veröhnung und Ausgleichung der Gegensätze bei der die heiligen Dichter sich beruhigen und ihren Glauben an die unbedingte Gültigkeit der Vergeltungslehre retten zu können meinten, auch eine objectiv zureichende, allen Eventualitäten des irdischen Weltlaufs entsprechende?

Konnten wir früher schon für den Standpunct des unmittelbaren Glaubens an die Allgemeingültigkeit des göttlichen Vergeltungsgesetzes, die Thatfache, daß es überhaupt zum Charakter der Bundesstellung Gottes zu dem erwählten Volke des alten Bundes gehört, sich zu sinnlichern und augenfälliger Offenbarungen herabzulassen, für die Wahrscheinlichkeit der Annahme geltend machen, „daß die göttliche Weltregierung dort auch in den Lebensführungen der Einzelnen häufiger als bei uns den sichtbaren Segen mit der Frömmigkeit, den Fluch mit der Ungerechtigkeit verbunden habe“. — so hat diese Annahme ohne Zweifel noch ein größeres Maß von Wahrscheinlichkeit und Berechtigung für den Standpunct des Vergeltungsglaubens, der auf die angegebene Weise sich mit den entgegenstehenden Erfahrungen aneinandergelegt hat.

Aber daß es dennoch, auch innerhalb des alten Bundes, wenn auch nur in vereinzelter, seltenen Fällen, sich ereignen konnte, daß bei notorischer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit doch das gewöhnliche Vollmaß des irdischen Lebens (Pf. 90, 10) in ununterbrochener Fortdauer äußern Gedeihens erreicht wurde und der von den Psalmisten mit solcher Zuversicht in Aussicht gestellte böse, schnelle Tod und ein Untergang mit Schrecken und Grauen nicht eintrat, wenigstens für die menschliche Beobachtung nicht immer als solcher erkennbar war, — das wird sich doch schwerlich ganz und gar leugnen lassen. Und ebenso wenig wird man andererseits auch wohl annehmen dürfen, daß der Ausgang des Leidens Hiobs der endliche Ausgang alles Leidens unter den Gottesfürchtigen in Israel gewesen sei. Schon das Beispiel Heman's des Sirachiten, in Pf. 88 mußte uns eines andern belehren.

So viel ist gewiß, daß der Standpunct der Apologetik, der in dem endlichen Ausgang des Glücks, dessen der Gottlose sich erfreut, und des Leidens, unter welchem der Gerechte leidet, die Lösung aller Zweifel und Bedenken erwartet, nur dann ein völlig genügender sein kann, wenn dieser veröhnende und ausgleichende Ausgang nicht bloß und nicht für alle Fälle in in dem diesseitigen irdischen Leben gesucht, und in ihm schon als zu einem völlig befriedigenden Abschluß gelangend angesehen wird. Diese Erkenntniß hat aber den Psalmisten wie den Propheten des alten Testaments bis auf Deutero-Jesaja (66, 24) und Daniel (12, 2) gefehlt, und das ist der einzige, große und wirkliche Mangel der alttestamentlichen Vergeltungslehre. Denn über den Scheol hinaus bis auf die Auferstehung und die jenseits der Auferstehung liegende ewige Seligkeit und Verdammniß als abschließende Vergeltung für das diesseitige irdische Leben ist der Blick keines Psalmisten und keines alttestamentlichen Propheten vor Daniel, weder mittelst objectiver Offenbarung noch mittelst subjectiver Ahnung und Selbstvergewisserung des gläubigen Denkens hindurch gedrungen. Und die Anschauung, die man vom Scheol selbst hatte ¹⁾, war zu trübe und düster, als daß man dort einen entsprechenden Ersatz für die Leiden, Trübsale und Entbehrungen die-

1) Brgl. Pf. 6.

Ps. 6. Denn nicht giebt es im Tode ein Gedenken deiner;

Im Scheol, wer könnte da lobfingen dir.

Pf. 88, 11. Wirst du an Todten Wunder thun,
Oder werden Schatten aufstehen und dich preisen?

12. Erzählt man im Grabe deine Gnade
Deine Treue in der Unterwelt?

ses Lebens, und war zu wenig mit Rücksicht auf die Gerechten und Ungerechten differenzirt, als daß man darin die vergeltende Rehrseite des irdischen Lebens hätte suchen oder erwarten können.

Freilich hat man — unter den Theologen der Gegenwart besonders von Hofmann, — schon in den Psalmen eine klare und sichere Erkenntniß des mit dem Auferstehungsmorgen anbrechenden ewigen Lebens in ausdrücklicher Verbindung mit der Vergeltungslehre finden wollen, — namentlich in Ps. 17, 15; 49, 14—16; 73, 24—26 und 138, 18. Wäre dem so, dann würden diese Psalmstellen in contradictorischen Gegensatz zu Ps. 88, 11 stehen:

Wirft an Todten du Wunder thun?

Oder werden Schatten aufstehen und dich preisen?

einer Frage, die der stärksten Verneinung gleich wiegt. Eine nähere Beleuchtung der angeführten Stellen wird aber zeigen, daß dem Psalter ein solcher Selbstwiderspruch ferne liegt.

An der erstgenannten Stelle sagt David im Gegensatz zu seinen gottlosen Feinden, die Ueberfluß an allen irdischen Gütern haben, während er, durch sie bedrängt und verfolgt, in Noth und Elend schwebt, von sich selbst: Ps. 17, 15. Ich aber in Gerechtigkeit werde schauen dein Angesicht,

Gesättigt werden, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

Alles kommt hier zunächst darauf an, wie das Erwachen zu deuten sei. Nur aus dem Zusammenhang und der Tendenz des ganzen Psalms kann die richtige Beziehung ermittelt werden. An ein Erwachen aus dem alltäglichen leiblichen Schlafe kann nicht gedacht werden, da sich nicht absehen läßt, warum und nur gerade bei einem solchen Erwachen der Seligkeitszustand, den der Dichter hofft und erwartet, für ihn eintreten solle. Aber auch von dem Erwachen aus dem Todesschlaf am Auferstehungsmorgen will es nicht verstanden sein, denn der ganze Psalm ist nicht auf die Bitte um Errettung durch den Tod, und nicht auf die Hoffnung einer Befeligung nach dem irdischen Leben angelegt, sondern auf die Bitte um Errettung vom Tode und auf die Hoffnung einer Wiederbefeligung durch Gottes Huld und Gnade gerade im irdischen Leben. Gemeint sein kann also nur das Erwachen zu einem neuen Leben der Befeligung und Befriedigung

13. Wird kundgethan in der Finsterniß deine Wundermacht,
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?

115, 17. Nicht die Todten rühmen dich,
Und nicht Alle die hinabfahren in das Land des Schweigens.

durch das nach der Nacht und dem Dunkel des Elendes, in dem der Dichter jetzt noch schwebt über ihm wieder neu aufgehende Sonnenlicht der göttlichen Gnade. Ist aber nicht von dem Auferstehungsmorgen, sondern nur von einem Morgen die Rede, mit welchem eine neue irdische Lebensphase des Dichters anbricht, dann kann auch das Schauen des Angesichtes Gottes und das sich Sättigen an seiner Gestalt nicht von einem leibhaftigen Schauen Gottes in seiner eigentlichen ewigen Wesensgestalt, die kein Mensch sehen kann, ohne zu sterben (Erod. 12, 20), gemeint sein, sondern nur von einem geistlichen Schauen und Genießen seiner Huld und Gnade. Das Schauen des Angesichtes Gottes und das parallele, gleichbedeutende sich Sättigen an seiner Gestalt ist das Resultat der Aufhebung jenes Verhaltens Gottes zum Menschen, welches in den Psalmen und Propheten so oft beschrieben wird als ein Verhüllen oder Verbergen seines Angesichtes vor demselben.

Wie in Ps. 17, 15 so deutet auch in Ps. 139, 18 trotz Ps. 88, 11 Hofmann das „Erwachen“ von dem Erwachen aus dem Todesschlaf:

Ps. 17. Und mir wie kostbar sind deine Gedanken, o Gott!
Wie überwältigend ihre Summen!

18. Will ich sie zählen: Mehr als Sand sind sie:
Ich wache auf, und noch bin ich bei dir.

Hofmann's Uebersetzung: „Ich werde sie zählen, wenn ich erwache und stetig bin bei dir“ ist ebenso sprachwidrig wie unbegründet im Zusammenhange. Denn daß **אֶסְפֹּרָם** zu **הִקְצִינִי** „in der That im Verhältnisse eines Futurum exactum zum Futurum stehe, und der Unterschied der Modi genüge, dies Verhältniß auszudrücken“ ist lediglich ein durch Nichts begründeter, noch auch zu begründender „willkürlicher Einfall“. Und ebenso ist die dem **וַיַּי** vindicirte Bedeutung „fort und fort, ausdauernd“ eine aus dem Sprachgebrauche nicht zu rechtfertigende. Aus den im Vericon von Fürst dafür geltend gemachten Beispielen wenigstens läßt sie sich nicht erweisen. Denn in Ruth 1, 14 heißt **וַיַּי** nicht „stets, fortwährend, anhaltend“ sondern: wiederum, iterum, rursus“, wozu der Hinweis auf Ps. 9 genügt. Dieselbe Bedeutung hat das Wort in Gen. 46, 29 vgl. 45, 2, und wenn auch Ps. 84, 5 übersezt werden kann: „Heil denen, die bewohnen dein Haus, — Stets werden sie preisen dich“, so liegt die Bedeutung „stets“ doch auch hier nicht in dem Worte **וַיַּי** an sich, sondern wird ihm durch den Zusammenhang erst verliehen: das Bewohnen des Hauses

Gottes ist ein dauernder Zustand, und nur dadurch erhält das „Noch des Preisens“ die Geltung der stetigen Dauer. An unserer Stelle aber ist das Erwachen ein momentan eintretender Act, und das darauf bezügliche **וַיִּשְׁכַּח** kann, wie auch sonst immer, nur die Fortdauer der Vergangenheit in die Gegenwart, nicht aber die Fortdauer aus der Gegenwart in die Zukunft bezeichnen. Die erstere Bedeutung hat es auch in Ps. 84, 5, aber da es hier innerhalb des dauernden Zustandes des Wohnens auftritt, und innerhalb desselben sich immer wiederholt, ist die Fortsetzung oder Erneuerung aus der Vergangenheit in die Gegenwart sachlich auch zugleich eine Fortsetzung oder Erneuerung aus der Gegenwart in die Zukunft, — Wir werden deshalb die bei den Auslegern vorherrschende Beziehung auf das Erwachen aus dem leiblichen Schlaf unbedenklich beibehalten dürfen. Der Sinn ist, wie Delitzsch ihn wiedergibt: „das Resultat seiner Zählung ist, daß Gottes Gedanken unzählig sind: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein; — und wacht er auf, so ist er noch bei Gott, d. h. immer noch in der Betrachtung des Unausforschlichen versenkt, welche selbst der Schlaf der Ermattung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Er wird nicht fertig: wachend und träumend und erwachend ist er hingenommen von dieser endlosen und doch auch endlos anziehenden Beschäftigung“. Nimmt man aber etwa an einer „Zählung“ der Gedanken Gottes im Schlafe oder Traume Anstoß, so übersehe man statt: Noch bin ich bei dir, — nur: Wiederum bin ich bei dir, — eine Bedeutung die dem **וַיִּשְׁכַּח** ganz unzweifelhaft zukommt, indem es nicht bloß eine ununterbrochene Fortdauer aus der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern fast ebenso häufig auch die Erneuerung und Wiederaufnahme einer Handlung der Vergangenheit in der Gegenwart auslegt.

Eben so wenig wie Ps. 17, 15 und 139, 18 werden wir über die Grenze des irdischen Lebens oder gar des Scheollebens hinausgeführt durch Assaph's Worte in

Ps. 73, 23. Doch ich bleibe stets bei dir,

Du hast erfaßt meine rechte Hand.

24. Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen.

25. Wen habe ich im Himmel? ¹⁾

Und bin ich bei dir, so habe ich keine Lust an der Erde.

1) Die Frage: „Wen habe ich im Himmel?“ ist emphatisch für: Wißt ihr auch, wer der ist, den ich im Himmel als meinen Gott und Heiland habe? Einen solchen Gott, dessen Gemeinschaft mich alle Lust an der Erde geringschätzen und vergessen läßt.

26. Schwindet dahin mein Fleisch und mein Herz,
Der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott auf ewig.

Der Dichter knüpft diese Aeußerungen an den Ausspruch, daß er nicht besser wie ein Thier wäre und ohne Verstand, hätte er durch das Glück des Gottlosen sich das Herz verbittern lassen. Er weiß daß er in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Vertrauen auf seine Führung und in der willigen Beugung unter seinen Rathschluß das bessere Theil besitzt. Bei dem „Hernach“ ist nicht an den Tod, oder gar an die Auferstehung zu denken, sondern vielmehr an das Ende seiner durch den Rathschluß Gottes bedingten Leiden. Warum das „Hernach“, wie Hofmann will, nur durch die Beziehung desselben auf das ewige Leben zu seinem Rechte kommen solle, läßt sich nicht absehen. Der Zusammenhang mit dem vorstehenden Gliede fordert nur, daß die irdische Lebensführung des Dichters vorher zu einem Abschluß gebracht sei. Wollte man aber auch das ganze irdische Leben des Dichters als nothwendig von dem hier gemeinten Rathschlusse Gottes umfaßt ansehen, so würde doch sein „Hernach“ uns nur über die durch den Tod gesetzte Grenze seines Lebens hinausführen, also nur in sein zukünftiges Scheolleben, keineswegs aber schon in das jenseits des Scheols liegende ewige Leben. Denn daß die Leitung nach dem Rathschlusse Gottes sich am irdischen Leben noch nicht erschöpfte, sondern vielmehr auch noch über das ganze Hadesleben bis zur Auferstehung sich erstreckte, wird man doch nicht behaupten wollen, — am wenigsten der alttestamentlichen Anschauung vom Hadesleben gegenüber. — Nicht minder verkehrt, als die Beziehung des „Hernach“ in Ps. 24 auf das ewige Leben nach der Auferstehung ist aber auch die Beziehung von Ps. 26 auf die Verwesung des Leibes in der Gruft, die für den Leib des Verstorbenen das ist, was der Scheol für seine Seele. Um eine solche Mißdeutung aufrecht zu erhalten, müßte man den Ausdruck: „mein Herz“ tautologisch mit dem voranstehenden „mein Fleisch“ identificiren, während doch ohne Zweifel beide Ausdrücke das äußere Leibes- und das innere Geistes- und Gemüthsleben als einander gegensätzlich ergänzend bezeichnen. Der Dichter denkt an die Leib und Herz (oder Leib und Seele, wie wir sagen würden) aufreibende Wirkung der menschlichen Leiden. Wie er in Ps. 25 gesagt, daß in der Gemeinschaft mit Gott alle Lust der Erde ihn nicht kümmern, so bezeugt er in Ps. 26, daß auch unter aller Wucht irdischer Leiden, selbst wenn darunter sein ganzes Leibes- und Geistesleben verkümmern sollte, doch Gott sein Fels und sein Theil sei.

Ebenso wenig, wie die soeben erläuterten Stellen, führt aber auch Ps. 49, 14 ff uns über das Hadesleben hinaus in ein Leben ewiger Seligkeit oder Verdammniß. Die Worte lauten:

- Vs. 14. Das ist der Weg derer, die Selbstvertrauen haben,
Und hinter ihnen drein, die an ihrem Maule Gefallen haben.
15. Wie Schafe in den Hades pfercht man sie ein,
Der Tod ist ihr Hirte.
Und es triumphiren über sie Rechtschaffene am Morgen,
Und ihre Gestalt ist für das Verzehren des Hades,
Daß nicht Wohnung ist für sie.
16. Doch Gott wird erretten meine Seele von der Hand des Hades,
Denn er wird mich annehmen. —
17. Fürchte dich nicht, wenn reich wird ein Mann,
Wenn sich mehret die Herrlichkeit seines Hauses:
18. Denn nicht wird er bei seinem Sterben mitnehmen dies Alles,
Nicht wird hinabsteigen ihm nach seine Herrlichkeit.
19. Ob seine Seele (= sich selbst) im Leben er segnet,
Und ob man dich preist, daß gütlich du thust dir,
20. Hinzukommen wird sie doch zu dem Geschlechte seiner Väter.
Welche auf immer nicht schauen das Licht.
21. Der Mensch im Prunke, und nicht hat er Verstand,
Sie gleichen dem Vieh, hinweggetilgt werden sie

Der Dichter bewegt sich in diesem zweiten Theile seines mit so viel Emphase ¹⁾ eingeführten Versuches zur Lösung des Widerspruches, den das häufig vorkommende Glück des Gottlosen der vom Glauben an die Gerechtigkeit Gottes geforderten, unbedingten Gültigkeit der Vergeltungslehre entgegensetzt, noch ganz auf demselben Standpunkte, wie in dem ersten Theile seines Liedes (Vs. 6—13). Er sucht die Ausgleichung lediglich auch hier, den Grundgedanken der vorigen Strophe weiter ausführend, in der That-
sache, daß die Gottlosen immer von einem bösen schnellen Tode heimgesucht, und aus dem Lande der Lebendigen plötzlich ausgerottet, nicht zur Erfüllung ihrer Tage auf Erden gelangten. Nachdem sie während ihres also verkürzten Lebens sich an allen Gütern und Genüssen des irdischen Daseins in trozigem Selbstvertrauen eine Zeitlang geweidet haben, tritt der Tod

- 1) Vs. 2. Höret dieses, all ihr Völker,
Nehmet zu Ohren, all ihr Bewohner der Welt,
3. Sowohl Menschenöhne wie Mannesöhne,
Zumal Reiche und Arme!
4. Mein Mund soll reden Weisheit,
Und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht.
5. Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschließen zur Eithier mein Räthsel.

plötzlich und unversehens sein Hirtenamt über sie an, und pfercht sie wie Schafe in die ewig unübersteiglichen Schranken des Hades ein. In Folge deß (man übersehe nicht das waw consoo. in וַיִּרְדּוּ) triumphiren über ihren Gräbern die durch ihren Tod von ihren Verfolgern und Bedrückern befreiten, und nach überstandener Nacht der Trübsal und des Leidens zu dem Morgen eines neuen mit Heil und Frieden gesegneten Lebenstages erwachten Gerechten. Der Leib der dem Gerichte der Ausrottung aus dem Lande der Lebendigen anheimgefallenen Gottlosen, den sie während ihres Lebens mit der Menge ihres Gutes gefüllt und geschmückt haben, wird eine Beute der Verwesung im Grabe, so daß ihnen die nach Vs. 12 sich Häuser auf ewig gebaut zu haben meinen, und ganze Ländereien, sich selbst verherrlichend, nach ihrem Namen genannt haben, auch selbst noch diese letzte traurige Wohnstätte verkümmert wird. Dagegen darf der fromme Dichter sich und seine Leidensgenossen mit der zuversichtlichen Hoffnung trösten, daß, ob auch nach Vs. 6 er in Tagen des Unglücks lebt, und der Frevler seiner Verfolger ihn umgiebt, doch Gott ihn vor solchem Ausgange, wie er den Gottlosen trifft, bewahren werde. Was, wenn der Hades seine Hand ausstreckt nach ihm, der Reiche selbst (nach Vs. 7) mit aller Fülle seines Reichthums nicht vermag, was nach Vs. 8—10 auch keiner seiner zahlreichen Freunde und Anhänger vermag, nämlich ihn vor der Macht des Hades sicher zu stellen, das kann und wird Gottes Gnade an dem Frommen thun: ihn retten aus der Hand des Hades, damit er seine Tage hier auf Erden erfülle in Heil und Frieden. Darum beneide doch der Fromme nimmer den Gottlosen um seinen Reichthum und all seine Herrlichkeit, die er doch nicht mitnehmen kann in die Gruft. So sehr er sich selbst und Andre in ihrer Thorheit ihn auch glücklich preisen mögen darob, — es hilft ihm Alles nicht, er muß doch, wenn die Stunde der Abrechnung gekommen ist, hinab in den Scheol, um nimmer wieder das Licht dieses Lebens, den Glanz der himmlischen Sonne, der das irdische Dasein erleuchtet, zu schauen.

Dies ist der Gedankengang, den der Dichter in den vorgelegten Worten zum Ausdruck bringt, — freilich in Worten, die für den Ausleger an ein paar Stellen nicht ohne Schwierigkeit sind. Zunächst stößt man sich an dem לִבְקָר in Vs. 15. Da an den täglich wiederkehrenden Morgen des gewöhnlichen Sonnenaufgangs nicht gedacht werden kann, so muß der Ausdruck uneigentlich gefaßt und auf den Anbruch eines durch den Aufgang der göttlichen Gnadensonne bedingten Morgens bezogen werden. An den

Auferstehungsmorgen, der der Nacht des Hadeslebens ein Ende macht, darf aber nicht gedacht werden, 1) weil überhaupt die ganze vorevangelische Heilsliteratur von einem solchen Morgen nichts weiß, vielmehr Ps. 88, 11 die Erwartung eines solchen geradezu als eine Undenkbarkeit hinstellt, — und 2) weil wie sich sogleich zeigen wird, der Zusammenhang und Gedankenfortschritt in unserer Stelle selbst diese Beziehung unmöglich macht. Somit bleibt nur übrig, an einen Morgen zu denken, der für den Gerechten, auf welchen allein er bezogen wird, nach einer Nacht des Unglücks und der Trübsal anbricht, und zwar in unmittelbarer Folge (waw conseq.) der vorher beschriebenen Ausrottung des Gottlosen, von dessen Frevel nach Ps. 6 der Fromme unringt war. Es ist der Morgen, an welchem das bis dahin verhüllte Gnadenangesicht Gottes sich ihm wieder enthüllt, ihm der Lichtblick der göttlichen Huld und Gnade wieder leuchtet. Dieser Morgen ist also in demselben Sinne zu fassen, wie der Morgen in Ps. 46, 6, wie das Erwachen in Ps. 17, 5, wie in Jes. 8, 20 von dem in der hoffnungslosen Finsterniß leiblichen und geistlichen Elendes schmach tenden Volke gesagt ist, daß „keine Morgenröthe“ ihm sei, und wie in Hiob 11, 17 auf gleicher bildlicher Grundlage gesagt wird, daß „die Finsterniß werden solle wie der Morgen“.

Größer ist die Schwierigkeit bei den Schlußworten des 15. Verses, die ich, der masorethischen Punctuation und Accentuation folgend, übersetzt habe:

Und ihre Gestalt (צַרְפָּא) ist für das Verzehren (לִכְלֹחַ) des Hades, Daß keine Wohnung mehr ist für sie (לֹא מִקְוָה לָהּ).

Es fragt sich dabei zunächst, ob das mit לִכְלֹחַ im stat. constr. verbundene צַרְפָּא mit Hofmann als Object des Verzehrens, Vernichtens zu fassen sei, oder mit allen übrigen Auslegern als Subject desselben. Hofmann glaubt nämlich, daß die also zu deutenden Worte „den in der neutestamentlichen Schrift (1. Kor. 15, 26; Apok. 20, 14) bestätigten Gedanken darbieten, daß die Unfrommen mit der Todesnacht, wenn des Todes Herrschaft aufhört, unter die Herrschaft der Gerechten, und durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kämen, welches nun nicht mehr ihres Bleibens habe. Was für den Gerechten Anbruch des Heils, das sei für sie Vollendung des Unheils. Nicht hören sie auf, zu sein, aber ihr Dasein sei forthin ein schlecht hin besiploses und raumloses,

recht im Gegentheil zu der Zeit, wo sie Häuser für die Ewigkeit gebaut besaßen, und große Ländereien ihren Namen trugen“¹⁾).

Delissch hat mit Recht entgegnet, von einem Vergehen des Scheol wisse das alte Testament noch nichts. Hier auf erwidert zwar Hofmann: „Aber wenn Himmel und Erde vergehn, wovon es doch in der That weiß (Ps. 102, 27; Jes. 51, 6), wo bleibt dann die Unterwelt?“ Scheinbar schlagend, und doch nichts beweisend. Denn wenn Himmel und Erde vergehen sollen, so folgt daraus noch nicht, daß auch zugleich mit ihnen und eo ipso der Scheol vergehen soll. Denn die Erde als Wohnstätte der lebenden Menschen, und der Scheol, als Wohnstätte der verstorbenen Menschen, sind, wenn auch letzterer als im Innern des Erdkörpers gedacht worden sein mag, doch zwei wesentlich verschiedene Dinge; und wo neben den Lebenden auch die Verstorbenen in Betracht kommen, besteht das Weltall nicht bloß aus Himmel und Erde, sondern ist dreitheilig, aus Himmel, Erde und Unterwelt bestehend. Auch ist das Vergehen von Himmel und Erde nicht als eine Vernichtung von Himmel und Erde zu denken, sondern nur als eine erneuernde Umgestaltung derselben, wie die Vergleichung von Jes. 65, 17 und 66, 22 außer Zweifel setzt. Wäre also in der Erwartung des Vergehens von Himmel und Erde eo ipso auch die Unterwelt als Bestandtheil der Erde mit eingeschlossen, so müßte auch ihr Vergehen ebenfalls als eine erneuernde Umgestaltung gedacht werden, nicht als eine absolute Vernichtung derselben, wie Hofmann will. Ueberdem ist es deutlich ausgesprochen, warum und wozu Himmel und Erde vergehen, resp. erneuert werden sollen, nämlich die Erde, um den Fluch, der um der Sünde der Menschen willen an ihr haftet, zu beseitigen, um Tod und Verderben von dem Geschlecht der im messianischen Herrlichkeitsreiche auf ihr Lebenden ferne zu halten (Jes. 11, 6 ff.; 65, 17 ff.), — und die Himmel, damit sie mit ewig ungetrübtem und ungestörtem Lichte über diesem Geschlechte zu leuchten vermögen (Jes. 30, 26; 60, 19. 20). Die Unterwelt, als Wohnstätte der Verstorbenen, kommt dabei gar nicht in Betracht; — über ihr Schicksal, und über die Alteration, die dann möglicherweise auch mit ihr vorgehen kann, schweigen gleich sehr die Propheten wie die Psalmen.

Aber auch davon abgesehen, hätte der Dichter das sagen wollen,

1) Vgl. Schriftbeweis. 2. Aufl. II. 2, S. 502.

was Hofmann herausliest, — eine Idee, die sonst dem ganzen alten Testamente völlig fremd ist, — dann hätte er sich so ungeschickt, wie möglich ausgedrückt, indem er sie in die an sich ganz unverständliche, und nur bei Hinzunahme der oben angeführten neutestamentlichen Aussprüche halbwegs errathbare Rede: „der Gottlosen Gestalt ist für die Zerstörung des Scheol“ einkleidete, welche durch die Hinzufügung der Worte: „so daß keine Wohnung mehr ist für sie d. h. für die Gestalt“ nicht klarer und deutlicher, sondern eher noch räthselhafter gemacht wäre, wie sich sogleich zeigen wird. Daß die (leibliche) Gestalt der Gottlosen nicht erst durch die im jüngsten Gerichte nach neutestamentlicher Lehre sich vollziehende Vernichtung des Hades vernichtet wird, sondern schon vorher durch die Verwesung, daß ferner die endliche Vernichtung des Hades keineswegs mit der Vernichtung der Leiblichkeit der Gottlosen zusammenfällt, sondern vielmehr nach Dan. 12, 2 und nach dem Worte des Erlösers in Joh. 5, 28. 29 auch die Gottlosen leiblich auferstehen, also ihre der Verwesung anheimgefallene Leiblichkeit zu einer ihrer Verdammniß entsprechenden Gestalt erneuert wird, — daß weiter auch die neutestamentliche Lehre den Gottlosen nach dem jüngsten Gerichte doch noch eine Wohnung, nämlich die Gehenna, anweist, also keineswegs, wie Hofmann aus unserer Stelle heraus- oder in sie hineinliest, ihr ferneres Dasein als ein „schlechthin raumloses“ sich denkt, — und daß endlich ein „schlechthin raumloses“ Dasein einer Kreatur schlechthin undenkbar ist, — das Alles sind Thatfachen, die Hofmann's Deutung unserer Stelle zu einer Mißdeutung stempeln.

Wir werden also dabei bleiben müssen, in dem **מְבֹרָא שְׁאֵל** den Hades nicht als Object, sondern als Subject des Verzehrens zu fassen: der Scheol verzehrt die Gestalt der Gottlosen mittelst der Verwesung, der sie in ihm anheimfällt. Das sei aber, meint Hofmann, „ein in diesem Zusammenhang nicht mehr brauchbarer Sinn, wobei man mit dem Beisatz **מְבֹרָא** unmöglich zurecht kommen könne. Denn daß der Todte als nackter Schatte (nach Delitzsch) in der Dede des Hades umherschweife, wäre erstlich eine zwar heidnische, aber nicht alttestamentliche Anschauung, und würde überdies den fraglichen Worten doch nicht entsprechen, da der umherschweifende Schatte immerhin den Hades zur Wohnung hätte.“ Darauf ist zu erwidern, erstens, daß die Verurtheilung dieser Anschauung als einer heidnischen nur ein leerer Schreckschuß ist, da nicht geläugnet werden kann, daß die alttestamentliche Anschauung vom Hades mit der heidnischen

sich vielfach berührt, — zweitens, daß das „Umherschweifen“ in der Dede des Hades keineswegs ein nothwendiges Correlat unsrer Auffassung ist, — und drittens, daß nicht von dem „umherschweifenden Schatten“ gesagt ist, er hätte den Hades nicht mehr zur Wohnung, sondern nur von der durch die Verwesung zerstörten Gestalt i. e. Leiblichkeit desselben, also der gerügte Selbstwiderspruch gar nicht vorhanden ist.

Es soll übrigens nicht geleugnet werden, daß in dem Zusatze **מְבֹרָא** allerdings auch bei unsrer Auffassung des **שְׁאֵל** etwas Befremdliches, so zu sagen: Unlogisches liegt. Denn es kann allerdings unpassend erscheinen, wenn gesagt wird, daß für einen Leib, der schon durch die Verwesung verzehrt ist, also nicht mehr existirt, keine Wohnung mehr da sei, während doch eigentlich das Umgekehrte der Fall ist, daß nämlich für die noch bestehende Wohnung der Bewohner nicht mehr da ist. Allein dieser Umstand giebt der Hofmann'schen Deutung wenigstens keinen Vorzug vor der unsrigen, da sie von demselben Vorwurf gedrückt wird. Denn es ist gewiß nicht wieder unpassend zu sagen, daß für einen Leib, nachdem derselbe sammt seiner Wohnung vernichtet ist, keine Wohnung mehr da sei. Das Befremdende schwindet aber bei beiden Deutungen, wenn man die scheinbar inepte Aussage gerade in dieser Form als gegensätzlich durch Ps. 12 bedingt ansieht: „Sie meinen, ihre Häuser seien auf ewig, ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht“¹⁾.

Wie verkehrt und unzulässig die Hofmann'sche Deutung ist, zeigt sich auch, wenn man auf den Zusammenhang und Gedankenfortschritt achtet, der, nur bei unserer Auffassung ebenmäßig und naturgemäß fortschreitend, bei der gegnerischen völlig confus und naturwidrig wäre. Denn während Hofmann's Auslegung die Herrschaft der Frommen über die Gottlosen, zu der sie am Auferstehungsmorgen gelangen, erst nach der Vernich-

1) Kann man aber auch damit nicht sich zufrieden geben, so weiß ich keinen andern Rath, als durch leichte Aenderung der Punkte (nämlich Beseitigung des Dagesch in **מְבֹרָא**, wozu auch wohl noch die Aenderung des **שְׁאֵל** in das **קֵל** kommen müßte) den dann ganz planem Sinn:

Und ihre Gestalt ist zum Verwesen,
Der Hades eine Wohnung für sie.

herauszubringen. Freilich ist ein **מְבֹרָא** = **מְבֹרָא** im sonstigen Sprachsaße nicht nachweisbar, aber grammatisch unanstößig wäre doch Form und Bedeutung eines solchen Wortes.

tung des Hades eintreten lassen darf, würde der Text selbst durch sein waw consecutivum in וַיִּרְרֶה sie allein durch die vorangegangene Einpferchung der Gottlosen in den Hades bedingt sein, und daran sie der Zeit wie der Wirkung nach, sich unmittelbar anschließen, die Vertilgung des Hades dagegen erst, nachdem die Gerechten bereits zur Herrschaft über die Gottlosen gelangt sind, eintreten lassen.

Wir wenden uns nun zu Vs 16:

Doch Gott wird erretten meine Seele von der Hand des Hades,
Denn er wird mich annehmen.

Die Worte stehen in ausdrücklichem Gegensatz zu Vs. 14, 15. Dort hieß es: Hinweggetilgt zu werden wie das Vieh ist das Schicksal der Gottlosen, wie Schafe in den Hades werden sie eingepfercht, hier dagegen: Gott wird erlösen meine Seele von der Hand des Hades; — dort: der Tod ist ihr Hirte, hier: Gott wird mich annehmen, also: Gott ist mein Hirte. Schon aus diesem Gegensatz wird es klar, daß die Rettung, die der Dichter für sich hofft, zum Zweck hat, ihn nicht auch wie den Gottlosen durch einen bösen, schnellen Tod, von welchem er allerdings nach Vs. 6 bedroht ist, hinwegraffen zu lassen. Noch klarer und unzweifelhafter wird dies durch die gegensätzliche Beziehung unsres Verses auf Vs. 8, die schon durch den beiden Versen gemeinsamen Gebrauch des Verbums פָּרַח (erretten, befreien, erlösen) unabweisbar nahe gelegt ist. Dort hieß es: den Gottlosen können nicht seine Freunde erretten von dem Tode, mit welchem ihn Gottes Gericht bedroht, hier dagegen: den Frommen wird Gott erretten von dem Tode, mit welchem ihn der Gottlose bedroht.

In einem andern Zusammenhange als dem eben nachgewiesenen, und unter andern Voraussetzungen, wenn nämlich die Erkenntniß einer zukünftigen Erlösung aus dem Tod und dem Hades durch die Auferstehung zum ewigen Leben dem religiösen Bewußtsein jener Zeit eben so präsent und geläufig gewesen wäre, wie sie ihm factisch fern und fremd war, — würde man allerdings bei den Worten: Du wirst mich erretten aus (von, vor) der Hand (der Macht) des Hades wohl eher an eine Errettung aus dem schon eingetretenen, als an eine Bewahrung vor dem erst drohenden Tode zu denken haben. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den oben besprochenen Worten Davids in:

Pf. 16, 10: Nicht wirst du preisgeben meine Seele dem Hades,
Nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube.

Man kann diese, dem Wortlaute nach, auch so verstehen, als ob David erwarte, nie zu sterben, — und müßte sie so verstehen, wenn die zu einer solchen Erwartung nöthigen Voraussetzungen vorhanden gewesen wären.

Hofmann behauptet zwar: „daß der Psalmist in Pf. 49, 16 nur die Hoffnung ausspreche, aus einer dringenden Lebensgefahr errettet zu werden, läßt sich am allerwenigsten aus dem Zusammenhange erweisen, da von einer solchen im ganzen Psalm nichts zu finden ist. Sterben und in die Unterwelt kommen wird ja auch er, wie seine Väter; was hätte er denn voraus?“ Wir verweisen unsere Gegner zunächst auf seine eigene Erläuterung von Pf. 16, 10²⁾, wo eben so wenig und noch weniger als in Pf. 49 sich aus dem Zusammenhange erweisen läßt, daß der Sänger aus einer dringenden Lebensgefahr errettet zu werden hofft, und doch unbedenklich die Worte Vs. 9, 10 so gedeutet werden, weil die Voraussetzungen zu der dem Wortlaute nach nächstliegenden Deutung fehlen. Eine „dringende“ Lebensgefahr wird zu solcher Auffassung der Worte in beiden Fällen nicht nöthig sein: es genügt dazu eine Lebensgefahr schlechthin; nicht einmal eine wirklich und erkennbar drohende Lebensgefahr würde erforderlich sein: es genügt auch schon die Möglichkeit und die Voraussetzung einer solchen. Und wenn Hofmann dazu schon die Worte in Pf. 16, 1 genügen: „Bewahre mich, Gott, denn Zuflucht suche ich bei Dir“, — so können uns dazu sicherlich noch weit eher die Worte in Pf. 49, 6 genügen:

Warum soll ich mich fürchten in den Tagen des Unglücks,
Wenn der Frevel meiner Verfolger mich umgiebt?

Eben so hat Hofmann bei der Bemerkung: „Sterben und in die Unterwelt kommen wird ja auch der Fromme, was hätte er denn vor dem Gottlosen voraus?“ vergessen, daß er selbst schon bei der Erläuterung von Pf. 16 diese Schwierigkeit in einer auch für unsern Psalm gültigen Weise beseitigt hat, indem er sagt: „So gewiß die Verheißung ist, welche Israel, und der Beruf, welchen David empfangen hat, so gewiß ist letztern, daß er leben bleibt, bis er seinen Beruf erfüllt haben wird. Daß er hernach stirbt, thut nichts zur Sache.“ Denn nicht bloß David, sondern auch der Sänger des 49. Psalms und jeder Fromme in Israel hat seinen Lebensberuf, den erfüllen zu können, sein höchstes Lebensglück ist, und an dessen Erfüllung durch einen vorzeitigen Tod verhindert zu werden, als das

1) Schriftbeweis 2 A. Bd. II, 1. S. 501.

schwerste Unglück ihm gelten muß. Dieses Glück ist es, das der Fromme nach des Sängers Ueberzeugung vor dem Gottlosen voraus hat. Daß hernach, wenn sein Beruf erfüllt ist, auch der Fromme stirbt, thut nichts zur Sache.

4) Der Standpunkt der Resignation.

Beigte sich nun, wie es für einzelne Fälle kaum anders möglich war, der im Vorigen beschriebene Standpunkt der Apologetik als unzureichend, und war der zu einer tiefer greifenden Lösung des Problems nöthige Recurs auf das ewige Leben, weil dies noch völlig terra incognita war, nicht zugänglich, so blieb nichts übrig, als einfache Verzichtleistung: theoretische Verzichtleistung für den frommen Denker und praktische Verzichtleistung für den frommen Dulder, wenn der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit fest genug gegründet war, um auch da noch glauben zu können, wo man nicht sieht, — oder aber Schiffbruch am Glauben bei sittlichem Leichtsinne und characterloser Gesinnung.

Die letztgenannte Eventualität schildert uns der Dichter des 73. Ps. in der schon früher vorgelegten und besprochenen Stelle Ps. 10—14. Von der praktischen Resignation des frommen Dulders giebt uns Heman der Esrachite in der Schilderung seines eigenen leidensreichen und hoffnungslosen aber trotzdem nach glaubensstarken Lebens ein musterghütiges Beispiel in Ps. 88. Der Dichter ist, wie aus Ps. 9. 10 hervorgeht, vom Ausfalle befallen:

Entfernt hast du meine Vertraute von mir,
Mich gemacht zum Abscheu für sie,
Abgeschlossen bin ich, nicht hab ich freien Ausgang.
Mein Auge schmachtet hin vor Elend,

und zwar wie Ps. 16 zeigt, von Jugend an:

Elend bin ich und hinfierbend von Jugend an,
Ich trage deine Schrecken, will verzagen.

Daraus erklärt sich auch wohl die absolute Hoffnungslosigkeit seines Leidens wie sie sich in folgenden Stellen seines Liedes ausdrückt:

- Ps. 4. Dann gesättigt mit Leiden ist meine Seele,
Und mein Leben an den Hades reicht es.
5. Geachtet bin ich gleich den Einfahrenden in die Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft.

6. Ein unter die Todten Entlassener bin ich,
Gleich wie tödtlich Verwundete, Liegende im Grabe,
Deren du nicht gedenkest mehr,
Und wie solche, die von deiner Hand sind abgeschnitten,
7. Gelegt hast du mich in die Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
8. Auf mir liegt dein Grimm,
Und all deine Brandungen hast du gebeugt (gegen mich). —
11. Wirst an den Todten du Wunder thun,
Oder werden Schatten aufstehen, dich preisen?
12. Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue im Hades?
13. Wird kundgethan in der Finsterniß deine Wundermacht,
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? —
17. Ueber mich ergehen deine Zornesgluthen,
Deine Schrecknisse vernichten mich.
18. Sie umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag,
Umringen mich allzumal.
19. Du hast entfernt von mir Freund und Genossen,
Meine Vertrauten sind — Finsterniß!

Und dennoch hält er fest daran, daß Jehova ist der Gott seines Heils, ermüdet dennoch nicht im Gebete zu ihm, findet dennoch Trost und Halt in dem einzigen Umgang, der ihm geblieben ist, dem Umgang und der Gemeinschaft mit Gott im Gebete:

- Ps. 2. Jehova, Gott meines Heils,
Des Tages schreie ich, in der Nacht vor dir:
3. Es komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Gejammer! —
10. Ich rufe zu dir, Jehova, den ganzen Tag,
Breite zu dir aus meine Hände. —
14. Und ich zu dir, Jehova, schreie ich,
Und am Morgen kommt mein Gebet dir entgegen.
15. Warum, Jehova, verschmähest du meine Seele,
Verbirgst dein Angesicht vor mir?

Daß der Dichter unter solchen Schrecken des Todes und der Verwesung, die schon bei lebenden Leibe ihn umgeben, dennoch an Gott, als dem Gotte seines Heils unerschütterlich festzuhalten vermag, daß er nicht dem Unglauben und der Verzweiflung anheimfällt, das konnte auch er, wie der Dulder in Ps. 10 als Erhörung seines Gebetes ansehen:

- Ps. 17. Die Sehnsucht der Dulder hast du gehört, Jehova,
Festgemacht ihr Herz.

Und wenn er auch, weil Genesung in diesem Leibesleben für ihn nicht mehr denkbar, und der Blick über den Hades hinaus ihm noch verschlossen, auch nicht an der Zubericht des Dichters von Ps. 73 sich aufrichten kann:

Ps. 24. Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten,
Und hernach zu Ehren mich aufnehmen,
so fühlt man es ihm doch ab, daß dieses Sängers Ausspruch (Ps. 23):
„Dennoch bleibe ich stets bei Dir“ auch seines elenden Lebens tröstender
Wahlspruch ist, — daß er mit demselben Dichter sagen kann:

Ps. 25. Wen hab ich im Himmel?

Und bin ich bei dir, so hab ich keine Lust an der Erde.

26. Schwindet mir dahin mein Fleisch und mein Herz,

Der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott auf ewig,

und daß auch von ihm, dem alles irdische Glück, das Besiß Ehre, Beruf,
Freunde und Familie dem Menschen geben können, so fern und fremd ge-
blieben ist, das Trostwort in Ps. 28 gilt: „Die Nähe Gottes ist mein
Glück.“

Wie nahe würde doch, wenn dem frommen Israeliten dieser Zeit
überhaupt der Blick auf das mit dem Auferstehungsmorgen anbrechende
ewige Leben zugänglich gewesen wäre, es dem Dichter unseres 88. Psalms
bei solchem Leiden, bei solcher Glaubens- und Herzensstellung gelegen ha-
ben, dorthin seinen Blick zu richten, dort Trost und Erquickung zu suchen!
Aber allerdings solche ungelöste, und für das Maas des religiösen Bewusst-
seins dieser Zeit noch unlösbare Räthsel, wie das ganze Leben dieses Dul-
ders eins war, mußten über kurz oder lang unter Mitwirkung der fort-
schreitenden Offenbarung den Weg bahnen zur Erkenntniß der einzig mög-
lichen, aber auch völlig genügenden Lösung.

III. Die Selbstgerechtigkeit der Psalmsänger.

In den Psalmen findet sich allenthalben das tiefste und lebendigste
Sündenbewußtsein bei den Frommen ausgeprägt. In der ersten Begrün-
dung seines individuellen Lebens sieht David schon die Sündhaftigkeit sei-
ner Natur begründet:

Ps 51, 7. Siehe in Schuld bin ich gekreist,

Und in Sünden empfing brünstig mich meine Mutter¹⁾.

1) Bei dieser Begründung des sittlichen Verderbens in der Menschennatur
bewegt sich in bedeutsamer Weise die Aussage rückwärts von der Geburt zur
Empfängniß hin. יִחְמְהָנִי (pi von יָחַם = heiß, brünstig sein) bezeichnet den Mo-
ment der Empfängniß, wie יִחְלֶהנִי den der Geburt. Jener nur die animalische
Seite der der Sache bezeichnende Ausdruck ist eben so absichtlich und nachdruckvoll

Er erkennt die Thatfünde als wurzelnd in der Erbsünde. Aber nicht ent-
schuldigen will er damit seine sündige That, sondern mit dem thatfactlichen
auch sein erbsündliches Verderben bekennen, und dieses wie jenes der
göttlichen Gnade und Erbarmung unterstellen.

In Ps. 143, 2 steht derselbe Dichter:

Nicht gehe ins Gericht mit deinem Knechte,

Denn nicht gerecht ist vor dir irgend ein Lebender,

und so tief und zart ist sein Sündenbewußtsein, daß er auch um der un-
erkannten Sünden willen sich verdamulich fühlt:

Ps. 19, 13. Verirrungsfünden, wer merkt sie?

Von den verborgenen sprich mich rein.

Darum kann es auch nicht befremden, wenn er ausruft:

Ps. 38, 5. Meine Verschuldungen haben überstiegen mein Haupt,

Wie eine schwere Last sind sie zu schwer geworden für mich.

Jede Gnadenerweisung Gottes erinnert ihn an seine sündliche Unwürdigkeit
(Ps. 65, 4); in jedem Mißgeschick sieht er eine Züchtigung von der
Hand Gottes um seiner Sünde willen (Ps. 39, 10—12).

Um so auffallender ist es, wenn wir in manchen Psalmen, und zwar
wiederrum hauptsächlich in davidischen, eine Selbstgerechtigkeit ausgeprägt
finden, eine Berufung auf die Reinheit der Gesinnung, auf die Unschuld
der Hände, auf die Unsträflichkeit des ganzen Wandels, die das religiöse
Bewußtsein des neutestamentlichen Frommen auch bei dem ernstesten und
erfolgreichsten Streben nach Heiligung nimmer zulassen würde z. B.

gewählt für אָרְרָה אִמִּי, wie der letztere für אִמִּי יִחְלֶהנִי, und es ist eine Verflachung
des Sinnes, wenn selbst Delitzsch lehrt, יִחְלֶהנִי stehe bloß poetisch für יִחְלֶהנִי
Das Eine weist ebenso significant auf das „mit Schmerzen Kinder gebären“ in
Gen. 3, 16 zurück, wie das Andre auf das „Verlangen“ des Weibes in derselben,
den Ursprung des menschlichen Daseins mit Fluch beladenden Stelle hin. In dem
Einen drückt sich das sündhaft-Schamwürdige des Zeugungsactes, in dem An-
dern das Fluchbeladene des Gebärungsactes aus. — Das בָּרָךְ und בָּרָכָה be-
zieht ein Jedes natürlich sich auf das betreffende Subject des Sages, — also:
seine Mutter war in Sünde, als sie ihn empfing, er selbst in Schuld, als sie ihn
gebar. Da er nun bis dahin noch nicht selbst gesündigt hat, so kann er nur in-
sofern בָּרָךְ sein, als der Mutter (und des Vaters) Sünde im Zeugungsacte
auf ihn übergegangen ist. Dadurch daß sie ihn empfing, hat sie aber ebensowenig
gesündigt, wie er gesündigt hat dadurch, daß er geboren wurde. Nicht der Zeu-
gungsact selbst und an sich ist Sünde, aber in den Zeugnenden ist die Sünde, die
im Zeugungsacte als schamwürdige Lust an den Zeugnenden selbst sich offenbart,
und durch den Zeugungsact auch den Gezeugten mit sündlichem habitus inficirt.

- Pf. 7, 9. Richte mich, Jehova,
Nach meiner Gerechtigkeit und meiner Unschuld geschehe mir!
- Pf. 17, 1. Höre, Jehova, auf Gerechtigkeit, merke auf mein Schreien,
Nimm zu Ohren mein Gebet, (das) nicht mit Lippen des Truges (gesprochen ist)!
2. Von deinem Antlitz möge ausgehen mein Recht,
Deine Augen mögen schauen auf Rechtsschaffenheit!
 3. Du hast geprüft mein Herz, untersucht des Nachts,
Mich geschmolzen: Nichts findest du (sc. keine Schlacken),
Mein Sinnes (geht dahin daß) nicht übertrete mein Mund.
 4. Bei dem Thun der Menschen gegen das Wort deiner Lippen
Habe ich beobachtet die Pfade des Frevlers (sc. um sie zu meiden)
 5. Fest hielten meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht wankten meine Tritte.
 6. Als ein solcher ruf ich zu dir zc.

und in Pf. 18

- Bs. 20. Er errettete mich, denn Gefallen fand er an mir.
21. Es erzeugte mir Jehova nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vergalt er mir.
22. Denn gehütet hab ich die Wege Jehova's,
Und nicht bin ich bösllich gewichen von meinem Gotte.
23. Denn alle seine Rechte sind vor mir,
Und seine Satzungen entferne ich nicht von mir.
24. Und ich war ganz redlich gegen ihn,
Und habe mich gehütet vor meiner Verschuldung.
25. So vergalt Jehova mir nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.

Um diese kühnen und zuversichtlichen Berufungen Davids auf die Reinheit seines Herzens und seiner Hände gehörig zu würdigen, muß vor Allem gebührend erwogen und anerkannt werden, daß sie sämmtlich auf ein bestimmtes, namhaftes Lebensverhältniß sich beziehen, nämlich auf sein Verhalten gegen Saul, in Beziehung auf welches er durch Gottes Gnade in der That das Zeugniß eines reinen Gewissens vor Gott sich geben konnte. In Pf. 7 und 17 bittet er um Errettung von den Gefahren, die Sauls Feindschaft und Verfolgung ihm bereite, in Pf. 18 dankt er für die geschehene Errettung aus diesen Gefahren. Daß sich die Beteuerungen seiner Gerechtigkeit und Unschuld auf dies specielle Verhältniß beschränken, zeigt, obwohl sie ohne ausdrückliche Beschränkung gesprochen sind, doch der Zusammenhang und die Tendenz der beiden letztgenannten Vieder, und im ersten (Pf. 7) ist es auch ausdrücklich gesagt:

- Bs. 4. Jehova, mein Gott, wenn ich solches gethan habe;
Wenn Unrecht ist in meinen Händen;
5. Wenn ich Böses zugefügt ihm, als er mit mir war in Frieden,
Und beraubt ihn, als er mich befehdete ohne Ursach'

6. So verfolge der Feind meine Seele und erreiche sie,
Und trete zur Erde mein Leben
Und meine Ehre in den Staub möge er legen!

Aber auch in solcher Beschränkung auf ein einzelnes und besondres Lebensverhältniß sind diese Beteuerungen der Reinheit und Unsträflichkeit des Willens und Wandels doch so ausschließlich, die Berufungen auf dieselben vor dem Angesichte des allwissenden Gottes so zuversichtlich, die Kühnheit, mit welcher der Dichter in Pf. 17, 1. 2 die zu erwartende Erhörung seiner Bitte als eine Forderung der Gerechtigkeit in Anspruch nimmt, und in Pf. 18, 20. 21 für die geschehene Erhörung als eine verdiente dankt, so unbedenklich, daß es dem neutestamentlichen Frommen doch unmöglich sein würde, sich dieselben in gleicher Lage anzueignen und sie nachzubeten. Denn auch bei dem aufrichtigsten und erfolgreichsten Streben nach Gott wohlgefälliger Haltung in solcher Lebenslage würde der neutestamentliche Fromme sich doch nicht verhehlen können, daß auch seine reinsten Gesinnungen und seine edelsten Handlungen, zu denen Gottes Gnadenbeistand ihn gekräftigt, doch immer noch durch die Sündhaftigkeit seines Naturgrundes inficirt und getrübt sind, er also doch mit denselben vor Gottes heiligem Angesichte nicht bestehen, auf sie nicht mit solch selbstgenügsamer Sicherheit sich berufen könne. Es muß also doch nach dieser Seite hin zwischen dem religiös-sittlichen Bewußtsein des alt- und des neutestamentlichen Frommen noch ein wesentlicher Unterschied bestehen, der nur durch die höhere Stufe des neutestamentlichen Standpunctes bedingt sein kann.

Das neue Testament kennt keine Gerechtigkeit aus dem Geseze und durch Befolgung des Gesezes, die vor Gott gelten könnte: nur die Gerechtigkeit aus dem Glauben an die in Christo dargebotene Versöhnung des Menschen mit Gott kann vor ihm bestehen. Gerechtigkeit aus dem Geseze und Gerechtigkeit aus dem Glauben sind hier zwei verschiedene, einander gegensätzliche Dinge, — im alten Testamente dagegen sind sie noch in und miteinander: die Gerechtigkeit aus dem Geseze schließt eo ipso auch die Gerechtigkeit aus dem Glauben in sich, ist mit ihr zugleich und in ihr schon gegeben; ebenso wie, und ebendeshalb weil Gesez und Evangelium noch in und miteinander sind, während im neuen Testament das Evangelium vom Geseze sich abgelöst und emancipirt, sich selbstständig und darum jetzt erst seine ganze Kraft und Fülle entfaltend ihm gegenüber gestellt hat.

Dem alten Testament ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben keines-

wegs fremd, weder der Sache noch dem Worte nach; nicht bloß als Verheißung für die Zukunft (Jer. 23, 6; 33, 16), sondern auch als Zusage für die Gegenwart, und nicht bloß in der Zusage durch Worte der Offenbarung, sondern auch in der Aneignung durch Thatfachen und Institute der Offenbarung besitzt es sie. Die Sündenvergebung als Voraussetzung und Basis der Rechtfertigung durch den Glauben ist in ihrer ganzen Wichtigkeit und Nothwendigkeit erkannt und gepriesen. In Ps. 51 betet David:

- Ps. 9. Entfündige mich mit Hyssop, daß ich rein werde,
Wasche mich, daß weißer als Schnee ich werde.
10. Laß mich hören Wonne und Freude,
Daß jubeln die Gebeine, die du zer schlagen hast.
11. Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Schulden tilge.

Ps. 130 preist die sündenvergebende Gnade Gottes:

- Ps. 3. Wenn du Missethaten willst zurechnen, Jah,
O Herr! wer kann bestehen?
4. Doch bei dir ist die Vergebung,
Auf daß du werdest gefürchtet. —
7. Harre, Israel, auf Jehova,
Denn bei Jehova ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung
8. Und er wird erlösen Israel
Von allen seinen Missethaten.

Und daß allein der Mensch selig zu preisen, der sich zuversichtlich der Vergabung seiner Sünden getrösten kann, lehrt Ps. 32:

- Ps. 1. Selig, wem hinweggenommen die Missethat,
Bedecket die Sünde!
2. Selig der Mensch, dem nicht zurechnet Jehova die Schuld,
In dessen Geiste kein Trug (Selbsttäuschung)!
3. Denn ich schwieg, da schwanden meine Gebeine,
Durch mein Schreien den ganzen Tag.
4. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft (wie) in Sommergluthen
5. Meine Sünde that ich dir kund, und meine Schuld verdeckte ich nicht.
Ich sprach: „Bekennniß will ich ablegen über meine Missethaten dem Jehova“.

Und du, weggenommen hast du die Verschuldung meiner Sünde.

Das ganze Opferinstitut hat die Nothwendigkeit der Sündenvergebung zur Voraussetzung, und ist das Mittel zu ihrer Aneignung, also die Basis zur Erlangung der Gerechtigkeit aus dem Glauben, deren Besitz in Gen. 15, 16 schon dem Abraham und in Habak. 2, 4 dem ganzen erwählten Volke als solchem zugeschrieben wird.

Aber trotz alle dem steht die Gerechtigkeit aus dem Glauben doch immer noch im Hintergrunde des religiösen Bewußtseins im alten Testamente, weil ihre ewige Basis und Wurzel, die Versöhnung durch Christum, dem alten Testamente noch ein verschlossenes Geheimniß war, das erst in einzelnen prophetischen Lichtblicken, am hellsten in Jes. 53, sich zu erschließen begann. Im Vordergrund des religiösen Lebens steht vielmehr allenthalben das Streben nach der Gerechtigkeit, die der Fromme durch untadelhaftes, dem göttlichen Gesetze entsprechendes Verhalten in Gedanken, Worten und Werken bewährt und darstellt, also das Streben nach der Gerechtigkeit, die in der Heiligung des Lebens erworben wird. Das ist aber nichts weniger als Pelagianismus, denn der alttestamentliche Fromme ist sich dessen wohl bewußt, daß die Rechtschaffenheit und Redlichkeit, die er in aufrichtigem und ernstem Ringen nach Heiligung und Heiligkeit zu erringen sucht, nicht sein eigenes Verdienst, sondern eine Frucht des göttlichen Beistandes, also ein Werk Gottes an ihm ist, — daß er nicht mit bloß natürlicher und eigener Kraft dazu gelangt ist, sondern durch die Hingebung seines Herzens an Gott und sein Gesetz (Ps. 17, 5; 18, 23).

Das Gesetz ist aber dem frommen Israeliten nicht bloß eine peremptorische Forderung an den Menschen, ein kategorischer Imperativ, wobei es ihm selbst überlassen bleibt, wie er damit zurechtkomme, sondern vielmehr ein Gnadengeschenk Gottes, das ihn auf die Wege des Lebens führen kann und soll:

- Ps. 19, 8. Das Gesetz Jehova's ist vollkommen, erquickend die Seele,
Das Zeugniß Jehova's zuverlässig, weisemachend die Einfalt,
9. Die Befehle Jehova's grade, erfreuend das Herz,
Das Gebot Jehova's lauter, erleuchtend die Augen;
10. Die Frucht Jehova's ist rein, bestehend auf ewig,
Die Satzungen Jehova's sind Wahrheit, gerecht allzumal,
11. Sie, ja sie sind köstlicher als Gold und Geläutertes viel,
Und süßer als Honig und Wabenseim.

Die Predigt des Gesetzes ist daher eine הוראה, ein edaggelion, eine frohe Botschaft (Ps. 40, 10). In der gläubigen Hingabe an das Gesetz, wie Ps. 40, 9 sie schildert:

Zu thun Deinen Willen, mein Gott, habe ich Lust,
Und dein Gesetz ist in meinem Innern,

strömt ihm aus demselben eine Gotteskraft zu, deren Träger und Vermittler es ist, die ihn zur Erfüllung desselben treibt, stärkt, kräftigt, jene Gotteskraft, die David in Ps. 51 ersleht:

- Ps. 12. Ein reines Herz schaffe mir, o Gott,
Und einen festen Geist erneuere in meinem Innern.

13. Nicht verwirf mich von deinem Angesichte,
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.
14. Wende mir wieder zu die Wonne deines Heils,
Und mit einem willigen Geiste unterstütze mich.

Wo er nun dennoch in Folge der allgemein menschlichen, allen Menschen angeborenen (Ps. 51, 7; Gen. 8, 21) sittlichen Schwäche und Versuchbarkeit in Irrthum und Sünde verfällt, bietet dasselbe Gesetz, welches ihm zugleich Evangelium ist, in dem Institut des Opferaltars ihm die Mittel dar, durch Aneignung einer außer ihm, im Heilsrathschluß Gottes noch verhüllt liegenden Gerechtigkeit, die er im Glauben zu ergreifen und deren er sich in aller Anfechtung zu getrösten hat, zur Vergebung der Sünden und zur Wiederherstellung des normalen, durch die Sünde aber getrüben und gestörten Verhältnisses zu Gott zu gelangen. Und das ist eben die alttestamentliche Glaubensgerechtigkeit, die aber im Bewußtsein des alttestamentlichen Frommen noch nicht die ihr im neuen Testamente, besonders durch den Apostel Paulus, angewiesene absolut fundamentale und primäre, sondern nur eine bloß secundäre, auxiliäre, nachhelfende Stellung neben der Gerechtigkeit aus den Werken hat. Im neuen Testamente ist die Rechtfertigung durch den Glauben als die Basis und Bedingung alles wahrhaft förderlichen Strebens nach Heiligung erkannt, weil nur aus dem Grunde eines mit Gott versöhnten Herzens die wahre Heiligung hervortwachen kann. Im alten Testamente dagegen ist zwar die Heiligung ebenso sehr wie im neuen von dem Gnadenbeistande Gottes abhängig gemacht, und die Nothwendigkeit so wie die Seligkeit der Sündenvergebung nicht minder energisch erkannt, aber die Rechtfertigung tritt nicht als Bedingung der zu erstrebenden Heiligung, sondern nur als Ergänzung der Mängel in der ungenügend erstrebten Heiligung ins Bewußtsein.

Dies Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung bedingte eine äußerliche Würdigung und Schätzung der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit, und man darf nicht leugnen wollen, daß wenn des Dichters religiöses Bewußtsein unter dem Lichte des neuen Testaments gestanden hätte, mit dem leuchtenden Vorbilde absoluter Heiligkeit in der Person des Erlösers, er gewiß nicht so stark und unbedingt, ohne Reservation und Beschränkung auf die Gerechtigkeit seiner Wege und die Reinheit seiner Gesinnung, — auch in specieller Beziehung auf sein Verhalten zu Saul, bei welchem wirklich unter Gottes Gnadenbeistand seine Gesinnung wie sein Thun und Lassen redlich und ohne Falch war, — sich hätte berufen können.

IV. Die Fluch- und Rachepsalmen.

Noch mehr als an den so eben erörterten Berufungen auf die eigene Gerechtigkeit und Unsträflichkeit nimmt das christliche Bewußtsein, dem des Erlösers Mahnung: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die so euch beleidigen und verfolgen“ — als höchste Norm des sittlichen Verhaltens in Gesinnung, Wort und That gilt, an den in den Psalmen so häufigen Imprecationen Anstoß, mittelst deren die Rache Gottes oft bis zum entsetzlichsten Untergang über die Feinde des Dichters oder seines Volkes herabgewünscht wird. Von einzelnen mehr gelegentlichen derartigen Aeußerungen in andern Psalmen abgesehen sind besonders Ps. 35, 52, 58, 59, 69, 83, 109, 136 als solche hervorzuheben, in welchen das Gebet um göttliche Rache über die feindlichen Frevler mit besonderer Energie und in schauerlicher Ausmalung sich ergehender Ausführlichkeit auftritt. Und was noch mehr als die Fluchworte selbst verlegen kann, ist die Freude und das Frohlocken bei ihrer Erfüllung, an dem der Dichter sich sättigen will, sobald sie eintritt (z. B. 35, 9. 19; 52, 8; 58, 11. 12). Die auffallendsten Stellen sind folgende:

- Ps. 35, 4: Beschämt und zu Schanden werden müssen, die da suchen meine Seele,
Zurückweichen und schamroth werden, die da sinnen auf mein Unglück.
5. Sie seien wie Spreu vor dem Winde,
Und der Engel Jehova's stoße (sie)!
 6. Es sei ihr Weg Finsterniß und Schlüpfrigkeit,
Und der Engel Jehova's verfolge sie!
 7. Denn unverbient haben sie verborgen mir ihr Neß,
Unverbient eine Grube gegraben meiner Seele.
 8. Es überkomme ihn krachender Einsturz unversehens,
Und sein Neß, das er verborgen, fange ihn,
Mit Gefrach falle er hinein!
 9. So wird meine Seele frohlocken in Jehova,
Sich freuen in seinem Heil.
 10. Alle meine Gebeine sollen sagen:
„Jehova, wer ist wie du?“
- Ps. 58, 7: Gott zertrümmere ihre Zähne in ihrem Rachen,
Das Gebiß des Löwen zerschmettere, Jehova!
8. Vergehen müssen sie wie Wasser, das dahin rinnt;
Er spanne seine Pfeile, als seien sie abgebrochen!
 9. Der Schnecke gleich seien sie, welche zerfließend wandelt,
(Gleich) der Fehlg Geburt des Weibes, welche nicht schauet die Sonne! —
 11. Freuen wird sich der Gerechte, weil Rache er schaut,
Seine Tritte badet im Blute der Frevler.
- Ps. 59, 14. Tilge im Grimm, tilge (sie) hinweg,
Daß sie erkennen, daß Gott Herrscher ist in Jakob,
Bis an die Enden der Erden!

15. Und zurück müssen sie kehren am Abend,
Heulen wie die Hunde, und umtreifen die Stadt!
16. Umherirren müssen sie nach Speise,
Ungefättigt übernachten!
- Pf. 69, 23. Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrich,
Und den Wohlhabigen zur Schlinge!
24. Verfinstern müssen sich ihre Augen, daß sie nicht sehen,
Und ihre Hüften lasse stets wanken!
25. Geuß aus über sie deinen Grimm,
Und die Gluth deines Zornes erreiche sie!
26. Es werde ihre Hürde verwüstet,
In ihren Zelten nicht sei ein Bewohner! —
28. O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung,
Und nicht eingehen mögen sie in deine Gerechtigkeit!
29. Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens,
Und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden!
- Pf. 109, 6. Bestelle über ihn einen Ungerechten,
Und ein Verkläger stehe zu seiner Rechten!
7. Wenn er gerichtet wird, gehe er heraus als schuldig,
Und sein Gebet werde zur Sünde!
8. Es seien seiner Tage wenige,
Sein Amt empfangen ein Anderer!
9. Es werden seine Kinder Waisen,
Und sein Weib eine Wittve!
10. Umherschweifen müssen seine Kinder,
Und betteln fern von ihren Träumern!
11. Es umstricke der Wucherer Alles was sein ist,
Und plündern sollen Fremde sein Ermühtes!
12. Nicht sei Einer ihm, der Erbarmen bewahrt,
Und nicht sei Einer, der Mitleid hat mit seinen Waisen!
13. Es sei seine Nachkommenschaft zur Ausrottung,
Im andern Geschlecht werde ausgelöscht ihr Name!
14. Gedacht werde der Schuld seiner Väter bei Jehova,
Und die Sünde seiner Mutter, nicht werde sie ausgelöscht!
15. Sie seien vor Jehova stets,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtniß!
16. Darum daß er nicht daran dachte, Erbarmen zu üben,
Und verfolgte den elenden Mann und den armen,
Und den herzverzagten, ihn zu tödten.
17. Und er liebte den Fluch, so treffe er ihn!
Und nicht hatte er Gefallen am Segen, so bleibe er ferne von ihm!
18. Unn er ziehe Fluch an wie ein Gewand,
Und er komme wie Wasser in sein Inneres,
Und wie Del in seine Gebeine!
19. Er sei ihm wie ein Kleid, darein er sich hüllet,
Und zum Gürtel, womit stets er sich gürtet!
20. Dies sei der Lohn meiner Widersacher seitens Jehova's,
Und derer, die Böses reden wider meine Seele!

Nicht minder furchtbar lauten des Dichters Glückgebete über die Völker,
die seinem Volke sich feindlich erwiesen:

- Pf. 79, 6. Gieß aus deinen Grimm über die Heiden, die nicht kennen dich,
Und über die Königreiche, die nicht anrufen deinen Namen!
7. Denn sie haben verschlungen Jakob,
Und seine Wohnung verwüstet. —
12. Und gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Bufen,
Ihren Hohn, womit sie dich gehöhnet!
- Pf. 83, 10. Thue ihnen wie Midian,
Wie Sisera, wie Zabin, am Bache Kison.
11. Sie wurden zerstört zu Endor.
Wurden zu Dünger für den Boden.
12. Rache sie, ihre Fürsten wie Dreh und Seeb,
Und wie Sebah und Zalmuna all ihre Gesalbten,
13. Welche sprechen: „Laßt uns erobern die Wohnungen Gottes!“
13. Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vor dem Winde,
15. Dem Feuer gleich, welches verbrennt den Wald,
Und der Flamme gleich, welche Berge versenget.
16. Also verfolge sie mit deinem Sturm,
Und mit deiner Windsbraut verschauke sie.
17. Fülle ihr Angesicht mit Schmach,
Daß sie suchen deinen Namen Jehova!
18. Zu Schanden müssen sie werden und hinweggeschreckt auf immer,
Und in Schanden bestehen und umkommen!
19. Damit sie erkennen, daß du, dein Name, Jehova, allein,
Der Höchste auf der ganzen Erde.
- Pf. 137, 7. Gedanke, Jehova, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems,
Die da sprechen: „Reißet nieder, reißet nieder, bis auf den Grund
in ihr!“
8. Tochter Babel, du verwüstete, Heil dem, der dir vergilt.
Dein Verdienst, das du verdient hast um uns!
9. Heil dem, der ergreift und hinschmettert deine Säuglinge
An den Felsen!

Man hat früher, besonders in der Blüthezeit des Deismus und Nationalismus auf Grund solcher Aussprüche der alttestamentlichen Religiosität den Vorwurf gemacht, daß sie Feindeshass und Rachedurst zulasse und billige, ja fördere und fordere. Heute zu Tage urtheilt man billiger und besonnener. So z. B. Hupfeld (Bd. IV. S. 432): „Im Allgemeinen ist dergleichen nicht zu streng zu nehmen, da sich dicht daneben vielfache Aeußerungen der Versöhnlichkeit und Feindesliebe finden (vgl. 7, 5 f.; 35, 12 f.; 38, 21; 141, 5). Vielmehr liegt in der Anrufung der göttlichen Rache oder Strafe meistens nur der Eifer für das Recht und die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit, die sich darin zu erweisen hat. Die Feinde sind darin als Feinde Gottes betrachtet, besonders die auswärtigen; was in dem par-

tikularistischen Standpunkte des A. T. (einer streitenden Kirche) begründet und insofern berechtigt ist. Es ist nicht wegzuleugnen, daß dabei auch manche volksthümliche Leidenschaft und fleischlicher Eifer mit unterläuft: doch ist das nach dem Geiste der alten Welt, besonders des Morgenlandes, und dem particularistischen Standpunkte des A. T. milder zu beurtheilen. — Der Grund, daß man dergleichen Unvollkommenheiten den Psalmen einerseits so hoch anrechnet, andererseits so eifrig wegzudeuten sucht, liegt in den unbilligen Ansprüchen, die die alte Inspirationstheorie den handelnden Personen und Schriftstellern des A. T., und so auch den Psalmisten zugezogen, und sie zu anfehlbaren Heiligen und Mustern gemacht hat. Mit dieser sollten auch jene endlich fallen, womit dann auch der unbillige Anstoß wegfallen, und das A. T. die ihm angewiesene Stelle mit Ehren behaupten würde. Also nur zu entschuldigen und zu recht zu legen nach dem Maßstabe der Geschichte, darum handelt es sich hier, nicht heilig zu sprechen. Denn daß dergleichen auf christlichen Standpunkte und für uns nicht mehr erlaubt oder gar Muster sei (wie Hengstenberg und die ganze falsche Apologetik beweisen will), daß wir es nicht mehr nachsprechen und nachsingen dürfen (wie in so vielen christlichen Liedern geschieht), das kann dem unbefangenen und sich selbst klaren Christen nicht zweifelhaft sein."

Auch Eholst (S. LXIII.) wirft sich die Frage auf: „ob wir denn wirklich zu der Annahme genöthigt seien, daß sich mit dem an sich heiligen Feuer der Psalmisten niemals und in keinem Falle unheiliges Feuer persönlicher Gereiztheit vermischt habe?“ und beantwortet sie dahin, daß „wir dergleichen nicht einmal von den Aposteln behaupten dürften (Apgsch. 15, 29; 23, 3; Phil. 3, 2; Gal. 5, 2). Ob in der bewegten Rede der Borna ein solcher sei, der vor Gott nicht recht thut, oder ein solcher, mit dem auch Christus gezürnet hat (Mark. 3, 5.), lasse sich in der Regel aus der Beschaffenheit derselben erkennen, nämlich wenn die Wollust an dem Gedanken, selbst Werkzeug der göttlichen Vergeltung sein zu dürfen, sichtbar werde, oder wenn specielle Arten der Vergeltung mit sichtbarem Wohlgefallen erbeten würden, wenn sich wahrnehmen lasse, daß die Vorstellung von derselben für den Sprechenden mit Ergötzen verbunden sei u. s. w. Namentlich nun in den Pss. 109 und 59 trügen manche Ausdrücke ein leidenschaftliches Gepräge; ebenso 149, 7. 8; 137, 8. 9; 58, 11; auch Ps. 41, 11 könnte aus einer solchen Gesinnung hervorgegangen sein. Ueber andre werde das individuelle Gefühl verschieden urtheilen.“

Auch selbst Hengstenberg, obwohl er das Verhalten der heiligen Sänger gegen die Feinde vollständig zu rechtfertigen bemüht ist und keinerlei persönliche Gereiztheit oder Leidenschaftlichkeit dabei anerkennen will, sieht sich doch genöthigt, davor zu warnen, daß man es ohne Weiteres zur Nachahmung empfehle, weil „hier ein wesentlicher Unterschied des alten und neuen Testaments in's Auge gefaßt werden müsse.“

Was zuvörderst den Vorwurf betrifft, daß das alte Testament Feindeshaß und Rachedurst zulasse und sogar fordere und nähre, so ist derselbe ein schreiend ungerechter. Das alte Testament fordert vielmehr ebenso sehr Feindesliebe, und verbietet ebenso sehr Rachsucht, wie das neue. Die Verpflichtung zur Feindesliebe kann wohl kaum concreter und kräftiger ausgesprochen werden, als es in Exod. 23, 4. 5 geschehen ist: „So du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel irrend triffst, so sollst du ihm denselbigen zurückführen. So du den Esel deines Hassers siehest seiner Last erliegen, so hüte dich, ihn sich selbst zu überlassen, sondern entlaste ihn mit ihm.“ Vgl. Deut. 22, 4. Ebenso entschieden wird die Rachsucht als unverträglich mit der Pflicht der Nächstenliebe verboten in Lev. 19, 18: „Du sollst nicht rachgierig und nachtragend sein gegen die Söhne deines Volkes, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, — und in Deut. 32, 35 wird dies Verbot der Eigenrache dadurch begründet, daß Gott sich selbst und sich allein alle Rache vorbehalten hat („Mein ist die Rache und Vergeltung“). Vgl. auch Hiob 31, 29 30 („Freute ich mich über den Unfall meines Hassers und frohlockte ich, wenn Böses ihn traf, — doch nicht gestattete ich meinem Gaumen zu sündigen, zu fordern mit Verwünschung sein Leben“), Spr. 25, 21 („Wenn deinen Hasser hungert, so speise ihn mit Brod, und wenn ihn dürstet, so tränke ihn mit Wasser“), Spr. 24, 17 („Ueber den Fall deines Feindes freue dich nicht, und über seinen Sturz frohlocke dein Herz nicht“), Spr. 20, 22 („Sprich nicht: ich will Böses vergelten! Harre auf Jehova, der wird dir helfen“, vgl. 24, 29). Und in den Psalmen selbst (44, 17) wird der Rachgierige dem Feinde und Lasterer Gottes gleichgestellt.

Erkennt man nun in den Psalmen, was doch wohl schwerlich gelengnet werden darf, den reinsten und edelsten Ausdruck alttestamentlicher Frömmigkeit an, so wird man auch die häufigen Imprecationen der Psalmsänger in einem Sinne aufzufassen haben, der nicht in Widerspruch steht mit jenen Forderungen des Gesetzes und der Chokmah. Dazu kommt noch,

daß bei weitem die meisten Psalmen, in welchen solche Verwünschungen uns entgegentreten, davidischer Abfassung sind, und sich vorzugsweise auf die Zeit der saulischen Verfolgung beziehen. Wie sehr aber grade David frei war von persönlichem Feindeshaß und gemeiner Rachsucht, wie zart und feinführend grade nach dieser Seite hin, zeigt sein thatsächliches Benehmen gegen Saul in 1. Sam. 24, 5 ff., gegen Nabal in 1. Sam. 25, 23 ff., gegen Simei in 2. Sam. 16, 10 ff., gegen Absalom in 2. Sam. 18, 5. 33. Zwar daß David auch, müssen wir mit Hengstenberg hinzufügen, „wie jedes Menschenkind nicht frei war von Anwandlungen der Rachsucht¹⁾, die ihm bei der Lebhaftigkeit seiner Empfindung besonders nahe liegen mußten, zeigt 1. Sam. 25. Aber es bedarf auch nur einer leisen Anregung seines Gewissens, und er spricht zu Abigail Ps. 32. 33: „Gelobet sei der Herr, der Gott Israels, der dich heutiges Tages mir entgegengesandt. Und gesegnet sei deine Rede, und gesegnet seist du, daß ich nicht wider Blut gekommen bin und mich mit meiner Hand erlöst habe.“ — Wie viel mehr wird aber das Uebertwiegen seines natürlichen Edelmutheß in den Momenten der höchsten religiösen Weihe, in denen er seine Psalmen dichtete, sich geltend gemacht haben! Kann er ja doch auch in Ps. 7, 5. 6 feierlich betheuern, daß er nicht Böses mit Bösem seinen Feinden vergolten habe. Auch hier also bestätigt es sich wieder, daß die Imprecationen in den Psalmen nicht aus gemeiner, persönlicher Rachsucht hervorgegangen sein können.

Wenn demgemäß auch Hupfeld „die Anrufung der göttlichen Rache oder Strafe“ zwar im alten Testamente noch glaubt entschuldigen und gewissermaßen sogar rechtfertigen zu können, insofern und weil „der Eifer für das Recht und die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit sich darin erweise und die Feinde darin als Gottes Feinde betrachtet seien“, — sie aber auf christlichem Standpunkte, auch wenn sie hier von derselben Gesinnung und Anschauung ausgehen, für unbedingt und unter allen Umständen verwerflich erklärt, so möchte er dabei doch den Gegensatz zwischen alt- und neutestamentlichem Standpunkte straffer gespannt haben, als er in beiden Testamenten thatsächlich vorliegt.

Das neue Testament berichtet zwar, wenn man von der Verfluchung

1) Dahin gehört aber nicht die Aufforderung des sterbenden Königs an seinen Sohn und Nachfolger, an Joab und Simei die von ihm selbst unterlassene Strafe nachzuholen (1. Kön. 2, 5—9). Vgl. mein Lehrb. der heil. Gesch. § 80. Anmerk.

des Feigenbaums (Matth. 21, 19) absieht, welche nur symbolisch-prophetische Bedeutung hatte, nirgends von einem unmittelbaren und directen Fluchworte Christi gegen seine und des Reichs Gottes Feinde. Und wenn er auch über die Pharisäer in Matth. 23, und über die Städte Galiläas in Matth. 11, 20 ff. Wehe ruft wegen ihrer Verkehrtheit, so ist auch dies nicht Wunsch und Bitte, sondern Verkündigung und Weissagung des Gerichtes, das ihrer wartete. Dies Fehlen jeglicher Imprecation in den Reden Christi ist aber bedingt durch seine dermalige eigenthümliche Stellung, wie er selbst sie in den Worten Joh. 12, 27 ausspricht: „Ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern daß ich die Welt selig mache“, und Luc. 9, 55: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten.“ Wie aber die einseitige Wahrheit, die in diesen Worten sich ausspricht, nicht die andre Seite der Wahrheit ausschließt, daß der Vater grade ihm alles Gericht gegeben habe, — so darf aus dem Mangel eines Fluchwortes im Munde Christi während seines Erdwandels auch nicht die absolute Unzulässigkeit eines solchen geschlossen werden, und noch weniger die unbedingte Nichtberechtigung seiner Apostel und Jünger zu einem solchen. Wie Christus das syro-phönizische Weib abwies (Matth. 15, 24 ff.), weil er nicht zu den Heiden, sondern allein zu den Juden gesandt sei, und doch seine Jünger nichtsdestoweniger zu den Heiden schickte, um ihnen das Wort und die seligmachende Kraft des Evangeliums zu bringen, so konnte Christus auch sich jeglichen Fluchwortes über die Feinde seiner Person und seines Werkes enthalten, und doch seine Jünger, nachdem das Erlösungswerk vollbracht war, und eben weil es vollbracht war, sich zu Imprecationen gegen hartnäckige und verstockte Feinde desselben berechtigt halten. Und sie haben es gethan: So rief Petrus dem Magier Simon zu (Apgs. 8, 20): „daß du verdammt seiest mit deinem Gelde“ etc.; — so konnte Paulus an den Timotheus schreiben (II, 4, 14): „Alexander der Schmidt, hat mir viel Böses erwiesen: der Herr vergelte ihm nach seinen Werken!“ — konnte den Hohenpriester Ananias, nachdem derselbe den Umstehenden befohlen, ihn auf den Mund zu schlagen, bedrohen (Apostg. 23, 3): „Dich wird Gott schlagen, du übertünchte Wand!“ konnte an die Galater gegen die judaistischen Irrlehrer schreiben (1, 9): „Verflucht sei, wer euch ein andres Evangelium verkündigt!“, und (5, 12): „Mögen sie ausgerottet werden, die euch verführen!“ — so konnte Johannes in Apg. 6, 10 im Namen der um ihres Zeugnisses willen erwürgten Heiligen sa-

gen: „Wie lange, o Herrscher, du Heiliger und Gerechter, richtest und rächst du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde!“ — Ein unbedingter Tadel der Psalmisten würde also mit gleichem, ja mit stärkerem Gewicht auch auf die Apostel des Herrn fallen; und ein Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichem Standpunct, so straff und ausschließlich wie Hupfeld ihn hinstellt, würde auch einen Paulus, Petrus und Johannes von dem Letztern ausschließen.

Freilich meint selbst Tholuck, wie wir oben schon sahen: Auch von den Aposteln dürften wir nicht einmal behaupten, daß sich mit dem heiligen Feuer ihrer Rede niemals und in keinem Falle unheiliges Feuer persönlicher Gereiztheit vermischt habe; wie viel weniger denn von den Psalmisten! Wir können diesem Ausspruch, wenn gehörig begrenzt, unbedenklich beistimmen. Aber Tholuck hat ihn eben nicht gehörig begrenzt, denn in den neutestamentlichen Stellen, womit er ihn belegt (Apgsch. 15, 29 [39]; 23, 3; Phil. 3, 2; Gal. 5, 2 [12]) hat er zwei wesentlich verschiedene Standpuncte unterschiedslos vermischt. Allerdings auch die Apostel waren durch ihre Berufung und ihr Amt keineswegs der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit schon entzogen, und ohne Bedenken kann man zugeben, daß in dem Wortwechsel des Paulus mit Barnabas (Apgsch. 15, 39), mit Petrus (Gal. 2, 14) und mit Ananias (Apgsch. 23, 3) der an sich heilige Eifer des Apostels durch das Feuer unheiligen Bornes mehr oder weniger getrübt gewesen sein könne. Nicht so unbedenklich ist es aber, dies Zugeständniß auch auf Phil. 3, 2 und Gal. 5, 12 auszudehnen. Im lebhaften Wortwechsel, wo die Person reizend der Person gegenüber stand, konnte auch gar leicht ein Apostel sich momentan zu persönlicher Gereiztheit fortreißen lassen und das Gebot der Sanftmuth (Matth. 5, 5) für einen Augenblick vergessen. Ein Andres ist es aber, wenn ein Apostel sich hingesezt hat, um einer von ihm gegründeten Gemeinde einen apostolischen Lehrbrief zu schreiben, — da können und müssen wir das Vertrauen zu ihm selbst nicht nur, sondern auch zu dem Geiste Gottes haben, unter dessen Antrieb und Beistand er schrieb, daß er selbst zu solch heiligem Werke im Gebete gehörig sich gesammelt habe und durch die Weihe und Heiligung des Geistes Gottes zu einer Gemüthsstimmung erhoben worden sei, in welcher die Regungen persönlicher Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit unterdrückt waren, und keine Gewalt mehr über ihn halten. Und wenn nun dennoch in solcher geweihten und geheiligten Stimmung, und unter dem Beistande des

heiligen Geistes, der ihn in diesen Stunden der Weihe zum Lehrer der ewigen Gotteswahrheit für alle Zeiten stempelte, dennoch Worte des Bornes und der Entrüstung, oder gar des Fluches und der Verwünschung seiner Feder entströmen, so dürfen wir diese nicht nach unsrer schwächlichen Ethik als unchristlich und sündlich beurtheilen, sondern haben umgekehrt darnach die Principien unsrer daran Anstoß nehmenden Ethik umzugestalten.

Ähnlich und doch auch wiederum anders, verhält es sich mit den Bornesworten und Fluchgebeten der Psalmisten. Ähnlich, — insofern auch sie ihre Lieder in den Stunden geistlicher Sammlung und höchster, nicht bloß dichterischer, sondern auch religiöser Weihe dichteten; anders, — insofern die Psalmen nicht wie die epistolischen Lehrschriften des neuen Testaments als objective Verhoffenbarung gelten können und sollen, sondern nur als subjective Zeugnisse frommer und heiliger Gesinnung, wie die gläubige und innige Hingabe des ganzen Menschen an die bis dahin zur Entfaltung und Erkenntniß gebrachte Offenbarung sie zu erzeugen im Stande war. Nur für das was damals der subjectiven sittlichen Beurtheilung der in religiöser Beziehung am meisten Geförderten und am tiefsten Begründeten als unsträflich galt, können die bezüglichen Aeußerungen der Psalmisten als Maßstab und Muster dienen, nicht aber können sie auch noch jeder spätern Zeit, deren religiöses und sittliches Bewußtsein durch die fortgeschrittene Heils offenbarung tiefer begründet und höher entfaltet ist, unbedingt und ohne alle weitere Prüfung oder Beschränkung als Norm und Muster gelten. Denn da die fortschreitenden Offenbarungsthatfachen immer in begleitender und grundlegender Correlation zu der fortschreitenden Offenbarungslehre stehen, und durch beide wiederum der Umfang und die Tiefe des religiösen und ethischen Bewußtseins so wie das Maß des heiligenden Einflusses bedingt ist, welchen dasselbe auf das Gemüth des Menschen ausübt; — da ferner gerade das Moment des religiös-sittlichen Lebens, um welches es sich hier handelt, nämlich die Verpflichtung und die Befähigung zu selbstverleugnender, liebender Hingabe auch an die Feinde und Widerwärtigen, durch Offenbarungsthatfachen und Offenbarungslehren, wenn auch keineswegs fehlend (wie die oben angeführten Belegstellen aus dem Gesehe, der Eshomah und der Geschichte beweisen) doch damals noch nicht so tief und kräftig dem religiösen Bewußtsein eingeprägt sein konnte, wie durch die neutestamentlichen Heilsthatfachen und Heilslehren geschehen ist; — so ist es ja wohl denkbar, daß zur Zeit des alten Testaments auch in den Momen-

ten der höchsten religiösen Weihe und sittlichen Heiligung nach jener Seite hin noch Regungen des natürlichen Menschen aufsteigen und als unsträflich erscheinen konnten, die ins Licht des neuen Testaments gestellt als sündlich bezeichnet werden müssen.

Zu einer gerechten Würdigung der Fluchgebete in den Psalmen gegen die Feinde, Lasterer und Verfolger des Dichters oder seines Volkes, ist zunächst zu beobachten, daß es sich dabei nicht um irgend welche kleinliche Interessen handelt, sondern um Sein und Nichtsein, um Leben und Tod. Die Feinde gehen darauf aus und setzen Alles daran, den Geschmähten und Verfolgten moralisch und physisch völlig zu ruiniren, ihm Ehre und Leben zu rauben, seine amtliche Stellung zu untergraben, seine berufsmäßige Wirksamkeit zu vernichten, die Ausrichtung seiner Lebensaufgabe ihm nach allen Seiten hin unmöglich zu machen. Es liegt nur die eine Alternative vor: Entweder der Verfolgte erliegt dem Verfolger, und mit ihm die Sache der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit und Religiosität; — oder aber die Verfolger erliegen dem göttlichen Strafgerichte, das ihnen nach ihren Werken vergilt. Und mehr als das eigene Leid und Uebel, das ihm selbst oder seinem Volke von den Feinden widerfährt, kränkt den heiligen Dichter die Schmach, die dem Namen Gottes dadurch widerfährt. Können doch, so lange das Gericht Gottes die Frevler nicht getroffen, sie und ihr Anhang, jene ekelhaft-widerwärtigen Schmarotzer und Kuchenwickler, über welche Ps. 35, 16 sich ereifert, wenigstens nicht ohne Schein von Wahrheit sprechen (Ps. 14, 1; 10, 4, 13): „Nicht ahndet er! Es ist kein Gott!“ die Schwachgläubigen aber verzagen und irre werden an Gottes Gnade und Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, ja an Gottes Dasein und Wirksamkeit. Nicht die gekränkte eigene Ehre an sich, nicht die verletzte eigene Wohlfahrt um ihrer selbst willen, also nicht gemeine, persönliche, selbstische Nachsucht ist das Motiv der Imprecationen, sondern vor allem die in den Staub getretene, vor den Menschen bloßgestellte, der Lästung preisgegebene Ehre Gottes, die Gefährdung und Verletzung der Interessen der Sittlichkeit und Religion, der Heilsanstalt und der Heilsgeschichte. Und wenn die heiligen Sänger schon im Voraus frohlocken und sich freuen über die Rache Gottes, die den Frevler ereilen soll (Ps. 35, 10; 58, 11), so ist es nicht diese Rache selbst, nicht der schreckliche Untergang und das Verderben der Feinde an sich, das ihre Brust mit Jubel und Freude erfüllt, sondern die dann offen und unbestreitbar vorliegende Rechtfertigung der verleugneten

und verhöhten Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, die Wiederaufrichtung der geschmälernten göttlichen Ehre, der verletzten göttlichen Welt- und Heilsordnung. Sie jubeln darüber, daß nun der Gerechte mit voller Zuversicht vor den Zweiflern und Spöttern wieder sprechen könne (Ps. 58, 12): „Ja, Lohn ist dem Gerechten! ja, Gott ist Richter auf Erden!“ — daß nun auch die Frevler selbst erfahren und nicht leugnen können (Ps. 59, 14; 83, 19; 109, 27): „daß Gott in Jakob herrscht, bis an die Enden der Erde! — daß dein Name, Jehova, der höchste über alle Welt, — daß dies deine Hand, daß du, Jehova, es gethan.“ — Die Feinde des Sängers, gegen welche jene Bitten und Wünsche gerichtet werden, sind also zugleich, und sind primo loco Feinde Gottes, Verächter des Heilsrathes und der Heilsanstalt. Ihre Feindschaft gegen den oder die Frommen wurzelt in der Feindschaft gegen Gott und das Reich Gottes (Ps. 38, 21).

Die Richtigkeit dieser Auffassung und das Gewicht ihrer Geltung zeigt sich besonders klar bei David, von welchem fast alle Rachepsalmen, und insbesondre alle, welche gegen die persönlichen Feinde des Dichters gerichtet sind, herkommen. Wenn David da, wo er bloß persönlich und in seinem Privatinteresse, nicht in seiner theokratischen Stellung, in seinem Beruf und Amte gekränkt war (z. B. als Saul ihn die für die Besiegung Goliaths zugesagte Belohnung durch die Hand seiner ältesten Tochter treulos vorenthielt vgl. 1 Sam. 18, 19), — sich in solchen Fluch- und Rachgebeten ergangen hätte, so wäre dies auch für den alttestamentlichen Standpunkt unbedingt verwerflich gewesen. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn Saul und dessen Schergen ihn hielten, lästerten und verfolgten, weil Gott ihn zum Könige Israels berufen, — oder wenn Absaloms oder Seba's Parteigänger ihn vom Throne zu stürzen trachteten. Da handelte es sich vor Allem um Gottes Ehre, um Gottes Wahl und Berufung, um die Interessen des Reiches Gottes, der Heilsgeschichte und Heilsanstalt. Die Feindschaft gegen David war hier nur das Secundäre, es war zuerst und vor Allem Feindschaft gegen Gott, gegen Gottes Willen und Rathschluß. Würde ihr Rath und Werk gelingen, so würde damit Gottes Ehre gekränkt, Gottes Heilsrath gestört und gefährdet werden. In solchen Fällen konnte David und konnte jeder theokratisch gesinnte Israelit nur wünschen und flehen, daß ihre Anschläge, und insofern sie ihr Leben an die Durchführung derselben gesetzt, auch sie selbst von dem Gerichte und der Rache Gottes getroffen, untergehen möchten.

Daß der h. Säng'er dabei der göttlichen Langmuth gegen den Frevler Raum gelassen will, zeigt Ps. 7, 12: „Läßt er nicht ab, so weßt Er sein Schwert, spannt seinen Bogen und richtet ihn“; — aber (Ps. 109, 17), „will er durchaus den Fluch, so treffe er ihn auch; hat er keinen Gefallen am Segen, so sei er auch ferne von ihm“! Gerechten Tadel und verdienster Bückigung will der Dichter dabei sich keineswegs entzogen wissen: nur gegen ihre Bosheit betet er:

Ps. 141. 5. Schlägt mich ein Gerechter, Liebe ißs,
Straft er mich, Salbe des Hauptes.
Nicht weigere sich mein Haupt;
Denn nur wider ihre Bosheit ist mein Gebet.

Darin also, daß nicht der Eifer für die eigene Sache als solche, sondern der Eifer für die Ehre Gottes, nicht die Gefährdung eines bloßen Privatinteresses, sondern die Gefährdung der Interessen des Reiches Gottes, das Motiv zu solchen Imprecationen darbietet, ist ihre Zulässigkeit und Berechtigung, nicht nur auf dem alttestamentlichen, sondern auch auf neutestamentlichem Boden noch, begründet. Dennoch ist durch die Verschiedenheit des alt- und neutestamentlichen Standpunctes eine Verschiedenheit in der Anwendung dieses Grundsatzes bedingt. Elias konnte noch Feuer regnen lassen auf diejenigen, welche in ihm den Propheten und Knecht Gottes verachteten (2 Kön. 1, 9 ff.). Als aber die Jünger Jesu in ähphlichem Falle Gleiches thun wollten, wehrte ihnen Christus, und erinnerte sie daran, daß sie eines andern Geistes Kinder seien, indem des Menschen Sohn nicht gekommen sei, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten (Luk. 9, 55, 56). Es war der Geist des Gesetzes, der den Elias als Repräsentanten des Gesetzes dazu berechtigte; — und es war der Geist des Evangeliums, der den Jüngern als Repräsentanten des Evangeliums es verbot. Im alten Testamente steht die Gerechtigkeit Gottes im Vordergrunde des religiösen Bewußtseins, im neuen Testamente aber die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Darum wird dort jede Verletzung der Ehre Gottes vor Allem nach den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit, hier dagegen nach den Zugeständnissen der göttlichen Gnade beurtheilt. Derselbe Eifer für die Ehre Gottes, der im alten Testamente Gericht und Rache an dem Gottesverächter zur Sühnung des *crimen laesae majestatis divinae* für nöthig erachtet, wird im neuen Testamente, wo die Gnade Gottes im beherrschenden Vordergrunde des Bewußtseins steht, zunächst daran denken, daß auch für solche Frevler vielleicht noch eine Thür der Gnade offen stehen

könne, und daher das Gebet um Erbarmen der Bitte um das Gericht der Gerechtigkeit vorkalten lassen. Und nur da, wo eine innere, durch den Geist Gottes bezeugte Gewißheit vorhanden ist, daß der Frevler schon im Stadium völliger Verhärtung und Erlösungsunfähigkeit sich befindet, wird das umgekehrte Verhältniß am Plage sein. Denn auch der Apostel der Liebe weiß (1 Joh. 5, 16), daß es eine Sünde zum Tode giebt, für welche zu beten, er nicht gebietet. Und wenn Petrus für den Magier Simon, und Paulus für den Schmidt Alexander das göttliche Strafgericht herbeiwünschen; so sind sie durch den Geist Gottes dessen gewiß, daß, weil nicht von Buße und Besehrung, hier auch nicht mehr von Gnade und Vergeltung die Rede sein konnte.

Aber auch die alttestamentliche Vergeltungslehre, der noch die Erkenntniß des jenseitigen ewigen Lebens fehlt, welche daher die göttliche Vergeltung auf das diesseitige irdische Leben beschränkt glaubt, bedingt nach zwei Seiten hin einen Unterschied vom neutestamentlichen Standpuncte. Der zum Tode Verfolgte, der mit Ps. 6, 6 sprechen muß: „Nicht giebt es im Tode ein Gedenken deiner, und im Scheol wer könnte da lobsing'en dir“? der also seine ganze Lebensthätigkeit und Lebensseligkeit auf das gegenwärtige Leben beschränkt glaubt, muß demselben auch einen ungleich höhern Werth beilegen, und dessen Beschüzung und Erhaltung gegen seine Feinde mit weit größerer Dringlichkeit, Rücksichtslosigkeit und Unbedingtheit von Gott ersuchen, als der Christ, welcher weiß, daß er durch Tod und Auferstehung zum ewigen Leben, zur ewigen Seligkeit hindurchdringt. Und andererseits, wie der alttestamentliche Fromme sein eigenes irdisches Leben höher schätzen muß, weil er noch keine Aussicht auf ein jenseitiges ewiges seliges Leben hat, so muß er auch die göttliche Rache, die er auf seinen Feind und Verfolger herabfleht, geringer schätzen, weil er sie auf dieses Leben beschränkt glaubt und von einer ewigen Verdamniß, die jenseits des Scheols seiner erwartet, noch keine Erkenntniß hat. Er wird daher in demselben Maße viel unbedenkllicher und rücksichtsloser den Gottlosen der strafenden Gerechtigkeit Gottes anempfehlen dürfen, als der Christ, welcher weiß, was es mit der ewigen Verdamniß, die des Gottlosen in jenem Leben wartet, auf sich hat.

Wir glauben daher, es unbedenklich aussprechen zu dürfen, daß so sehr auch die s. g. Fluch- und Rachpsalmen an sich und für ihre Zeit gerechtfertigt erscheinen mögen, sie dennoch einen so specifisch alttestamentlichen

Charakter an sich tragen, daß der neutestamentliche Fromme in ihnen keinen angemessenen Ausdruck für die Betheiligung seines Verhältnisses zu denjenigen wird finden dürfen, die ihn in seinen heiligsten und theuersten Interessen kränken und schmähen, oder um Gottes und Christi willen ihn höhnen, verfolgen und mißhandeln.

Aber dennoch sind auch diese Psalmen für die Belehrung und Erbauung des frommen Christen nicht unbrauchbar. Einen bedeutsamen Wink, was sie für die christliche Erbauung werden können und sollen, liegt im neuen Testamente vor. Christus selbst bezeichnet in Joh. 15, 25 das in den beiden Fluchpsalmen 35, 19 und 69, 5 gebrauchte Wort: „Sie hassen mich ohne Ursach“ als an ihm selbst erfüllt, — und die Flüche, welche David in Ps. 69, 23. 24. 26 und Ps. 109, 8 gegen die Feinde seiner theokratischen Stellung ausspricht, werden von Petrus und Paulus in Apostelgesch. 1, 20 und Röm. 11, 9. 10 als an den Feinden Christi erfüllt, geltend gemacht. Und was von diesen Psalmstellen gilt, kann von allen solchen Fluchworten in den Psalmen gesagt werden. David ist der alttestamentliche Typus der unantastbaren Königsherrlichkeit Christi, und deshalb sind die davidischen Imprecationen, um mit Delitzsch zu reden, wenn man sie ihrer Subjectivität entkleidet, Weissagungen auf das Endgeschick aller sich selbst verstoßenden Feinde Jesu Christi und seiner Gemeinde. Und in diesem Sinne betet sie der Christ nach“. Auf diese Weise fruchtbar gemacht, sind sie ein heilsames Gegengift gegen die religiöse Sentimentalität und Schwächlichkeit unsrer Zeit, die es verkennet, daß die Rache Gottes über die unbußfertigen Verächter seiner Heilsanstalten ebenso nothwendig wie heilsam ist. — nothwendig, weil von der Gerechtigkeit Gottes gefordert, heilsam, weil den Sieg und die Vollendung des Reiches Gottes herbeiführend. Sie sind als solche eine Entfaltung des Gebetes: „Dein Reich komme!“, denn das Reich Gottes kommt nicht nur durch die Begnadigung der Bußfertigen, sondern auch durch das Gericht über die Unbußfertigen.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Nachrichten über die evangelisch-lutherische Kirche im Königreich Polen für das Jahr 1864.

Von

Pastor Dr. v. Otto in Warschau.

Wir theilen hier eine kurze Nachricht über die Lutherische Kirche in Königreich Polen mit. Obgleich nicht reichhaltig und ausführlich, weil nur den kurzen Zeitraum von einem Jahre umfassend werden diese Nachrichten doch jedenfalls diejenigen interessieren, welche die Kirche als eine Offenbarung des Reiches Gottes auf Erden lieben, und als eine Gemeinschaft der im Namen des dreieinigen Gottes Getauften, und den Gott-Menschen Christus als den einzigen Mittler Bekennenden, als eine Gemeinschaft, in deren Mitte lauter und rein das Evangelium gepredigt und gemäß diesem die Sacramente verwaltet werden, anerkennen.

Da im Christenthum, wenn dasselbe wahrhaft ist und sein soll, Schule und Kirche Hand in Hand gehen müssen; da, wie dies die Geschichte der Reformation lehrt, Luther, Calvin um ihre Mitarbeiter, bei ihrem Kampfe gegen das Papstthum, niemals die Absicht zeigten, die Schule von der Kirche loszureißen, im Gegentheil die größere Zahl der in Deutschland im XVI. Jahrhundert entstandenen Gymnasien, eine Frucht der Reformation und ein Werk der evangelischen Kirche waren, so können wir auch zuversichtlich mit Recht zu den wichtigsten kirchlichen Ereignissen des vergangenen Jahres den Befehl zu Eröffnung eines Evangelisch-Deutschen Gymnasiums zu Warschau rechnen, verkündigt im Allerhöchsten Uras vom 13. August vergangenen Jahres.

Befagter Ulas überträgt die Oberaufsicht über das Gymnasium dem evangelisch-lutherischen Consistorium in Königreich Polen, und da das Consistorium die höchste kirchliche Behörde im Lande ist, so ist die Eröffnung eines evangelischen Gymnasiums ein Ereigniß kirchlicher Natur, und vom evangelischen Standpunkte aus ein Ereigniß von außerordentlichen Wichtigkeit. Denn, abgesehen von der sprachlichen Seite, muß jeder Evangelische bekennen, daß in der Entwicklung des kirchlichen Lebens die Existenz einer Anstalt, gebaut auf die Grundlagen, auf welche die Reformation gebaut, sehr viel dazu beitragen muß, in den Evangelischen das Gefühl von eigener Würde zu wecken, und zu entwickeln, ihre Begriffe von der Kirche zu erweitern, und zu der Ueberzeugung zuführen, daß die Erziehung der Jugend nicht nur eine reale oder humanistische, — sondern vor Allem eine christlich-evangelische sein müsse.

In der ersten Zeit wird vielleicht mancher Evangelische die Wichtigkeit der Existenz eines evangelischen Gymnasiums nicht gehörig zu schätzen wissen, denn alles Neue, Alles was noch nicht auf Erfahrung beruht, flößt noch kein Zutrauen ein, aber die Zeit, und vor Allem das sichtbare Beispiel an Andern, müssen eine erfolgreiche Rückwirkung haben. So besitz das österreichische Schlessien ein polnisches evangelisches Gymnasium in Teschen, und wer von den dortigen Evangelischen segnet nicht jene Anstalt?

Bei dem zu eröffnenden Gymnasium wird auch ein Lehrer-Seminar und ein weibliches Progymnasium eingerichtet werden. Das Seminar rechnen wir, wenn dasselbe in acht evangelischen Geiste geleitet wird, zu den größten Wohlthaten, denn, wenn wir auch in Königreich 614 lutherische Elementar- und Kirchen-Schulen zählen, so entsprechen doch die Lehrer zum größten Theil nicht den Anforderungen, welche man in wissenschaftlicher und kirchlicher Beziehung an einen Lehrer stellen muß.

Mit der Eröffnung des Gymnasiums und des Lehrer-Seminars, werden sich auch zahlreiche Bedürfnisse herausstellen, wie z. B. die Mittel ausfindig zu machen, um der sich zu Lehrern und Predigern bildenden Jugend die Reise und den Unterhalt zu ermöglichen.

Unserer Ueberzeugung nach können wahrhafte Lehrer der Landbevölkerung nur solche sein, welche von dieser Bevölkerung herkommen, — die Söhne der Landleute und Landlehrer. Diese aber sind arm, woher soll also das Geld zu ihrem Unterhalt kommen? Es ist nicht möglich, daß die Regierung, welche so schon bedeutende Summen für den Unterhalt erwähn-

ter evangelischer Lehranstalten gewährt, und eine gewisse Anzahl Stipendien bestimmt, auch noch an die Unterstützung armer Schüler denken soll; diese Verpflichtung fällt also nothwendig und naturgemäß, auf die gesammten Evangelischen; die Mittel aber, welche zur Verwirklichung dessen, was nothwendig ist, führen, kann am erfolgreichsten eine Synode überdenken und ausfindig machen, eine Institution, welche Allerhöchst unserer Kirche durch das Statut vom Jahre 1849 verliehen und deren Eröffnung, gemäß erwähnten Statuts, auch einen vortheilhaften Einfluß auf die Entwicklung unserer Kirche im Lande haben würde.

Durchlaufen wir in Gedanken, das was in unserer Kirche geschehen, so haben wir zwei Facta aufzuzeichnen: die Uebernahme des Präsidiums in dem evangelisch-lutherischen Consistorium in Königreich Polen durch S. Excellenz den General Lieutenant von Minkwitz und die weitere Entwicklung des Instituts zum Schutze der Wittwen und Waisen der Pastoren im Königreich, gegründet durch die Bemühungen des Superintendenten der Plozker Diöcese, des Predigers Boerner.

Der neue Präsident ist von wahrhaft evangelischem Eifer für die Interessen unserer Kirche beseelt und obgleich wir wissen, daß die Kirche sich nicht auf Menschen stützen soll, sondern sich durch die Kraft des Wortes Gottes und des heiligen Geistes entwickelt, so wird das Herz doch von Freude und Trost erfüllt, bei dem Anblick eines Obern, der von der Größe seines hohen Berufs durchdrungen ist.

Was die Unterstützungskasse betrifft, so betrug ihr Gesamtvermögen im Jahre 1864, Rub. Silb. 5,951 Kop. $\frac{1}{2}$, und die Zahl der Mitglieder 49. Eine Unterstützung im Betrage von 208 Sil. Abl. 33 Kop., erhalten zwei Wittwen, von denen die eine drei unmündige Kinder hat. Die Kasse besteht jetzt das 4te Jahr, und ihre Fonds sind im Ganzen 5,742 R. S. 67 $\frac{1}{2}$ Kop. Der Eifer und die Bemühungen ihres Gründers und Schatzmeisters, des Predigers Boerner, sind der öffentlichen Anerkennung und Dankbarkeit seiner Collegen werth. Die Wohlthat erwähnter Unterstützungskasse kann der nur beurtheilen, welcher weiß, daß das feste Gehalt der lutherischen Pastoren im Königreich auf dem Lande nur 300 S. Abl. und in den Gouvernementsstädten 450 S. Abl. beträgt, und daß nur diejenigen Pastoren ein Recht auf Emeritur haben, welche das Gehalt aus der Regierungskasse beziehen und die Zahl dieser so wie auch derjenigen, welche von der Regierung eine Zulage erhalten, sehr gering ist.

Die Lutherische Kirche in Königreich Polen zählt gegenwärtig gegen 300,000 Seelen, 62 Gemeinden und 43 Filiale. Die Zahl der Schulen belief sich im vorigen Jahre auf 614, welche von 24,422 Kindern besucht wurden. Diese Zahlen sind bedeutend, wenn man erwägt, daß außer den Städten und einigen Landestheilen die Evangelischen zerstreut wohnen und oft wegen zu großer Entfernung nicht im Stande sind, weder ihre Kinder in die Schule zu schicken, noch die Kirche zu besuchen. Deshalb wäre die Anstellung von Lehrern und Reisepredigern sehr wünschenswerth.

Nach amtlichen Quellen, haben im vergangenen Jahre 190,484 Personen communicirt, und 7,117 Kinder wurden confirmirt. Getraut wurden 3,521 Paare, darunter haben 169 gemischte Ehen statt gefunden. Geboren wurden 8,677 Knaben und 8,325 Mädchen, zusammen 17,002 Kinder. Aus der römisch-katholischen Kirche sind 38 Personen, aus der reformirten 1 Person zur lutherischen Kirche übergegangen. Gestorben, sind 10,043 Personen, also 3 und $\frac{1}{10}$ auf 100.

Im laufenden Jahre, soll der Bau einer neuen Kirche in Angriff genommen und 5 Kirchen sollen restaurirt werden.

Die lutherische Kirche in Königreich Polen, besitzt in Warschau ein Krankenhaus, ein Waisenhaus und eine Bewahranstalt für alte Männer und Frauen, und bloß für die dortige Gemeinde bestimmt. Es hat sich die unumgängliche Nothwendigkeit herausgestellt, wenigstens noch ein Waisenhaus in der Provinz zu gründen, dies aber kann nicht anders erreicht werden, als durch Gründung einer Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden in Königreich Polen. Es fehlen überhaupt der ganzen Kirche die Mittel mit gemeinschaftlichen Kräften für das Wohl der Kirche zu wirken. Die bemittelten Gemeinden sorgen für sich, die ärmeren müssen ganz allein die Last ihrer Armut tragen.

Eine brennende Frage für die lutherische Kirche im Königreich Polen ist die Sprachen-Frage. Es herrscht eine ziemlich verbreitete Meinung, daß die deutsche Sprache in der lutherischen Kirche Polens die anschließend herrschende sein, und die Kirche eine Trägerin des Deutschthums werden müsse. Wir bezeichnen diese Meinung als eine für das Bestehen und Gedeihen der lutherischen Kirche in Polen sehr gefährliche. Die Ultramontanen und die römischen Katholiken überhaupt unterstützen aus allen Kräften die Ansicht, daß die lutherische Kirche ausschließlich eine Deutsche sein müsse, denn, sie wissen recht gut, wird das Evangelium auch in polnischer Sprache

in den lutherischen Kirchen verkündigt, so wird das Papstthum in seinen Grundfesten erschüttert werden. Dabei muß man ja nicht vergessen, daß das sicherste Mittel, das polnische Volk vor der Ansteckung der Revolution zu bewahren, ist, dasselbe zu evangelisiren. Die Evangelischen der polnischen Zunge haben sich an dem letzten Aufstande fast gar nicht bethelligt, und das nicht allein im Königreich Polen, sondern auch im Herzogthum Posen. Der evangelische Pole ist sehr conservativ und in kirchlicher Hinsicht orthodox. Wird man ihn aber zwingen, die Predigt in einer Sprache zu hören, die er nicht versteht, nämlich in der deutschen, so schließt er sich ab, besucht die Kirche nicht, und die Schwachen im Glauben, den Versuchungen der römischen Propaganda ausgesetzt, werden so zu sagen von der lutherischen Kirche weg und in die Römische hineingedrängt. Wir hoffen aber, daß die hohe Regierung, resp. die kirchliche Landesbehörde, wird beiden Theilen Gerechtigkeit widerfahren lassen; sie wird den deutschen Lutheranern die Mittel an die Hand geben, ihre Sprache zu pflegen, wie dies auch aus der Gründung des deutschen Gymnasiums zu ersehen ist, und sie wird auch sicherlich den polnisch redenden Gliedern der Lutherischen Landes-Kirche erlauben, sich in ihrer Muttersprache zu erbauen, und was das wichtigste ist, in der Landes-Sprache den Religions-Unterricht in den öffentlichen Schulen zu genießen. Die Lutherischen Polens sind nur zum Dank gegen die hohen Herrscher Rußlands verpflichtet und sie werden gewiß, wenn sie auch polnisch reden, nie den Spruch des Herrn vergessen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist,“ ja sie werden unter dem polnischen Volke gerade die rechten Stützen des Thrones und die zuverlässigsten Propagatoren der Unterthanen-Ereue werden.

Wir beschließen unseren Bericht mit einer statistischen Notiz über die einzelnen Pastoren und ihre Gemeinden.

Die Gemeinde Gostynin, im Gostyniner Kreise, zählt 1,011 Familien und steht unter dem Pastor Rosenberg. Neudorff im Wloclaver Kreise wird vom Pastor in Plock administriert und zählt 395 Familien. Gombin in Gostyniner Kreise 700 Familien, als Pastor dieser Gemeinde fungirt der Prediger Bando. Die Gemeinde Babiak, bewohnt von 646 Familien administriert Pastor Eugen Biedermann. Sampolno in Wloclaver Kreise 1,105 Familien, Pastor Selig. Prsedetsch (Przedecz) 505 Familien, Pastor Hirczowski. Wloclawek 390 Familien, und das

Filial Nieschawa (Nieszawa) 416 Familien, Pastor Tydelsti. Chodetsch (Chodecz) 492 Familien, Pastor Menckmann.

Im Lentscher Kreise, sind folgende Gemeinden: Dorkoff (Dzorkow) 660 Familien und das Filial Lentscha 160 Familien, Pastor Stiller, Sulzfeld (Nowosolna) 600 Familien, Pastor Adolph Biedermann, Lodi 2,254 Familien, wird provisorisch von Pastor v. Modt verwaltet. Bgilrz, 860 Familien, Pastor Heinrich Bando. Alexandroff mit 737 Familien, und das Filial Guta Bardzinska mit 146 Familien, Pastor Raub. Dombia, 690 Familien, wird vom bisherigen Pastor in Lomja, Habertant administrt. Konstantinoff 595 Familien, und das Filial Poddembice 490 Familien, Pastor Hermes.

Im Gostyniner Kreise befindet sich das Filial Kutno, mit 215 Familien, welches vom Pastor Bartsch administrt wird, und die bereits oben erwähnten Gemeinden: Gostynin und Gombin.

Im Koniner Kreise sind folgende Gemeinden: Konin, 599 Familien und das Filial Maslak 328 Familien, Pastor Heinge. Gemeinde Grodziec, 746 Familien, Pastor Drive. Gemeinde Zagoroff 400 Familien und das Filial Lisewo Peisern (Pyzdry) werden von Pastor Hessner administrt. Wladislawoff 450 Familien, Pastor Gerth. Das Filial Kolo 379 Familien, wird von Pastor Leichmann administrt.

Im Kalischen Kreise: Gemeinde Kalisch 624 Familien, Pastor Stockmann. Sobieseki 320 Familien, wird vom Pastor Garnecki administrt. Prasuchy 406 Familien, Pastor Garnecki. Stawischin 432 Familien, Pastor Hessner. Lurek 568 Familien, Pastor Leichmann.

Im Sieradzer Kreise: Die Gemeinde Zdunska-Wola, 781 Familien und das Filial Lasz 415 Familien, Pastor Eugen Boerner. Pabianie 717 Familien, Pastor Zimmer.

Im Wieluner Kreise, eine einzige Gemeinde: Wielun, 251 Familien, Pastor Winkler, welcher zugleich das Filial Panki administrt.

Im Petrikauer Kreise: die Gemeinde Petrikau 693 Familien, Pastor Müller. Kleschtschoff (Kleszczow) 545 Familien, und das Filial Driepolz (Driepoti) 312 Familien, Pastor Heffle. Die Gemeinde Belchatoff 553 Familien und das Filial Pozdzienic im Sieradzer Kreise 203 Familien, werden von Pastor Fiedler administrt.

Im Rauer Kreise: die Rauer Gemeinde, 617 Familien, und das Filial Blendoff 335 Familien, werden vom Prediger Theodor Ludwig

verwaltet. Tomaszoff (Tomaszow) 650 Familien, Pastor Benni. Bresin (Brzeziny) 801 Familien, Pastor Herrmann.

Im Warschauer Kreise: die Gemeinde der Hauptstadt Warschau, 3,762 Familien, zwei Pastoren: Ludwig, zugleich General-Superintendent, und Dr. v. Otto. Piliz, 685 Familien, Pastor Hilfner, welcher zugleich die Filial-Gemeinde Alt-Switzna administrt. Reuhoff (Nowy Dwor) 403 Familien, Pastor Beherens, zugleich Administrator der Filial-Gemeinde Radzymin.

Im Lowitscher Kreise: die Gemeinde Lowitsch 373 Familien, Pastor Bartsch; Wiskit (Wiskitki) 668 Familien, Pastor Birkwiz; Hoff, 720 Familien, Pastor Beckowski und das Filial Sechmin.

Im Plocker Kreise: die Gemeinde Plock 500 Familien, und das Filial Dobrzyn an der Weichsel 221 Familien, Pastor Boerner; Wyszogrod 389 Familien. und das Filial Plosk 216 Familien Pastor Alberti.

Im Lipnower Kreise: Gemeinde Lipno, 976 Familien, Pastor Ronthaler. Ossowek, 1,039 Familien, Pastor Lochtermann. Die Gemeinden: Sierpe, mit 599 Familien, und Michalki, mit 1001 Familien, werden von Pastor Kattein verwaltet.

Im Prasnyser Kreise: Prasny 293 Familien, und die Filial-Gemeinden, Lipiny 471 Familien, Mlawo 202 Familien, werden von Pastor Lembke administrt.

Im Pultusker Kreise: Gemeinde Pultusk 512 Familien, und das Filial Naselsk 308 Familien, sind durch den Tod des Pastor Hevelke, erledigt.

Gemeinde Groß-Paproc, im Kreise Ostrolenka, 358 Familien, Pastor Mrongobius.

Im Gouvernement Radom finden wir folgende Gemeinden: Radom 284 Familien, das Filial Gawor 152 Familien und Kosieniz 91 Familien, Pastor Wüstenbe. Gemeinde Kielce 222 Familien, und die Filiale Przedbosc 108 Familien, Dombrowa 86 Familien und Wienska-Wola 180 Familien, Pastor Lembke.

Im Gouvernement Lublin sind zwei lutherische Gemeinden: Lublin 548 Familien, und die Filial Konsko-Wola 51 Familien, Pastor Gonscher, und Wengrow, eine der ältesten lutherischen Gemeinden im Lande, 559 Familien, und das Filial Sadoles 291 Familien, Pastor Tegner.

— Im Gubernement Augustow: Godlewo 530 Familien, das Filial Preny 276 Familien, Pastor Erdmann. Lomża (Łomża) 313 Familien und das Filial Stschutšin 169 Familien, werden provisorisch von dem bisherigen Pastor in Łódź, Manitius administriert. Mariampol 593 Familien, mit den Filialen Wilkowyski 365 Familien, Kalwarien, 343 Familien, Sereje 162 Familien, werden verwaltet vom Pastor Bergemann. Gemeinde Suwałki 793 Familien und Filiale: Augustoff 156 Familien und Seinyl 125 sind unter dem Pastor Grabowski. In der lithauischen Gemeinde Schaki, bewohnt von 939 Familien, und dem Filial Sudarki 351 Familien ist als Pastor der Prediger Woronowitsch. Wirballen (Wierzbolow) 547 Familien und das Filial Wladyslawoff 306 Familien, Pastor Schulz. Wizain 486 Familien und die Filial-Gemeinde Wischlyniec 375 Familien, werden vom Pastor Werniß verwaltet.

Das ganze Königreich ist in kirchlicher Hinsicht in 4 Diöcesen eingetheilt: die Warschauer, mit dem Superintendenten v. Ludwig, zugleich General-Superintendent; die Kalischer, Superintendent ist Pastor Stodmann; die Plocker, Superintendent Pastor Boerner und die Augustower, Superintendent Pastor Bergemann. Diese Eintheilung entspricht keinesweges den kirchlichen Bedürfnissen, da die Superintendenturen zu weitläufig sind, und manche Gemeinde ihren Superintendenten kaum einmal in vielen Jahren sieht.

2. Der gegenwärtige Stand der Mission unter den Herero's.

(Aus einem Briefe des Missionärs Hugo Hahn vom 14. December 1864.)

Einmal habe ich Ihnen, wenn ich nicht irre, schon einen recht langen Bericht über unsere hiesigen Missionsverhältnisse gegeben und glaube, daß es Ihnen und den Lesern der *Dorp. theol. Zeitschrift*, die für die Herero-Mission und ihren Landsmann Interesse haben, nicht unlieb sein wird, wieder einmal etwas zu hören. Ich will denn ohne alle weitere Umschweife dran gehen. Aus meinen Berichten, die Sie und Andre aus mei-

nem Munde über unsere Herero, auch Damras genannt, erhielten, empfinden Sie gewiß den Eindruck, daß dieselben ihrem Untergange nahe seien und die Mission nur insofern von Bedeutung, als sie die bis jetzt einzig bekannte Thür war, zu den zahlreichen Ovambostämmen zu kommen. Wie hat sich doch Alles so geändert! Die Reste dieses früher so zahlreichen Volkes haben mit einem Male das Joch der Namaqua abgeschüttelt. Sie sind frei. Ein und ein halbes Jahr dauert der Krieg und bei jedesmaligem Zusammentreffen waren die Herero Sieger. Denken Sie sich aber in unsere großartigen und doch zugleich überaus kleinlichen Verhältnisse hinein. Welch ein Gebiet nennen die Herero jetzt das ihrige! Vom atlantischen Ocean bis fast zum Namisan, von den Awasbergen bis zu den Ovambo; ein Gebiet, auf dem Millionen leben könnten. Und wie viele Herero leben auf diesem ungeheuren Lande? Die südlichen, die jetzt im Kampfe stehen und in unserer Nachbarschaft leben und von uns zu erreichen sind, werden wenigstens 24,000 stark sein; etwas mehr östlich leben auch einige Tausende und die nördlichen Herero werden wohl schwerlich viel mehr als ebenso stark sein, also zwischen 50 bis 60,000 Seelen mögen es sein. Manches Gut hat bei uns fast so viele Seelen, wenn ich mich nicht irre. Für Africa ist aber ein Stamm von 60,000 Seelen nicht ganz unbedeutend und sind sie durch einen tüchtigen Häuptling vertreten, dann können sie viele Stämme mit sich amalgamiren; wie einst die Zulu oder die Matabele. Jedenfalls ist es ein Object für die Mission, man darf es nicht übersehen. Man meine aber nicht, daß dieser Theil Africa's mit Europa zu vergleichen sei. Es könnte nie eine solche Bevölkerung tragen. Einige Millionen möchten vielleicht hier existiren können, mehr aber nicht. Die im Allgemeinen dünne Bevölkerung Africa's, ist es, welche die Europäer anlockt, sich niederzulassen; und von allen Seiten dringen sie auch ein; aber nach vielen Seiten sind es gerade diese Europäer, die dem Evangelio die meisten Hindernisse in den Weg legen. Es sind Menschen, die sich von der Kirche und ihren Gnadenmitteln losgerissen haben und weil sie etwa irgend einer religiösen Genossenschaft angehört haben, so meinen sie, daß weil sie nicht der angehört, zu der wir uns rechnen, daß sie nicht nur nichts mit uns zu thun hätten, sondern, daß es am Ende gar etwas Gutes sei, uns anzuseinden. Kein Mensch in der Welt fühlt die schrecklichen Folgen der Zerrissenheit in der Kirche so sehr, wie der Missionär; sie ist der Hauptgrund, daß verhältnißmäßig so wenig ausgerichtet wird. Sie wissen, daß ich kein sogenannter

Unionsmann nach preussischer Staatschablone bin, und doch grade als Missionär sehne ich mich nach der Einheit der Kirche.

Zum Schluß meines Berichtes will ich noch ein paar Worte über die Mission unter wilden uncultivirten Völkern sagen.

Wir sind noch nicht am Ende des Krieges und die Sache wird immer complicirter. Andersson und Green waren bis jetzt die Führer der Herero im Kampfe. In der letzten Schlacht wurde A. schwer verwundet, er liegt schon fast 6 Monate und wird vielleicht noch ebenso lange liegen müssen. Green geht wieder Elephanten jagen und dann sind die Herero ohne eigentlichen Anführer. Dennoch glaube ich, daß es gut ist. Diese Anführerschaft hätte die Herero leicht in eine neue Knechtschaft führen können und sie müssen lernen auf eigenen Füßen stehen. Meine Stellung wird dadurch freilich schwer. Die Herero müssen einen Rathgeber, einen Vermittler haben. Die neuen Beziehungen, in die sie mit Weißen und Namaqua gekommen sind, erfordern es. Weil nun die Herero, wie es scheint, großes Vertrauen in mich setzen, so muß ich in Kriegs- und Friedensangelegenheiten ihr Rathgeber sein. Ich muß mich schon in diese Nothwendigkeit schicken und zum Dank den Haß der Weißen und Namaqua mit in den Kauf nehmen.

Sie wissen, daß wir einen christlichen Colonisationsversuch machen. Ein paar Handwerksbrüder wurden mir zugesellt. Freilich ein sehr, sehr schwacher Versuch. Es traf sich so, daß wir einen jungen Holsteiner, der irgendwie seinen Weg hierher gefunden hatte, kennen lernten. Er fühlte sich zu uns hingezogen und bat um Arbeit. Ich gab sie ihm. Ebenso ging's mit einem am Cap geborenen Schmied, Glied der dortigen lutherischen Kirche. Der ist auch jetzt in unsern Diensten und außerdem noch ein Zimmermann und Wagenmacher. Jetzt ist die Sache nicht mehr so klein. Wir haben sehr viel Arbeit, auch für die Eingeborenen und sie lernen durch uns arbeiten. Unser Kommen hat einen sehr guten Einfluß ausgeübt und hat den Eingeborenen Muth eingeflößt. Sie gehen mit Eifer an die Arbeit. Sie säeten auch Waizen und war die Ernte auch nicht groß, circa 300 Loof Waizen, so war es doch etwas. Schon früher machten sie, als noch Miss. Roth hier war, mit dem Säen kleine Versuche. Die heidnische Nacktheit schwindet immermehr vor ordentlicher europäischer Kleidung und Sie würden sich wundern, Sonntags so viele ordentlich gekleidete Herero zur Kirche kommen zu sehen. In der Kirche mache ich aber auch

einen Unterschied. Wenn unser Glöckchen, das im Baume nebenbei hängt, zu läuten anfängt, stelle ich mich an die Thür, zuerst kommen die herein, die Kleider anhaben und dann erst dürfen die halbnackten mit rothem Oter und Butter beschmierten herein. Sie kriegen auch keine Sitze, sondern müssen auf dem Boden Platz nehmen. In einigen Minuten ist's abgemacht, denn Alle, die zur Kirche gehen wollen, sind gewiß schon 1/2 Stunde vorher versammelt. Das wird Mancher mir wohl übel nehmen, daß ich in der Kirche solchen Unterschied mache; aber ich kann denen die Versicherung geben, daß es gut ist. Ich sehe jetzt schon die heilsamen Folgen; sie fangen an, sich der Nacktheit zu schämen. Eine ordentliche Kirche haben wir noch nicht, sondern halten unsern Gottesdienst in einer Scheune, die ich übrigens jetzt ausbaue und zwar zur Schule, die aber einstweilen auch noch als Kirche gebraucht werden wird. Wenn wir erst an's Kirchenbauen gehen, werde ich gewiß nicht ermangeln meine lieben Landesleute davon in Kenntniß zu setzen, und werde ihre Opferwilligkeit in Anspruch nehmen.

Einen andern nicht unwichtigen Fortschritt, den ich auch unserem Kommen zuschreiben muß, ist, daß die Herero, wenigstens einige bedeutende Männer, anfangen, Häuser nach europäischem Styl zu bauen. Ihre Hütten waren rechte Nester aller Laster. Meinen Taufkatechumenen mache ich's gradezu zur *conditio sine qua non*, daß sie anständig gekleidet sind und daß die Männer ein Haus nach europäischem Zuschnitt bauen müssen. Da wird wohl auch Mancher denken, das sei doch ein gar zu großes Werthlegen auf Aeußerlichkeiten. Ich glaub's nicht. Es kann kein Mensch als Christ in heidnischen Gewohnheiten zc. fortleben; sie müssen aus den heidnischen Greueln, dem Pfuhl aller Laster auch äußerlich herausgerissen werden und je ernstlicher die Befehreung ist, desto leichter wird's ihnen werden. Uebrigens bin ich von Hause aus ein Freund von radicalen Mitteln, mit halben kommt man nicht durch.

Wir spüren, Gott sei Dank, jetzt auch eine kleine geistliche Regung. Sonntags ist das Lokal, in dem ich predige, zuweilen zum Brechen voll. Das will nun freilich nicht viel sagen, denn ich weiß nicht, ob 300 Personen hineingehen. Unsere Sonntagsordnung ist diese. Früh Morgens wird die Missionsflagge gehißt, ein rothes Kreuz in weißem Felde (Kreuzfahrer und Maltheser). Gegen 7 U. ist Hausgottesdienst, an dem fast immer einige Eingeborene Theil nehmen. Um 9 Uhr läutet unser Glöckchen und wie gesagt, es sind dann bereits alle Kirchengänger beisammen. Es

wird ein Lied gesungen, dann die 10 Gebote gesprochen, ein kurzes Gebet, Ansprache, die entweder fortlaufend biblisch-historisches oder nach des Katechismus Ordnung Dogmatisches enthält, dann Gesang, und sie gehen nach Hause. Sie müssen nicht vergessen, daß ich Heiden vor mir habe und deshalb kein Vaterunser und Segen oder überhaupt keine Liturgie sein kann, ebensowenig ziehe ich dann einen Talar an. Gleich darauf ist der holländische Gottesdienst. Da sind wir eine Gemeinde. Die getauften Herero reden auch Holländisch. Es kommen auch einzelne Heiden, aber als Zuhörer. Mit der Gemeinde halte ich einen eigentlichen Gottesdienst, d. h. so lange wir's im Wohnhause hatten, jetzt da wir uns in einer Scheune aufhalten müssen, weil's Wohnhaus zu klein geworden ist, fällt die Liturgie weg. Da mag auch Mancher die Achsel zucken; aber es geht mir nun einmal so, daß es mir nicht gleichgültig ist, wo man Gottesdienst hält. Früher hatte ich am Vormittage noch eine 3te Predigt, in der ich für die Bergdamra Namaquaisch mußte dollmetschen lassen. Mittags sind wir (die Missionsfamilie) beisammen. Communion findet jeden ersten Sonntag im Monate im Hause Statt. Jeder meldet sich dazu persönlich am Freitag Nachmittage, und am Sonnabend Vormittage ist Beichte. Sonntag Nachmittags halte ich Singstunde. Mit den Fortschritten, die sie machen, bin ich zufrieden. Sind die Choräle nicht zu schwer, dann kann ich in einer Stunde zwei Choräle vierstimmig einüben. Abends gebe ich eine kurze Erklärung des Sonntagsevangeliums, denn dieses Jahr predige ich Vormittags über die Episteln. So hat's denn, Gott sei gelobt, Sonntags nicht Noth mit langer Weile und ich finde mich am Abende gewöhnlich frisch, fröhlich und dankbar ob der großen Treue unseres Gottes. In der Woche ist Vormittags Schule, die ich nur beaufsichtige. Ein liebes getauftes Mädchen ist Lehrerin und macht ihre Sache gut. Wöchentlich gebe ich 4 Stunden des Nachmittags Unterricht den Tauf- und Confirmationscatechumenen und Abends kommen Jünglinge, Männer und Knaben, mit denen ich Abendschule halte und meine liebe Frau hat Jungfrauen und Frauen, die bei ihr lesen, schreiben und singen. Zwei oder drei Mal wöchentlich hat sie Nähsschule. Wegen des Baues ist unsere Ordnung grade jetzt ein wenig unterbrochen. Die Beaufsichtigung der Anstalt, der Gewerbe, Deconomie, des Baues, des kaufmännischen Handels, die Buchführung u., nimmt auch Zeit in Anspruch, so daß die Nacht aushelfen muß, wenn's an's Briefschreiben geht, und das möchte ich doch um keinen Preis missen.

Wie dankbar bin ich doch, daß ich z. B. jetzt mit Ihnen und mit den theuren lieben Landsleuten plaudern kann, und daß ich hoffen darf, Sie werden uns und unsere Arbeit wieder mit neuer Liebe in Ihr Herz schließen. Nicht wahr?

Der Krieg wirkt lähmend auf unsere Missionsache, aber doch nicht so schlimm wie man denken könnte. Unsere Gewerbe floriren, mit der Deconomie geht's leidlich, der Handel leidet am meisten, aber es geht doch. Wenn Gott uns erst Frieden bescheert, dann wird es viel besser gehen. Der Krieg ist auch die Ursache, daß wir mit den Augustinern noch keinen Anfang haben machen können, denn die Jünglinge, welche wir zuerst aufnehmen wollten, sind Namaqua. Mein theurer Freund, der sich hauptsächlich dem Augustinum widmen wird, ein Erlanger Candidat, ist auf 1½ Jahr nach England gegangen um sich da im Englischen gründlich vorzubereiten. Wir können da nicht vorbei. Das Englische spielt in der Missionswelt eine solche Rolle, daß man *nolens volens* sich drein schicken muß. Ehe ein Jahr vorbei ist, wird der theure Freund, will's Gott, an meiner Seite sein und dann kommt bald mehr Hülfe. Mein ältester Sohn macht bald in Gütersloh sein Abiturienten-Examen und geht nach Erlangen und die beiden jüngeren werden ihm hoffentlich auch bald folgen. Sie haben bis jetzt nur ein Ziel vor Augen: Missionaire in Africa zu werden. Gott führe sie, wie es Sein heiliger Wille ist!

Nun noch ein paar Worte über die Mission unter den wilden (passiven) Völkern. Manche liebe Christen in Europa meinen, daß man die Mission unter ihnen für's Erste dran geben und nur unter den civilisirten Völkern in Indien, China, Japan arbeiten solle. Es scheint ganz richtig und ich habe selbst so gedacht. Aber es scheint doch nur richtig. That-sachen müssen entscheiden. Wo hat die neuere Mission die größten Erfolge gehabt? — Grade unter den Mohren. Nur unter ihnen haben sich selbstständige Gemeinden gebildet und bilden sich fortwährend, die des Bängelbandes der Missionsgesellschaften nicht länger bedürfen. Da brauche ich keine Beweise. Statistisch ist's längst dargethan. Das theol. Seminar in Sierra Leone liefert ausgezeichnete schwarze Prediger und Katecheten und drei ähnliche Seminare sind in der Capcolonie thätig und unser Augustinum soll ja auch eins werden. Es fehlt ganz gewiß den Schwarzen an einer gewissen Tiefe des Gemüthes und Stärke des Characters; aber sie besitzen eine eigenthümliche kindliche Elasticität, mit der sie den Sprung

über Jahrhunderte mit einem Mal thun und es schadet ihnen nichts. Uns bleibt's ein Räthsel und es hat mich vollkommen in Staunen versetzt, wenn ich an den schwarzen Bischof Crowther oder dessen Sohn, einem Dr. med. den ich persönlich kenne, denke. Sehen Sie einmal, was Ersterer geschrieben hat, oder hören Sie Letzteren, wie er mit großem Scharfsinn alle Erscheinungen unserer Tage beurtheilt und nebenbei lateinische oder griechische Classiker citirt. Es war mir unbegreiflich und ich mußte mir den Mann immer wieder ansehen, daß er nicht weiß, sondern schwarz sei. Neben ihn muß ich nun aber auch Landsleute und nächste Verwandten stellen, welche zum Theil Wilde im vollen Sinne des Wortes sind. Die Ashantees und Dahomayer sind doch im Grunde ein und dasselbe Volk und die fressen noch Menschenfleisch. Die Thatsache steht aber fest, daß die Schwarzen civilisirt, christianisirt und selbstständig gemacht werden können und dagegen läßt sich nichts sagen. Aber die Mission unter ihnen muß anders als in Indien angegriffen werden. Sie nimmt mehr alle Kräfte, welche die christliche Kirche beherrscht, in Anspruch. Wir müssen in die Fußstapfen der mittelalterl. Mission treten. Handel, Gewerbe, Kunst, Wissenschaft, christl. geheiligt, müssen wir ihnen bringen, wir müssen als Gemeinde zu ihnen kommen, eine Gemeinde, die ein nucleus bildet, um den sich die Andern ansehn. Thun wir's nicht, dann kommt die verruchte antichristliche Civilisation und zermalmt Alles wie ein Suggernaut-Wagen. Sie mit ihrem Branntwein, ihren Luxusartikeln, ihren mehr als heidnischen Lastern und pestilenzialischen Krankheiten verschlingt, wie ein Ungeheuer aus der Hölle, die armen Heiden. Gegen die müssen wir uns wehren und will man die Wilden zu Christen machen, dann mache man sie durch das, was ich Oben anführte, erst zu Menschen. Es ist freilich diese Art Mission etwas weit-schichtig und anfänglich kostspielig, aber sie wird tiefe Wurzeln schlagen und unberechenbaren Segen stiften. Und was den Kostenpunkt angeht, so bin ich fest überzeugt, daß wenn die Sache im Glauben und mit Verstand angegriffen wird, daß sie schließlich die billigste ist und am Ersten die Gemeinden zur Unabhängigkeit von europ. Unterstützungen führen wird. Doch die *conditio sine qua non* bleibt, daß die Missionaire und ihre Helfer gründlich zu Gott bekehrt sind und nichts Anderes suchen als Gottes Ehre und das Heil armer Sünder. Hier haben Sie denn auch den Schlüssel weshalb die Negermissionen und andere ähnliche (wie früher die Südsee-inseln) populärer sind, wie die in China und Indien. Weil sie die verschie-

denen Kräfte der Christenheit in Anspruch nimmt, kommt sie direct an alle Schichten und Stände heran. Sie fordert Handwerker, Bauern, Kaufleute und Gelehrte und klopft nicht bloß an die Taschen. Ferner, wir haben da Leute vor uns in ihrer Kindheit; da kann was draus werden. Sie haben noch eine gewisse Zukunft, wenn nicht anders so doch als ein gewisses reproduci-rendes Element, das uns die größterliche Freude fühlen läßt. Da ist eine gewisse herzagewinnende Naivetät in den bekehrten Mohren, die ganz unvergleichlich ist. — Bei den alten Culturvölkern ist's anders. Sie haben eine Vergangenheit, von der es bergab geht, ob Evangelium da kommt oder nicht, und unsere Arbeit gleicht mehr dem Stützenanlegen an eine prachtvolle Ruine. Die Mission unter diesen erfordert gewiß einen besondern Grad der Selbstverleugnung von Seiten der Christenheit, obwol sie für die Missionare unendlich leichter ist als die unsrige, wenigstens so lange wir uns um so vielerlei kümmern müssen. Aber die eine wie die andere wird ihren Lohn von Gott empfangen. Der Herr sucht nur an Seinen Haushaltern, daß sie treu erfunden werden.

3. Die 31. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Walf vom 18.—23. August 1865.

Von

Propst Willigerode, Pastor in Dorpat.

Je mehr in jüngster Zeit dafür gesprochen und gethan worden ist, der Livländischen Synode, mittels Hinzunahme von sogenannten Laien-Elementen zu den für clerical gehaltenen, ihre pastorale Gestalt zu nehmen, und dafür eine säculare zu geben, um so mehr ist sie in ihrem pastoralen Wesen erstarkt, und der säcularen Beschränkung entwichen. Das hat namentlich die diesjährige Synode herausgestellt, welcher ein rein pastoraler Charakter durchaus nicht wird abgesprochen werden können, und mit welcher eben hierum ein neuer Abschnitt in der Kirchengeschichte unseres Landes möchte begonnen

haben. Anders konnte es auch kaum kommen, so lange der Eiche Stamm in eben dem Sturme erstarrt, der ihre Zweige und deren Blätter durchbraust, und des Mannes Herz in eben dem Kampfe gestählt wird, den sein Arm mit eisernem Schwerdt führt.

Schon die Predigt, welche der Präses, Generalsuperintendent Dr. Arnold Christiani, im Eröffnungsgottesdienste über Röm. 5, 1—6 hielt, stellte die Synode mitten in ihr pastorales Wesen und Thun hinein, und gab den versammelten Pastoren den rechten Grund und Boden für alle ihre Verathungen und Beschlusnahmen, so fern dieselbe diesen in eindringlichster Weise an das Herz legte, wie sie, als Haushalter über die, der Kirche anvertrauten Geheimnisse Gottes, nichts geben können, was sie nicht zuvor selbst erhalten und erfaßt haben, und alle amtliche Thätigkeit des Dieners am Worte und Sacramente mehr oder minder in die Luft streicht, und des ihr vorgestekten Zieles fehlt, wenn sie nicht aus einem gläubigen Herzen herausgeboren ist. Noch mehr that das die, sich durch alle Verhandlungen hindurchziehende Mahnung, festzuhalten an der innigen Verbindung, in welche Theologie und Kirche von Gott mit einander gesetzt worden sind, und sich nimmer daran genügen zu lassen, kirchlich thätig zu sein, ohne theologisch zu wissen, was man glaube, und Rechenschaft geben zu können von dem Grunde der Hoffnung, in welcher man lebe. Mag man anderwärts meinen, von der Theologie absehen, und doch der Kirche treu dienen zu können, so ist das für unsere Lutherische Kirche immerhin ein Ding reiner Unmöglichkeit, so lange diese daran festhält, daß wir ohne Verdienst der Werke aus Gnaden durch den Glauben selig werden, und den Glauben aus dem Hören des gepredigten Wortes herleitet. Denn das Wort predigen und hören, und weiter den Glauben wirken und wirken lassen, kann man nimmer in Gotte wohlgefälliger und den Menschen genügender Weise, wenn man nicht zuvor in der, einem Jeden in seiner Besonderheit nöthigen Art ist theologisch durchgebildet worden. Eben darum kennen wir ja keine Lutherische Kirche ohne Lutherische Schule, und der Doctor Martin Luther ist uns eben so wohl der Professor der Theologie wie der Pastor der Kirche. Eben darum setzen wir auch Alles daran, die Schule der Kirche, wie die Kirche der Schule zu erhalten, und bauen, wo irgend in dem weiten Reiche, welchem wir angehören, das Lutherische Christenthum Raum gewinnt, überall mit der Kirche zugleich die Schule. Ja, brechen wir unsere Zellpfände ab, um dieselben weiter zu stecken, und eine Heidenschaar nach der anderen

in die Stadt Gottes zu versammeln, so ist die Schule das Erste, was wir in die Finsterniß und die Todes Schatten hineinbringen, auf daß dem Lichte Eingang und Raum geschafft werde. Alle Zungen auf Erden sollen ja bekennen den Einen Gott, welcher in Christo Jesu leibhaftig erschienen ist, nachdem sie in dem Gottmenschen die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig erkannt haben, und das mag ohne Theologie nimmer geschehen. Am meisten aber wurde das Gesagte gethan durch die Erwägung, wie das pastorale Amt in der rechten Weise geübt werden müsse, einmal an Denen, welche schon für die Kirche gewonnen sind, und als ihr Eigenthum innerhalb derselben dastehen, und dann wieder an Denen, welche noch außerhalb der Kirche weilen, und erst für dieselbe gewonnen werden sollen. In diese beiden Theile muß ja alle pastorale Thätigkeit zerlegt werden, und mit der Ausübung derselben wird ja gethan, was nach Gottes gnädigem Willen gethan werden soll, nämlich sein Reich in wohl und recht geordneter Weise über die ganze Erde hingebaut. Selbstverständlich aber faßte unsere Synode hier das Zweitgenannte zuerst ins Auge, denn wo man wohl und recht bauen will, da muß man zuvor wohl und recht gründen. Sind nämlich in der Grundlegung Fehler gemacht worden, so wird der Bau immerhin ein fehlerhafter sein und bleiben, es arbeiten auch nur Meisterhände daran. Darum gilt es zunächst, die sogenannten Initiationsacte, durch welche für die Kirche gewonnen und in dieselbe hineingebracht wird, wohl und recht zu vollziehen. Das veranlaßte Durchsprchung der Art und Weise, wie erst die Taufe, dann die Bestätigung (respective Einsegnung) der — nicht vom Pastor, sondern in Stelle des besonderen und kraft des allgemeinen Amtes (resp. königlichen Priesterthumes) von nicht ordinirten Gemeindegliedern vollzogenen sogenannten — Noth-Taufe, und endlich die Confirmation (respective Exploration, Confession, und Benediction) der in Unterweisung genommenen Katechumenen wohl und recht zu vollziehen sei. Schließt sich darnach an das Gründen das Bauen, und an die Initiation die Communion, das Leben in der christlichen Gemeinschaft, wie dasselbe in der Kirche gegeben ist, an, so ist dann weiter in Betracht zu ziehen, wie die Communiionsacte wohl und recht vollzogen werden sollen. Das brachte Verhandlungen über die Art und Weise, wie die verschiedenen Wortgottesdienste und die Abendmahlspenden mit den, den letztern voranstehenden Beichten wohl und recht zu vollziehen seien. Die Wortgottesdienste konnten hierbei natürlich keine Weiterungen verursachen, da das hieher Gehörige in seinen Grundli-

nien durch die zu Rechte bestehenden Gesetze, in seinen Ausführungen aber durch die Verhandlungen und Beschlüsse unserer Synode bereits, so weit jetzt nöthig, geordnet ist. Von den Abendmahls Spenden, und den, denselben voranstehenden Beichten indeß kann das nicht ausgesagt werden, und so war's durchaus erforderlich, daß dieselben in eingehende und allseitige Discussion gezogen wurden. Was zunächst die Beichte anbelangt, so ist ja unbestreitbar nicht sowohl das Bekenntniß, als vielmehr die Vergebung der Sünden die Hauptsache in ihr. Die Sündenvergebung kann aber nur da kräftig und wirksam eintreten, wo zuvor die Sünde als solche erkannt und bekant worden ist. Darum wurden als unerläßliche Requisite rechter Beichte rechtschaffene Buße und volle Vergebung verlangt. In demselben Maße, in welchem der Beichtende zu rechtschaffenen Früchten der Buße göttlich verpflichtet ist, in demselben Maße ist der Beichtiger zu vollem Vergeben aller Sünde auch wieder göttlich verpflichtet. Wo nun aber beide Requisite der Beichte erfüllt sind, da kann nicht nur, sondern muß auch die Abendmahls Spende für die, dieselbe Verlangenden eintreten. An die Besprechung dieser Communionssacte knüpfte sich endlich die Discussion über diejenigen Handlungen, die sich auf Grund des in der heiligen Schrift Gegebenen innerhalb der Kirche allmählig herausgebildet haben, wie die Trauung mit der, derselben vorangehenden Brautlehre, Proclamation und Verlobung, und die Beerdigung mit der, derselben vorausgehenden Sorge für die Sterbenden. Hier mußte darauf hingewiesen werden, wie Trauung und Beerdigung es nur mit der menschlich gewordenen Kirchen-, nicht aber auch mit der göttlich festgesetzten Heils-Ordnung zu thun haben, daher auf dieselben nimmer schlechtweg übertragen werden dürfe, was von den vorgenannten Initiations- und Communionss-Acten gelte. Hauptsache sei hier nicht die Handlung, welche vom Träger des Amtes am Worte und Sacramente vollzogen werde, sondern die Herzensstellung der Betheiligten zu der eben vorliegenden Sache. Wurde nun gleich durch das Angeführte der in Rede stehende Gegenstand keineswegs weder erschöpft, noch auch zu seinem Abschlusse geführt, so klärte er doch nicht nur die Stellung der Pastoren zu ihrem Pastorate, sondern wirkte auch das, was auf einer Pastoral Synode vor allem Uebrigen gewirkt werden muß, nämlich pastoralen Sinn und pastorales Streben aller Synodalen, und gab uns eine Synode, von der wir mit volstem Recht sagen dürfen, sie sei eine rein pastorale gewesen, und habe, wie das aus allem Nachfolgenden erhellen wird, einen Einschnitt in unsere

Kirchengeschichte gemacht, von dem aus eine neue Entwicklung unseres Bions beginnen muß und wird. Dieser Behauptung des Referenten wird kaum irgend Jemand, der der Livländischen Provinzial Synode von 1865 beizuhöhen, oder von derselben getreuen und genauen Bericht erhielt, widersprechen. Ist das aber der Fall, so haben wir dem Herrn, unserem Gotte, fort und fort und überall mit derselben Herzlichkeit dafür zu danken, wie das zu Schlusse der Synode von allen Synodalen zu Walf gethan worden ist ¹⁾.

So viel zur Einleitung im Allgemeinen, was aber das Besondere betrifft, so hatten Livlands Pastoren gewiß alle herzliche Freude daran, daß unsere Provinzial Synode in diesem Jahre wieder an ihrem Wiegenorte zu Walf gehalten wurde. Wer tritt denn nicht gerne an seinen Wiegenort zurück, und gedenkt dankjagend all der irdischen und himmlischen, mütterlichen und väterlichen Segnungen, die ihm da zu Theil wurden?! Noch herzlichere Freude aber hatten alle Pastoren Livlands daran, daß sie in diesem Jahre nicht mehr verwaist dastanden, sondern an ihrem Dr. A. Christiani ihren Vater wiedergewonnen hatten. Das um so mehr, je mehr ihnen allen, was dieser als Pastor von Rigen 1838—1850, als Propst des Werroischen Sprengels 1850—1853, und als Professor der praktischen Theologie und Pastor der Universitätsgemeinde zu Dorpat 1853—1865 gewesen, nicht nur in die Blätter der Geschichte, sondern auch in die Kammern des Herzens hineingeschrieben war, und sie darum festest hoffen durften, er werde ihnen ein rechter Vater sein, und sie nicht nur trösten über den bitteren Verlust, den sie 1864 erlitten, sondern ihnen auch gar manchen neuen Schatz von Gott in den Schoß tragen. So war die Stimmung der Synodalen in diesem Jahre vorn herein durchaus eine gehobene. In demselben Maße aber als sie eine gehobene war, war sie auch eine aller Enthusiasterei freunde und ferne, und letzterem Umstande verdankten die Synodalen es, daß sie von Walf nicht anders heimkehrten, als sie dahin gekommen waren, und ihre 31ste

1) Der kurze Bericht, welchen der kirchliche Anzeiger für Dorpat Nr. 40 über die diesjährige Livl. Prov. Synode giebt, nennt dieselbe ebenso einen Markstein in der Kirchengeschichte Livlands; ein Freund des Referenten aber stellt sie als eine neue Phase in unserer Synodalentwicklung hin, durch welche unserer Pastoren Herzen sich wieder doppelt zu den Pastoralversammlungen unserer Provinz werden hingezogen fühlen. Referent erwähnt diesen brieflich gethanen Ausdruck seines Freundes hier nicht, wenn es nicht den eines Mannes gälte, der unser Land und unsere Kirche genau kennt, und solches durch 2 Biographien Livländischer Pastoren bewiesen hat.

Versammlung ihnen keinerlei Enttäuschung noch Bitterkeit, sondern nur Erfüllung ihrer Freude und süße Frucht gebracht hat.

Versammelt waren in diesem Jahre zu Walf etwa 90 Pastoren und Pastoralamtscandidaten, Gäste aber waren dieses Mal keine da, wenn der Pastor, Professor Dr. A. v. Dettingen aus Dorpat nicht, trotz seiner Wortberechtigung und der ihm ertheilten Ordination, Gast genannt werden soll. Dadurch gewann die diesjährige Synode neben ihrem pastoralen Charakter auch noch einen häuslichen und heimischen, auf den gelegentlich in sehr geeigneter Weise dadurch aufmerksam gemacht wurde, daß der Mann, welcher dem Synodalpräses in dessen pastoraler Stellung zu Dorpat war adjungirt gewesen, darauf hinwies, wie alle Pastoren Livlands ihrem Generalsuperintendenten in ähnlicher Weise beigeordnet daständen, so weit sie ebenso Alles mit demselben zu theilen haben, wie der Generalsuperintendent Alles mit ihnen theile, es heiße nun Freude oder Leid, Ehre oder Schmach, Sieg oder Kampf. Die alte Weise der Anredeehrte eben daher dieses Mal auch öfter als sonst wieder, und die Sprecher wandten sich nicht nur an die Brüder, sondern auch an die Väter in dem Amte, das die Versöhnung predigt.

Aber nicht nur das; der heimische und häusliche Charakter der diesjährigen Synode trat auch darin heraus, daß neben dem Worte der Güte das Wort des Ernstes gesprochen wurde, und Liebe und heilige Zucht Hand in Hand mit einander gingen. Und diesen Charakter wird unsere Synode hoffentlich auch für die Zukunft beibehalten, um desselben willen aber nimmer ihre geehrten und lieben Gäste von ihren Versammlungen ausschließen, diese vielmehr durch ihn noch mehr anziehen, denn auch der Gast hat einen solchen Charakter lieb, und weilt lieber da, wo er das Freisein über das Daheimsein vergißt, als da, wo er das Daheimsein im Fremdsein vermisst. Der Deutsche will ja überall, wo er ist, zu Hause sein, und die Christen sind ja auch als solche allwege die Fremden, und doch die Bekannten. Livland soll durchaus nicht in irgend unberechtigter Weise über seine Schwesterprovinzen erhoben werden, seine Stellung inmitten seiner beiden Schwestern macht's aber doch nothwendig, daß es überall den Vortritt habe, und die Initiative ergreife. Möge es darum denn auch seine Synode immer mehr zu einem Vaterhause machen, in welchem alle Kinder unserer Kirche, die fern wie die nahen, sich wohl fühlen, und auch die Gäste Hausgenossen sind, und mögen unsere geehrten und lieben Gäste um so mehr zu uns kommen, je mehr unsere Synode unsere Häuslichkeit ist, auf daß wir allzumal als die

eine Genossenschaft des einen Hauses dastehen, und Gottes Werk wirken können!

Die so Versammelten hatten zunächst am 17. August durch ihre Präses oder deren Stellvertreter unter Vorsitz des Präses das Programm der Tagesordnung festzustellen, und erledigten diese ihre Aufgabe am Vorabende der Synode in ihrer vorbereitenden Sitzung, welcher vom 18. — 23. August die 9 eigentlichen Sitzungen an den Vor- und Nachmittagen folgten. Diese 9 Sitzungen wurden durch den Sonntag mit seinen Bibelfesten in und um Walf her erbaulichst unterbrochen. So erbaulich aber eine solche Unterbrechung immerhin auch ist, möchte Referent doch die Bibelfeste zu einer anderen Zeit, als der der Synode gehalten sehen. Um die Stadt der Synode her, weil die Synodalen da nicht nur für den Sonntag, sondern auch für den Abend des vorhergehenden und für den Morgen des nachfolgenden Tages von einander getrennt werden; in der Synodalstadt selbst aber, weil die Synodalen durch die dort während ihrer Versammlungen gehaltenen Bibelfeste mit daran gehindert werden, gemeinsam das heilige Abendmahl zu empfangen. Nur dann, wenn der Wunsch, den Referent mit vielen Gleichgesinnten seit vielen Jahren schon hegt, in Erfüllung geht, und die Synode nicht nur mit einem Predigt-, sondern auch mit einem Abendmahls-Gottesdienste beginnt, mag das Bibelfest der Synodalstadt an dem, in die Versammlung der Pastoren hineinfallenden Sonntage gehalten werden, ohne neben seinen Vorzügen auch Nachtheile zu haben. Für die Gemeinde des Synodalortes wäre Erfüllung dieses Wunsches sehr erspriesslich, für die Ortsynode aber noch mehr, denn unsere Versammlungen begännen dann mit einer an die Stelle des sogenannten Altargrusses tretenden Beichtrede, und unser Rathen und Thaten hätte seinen Anfang darin, worin der Anfang alles rechten christlichen Thuns steht, nämlich in der Buße, welche unsere Sünde fortthut, und Gottes gnädige Vergebung in Christo Jesu ergreift. Je mehr unsere Synode eine häusliche ~~und~~ heimische wird, um so mehr wird auch der Gottesdienst der Pastoren dem der Gemeinden gleich werden, und mit Beichte und Absolution beginnen, mit der Abendmahlspende aber schließen. Was gegen diese Ordnung des, der Synode eröffnenden Gottesdienstes angebracht ward und wird, fällt, sobald man die Orts-Gemeinde nicht nur an der Predigt, sondern auch an der Beichte und Absolution wie an der Abendmahlspende participiren läßt, denn dann kann von irgend welchem unberechtigten Satzungen-Machen nicht mehr die

Rede sein. Wo aber möchten Beichte und Abendmahl mehr innerlich geboten sein, als auf einer Pastoral-synode?! Drückt den Pastor seine Sünde nicht, wenn er über seine Rechte und Pflichten mit seinen Vätern und Brüdern im Amte handelt, wen soll sie dann drücken?! Und verlangt den Pastor nicht nach dem Abendmahle, wenn er Kelle und Schwert mitten unter den Bauleuten und Streichern Gottes ergreift, wen soll dann darnach verlangen?!

Am 18. August Vormittags 11 Uhr verfügten sich die Synodalen, unter Vortritt ihres Präses aus dem, ihnen in der Stadtelementarschule freundlichst eingeräumten Sitzungslocale paarweise in die Walfische Kirche. Hier begann der gewöhnliche Eröffnungsgottesdienst mit dem üblichen Gemeindegesange, nach welchem Propst Jungmeister die ordnungsmäßige Begrüßungsrede vom Altar aus hielt. In dieser machte er, an Matth. 18, 20 anknüpfend, den Segen der Synode davon abhängig, daß die Synodalen im Namen Jesu versammelt seien, was dann geschehe, wenn sie einmal in Demuth Jesum, als ihren einzigen Heiland, bekennen, dann willig ihm, als ihrem rechten Haupte, Gehorsam leisteten, und endlich auf ihn, als ihren himmlischen König, zuversichtlich hofften. Die schlichte, nicht aus der Theorie, sondern aus der Praxis herausgeborene Rede verfehlte des Eindruckes um so weniger, je mehr vom Herzen zum Herzen gesprochen, und zugleich auch der gegenwärtigen kirchlichen Sachlage genügende Rechnung getragen wurde. Dieser Rede folgte abermaliger Gemeindegesang, und die, vom Pastor Sokolowsky aus Jemern nach der Agende gehaltene Vorlesung. Dieser folgte wieder Gemeindegesang, und die, schon zu Anfang dieses Referates erwähnte Predigt des Präses, welche, auf Grund von Röm. 5, 1—6 die Frage, **was wir in Christo haben**, dahin beantwortete, daß uns in ihm, 1) ein seliger Besitz gegeben sei, nämlich Frieden mit Gott, mit welchen wir versöhnt seien, nachdem uns Christus aus Gnaden durch den Glauben gerecht gemacht, und 2) ein doppelter Ruhm, nämlich die zukünftige Herrlichkeit, und die gegenwärtige Trübsal, und daran die Mahnung schloß, zu halten, was wir haben, aber auch darauf zu achten, daß wir nur das halten können, was wir zuvor ergriffen haben. Von einem Manne gehalten, dem des Tages Last und Hitze unter viel Stürmen und Wettern das Haupt frühe gebleicht, und zu Männern gesprochen, die den Wüstenweg von Aegypten nach Kanaan mehr oder minder wohl kennen, weil sie ihn selbst gegangen, fand diese Predigt bei allen Synodalen offe-

nen Eingang, und wirkte nicht nur bei diesen, sondern auch bei der ganzen Gemeinde, die den Pastoren folgte, was sie wirken sollte, das nämlich, daß sie sich auf den einigen Grund stellten, den Gott in Zion gelegt hat, und allem Menschenwerke absagten, so weit das von uns Sündern in dem elenden Stückwerke dieses armen Zeitlaufes überhaupt geschehen kann. Der Predigt folgten Kanzelvers und Gebetsact, und Gemeindegesang, Nachliturgie und Ausgangsvers schlossen den Gottesdienst ab, in welchem mittels Gottes Wort und der Kirche Bekenntniß Gott zu seiner Kirche herab-, die Kirche zu ihrem Gotte hinauf-gestiegen war. Aus der Kirche verfügten sich die Synodalen, eben so wie sie aus derselben gekommen waren, in ihr Sitzungslocal zurück, und wurden da von ihrem Präses zu der ersten Sitzung auf den Nachmittag 4 Uhr eingeladen.

Die erste Sitzung begann um die genannte Zeit mit der Protocollführerwahl, welche auf die Pastoren Masjing II. von Neuhausen und Kühlbrandt II. von Neu-Webalg fiel, mit der Feststellung der Sprengelreihenfolge, der Verzeichnung der Präsenz, und der Ansprache des Präses an die Versammelten. In dieser dankte derselbe zunächst für die Freundlichkeit, mit welcher die Sprengel sowohl als auch einzelne Pastoren ihn in seinem neuen Amte als Generalsuperintendenten von Livland begrüßt haben, und sagte dann, wie er überzeugt sei, daß unserer Landes-Kirche unter den gegenwärtig obwaltenden Verhältnissen nicht durch, dazu aller Gesezeskraft entbehrende Majoritätsbeschlüsse aufgeholfen werden könne, sondern nur dadurch, daß ein Jeder für sich selbst einstehe, und so handele, wie er's vor Gott und seinem Gewissen zu verantworten vermöge, daß aber über das Kämpfen nach außen hin, welches freilich nicht vermieden werden könne, das treue Aufbauen und die fördernde Pflege nach innen hin nicht aus dem Auge verloren werden dürfe. Hieran schloß er dann die auch schon hier oben erwähnte Mahnung an die Synodalen, Theologie und Kirche nicht von einander zu trennen, sondern in ihrer durch Gott gewordenen innigen Verbindung mit einander zu belassen, in die theologische Wissenschaft tief einzudringen, und so die herantretenden Zeitfragen selbstständig und in genügender Weise zu erfassen und zu beantworten. Denn sei gleich die theologia crucis die rechte Theologie, so sei sie doch auch, eben als Theologie, immerhin Wissenschaft, und mache gleich erst das Herz den rechten Theologen, so müsse doch auch, wer ein rechter Theologe werden solle, zuvor immerhin Theologe, also Mann der Wissenschaft, sein. Dieser Ansprache ließ der

Medner ein herzliches Gebet um den göttlichen Segen für die Verhandlungen der Synode folgen, und übergab darnach des, am Abende zuvor festgestellte Programm sammt Beilagen den Protocollführern zur Einsichtnahme für die Versammelten.

Ueber die Berichte in Sachen des Vicariats- und Synodal-Casseneontos, und der im pastoralen Personalbestehende während des verflossenen Synodaljahres eingetretenen, theils sehr schmerzlichen, weil den Tod des Pastores Lejus und des Propstes Häupler einschließenden Veränderungen wurde rasch zu den weiteren Vorlagen Präsidis hinweggegangen. Diese anlangend stand an erster Stelle die Forderung des Generalconsistorii, betreffend die Sammlung und Einsendung von Material für die Generalsynode, welcher Forderung die Synodalen, wenn sie sich gleich außer Stande sahen, derselben bis zum Ablauf dieses Jahres schon nachzukommen, ihre volle Aufmerksamkeit zuwenden mußten, und auch zuwandten, da kaum etwas Schlimmeres gedacht werden kann, als die Zusammenberufung der genannten Synode vor Zubereitung des nöthigen Materials für dieselbe. Allerdings hat gerade die Livländische provinciale Synode der generalen bereits vielfach vorgearbeitet, ihre Vorarbeiten sind aber noch lange nicht für die Generalsynode zubereitet worden, und außerdem möchten in gegenwärtiger Zeit dieser Synode Vorlagen gemacht werden müssen, welche die größte Umsicht und Sachkenntniß verlangen. So konnte irgend eine genügende Beschlußnahme in Bezug auf diese Vorlage von der Synode nicht gefaßt werden, und mußte es den einzelnen Pastoren überlassen bleiben, der Forderung des Generalconsistorii auf dem ordnungsmäßigen Wege, und in einer der Kirche heilsamen Weise nachzukommen. Die übrigen 8 Vorlagen Präsidis — die beiden Schreiben des Livländischen Landrathscollégii in Sachen des Pfarrbauerlandverkaufes und in Bezug auf die zu errichtenden Taubstummenanstalten, die aus Estland eingegangenen Schreiben hinsichts der eben genannten Anstalten, und der Judenmission, die Mittheilung der Rigaer Bibelgesellschaftssection, anlangend die Emendation des Lettischen Bibeltextes bei Anfertigung neuer Stereotypplatten für die Octavausgabe der Bibel, die aus Petersburg eingegangene Bitte um Hilfe für eine daselbst zu errichtende Lettische Kleinkinderschule, das Schreiben des Rigaer Kirchenvorstandes in Sachen der Erbauung einer Lutherischen Kirche daselbst, und die Mittheilung der Noth, in welcher sich die nach Odow ausgewanderten Luth. Christen befinden — wird Referent am geeigneten Orte berücksichti-

gen, da es ihm nicht sowohl um chronologische Berichterstattung, als vielmehr um sachliche Zusammenstellung des gegebenen Materials in Bezug auf die diesjährige Livländische Provinciaalsynode zu thun ist, und er daher nunmehr zu den einzelnen, immer mit Morgenandacht begonnenen, und mit Gesang geschlossenem Verhandlungen der genannten Synode übergeht.

Wer in unserem Lande nicht nur wohnt, sondern auch lebt, wird es selbstverständlich finden, daß unsere diesjährige Pastorsynode von dem Verhältnisse der beiden Hauptconfessionen der christlichen Kirche in Livland zu einander Abstand weder nehmen konnte, noch auch nahm. Allerdings lag den Synodalen nichts ferner, als irgend welches Hineingreifen in die, in Schrift und Bekenntniß begründeten Gewissensrechte des einzelnen Christen, und in die, annoch zu Rechte bestehenden staatlichen Ordnungen, sie mußten aber doch ihr Augenmerk auch darauf hinrichten, wie gegenwärtig, namentlich nachdem der neueste Erlass der höchsten Staatsobrigkeit durch die Landesbehörden öffentlich bekannt geworden ist, in immer steigendem Maaße die, in unseren vierziger Jahren aus der Lutherischen Kirche ausgeschiedenen Christen sammt ihren Nachkommen einem neuen Aaskole — Schisma — entgegentreiben, was beiden Confessionen gleich gefährlich ist, und welchem Uebel daher beide mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln entgegentreten müssen. Die Zahl der Kinder, welche eine, nach Lutherischem Rite vollzogene Nothtaufe erhalten, und deren Aeltern nach solcher Taufe Bestätigung — respective Einsegnung — derselben vom Lutherischen Pastoralamte verlangen, wächst von Tag zu Tag, und die Frage, wo diese Kinder kirchlich zu registriren und pastoral zu behandeln seien, wird eine immer dringlichere, da ihre Aeltern sie der einen Confession nicht zuweisen wollen, der anderen aber noch nicht übergeben dürfen, die Kinder aber unmöglich zwischen beiden Confessionen stehen bleiben, und aller kirchlichen, wie staatlichen Rechte verlustig gemacht werden dürfen. Neben diesen, in noch nie da gewesener Weise getauften Kindern geht eine jugendliche Schaar her, die inständigst und dringendst darum bittet, zur Schule und zum Katechumenate der Landeskirche zugelassen zu werden, und wollen sich diese in keinerlei Weise stillen lassen, sondern werden um so ungestümmer, je mehr man sie auf die annoch zu Rechte bestehenden Ordnungen hinweist, so muß man wieder fragen, was denn endlich aus den, zu keiner der beiden Confessionen gehörigen, ohne alle Communion mit der übrigen Christenheit aufwachsenden und alternden Christen werden soll. Aber nicht nur das, sondern es verlangt auch eine

augenansehnlich steigende Menge von mündigen Christen an den entweder von ihnen selbst oder von ihren Aeltern verlassenen Altären Gottes zum hochwürdigen Sacramente des Leibes und Blutes Christi zugelassen zu werden, und steht nicht davon ab, ihre Bitten laut und immer lauter zu erheben. Ebenso wollen die Brautpaare, welche in Braut und Bräutigam der einen und der andern Confession angehören, von den Pastoren der Kirche, welcher ihre Vorfahren auch äußerlich, sie aber immerhin wenigstens innerlich angehören, copulirt werden. Und wie die Ausgeschiedenen die Wiegen ihrer Kinder in die Vorhöfe der Landes Kirche hintragen, so auch die Särge ihrer Heimgegangenen. Da ist es ein Leichtes, sagen, das Amt der Landes Kirche habe mit diesen Christen nichts zu schaffen, sie vielmehr der andern Confession zuzuweisen, denn damit wird der Lutherische Pastor wohl dem Gedränge entnommen, das Land und der Staat aber bleiben in der Gefahr, welche über sie gekommen ist, und der Vaterlandsfreund und rechte lokale Staatsbürger kann diesem Uebel nimmermehr unthätig zusehen. In lebhaften, und die ganze Versammlung tief ergreifenden Farben schilderte diesen, immer unerträglicher werdenden Nothstand zunächst Pastor Maurach von Oberpahlen, und zog nach der, von ihm gegebenen Schilderung die Frage in Erwägung, wie der einzelne Pastor sich dieser Sachlage gegenüber einerseits mit seinem Gewissen, und andererseits mit dem Worte Gottes und dem Bekenntnisse der Kirche aus einander setzen möge. Ihm folgte, seinen eigentlichen Vortrag zurückziehend, weil er nicht das eben Gesagte unnöthiger Weise wiederholen wollte, Referent, und meinte, die Synode habe sich zunächst an unser Provincialconsistorium, als der zur Zeit gegebenen Repräsentation unserer Kirche, zu wenden, und demselben vorzulegen, wie unser Kirchengesetz von 1832 und unsere übrigen annoch zu Rechte bestehenden Landesordnungen sich zu einander verhalten, in welcher Weise die Conversion unserer Vierziger Jahre vor sich gegangen sei, wie unser Vaterland nach Erlangung seiner socialen Freiheit auch nach religiöser strebe, wie nicht einerseits von den Gewissensrechten der einzelnen Person und andererseits wieder von Ueberschreitungen der annoch zu Rechte bestehenden administrativen Ordnungen abgesehen werden könne, wenn nicht alle und jede Moralität untergraben werden solle, und wie der neueste, in obenangegebener Weise öffentlich bekannt gewordene Erlass der höchsten Staatsobrigkeit nicht mehr ungekannt gemacht werden könne. Das Consistorium werde dann nicht umhin können, den einzelnen Pastor nicht nur in genere, son-

dern auch in specie bezüglich des von ihm zu befolgenden Verhaltens zu instruiren. Gegen diese Proposition trat, das bisher Gesagte zuvor kurz zusammenfassend und beleuchtend, Pastor, Professor Dr. A. v. Dettingen auf. Nachdem er den principiellen Unterschied des Heils- und des Kirchenordnungsmäßigen, als normgebend für das Verhalten der Pastoren in diesen schwierigen Collisionenfragen, hervorgehoben hatte, wies er die Synode darauf hin, wie sie, nachdem sie alle übrigen, ihr zu Gebote stehenden Mittel bereits erschöpft habe, und davon in Kenntniß gesetzt worden sei, daß das Consistorium ihr, mindestens in seiner gegenwärtigen Gestaltung, beim besten Willen nicht helfen könne, nur noch über einen Ausweg aus der, auf ihr lastenden Calamität, zu gebieten habe, nämlich über die Bitte um sofortige Zusammenberufung der Generalsynode, die von unserem Kirchengesetze vorgesehen sei, die Noth aller Lutherischen Christen unseres Reiches berücksichtigen könne und werde, und allein die Befugniß habe, auf vorgeschriebenem Wege die Kirchenordnung mit der Heilsordnung in Einklang zu bringen. Zugleich werde, sagte er, auf diesem Wege der Synode die Gelegenheit geboten, bei eingehender Motivirung ihrer Bitte die vorhandenen schreienden Nothstände in gesetzlicher Weise an maßgebender Stelle genügend bekannt zu machen. Die sich hieran schließende Discussion, welche die in der Einleitung hervorgehobenen Grundsätze befolgte, brachte die Synode dahin in Bezug auf die gegenwärtige Noth allgemeine Principien für das Verhalten der Pastoren aufzustellen, zur Abwendung dieser Noth aber sich gegen des Referenten und für die, den hier zu berücksichtigenden Instanzen mitzutheilende, v. Dettingensche Proposition zu entscheiden, wenn sie gleich nicht in Abrede stellen konnte, daß der sofortigen Zusammenberufung der Generalsynode auch gar manches Bedenken entgegenzusetzen sei¹⁾. Der Ernst, mit welchem diese gewiß sehr schwierige und höchst wichtige

1) So sehr gewichtig es dem Referenten immerhin auch ist, daß unsere Synode sich fast einstimmig gegen seine, und mit sehr bedeutender Majorität für die v. Dettingensche Proposition entschieden hat, möchte er doch noch die Behauptung wagen, daß der von ihm gemachte Vorschlag keineswegs durchaus unausführbar sei, jedenfalls aber, seine Ausführbarkeit vorausgesetzt, allein die Geschichte für sich habe, und die Besonderheit unserer Kirche wie unseres Landes nach keiner Seite hin gefährde. Bei dieser Behauptung sieht er ganz davon ab, daß ein Gehen unserer Pastoren an unser Consistorium ihm nach seiner Anschauung von Kirche und Amt, in welchen er nichts Anderes als ein Zueinander von Heil und Natur zu erblicken vermag, der einzige, ihm rechte und liebe Ausweg aus der über uns gekommenen, und gewiß gar nicht mehr zu ertragenden Calamität wäre,

Discussion geführt wurde, stellte es allen Synodalen vor die Augen, daß ihr Gebet um den Segen Gottes für ihre Verhandlungen vom Herrn gnadenvoll war erhört worden. Jeder Pastor gelangte zu mehr oder minder genügender Klarheit über das von ihm einstweilen einzuhaltende Verfahren, und die Gewissensrechte des Einzelnen wurden nicht minder gewahrt, als die annoch zu Rechte bestehenden Ordnungen des Staats in seiner Gesamtheit und des Landes in seiner Besonderheit.

Schon die eben hier freilich nur in ihren Umrissen, gezeichneten Ver-

und berücksichtigt allein das, daß nur bei Einhaltung dieses Ausweges, seines Gracens, wie dem Rechte, ein Neues zu schaffen, so auch der Pflicht, das Alte zu erhalten, oder mit anderen Worten: der naturgemäßen Entwicklung unserer Zustände auf dem, unter göttlicher Obhut in unserem Lande und dessen Kirche historisch gewordenen Grunde und Boden volle Rechnung getragen wird. Allerdings hat unsere Synode von Anfang an immer und immer wieder auf die Generalsynode hingewiesen, es zieht sich aber auch durch alle unsere Synodalverhandlungen neben dem Verlangen nach der Generalsynode das Streben hin, durch das bereits Gegebene, namentlich durch unser Consistorium, zu dem Ziele zu gelangen, welches wir erreichen müssen, wenn wir anders nicht untergehen, vielmehr bleiben sollen, was wir sind. Und allerdings wird überall in unserem Lande von bald mehreren bald weniger tüchtigen Persönlichkeiten und maßgebenden Stimmen für die Generalsynode gesprochen, es erhoben und erheben sich aber auch überall nicht minder tüchtige Persönlichkeiten und nicht minder maßgebende Stimmen gegen dieselbe. Dieser Widerstreit der Meinungen aber möchte gar nicht so sehr zu berücksichtigen sein, als der Umstand, daß mit der Generalsynode die Besonderheit unseres Landes und seiner Kirche mindestens in Frage gestellt, wenn nicht geradezu aufgegeben wird, und daß wir, wenn wir an unser Consistorium gehen, die Behörden unseres Landes durch daselbe in die Interessen unserer Kirche mitthätig hineinziehen, wenn wir aber eine Generalsynode erbitten und erwirken, es mindestens in Frage gestellt sein lassen, ob und wie weit diese Behörden bei Regelung unserer kirchlichen Verhältnisse mitthätig sein sollen, wenn nicht gar erklären, dieselben sollen an dieser Regelung nicht participiren. Sagt man hiergegen, die Beschlüsse der Generalsynode werden nicht zu rechtskräftiger Geltung erhoben werden, bevor unsere Landes- und Kirchen-Behörden in der ihnen zustehenden Art und Weise, und in dem ihnen zuzusprechenden Maße von Berechtigung dabei werden berücksichtigt worden sein, so scheint's Referenten, daß man damit auf den, von ihm proponirten, von der Synode aber abgewiesenen Ausweg zurückkomme, und dann vermag er nicht einzusehen, warum auf einem Umwege angestrebt werden soll, was auf gerader Straße leichter zu erreichen wäre. Denn sollen zuletzt doch nur unsere Landes- und Kirchen-Behörden die neue Gestaltung der Dinge regeln und vollziehen, so möchte es jedenfalls vorzuziehen sein, gleich an diese Behörden zu gehen, als erst nach langen Umwegen an sie zu treten, da Niemand voraus zu sagen vermag, was Alles auf diesen Umwegen geschehen kann und wird. Wie dem aber auch sei, Referent wünscht von ganzem Herzen nur das Eine, daß alles hier zu Erwägende wohl erwogen, und die Sache dann der Obhut des Herrn unseres Gottes in brünstiger Fürbitte befohlen werde.

handlungen — die Detaillirung wird seiner Zeit an geeigneten Orte gegeben werden — reichen hin, um zu herzlichem Danke gegen Gott für unsere diesjährige Provinzialsynode zu bewegen. Gott hat uns aber in diesem Jahre noch mehr gegeben, als diese Verhandlungen. Ihnen zunächst stehen die über die Kirchenverfassungsfrage. War, als diese Frage in unserem Lande aufstauete, von gewisser Seite her befürchtet worden, unsere „orthodoxen“ Pastoren würden auf dieselbe wenig oder gar nicht eingehen, so ist diese Befürchtung schon vor unserer vorigjährigen Provinzialsynode in Nebel zerfallen. Gerade die „orthodoxen“ Pastoren Livlands haben sich ihrer mit aller Energie angenommen. So wichtige Fragen lassen sich aber nimmer über's Knie brechen, und Verfassungen werden, wenn sie anders Bestand haben sollen, nicht in einigen Jahren, oder gar nur in etlichen Tagen gebaut. Hatte uns schon das vorige Jahr sehr schätzenswerthe Verhandlungen über diesen Gegenstand gebracht, so brachte uns dieses wieder zwei Vorträge über die Kirchenverfassung, denen beiden Bedeutsamkeit durchaus nicht abgesprochen werden kann. Zuerst sprach hier, nach Verlesung der Sprengelavota über das, der vorigjährigen Synode in Sachen der Kirchenverfassungsfrage gebrachte Material Propst Kupfer von Marienburg. Er erklärte sich gegen die Hecoreinnahme von noch nicht in derselben vorhandenen episcopalen, presbyterialen und synodalen Elementen in unsere gegenwärtige consistoriale Kirchenverfassung, weil damit nur ein neuer Lappen auf das alte Kleid genäht, und Alles zerrissen werde, war aber keineswegs für unveränderten Fortbestand unserer gegenwärtigen Verfassung. Ihm folgte im Vortrage Pastor Hörschelmann von Jellin Land, der über kirchliche Diaconie redete. Sein Vortrag, welcher darauf hinwies, daß wir allererst für rechte Diaconie in unserer Kirche zu sorgen haben, und zu dem Ende proponirte, es möchten in allen Gemeinden neben den Küster-Schulmeistern und Parochiallehrern nicht nur die Kirchenvormünder für die Oekonomie und die Dorfschulmeister für die Schulsache, sondern auch noch Armenpfleger für die Nothleidenden und Aelteste für die Seelsorge den Pastoren beigegeben werden, machte auf alle Versammelten einen wohlthuenden Eindruck. Herausgeboren aus dem kirchlichen Leben, griff er auch wieder in dieses hinein, und stellte die Abhülfe, der wir in Sachen der Kirchenverfassung bedürftig sind, nicht in weite Ferne hin, sondern brachte sie den Pastoren in nächste Nähe. Es kann ja nämlich nimmer gelängnet werden, daß die Kirchenverfassungsfrage bei uns brennt, und da mag's Keinem ge-

nügen, daß ihm Quellen auf diesem oder jenem Berge gewiesen werden, die bestes Wasser in reichster Fülle haben, sondern will Jeder sofort aus dem nächsten Brunnen Wasser haben, damit der Brand nicht Dimensionen annehme, die bald alles Löschen zu einem fruchtlosen Bestreben machen. Seine pastorale Behandlung der Sache ließ Pastor Hörschelmann ohne Zweifel mit dazu wirken, daß die Synode weiterer Verschleppung der Kirchenverfassungsfrage damit ein Ende machte, daß sie, über die einander mehr oder minder widersprechenden Sprengelsvota hinweggehend, und die Mittheilung Präsidis, daß die von unserem Landtage ins Leben gerufene, ihn in sich schließende sogenannte Gesetzescommission in nächster Zukunft ihre Sitzungen beginnen werde, mit Dank entgegennehmend, ohne weitere Discussion, nach Darlegung des dabei zu Berücksichtigenden ein aus den Pastoren Kupfer von Marienburg, Lütken von Dorpat, und Sokolowsky von Ronneburg bestehendes Comité in Sachen der Kirchenverfassungsfrage erwählte. Diesem Comité liegt es nun ob, die in Rede stehende Frage, so weit dieselbe von unseren Pastoren zu lösen ist, in der rechten Weise zu fördern und eventuel zu gedeihlichem Abschlusse zu bringen. Je mehr sich nun die Commission unseres ritterschaftlichen Landtages und das Comité unserer Pastorsynode auf den rechten, von Gott gelegten Grund stellen, und einander in lebendigem Interesse für die Sache in die Hände arbeiten werden, um so rascher werden sie zum Heile unserer Kirche wie unseres Landes dahin gelangen, wo sie ihre Propositionen der Staatsobrigkeit in ordnungswärdigem Wege unterbreiten können. Bis dahin wird's für Kirche und Land von großem Segen sein, wenn alle Pastoren den Hörschelmann'schen Propositionen, so weit das nicht schon sollte geschehen sein, nachleben ¹⁾.

2) Referent kann hier nicht umhin, offen einzugestehen, daß er an seinem Theile eine Aenderung unserer Kirchenverfassung nicht wünscht. Einmal hält er die consistoriale Kirchenverfassung für die einzige, dem Wesen der Lutherischen Kirche entsprechende, und dann scheinen ihm in unserer consistorialen Verfassung bereits so viel episcopale, presbyteriale und synodale Elemente gegeben, als die Kirche bedarf, um sich naturgemäß entwickeln zu können, und darin von dem, hier immerhin concurrirenden Staate nicht nur nicht gehindert, sondern vielmehr gefördert zu werden. Hiermit will er aber nichts weniger als Stabilität haben, vielmehr verlangt er von ganzem Herzen nach einer Entwicklung und Ausgestaltung des Gegebenen. Einmal möchte er, was wir in unseren Lettischen und Estnischen Gemeinden an unseren Ältesten: (Vormünder: und Schulmeister:) Collegien bereits haben, auch unsern Deutschen zuwenden, und dann wieder sähe er gar gerne, was unsere Deutschen an unseren Conventen haben, auch unseren Letten und

Von dem hiemit berichteten Gegenstande kann indeß die Kirchspiels-theilungsfrage nicht getrennt werden, und so ist denn auch diese von unserer diesjährigen Pastorsynode in Betracht gezogen worden. Der geeignete Ort hierfür wurde da gegeben, wo in, seit etlichen Jahren üblicher Weise der sogenannte Kirchenbericht zur Verlesung kam. Bei allem Erfreulichen, das dieser Bericht bot, so fern er herausstellte, daß die Lutherische Kirche Livlands nicht über Impietät ihrer Kinder zu klagen hat, berührte er die Synodalen doch auch schmerzlich, so weit er mittheilte, daß immer noch an gar vielen Orten unseres Landes nach Verselbstständigung der Zillalen und Theilung der selbstständigen, aber übergroßen Kirchspiele geseufzt wird. Denn das ist ja gewiß, daß keinerlei Kirchenverfassung unserer Kirche aufhelfen mag, so lange wir nicht so viel Kirchspiele respective Gemeinden — haben, als wir haben müssen, um nicht in Kirchspiel und Gemeinde einen unlösbaren und ungelösten Widerspruch zu sehen. Und in demselben Maße, in welchem wir leichter zur rechten Ausgestaltung unserer Kirchspiele

Ehsten gegeben. Vor allem Uebrigen aber verlangt ihn darnach, unser Kirchengesetz von 1832 in Uebereinstimmung mit der von Schweden herkommenden Livländischen Kirchenordnung gebracht, respective das Livländische, keineswegs aufgehobene Recht, in der Administration überall gewahrt zu sehen. So steht er zu der Sache einmal um des Rechtes, und dann um der Geschichte willen. Letztere anlangend, kann es ja nämlich nicht in Abrede gestellt werden, einmal, daß die Lutherische Kirche nicht ohne, sondern mit Absicht auf die Presbyterien ihrer Schweizerischen Schwester nicht eingegangen ist, weil ihr keineswegs Kirche und Gemeinde zwei Namen eines und desselben Dinges sind, und sie daher bei der Gestaltung ihrer Verfassung nimmer nur die Gemeinde berücksichtigen konnte, sondern immer auch der Kirche ihr Augenmerk zuwenden mußte, und dann, daß das Dringen auf eine Aenderung der consistorialen Verfassung unserer Landeskirche da besonnen hat, wo man nicht auf dem Grunde und Boden unserer Kirche, d. i. nicht auf dem, von Schrift und Symbol bezeugten Satze von der Rechtfertigung des Sünders aus Gottes Gnaden in Christo allein durch den Glauben stand, und es überaus schwer hält, wenn nicht geradezu unmöglich ist, einer Sache eine, ihrem Principe widersprechende Entwicklung zu geben. Mit dem, was Pastor Hörschelmann von der kirchlichen Diaconie sagte, scheint dem Referenten der richtige Ausweg aus dem Widerspruche, in welchem wir uns gegenwärtig befinden, gegeben zu sein, und von ganzem Herzen wünscht er diesen Ausweg in Kirche und Land verfolgt. Das um so mehr, als die von Pastor Hörschelmann proponirten diaconalen Aemter ohne alle Verletzung des zu Rechte Bestehenden jeden Augenblick überall hergestellt werden können, und, einmal hergestellt, gewiß allen gerechten Forderungen entsprechen, und alle nicht abzuweisenden Bedürfnisse befriedigen werden. Hierbei wird aber selbstverständlich vom Referenten vorausgesetzt, daß unser Kirchengesetz in Sachen der Administration zuvor nach allen Seiten hin mit dem, noch keineswegs aufgehobenen Landesrechte in vollen Einklang gebracht werde, was ihm durchaus ohne Verfassungsänderung möglich scheint.

gelangen mögen, als zur Vollendung der, einer neuen Kirchenverfassung wohl durchaus vorauszuschickenden Reorganisation unserer ständischen Verhältnisse, müssen wir unsere Hände früher an die Selbstständigkeit und Theilung unserer Kirchspiele legen, als an den Abschluß der eben genannten Reorganisation. Denn mit jener gewinnen wir neue Arbeitskräfte, so fern wir eben so viel Pastoren zu den bisherigen hinzu erhalten, als uns neue selbstständige Kirchspiele gegeben werden, mit dieser aber ein neues Arbeitsfeld, das nicht bestellt werden kann, wenn die nöthigen Arbeitskräfte fehlen. Darum ist's denn auch ganz erfreulich, daß unsere diesjährige Pastorsynode der Verlesung des Kirchenberichtes nicht nur die Bitte anschloß, der Präses möge das Consistorium ersuchen, er wolle Visitationen durch die örtlichen Oberkirchenvorsteherämter zur Abstellung von schreienden Nothständen — zu welchen auch das zu rechnen sein möchte, was der Rigische Sprengel in Sachen der Knechtsetablissemens auf Kosten der Pfarrer, und der Anschreibung der recrutenpflichtigen Individuen bei bauernlosen Pfarren zum Schaden der Communen mittheilte — anregen, sondern auch die, das Consistorium möge durch den Präses ersucht werden, den örtlichen Kirchspielsconventen Anbahnung der Selbstständigkeit von Filialen, und der Theilung von selbstständigen, aber übergroßen Kirchspielen anempfehlen. Ist nun die Zahl unserer Kirchspiele eine größere geworden, und haben wir erst in allen Kirchspielen neben dem Pastorate den Diaconat, dann mag allerdings von der Commission unseres ritterschaftlichen Landtages und dem Comité unserer pastoralen Synode unserer Kirche auf ordnungsmäßigem Wege eine neue, oder vielmehr eine entwickelte und ausgestaltete Verfassung gegeben werden, welche der Kirche wie dem Lande nur Heil bringen wird.

Unsere Landeskirche leidet aber nicht nur an, von einem Pastor nicht zu bewältigenden Kirchspielen, sondern auch daran, daß Einzelne ihrer Gemeindeglieder noch nicht in die rechte Pflege genommen werden können, weil die dazu nöthigen Arbeitskräfte fehlen. Hierher sind allererst unsere Zigeuner zu rechnen. Christen, und doch nicht Christen schweifen sie mitten unter uns umher, und warten seit Jahrhunderten schon auf den barmherzigen Samariter, der sich ihrer rettend und helfend annahme. Das veranlaßte den Wendischen Sprengel abermals sein Desiderium in Sachen der Zigeuner an die Provinz zu bringen, und dasselbe durch Pastor Holst aus Wenden Stadt motiviren zu lassen. Letzterer schilderte in uns demüthigender Weise die Noth der (in Liv. wie in Kurland) lebenden Zigeuner, und mahnte die

Landeskirche, ihrer Pflicht endlich nachzukommen, und denselben zu helfen. Die geforderte Hilfe aber wollte er dadurch geleistet haben, daß ein Reise-Prediger (oder Evangelist) angestellt, und fürerst mindestens, bis die nöthigen Gelder anderswoher, etwa von der Unterstützungscasse, beschafft werden, aus den Geldern der Pfarrvicaricasse als fünften Vicar mit 300 Rbl. jährlich salarirt, und von den Pastoren, bei welchen er seinen Aufenthaltsort nehmen müsse, aus deren Mitteln oder gegen Vergütung aus der Unterstützungscasse defrayirt, das weiter in dieser Sache Wahrzunehmende aber von der Synode vertrauensvoll in die Hände ihres Präses gelegt werde. Die Synode ging bereitwilligst auf seine Propositionen ein, nachdem sie die Sache eingehend und allseitig erwogen, und zur Erlangung eines Reise-Predigers (oder Evangelisten) nicht nur auf unsere Candidaten, sondern auch auf die Zöglinge in den Missionsanstalten zu Neuen-Dettelsau und Herrmannsburg, wie in den „rauen Häusern“ bei Hamburg und zu Reval hingewiesen, dann gesagt, wie die Tüchtigkeit des für die Zigeuner anzustellenden Pflegers sich gerade darin zeigen werde, daß er seine Pflegebefohlenen an dem einen oder anderen Orte festhält, und damit seine eigene fernere Thätigkeit unnöthig mache, und endlich von ihrem Präses das Versprechen erhalten hatte, er werde sich nicht nur mit der Kurländischen Schwester-synode, sondern auch mit den, hier anzugehenden Comité's der Unterstützungscasse in Relation setzen, und darauf die geeignete Persönlichkeit für das Zigeuner-Pfegeramt zu gewinnen suchen.

Zu denjenigen Gemeindegliedern, welche noch nicht in rechte Pflege genommen werden können, weil die dazu nöthigen Arbeitskräfte fehlen, gehören weiter unsere taubstummen Letten- und Ehten-Kinder. Für dieselben war auf unserer Synode vor mehreren Jahren bereits Pastor Treu von Oppeln eingetreten. Seinen Fußstapfen war später Pastor Sokolowsky von Jemmer gefolgt. Von Letzterem aber war unsere Synode bestimmt worden, durch ihren Präses an die Schwester-Synoden in Kur- und Ehtland, und auch an die Ritterschaft unseres Landes zu gehen. Die Ehtländischen Synodalen nun hatten unseren Präses, wie derselbe unserer Synode vorlegte, die Mittheilung gemacht, daß sie an ihrem Theile nach Kräften für die nationalen taubstummen Kindern sorgen wollten, die Livländische Ritterschaft aber war nach ihrem, durch den Präses der Synode communicirten Antwortschreiben des Landrathscollégii, fürerst wegen mangelnder Vorklagen außer Stande gewesen, der Sache von sich aus Verfolg zu geben.

So wurden neue Erwägungen nothwendig. Diesen gab Pastor Solow'sky von Jennen den erforderlichen praktischen Grund und Boden nicht nur dadurch, daß er referirte, was er in seiner Gemeinde an den beiden taubstummen Ehstkindern derselben — einem Knaben und einem Mädchen — gethan, sondern auch dadurch, daß er seinen taubstummen Knaben der Synode vorstellte, und vor ihr im Lesen und Sprechen u. s. w. examinirte, eine fast fertige Ehstnische Taubstummenfibel, welche auf Kosten der Ehstländischen Synodal-Verlagscaße gedruckt werden wird, den Synodalen zur Einsichtnahme vorlegte, und seine Amtsbrüder durch ausführliche und genaue Tabellen über den Personalbestand unserer nationalen Taubstummen in Kenntniß setzte. Was er gethan, sagte er, könne jeder andere Pastor, vorausgesetzt, er habe die dazu nöthige Zeit, auch thun, denn die uns hier instruirende Litteratur sei eine so reichhaltige und gute, daß man auch ohne Informator nach derselben Taubstummenlehrer werden könne. Ebenso könne, was sein Penau'scher Sprengel gethan, jeder andere Sprengel wohl auch thun. Sein Sprengel habe sich aber zum Besten der Taubstummen so besteuert, daß er von sich aus 1,200 Rbl. jährl. aufbringen, zu Jennen eine Schule etabliren, und einen Lehrer mit genügender Salarirung anstellen könne. Eine ähnliche Besteuerung zum Besten der Taubstummen stehe, wie die durch den Präses gemachte Vorlage beweise, in ganz Ehstland in Aussicht. War unsere Synode nun schon früher für die, in Rede stehende Sache gewonnen, so konnte es nun vollends nicht fehlen, daß sie derselben ihr ganzes Interesse zuwandte, und sich entschloß, dahin zu wirken, daß für die vier Bezirke (Doppeltkreise) Livlands vier Taubstummenschulen, auf je 40 Thaler Landes fundirt, außerdem aber eine, unsere 3 Ostseeprovinzen berücksichtigende Centralanstalt für Taubstummenlehrer in Riga errichtet werde. Die Centralanstalt soll die für die Bezirksschulen nöthigen Lehrer beschaffen. Mit Herstellung der Bezirksschulen aber soll nicht länger als unerlässlich nothwendig gewartet werden. Werden ja doch nicht gleich so viel Mal 10 Taubstummne zu unterrichten sein, daß man nicht die nöthigen Bezahlungen mit den schon vorhandenen Kräften beschaffen könnte.

Zu dem, was unsere diesjährige Synode für ihre noch nicht recht besorgten Gemeindeglieder gethan, möchte auch das zu rechnen sein, was sie in Bezug auf die Ehstnischen und Lettischen Soldaten Lutherischer Confession in Polen und Litthauen, die auf geeignetem Wege einen eigenen Pastor erhalten sollen, die Ehsten in Riga, und die neugebildete Pfarre Gud-

mannsbach-Lackerort bei Pernau, die aus der, unserer Synode gehörigen und nur ihr unterstellten Pfarrvicarische nach wie vor soll unterstützt werden, beschloßen hat. Referent erwähnt dessen aber nicht in der Absicht, die Livländische Pastoralssynode zu rühmen, denn damit thäte er ihr vielmehr Schande als Ehre an, sondern nur, um alle Lutheraner auf Nothstände aufmerksam zu machen, denen abzuhelfen die Gemeinden dasselbe Recht haben, wie die Pastoren. Wohl weiß er, daß leider gar manches Gemeindeglied für den armen Lazarus nur Brocken und Hunde hat, er weiß es aber auch, daß Livlands Lutherische Gemeinden gar manchen Christen in sich haben, der nur zu erfahren braucht, wo Hilfe nöthig ist, um seine Hand zu Almosen zu öffnen. Unsere Linke soll zwar nicht wissen, was die Rechte gethan, unsere Lippen sollen aber auch verkünden, was der Samariter gethan, und den Reichen mahnen, ein Gleiches zu thun. Es gilt ja den Bau der Kirche Gottes in unserem theuren Vaterlande, und da ist's Pflicht zu reden von dem Rechte des Reichen, seinem Gotte die Hütte mitten unter den Menschenkindern zu bauen.

Auch dem gegentheiligen Uebelstande, daß immer noch gar viele unserer Gemeindeglieder von der Herrnhutischen Brudersocietät in eine Pflege genommen sind, welche von der Lutherischen Kirche nimmer die rechte genannt werden kann, wandte die Synode, durch ein Werrosches Desiderium dazu angeregt, ihre Aufmerksamkeit zu, und beschloß, sich im nächsten Jahre von allen Sprengeln über den Stand der Herrnhutersache in unserem Lande Bericht erstatten zu lassen, um darnach das hier Nöthige gemeinsam wahrnehmen zu können. Unseren Herrnhutischen Mitchristen wird das allerdings überall da frappant sein, wo sie meinen, die Zeit des Lutherischen Kampfes gegen sie sei eine völlig vorüber gegangene; sie müssen sich aber schon gefallen lassen, von der Lutherischen Kirche Livlands eben so lange bekämpft zu werden, als sie nicht entweder ganz aus unserer Kirche weichen, oder doch ihre Arbeiter schlechtweg und unbedingt in den Dienst unserer Landeskirche stellen. Denn zwei Kirchen mögen wohl neben, nimmer aber in einander bestehen, und Herrnhuts Behauptung, es sei nicht sowohl eine *ecclesiola* in *eclesia*, als vielmehr nur eine Art in der Kirche, wird eben so lange unhaltbar sein, als es eine Herrnhutische Bruderkirche neben der Lutherischen Kirche giebt, und Herrnhuts Arbeiter eben so der Herrnhutischen Unitätsältestenconferenz unterstellt sind, wie unsere Pastoren dem Consistorio, und ebenso Herrnhuts Confession zu lehren haben, wie unsere Pasto-

ren die der Lutherischen Kirche. Da ist gewiß offener Kampf mit viel Wunden besser, als heimlicher Friede mit viel faulem Wesen.

Hier muß auch dessen Erwähnung gethan werden, daß unsere diesjährige Synode zur Hebung des Interesses für unsere, das ganze Reich berücksichtigende Unterstützungscasse in der Person des Pastors Vogel einen Synodalreferenten erwählte, und damit die Förderung dieser so sehr wichtigen Casse zur stehenden Synodalmaterie erhoben hat.

Nicht zu unseren Gemeindegliedern gehören unsere Juden, wohl aber zu denen, die mitten unter uns wohnen, und dessen noch entbehren, was ihnen nach Gottes gnädigem Willen zu Theil werden soll. Referent schließt daher hier das an, was unsere diesjährige Synode in Bezug auf die Juden beschlossen. Referirt wurde über ihren Nothstand, und das für sie in unserem Lande bereits Gethane oder noch zu Thunende durch Pastor Sokolowsky von Ronneburg. Dabei wurde das vom Präses mitgetheilte Communicat unserer Ebstländischen Schwester-synode auch erledigt. War von Ebstland her auf einen Rabbinersohn aufmerksam gemacht worden, der neulich zu Reval die christliche Taufe empfangen, so wurde von unserer Synode auf einen, in unserem Lande weilenden, und sich ausbildenden Christen-Jüngling hingewiesen, um einen Missionair für die Juden in unserem Lande zu gewinnen. Abgeschlossen konnte die Sache von unserer diesjährigen Synode allerdings nicht werden, doch aber wurde der erfreuliche Beschluß gefaßt, nicht nur im Allgemeinen mit Kur- und Ebstland zusammen die Sache der Judenmission zu fördern, sondern auch im Besonderen die Juden- von der Heiden-Mission zu trennen, den Pastor, Professor Dr. Volk zu Dorpat zum Synodalreferenten für die Judenmission zu erbitten, alle in unserem Lande für diese Mission eingehenden Gelder im Lande zu behalten, und, sobald irgend möglich, auf ordnungsmäßigem Wege einen Judenmissionair für die Ostseeprovinzen des Russischen Reiches in Thätigkeit treten zu lassen.

Sind wir hiermit aber über die Gränzen der uns befohlenen Christenwelt hinausgegangen, so wenden wir uns nun füglich von den Juden zu den Heiden hin. In Bezug auf die Lutherische Mission unter denselben erstattete Pastor Sokolowsky von Ronneburg der Synode Bericht. In seinem Referate machte er zunächst darauf aufmerksam, wie der Stand der Missions-sache bei uns wohl schon ein solcher sein dürfe, daß wir eines eigenen Missionsblattes nicht mehr entbehren könnten. Ziehe doch unsere

Missionsthätigkeit ihre Kräfte und Mittel aus der freien Liebestheilnahme unserer, durch gleiche innere und äußere Lebensinteressen mit einander innigst verbundenen ostseischen Landeskirchen, und wolle daher dieser kirchliche Complex in seiner individuellen Weise für die Thätigkeit mehr und mehr angeregt werden. Das werden am besten wohl durch ein eigenes ostseisches Missionsblatt erreicht werden. Der Anfang dazu sei bereits mit den, von Pastor Hansen aus Paistel herausgegebenen „Mittheilungen“ gemacht, und die Synode brauche diesen nur dazu aufzufordern, daß er seine Mittheilungen erweitere und umgestalte, um zu dem proponirten Blatte zu gelangen. Des Berichterstatters Vorschlag wurde von der Synode angenommen. Sie erwählte die Pastoren Hansen von Paistel und Vogel von Laudohn zu Redactoren der erweiterten und umgestalteten Mittheilungen, und stimmte dem, später von den genannten beiden Synodalen vorgelegten Programme bei. So werden wir, zumal da die Synodalen sofort auf eine nicht unbedeutende Menge von Exemplaren dieses Blattes subscribirten, in nächster Zukunft ein eigenes Missionsblatt haben, welches uns das giebt, was uns kein ausländisches darbieten kann, bei seinem geringen Preise aber — 1 Rbl. für den Jahrgang von 12 Heften à 2 Bogen — auch denjenigen Christen Kenntniß des Missionsstandes ermöglicht, welche zu ausländischen Blättern nicht gelangen. Sodann ging der Berichterstatter auf Details aus der Mission ein, und wies darauf hin, wie der am Martinstage vorigen Jahres zu Erlangen im 21. Jahre seiner Missionsthätigkeit zu seiner Ruhe eingegangene Dr. Graul, dessen vor 9 Jahren der Livländischen Pastoral-synode gemachter Besuch uns Allen unvergänglich sei, der Missionsgeschichte einen, nicht zu überschenden Einschnitt gegeben habe, so fern durch ihn, freilich ohne weiteren Zusammenhang mit dem genannten Besuche, von seiner Missionsthätigkeit ab auch die theologische Wissenschaft in den Dienst der Heidenbekehrung gezogen, und die Mission Gegenstand auch der genannten Wissenschaft geworden sei. Seiner Aufforderung dazu folgend, ehrte die Synode das Andenken des auch ihr angehörigen Graul dadurch, daß sie sich erhob, und den, von ihm selbst gesungenen Vers seines Sterbeliedes:

Mein Heiland, ich bin müde,
Bring du dein Kind zu Bett,
Und laß mich ruhn in Friede,
Wie ichs so gerne hätt',
Den Leib in stiller Kammer,
In kühler Erde Schooß,

Die Seel' von allem Jammer
Und Sündenelend los.

demselben nachsang. Weiter theilte Sokolowsky mit, daß in Ostindien nummehr schon 17 Missionaire an 13 Gemeinden von über 7,000 Christen in Frieden und Segen arbeiten. Endlich referirte er, daß aus Livland in diesem Sommer gegen 3,700 Rbl. für das Missionscollegium in Leipzig eingezahlt worden seien ¹⁾. Es konnte nicht anders sein, als daß diese Mittheilungen die Synode zu herzinnigsten Danke gegen den Herrn, der seine Kirche so sichtlich gesegnet, bewegten. Wer aber Dank opfert, preiset den Herrn, und das ist der Weg, daß Gott ihm sein Heil zeige.

Im Samulenlande von Gott mit Segen reich beschüttet, kehren wir nun in unser eigenes Land zurück. Dort hat unser Nerling eine, uns Allen am Herzen liegende und die Seele erfreuende Schule gegründet, die den Heidenkindern Segen nach Segen bringt, und hier sind unsere Letten- und Ehsten-Kinder immer noch vielfach ohne die nöthige Schule! Ausweis darüber gab der Bericht, welchen der Livländische Schulrath, Pastor Klot von Lemburg der Synode erstattete. Auf je 500 Communalglieder sollen wir eine Dorfschule haben. Bitter wenig, da hierbei auf eine Schule mit einem Lehrer oft über 100 Kinder kommen! Aber nicht mal dieses bitter Wenige haben wir überall! Freilich ist's gegenwärtig ein schlimmes Ding mit dem Herstellen von Dorfschulen. Unsern Herren sind ihre alten Rechte genommen, und da wollen sie den alten Pflichten auch nicht mehr nachkommen, und unsere Bauern haben noch nicht die Mittel und das nöthige Verständniß, um zur Herstellung von Schulen aus ihren Mitteln gebracht werden zu können. In solchen Nothständen sollte aber doch alles Uebrige hintangeseht und nur darnach getrachtet werden den Kindern nicht zu wehren, daß sie zu ihrem Heilande kommen, und von ihm mit seinem Himmelreiche gesegnet

1) Für die Freunde unserer Mission giebt Referent die einzelnen eingezahlten Geldgaben sprengelsweise an. Für Leipzig gingen in diesem Sommer bei Pastor Sokolowsky von Ronneburg ein aus dem Sprengel Riga 310 Rbl. 34 Kop.; aus dem Sprengel Wolmar 493 Rbl. 85 Kop.; aus dem Sprengel Wenden (eine nachträglich für 1864 eingezahlte Gabe mitgerechnet) 756 Rbl. 44 Kop.; aus dem Sprengel Walf 235 Rbl. 30 Kop.; aus dem Sprengel Dorpat (die Stadt Dorpat eingerechnet) 468 Rbl. 74 Kop.; aus dem Sprengel Werro 641 Rbl. 27 Kop.; aus dem Sprengel Bernau 246 Rbl. 17 Kop.; aus dem Sprengel Fellin 523 Rbl. 49 Kop. — Außerdem wurden dem genannten Pastor aus Livland für 1865 zugestellt für Herrmannsburg 29 Rbl.; für den Missionär Hugo Pahn 58 Rbl. 50 Kop.; für die Juden 110 Rbl. 8 Kop.

werden! Sei dem indeß, wie ihm wolle, trotz aller Nothstände können wir dem Herrn doch nur danken dafür, daß es bei uns mit der Schule noch so gut steht und geht. Unser, auch während der diesjährigen Synode vom Präses inspicirtes Küster-Schulmeister-Seminar zu Walf arbeitet in großem Segen, und die Pastoren, welche sich im vorigen Jahre an des Seminardirectors Zimse 25-jährigem Amtsjubiläum theilnahmen, und nun seinen Dank empfangen, konnten sich mit vollster Freude dieser ihrer Theilnahme an einem für unser Land so wichtigen Feste erinnern. Unsere Parochialschulen kommen dem ihnen vorgesteckten Ziele immer näher, und geben uns mehr und mehr tüchtig gebildete Bauern. Und unsere Dorfschulen nehmen trotz aller Hemmnisse doch auch der Zahl nach zu, und bilden sich immer erfreulicher zu wirklichen Elementarschulen aus. Es sind unsere Nationalen eben trotz aller ihrer Mängel und Schattenseiten immer noch gottesfürchtige Leute, und hängen mit ganzer Liebe an der Lutherischen Kirche, die auch ihnen nimmer ohne Schule dastehen kann. Dem Referate des Schulrathes schloß die Synode die Bitte an, es möchte, wo und wie gehörig, ein allgemeines, für ganz Livland gültiges Schulstatut ausgearbeitet und eingeführt werden. Diese Bitte ist gewiß eine wohlbegründete, und baldigste Erfüllung kann ihr nicht zu herzlich gewünscht werden, dessen ungeachtet aber wird verlangt werden müssen, daß das Statut sich ferne davon halte, überall Alles gleich zu machen. Livland ist, mindestens seinem Wesen nach, ein durchaus deutsches Land, und will als solches überall der Individualität volle Rechnung getragen wissen. Der Deutsche steht anders da als der Nationale, der Lette anders als der Ehste, der Werroer anders als der Felliner. Vielfach schliun, und doch der Grund davon, daß wir überall Persönlichkeiten, und nicht nur verschiedene Exemplare einer und derselben Gattung haben.

Wie unsere Synode ihre Aufmerksamkeit nun der Schule im Allgemeinen zuwandte, so entzog sie diese derselben auch nicht im Besonderen. Was man auch von realistischer Seite dagegen sagen mag, es wird unserem Lande immerhin nur Segen bringen, daß unsere Volksschule ihren Unterricht durchaus auf das Wort Gottes stellt, und unsere Letten und Ehsten nur auf religiöser Grundlage ausbildet. Eben darum sind Aenderungen des Unterrichtsstoffes und Modus für diese Schule nicht zu wünschen. Dessen ungeachtet darf über das Religiöse das weitere Nöthige nicht vergessen werden. Weiter nöthig möchte aber vor allen übrigen Dingen Erfassung und Aus-

bildung der nationalen Sprachen in deren eigenem Geiste sein. Neuerdings ist für das Lettische von Bielenstein, für das Estnische aber von Wiemann in dieser Beziehung schätzenswerthes geleistet worden. Diese Leistungen haben wir auch für unsere kirchlichen Bücher — Bibeln, neue Testamente, biblische Geschichten, Gesangbücher, Katechismen u. s. w. — zu verwerthen, um zu einer immer reineren Kirchensprache zu gelangen, und um die göttlichen Wahrheiten unserem Volke immer leichter zugänglich zu machen. Das angesehen, konnte die Synode nur freudigst darauf eingehen, mit Verbindungen, wie der lettisch-litterarischen Riga's, gemeinschaftlich zu arbeiten, und mit Hilfe von Gesellschaften, wie der Rigaer Bibelgesellschaftssection, einen sprachlich guten Text der Lettischen Bibelübersetzung herzustellen. In Livland sind dafür besonders Propst Döbner von Kalzenau und Pastor Reiken von Dikkeln thätig. Ihnen namentlich wurde daher von der Synode diese Sache auch wieder vertrauensvoll befohlen. Gewinnen unsere Letten auf diesem Wege einen guten Bibeltext, so sind andrerseits auch unsere Esten in dieser Hinsicht durch die, von Pastor Holst aus Kannapää vollzogene Revision des Dörpt. (richtiger Werro-) Estnischen neuen Testaments fürsorglich bedacht worden, und steht für sie ein neues Reval-Estnisches Gesangbuch von material und formal schätzenswerther Tauglichkeit in Aussicht¹⁾. Dieses Gesangbuch anlangend, so ist dasselbe in erster Auflage bereits im Drucke erschienen, in seiner Einführung in Livland aber ebenso

1) Das alte, eben noch im kirchlichen Gebrauche befindliche Reval-Estnische Gesangbuch kann allerdings nicht ein schlechtes, muß vielmehr durchaus ein gutes genannt werden, wollte und will aber doch weder unseren Pastoren noch auch unseren Gemeinden neben dem viel besseren Dörpt. (Werro-Estnischen) Christianis genügen. Das machte und macht es wünschenswerth, ein Reval-Estnisches Gesangbuch zu gewinnen, das dem Christianischen in seiner dogmatischen Reinheit, seiner kirchlichen Sprache, seiner Lieberanordnung und seinem Reichthum getrost an die Seite gesetzt werden kann. Zur Erfüllung dieses Wunsches stehen das Estnische Livland und Estland seit Jahren schon, eifrig arbeitend, mit einander vereint da. Das Estnische Livland liefert zu dieser Arbeit, was es in Ansehung der Lehre von Christiani aus dessen Gesangbuche gelernt, Estland aber bringt zu demselben hinzu, was es durch Schlüssel's Emendation des Reval-Estnischen Bibeltextes gewonnen hat. Beiden dient bei ihrer, gewiß sehr schwierigen Aufgabe in instructivster Weise, was von unserer Synode in Sachen des Deutschen, des Lettischen und des Werro-Estnischen Gesangbuches von 1834 ab berathen und verhandelt worden ist. Der gegenwärtige Stand der Theologie in unseren Landen möchte aber wohl gerade ein solcher sein, daß er uns zur Herstellung von guten Kirchenbüchern befähigt, sofern er ein solcher ist, der mit herzlichem Glauben die Bibel unter dem Beistande geheiligter Wissenschaft in ihren Tiefen erforscht.

wie in Estland noch beanstandet worden, weil es zuvor noch einer abermaligen Revision unterzogen werden soll. Zu dem Ende wurden sämtliche Pastoren des Reval-Estnischen Livlands, gleich denen Estlands aufgefordert, dem Gesangbuchscomité Correcturen des bereits gedruckten Werkes zuzusenden, das Comité aber erucht, die eingehenden Correcturen zu berücksichtigen, und das ungearbeitete Gesangbuch dann einem neu erwählten — aus dem Referenten, dem Propste Lenz von Sara, und dem Pastor Mickwitz von Pillistfer bestehenden — Comité zur Beprüfung und eventuellen Empfehlung für den Kirchengebrauch vorzulegen. Wurde zugleich festgestellt, die zu corrigirenden alten Lieder sollten nie um der wörtlichen Uebereinstimmung willen mit den Deutschen Originalien geändert werden, und bei den neuen sei zuerst reine Lehre, dann richtige Sprache, weiter guter Rhythmus, ferner der Reim, und in letzter Instanz erst Uebereinstimmung mit den Worten der Deutschen Originalien anzustreben, und arbeiten in Liv- wie in Estland die tüchtigsten Kräfte hieran, so werden wir mit diesem Gesangbuche wohl ein Werk erhalten, das keinen geringeren Werth haben wird, als das Christianische Gesangbuch von 1848 für unsere Werroschen Esten hat. — Von noch größerem Interesse als Bibel und Gesangbuch aber sind für unsere Schulen gute Katechismen. Längst schon wird in Bezug hierauf an maßgebender Stelle ein Landeskatechismus angestrebt. So Beachtenswerthes aber auch für die Herstellung eines solchen gesagt worden ist, hat sich unsere Synode doch immerhin nicht entschließen können, ihr das Wort zu reden, und Lehrer und Schüler an eine fixirte Erklärung des kleinen Lutherischen Katechismus zu binden. Sie möchte auch gewiß recht haben, wenn sie den catechetischen Unterricht nur an das von Luther in seinem kleinen Katechismus Gegebene gebunden, sonst aber frei erhalten wissen will, und eben deshalb auch auf ihrer diesjährigen Versammlung die Erhebung der von Pastor Körber zu Anseküll auf Desel herausgegebenen Katechismuserklärung zum Estnischen Landeskatechismus abgelehnt hat. Will unsere Synode aber auch keinen Landeskatechismus, so will sie doch immer gute, d. h. die reine Lehre rein und volksthümlich erläuternde Katechismuserklärungen, um immer mehr Kenntniß und Erkenntniß der göttlichen Wahrheit in unser Volk zu bringen, und hat daher auch den vorgenannten Körberschen Katechismus, seine Vorzüge anerkennend, seine Mängel aber zur Abstellung derselben namhaft machend, ihrer vollen Aufmerksamkeit gewürdigt. Gleiches gilt von der in Werro-Estni-

scher Sprache herausgegebenen Katechismuserklärung des Pastors Hasselbladt von Rambi, welche übrigens unserer Provinzialsynode noch nicht vorgelegen hat, ihrer Zeit aber gewiß auch vor dieselbe wird gebracht werden ¹⁾.

Der eigentliche Volksehrer ist in unserem Lande — und in der Lutherischen Kirche überhaupt — immer noch der Pastor, an welchem unsere Letten ihren Mahjetajs, unsere Ehsten ihren Öppetaja haben, und den auch unsere Teutschen immer noch vielfach ihren Lehrer nennen. Deshalb ist denn auch Tüchtigkeit desselben vor allen übrigen Dingen wie für die Kirche, so auch für die Schule zu fordern und anzustreben. Eben darum wußte es unsere diesjährige Synode ihrem Präses auch nur Dank, wenn er mit ganzer Energie und lebhaftem Interesse dem Wolmarschen Desiderio beipflichtete, und die Pastoren wiederholt an ihre Pflicht mahnte, die Theologie zum Gegenstande fleißigsten Studiums zu machen, wie Referent das bereits zu mehreren Malen hier erwähnt hat. Müssen aber auch die intellectuellen Interessen, wie überall so namentlich hier, vorwiegen, so dürfen doch die materiellen auch nicht ganz übersehen werden. Es war daher ganz schätzenswerth, wenn unsere diesjährige Synode die Differenzen, in welchen sich die Pastoren in Bezug auf die, unserer ersten Subelsynode entstammte allgemeine Pastoren-Wittwen und Waisen-Casse dadurch vollständig löste, daß sie beschloß, die von den Pastoren selbst einfließenden Gelder zu gleichen Theilen unter die vorhandenen Wittwen und Waisen, die von den Gemeinden kommenden Festcollectengelder aber und andere hierher gehörige Posten vom Consistorio mit Berücksichtigung der mehr oder minder großen Hilfsbedürftigkeit der Genannten vertheilen zu lassen, der, schon 1,300 Rbl. besitzenden Eremitencasse ihre Aufmerksamkeit von Neuem zuwandte, und die Pfarrbauerlandsverkaufsfrage für eine noch nicht erledigte erklärte. Die letztgenannte Frage anlangend, hat sich unser Landrathscollégium, wie der Präses

1) Wie das Reval-Ehstnische Volk die Körber'sche Katechismuserklärung mit großer Freude aufgenommen hat, so auch das Werro-Ehstnische die Hasselbladt'sche, welche bereits in zweiter Auflage vergriffen, und in Tausenden von Exemplaren unter Alt und Jung verbreitet ist, obgleich sie erst vor 2 Jahren im Drucke erschien. Wenn irgend etwas, so beweist diese Thatfache es schlagendst, daß unser Volk nichts Anderes als den christlichen Glauben Lutherischer Confession will, und nichts sehnlicher wünscht, als diesen Glauben in seinem ganzen Umfange zu erfassen. Unter unseren Letten wird's gewiß ebenso stehen, wenn Referent auch darauf verzichten muß, hierüber Details zu geben.

der Synode mittheilte, allerdings gegen eine Conversion des Pfarrbauerlandes in Geld erklärt, weil das, in unserem Lande auf Grund und Boden basirte Kirchenvermögen auch fernerhin in gleicher Weise sicher zu stellen sei, der Verkauf dieses Landes und die Conversion desselben in Geld sind aber zwei keineswegs zusammenhängende, vielmehr von einander sehr verschiedene Dinge, denn es ist gar nicht abzusehen, warum das aus dem Verkaufe gelöste Geld nicht wieder sollte in Grund und Boden angelegt werden können. Es handelt sich hier ja nur darum, einmal die Pfarrbauern den übrigen Bauern gleichzustellen, und dann den Pastoren eine, wenn auch sehr mühevolle, so doch immerhin genügende materielle Existenz zu schaffen. Eben darum ist's auch zu wünschen, daß das, was vom Rigaschen Sprengel in Bezug auf die Anschreibung von recritenpflichtigen Individuen bei bauernlosen Pfarren und die Knechtsetablissements auf den Pfarrgütern Mitgetheilte eine Erledigung finde, welche die ökonomischen Sorgen der Pastoren nicht mehrt, sondern mindert. Denn des Tages Last und Hitze muß der Pastor auch in dieser Hinsicht tragen, aber nach dem täglichen Brode darf er nicht ängstlich umschauen, wenn er sein Amt in Segen soll führen können. Unsere nächstjährige Synode wird uns gewiß nicht nur über den Pfarrbauerlandsverkauf — namentlich von Pastor Masing zu Neuhäusen — sondern auch über Knechtsetablissements auf den Pfarrgütern neue Vorlagen bringen, und uns dem Abschlusse dieses sehr wichtigen Gegenstandes um ein Bedeutendes näher führen.

Wo aber der eigenen Noth in der rechten Weise gedacht wird, da wird das Herz dadurch auch für fremde Beschwer nicht un- nicht ver-, sondern vielmehr erschlossen. Das zeigte sich auch auf unserer diesjährigen Pastoral-synode, als sie auf den Bau der Lutherischen Kirche in Rizza, die sich eben constituirende Ehstnische Gemeinde in und um Odow, die Lettische Kleinkinderschule in St. Petersburg, und die kleine Pfarre auf der Insel Runö aufmerksam gemacht wurde. Wo aber der Pastoren Hand helfend hinge-griffen hat, da möge auch der Gemeinden Hand ein Gleiches thun, auf daß überall der Noth gesteuert, und die ganze Christenheit geschickt gemacht werde, die Mauern Sions fröhlich und freudig zu bauen, so lange es Tag ist, und ehe die Nacht kommt, da Niemand mehr wirken kann, auf daß der Herr dann, wenn er nach seiner Verheißung wiederkommt, die irdische Braut dem himmlischen Bräutigame geschmückt und

zubereitet vorfinde, und sie einführen könne in den Hochzeitsaal, da Herz und Auge schauet, was es geglaubet hat.

Die, im Vorstehenden nach ihrer subjectiven Auffassung durch den Referenten geschilderten Verhandlungen unserer diesjährigen Synode, über welche seiner Zeit an anderem Orte objectiv wird berichtet werden, fanden den, ihrem pastoralen Wesen entsprechenden Abschluß in den Worten, mit welchen der Präses sie für beendet erklärte, in seinem Gebete, und in dem Segen, den er als deren Senior über die Pastoren sprach. Dem Danke der Synodalen gab darauf der älteste Propst in herzlichem Spruche und dem Präses ertheiltem Segen den angemessenen Ausdruck, und aus tieffter Seele sangen Alle das „Amen, Amen, Amen, lobet All' den Namen unsers Herren Jesu Christ, der der Erst' und Letzte ist“.

III. Literärisches.

1. Wann wurden unsere Evangelien verfaßt. Von Constantin Tischendorf. Leipzig 1865. S. 70.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Gegenüber den modernen Bearbeitungen des Lebens Jesu im ungläubigen und antichristlichen Sinne von Strauß, Renan, Schenkel u. A. kommt es vor allem auf eine nüchterne und klare Beantwortung der Frage an: Woher stammen unsere Evangelien? Wann wurden sie verfaßt? Denn vom Ursprunge dieser Bücher wird ihre Glaubwürdigkeit, ihre Geltung bedingt. Sonst nun und bei allen unbefangenen und verständigen Forschern galt der Grundsatz: Je nachdem die Autorschaft der heil. Männer, die unsern vier Evangelien ihren Namen verliehen, anerkannt wurde, erachtete man die Evangelien für authentische zuverlässige Berichte vom Leben des Herrn. Davon aber sehen wir auf einmal fast das gerade Gegentheil eintreten durch jenes und seit jenem „wohlbekannten französischen Machwerk, dessen Verfasser, unbekümmert um den etwaigen Antheil apostolischer Hand an den evangelischen Aufzeichnungen, unter eigensinnigen Voraussetzungen gegen Offenbarung und Wunder, in maßlos willkürlicher Deutung und frivoler

Phantasie die evangelische Geschichte jammr. ihrem Helden zur Karikatur umbildete“. „Der Geschmack eben so ungläubiger als unkritischer Zeitgenossen findet sich heimisch in dem Buche; es bietet ihm eine längst gehegte Genüge. Was aber der französischen Darstellung an wissenschaftlicher Grundlage gebricht — und dahin gehört ganz besonders die Quellenkritik, die Frage von der Aechtheit der Evangelien — das sucht, das weiß deutscher Eifer zu ergänzen. Und dies muß als ein erschreckendes Zeichen der Zeit betrachtet werden, daß französische Frivolität und deutsche Wissenschaft über dem frisch gegrabenen Grabe des Erlösers eine brüderliche Hand sich reichen. Der Unglaube, so scheint es, macht inniger als der Glaube“.

Wir können es daher nur mit Dank annehmen, daß Herr Professor Tischendorf, der unter den Neuern wohl am meisten Zeit und Fleiß auf die Auffindung von Handschriften und auf die Kritik des Textes der heil. Schriften verwendet hat, in der obigen Broschüre es unternimmt, von positiv nüchternem Gesichtspunkte aus die Autorität unserer evangelischen Urkunden zu beleuchten.

Er findet zuerst und weist als eine unbestreitbare Thatsache nach, daß in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts unsere 4 Evangelien in allen Theilen der Kirche bekannt und anerkannt waren. „Irenäus zu Lyon in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts und Tertullian zu Carthago vom letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts an, Clemens von Alexandrien um's Ende desselben Jahrhunderts und der wahrscheinlich römische Verfasser des sogen. Muratorischen Kanons um's Jahr 170: alle legen gleichmäßig und entschieden Zeugniß für den allgemeinen Gebrauch und die anerkannte Kanonicität unserer vier Evangelien ab. In dieselbe Zeit führt uns die unter dem Namen der Peshitto bekannt gewordene syrische Uebersetzung. Noch früher aber, und zwar nachweisbar, fällt die mit dem Namen der Itala belegte älteste lateinische Uebersetzung.“ — Irenäus hatte noch zu den Füßen des greisen, von ihm hochverehrten Polycarp gesessen, der seinerseits des Johannes Schüler gewesen war und auch mit andern Augenzeugen der evangelischen Geschichte verkehrt hatte. Tertullian unterscheidet mit kritischer Schärfe sogar zwischen Marcus und Lucas, als apostolischen Männern mit scheinbarer Autorität; er stellt einen unumstößlichen Kanon historischer Kritik auf, indem er das Gewicht eines Zeugnisses für christliche Wahrheit von seinem Alter abhängig erklärt und verlangt, daß auf die Apostel selbst zurückgegangen, die apostolische Aechtheit

aber nach dem Zeugnisse der Apostelkirchen bemessen werde. Außer den bereits angeführten Zeugen für das Vorhandensein der vier Evangelien und der Uebersetzungen, bestehen noch anderweitige Verhältnisse als Zeugnisse der Vorzeit. Von zwei Männern, deren Thätigkeit zwei Jahrzehnte nach der Mitte des 2. Jahrhunderts zu setzen ist, erfahren wir, daß sie harmonistische Arbeiten über die Evangelien ausgeführt, von Theophilus, Bischof von Antiochien in Syrien, und von Tatian. Das Werk des Ersteren bezeichnet Hieronymus in einem Briefe als eine Zusammenfügung der vier Evangelisten zu einem Ganzen. Vom Werke Tatians, den Irenäus als Zuhörer Justins bezeichnet, dem sogen. Diatessaron, haben uns namentlich Eusebius und Theodoret, der letztere aus eigener näherer Bekanntschaft damit, berichtet. Daß in beiden versuchte Unternehmen, aus den vier Evangelien eine höhere Einheit herzustellen, führt nothwendig auf eine Zeit, wo die vier Evangelien schon als ein abgeschlossenes Ganzes galten. Fallen beide Unternehmungen bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, so muß folgerichtig angenommen werden, daß Gebrauch und Anerkennung aller vier Evangelien schon in einer weit früheren Periode entschieden waren.

Als fernere Zeugen für das frühe Vorhandensein unserer kanonische Evangelien glaubt Tischendorf aufführen zu können den Athenienser Theonagoras, dessen Schrifte vom Jahre 177 mehrere Citate aus den Synoptikern enthält, und seinen Zeitgenossen Dionysius von Corinth, in dessen übriggebliebenen Fragmenten die Neutestamentlichen Schriften unter gemeinschaftlichem kanonischem Namen zusammengefaßt erscheinen; dann die Citate der beiden apostolischen Väter, des Polycarp und des Ignatius, so wie des berühmten Apologeten und Märtyrers Justin. Letzterer gebraucht für die Evangelien den gewöhnlichen Ausdruck „die Denkwürdigkeiten der Apostel, Evangelien genannt.“ Daran schließt Tischendorf seinen weiteren Beweis aus den häretischen Zeugnissen nach dem Ausspruch des Irenäus, welcher sagt: „So fest aber sind unsere Evangelien begründet, daß selbst die Häretiker Zeugniß für dieselben ablegen, und daß jeder derselben von ihnen ausgeht, um seine eigene Lehre zu begründen“, nämlich aus Valentin und seinem System, aus Herakleon, der nach Origenes als Valentins Zeitgenosse galt, aus den zu den ältesten ophitischen Gnostikern zählenden Sekten der Naassener und der Peraten, aus Basilides und Marcion. Auch Celsus, jener scharfsinnige und spöttische Bekämpfer des Christenthums um die Mitte des zweiten Jahrhun-

derts, gegen den Origenes geschrieben, zeugt für das Vorhandensein der Evangelien.

Doch die Grenze einer geschichtlichen Evangelien-Apologie ist damit noch keineswegs erreicht. Tischendorf zieht auch noch die so lange vernachlässigte und verkannte Neutestamentlich-apokryphische Literatur zur Beweisführung herbei und bespricht das sogen. Protevangelium des Jacobus und die Pilatusacten, so wie das Kindheitsevangelium des Thomas und die pseudoclementinische Literatur für seinen Zweck in einer höchst scharfsinnigen und gründlichen Weise. Für die Altersbestimmung unserer Evangelien und namentlich auch des Johanneischen Evangeliums erscheint ihm die Ausbeute aus den Actis Pilati von besonderer Bedeutung. „Müssen die offenbar apokryphischen und eine jüdenchristliche Hand verrathenden Pilatusacten schon darnach, daß sie Justin im Jahre 138 dem römischen Kaiser gegenüber mit auffälliger Prätension citirt, in den Anfang des 2. Jahrhunderts gesetzt werden, so zeugen sie durch ihre Benutzung und Abhängigkeit vom Johanneischen Evangelium dafür, daß das letztere über den Anfang desselben Jahrhunderts hinaufreicht. Es fällt damit kein leuchtender Blitz in ein undurchdringliches Dunkel; es ist aber unter den vielen Lichtstrahlen, die uns aus dem unmittelbar nachapostolischen Zeitalter über die wichtigste Frage des Christenthums entgegenleuchten, einer der hellsten.“

Die Besprechung des Barnabasbriefes, dessen erste fünf Kapitel bis dahin nur aus einem alten lateinischen Codex bekannt waren, hat dadurch ein besonderes Interesse, daß der Verf. bei seiner Entdeckung des Sinaitischen Bibelcodex auch den vollständigen Urtext jenes Briefes aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts aufgefunden und darin die Bezugnahme auf das Matthäusevangelium bestätigt gefunden hat.

Das Resultat seiner einfachen und gedrängten Untersuchung faßt der Verfasser in folgende Sätze zusammen: „Alles drängt dazu, die Abschließung des Kanons an den Ausgang des ersten Jahrhunderts zu setzen. Als die heil. Männer, die dem Herrn noch persönlich nahe gestanden hatten, jamm't Paulus, nicht mehr mit ihrer persönlichen Autorität der jungen Kirche einen entscheidenden Mittelpunkt darboten, die Kirche dagegen ihrer Selbstständigkeit gegen die Synagoge immer klarer sich bewußt wurde, auch durch den Fall von Stadt und Tempel immer bestimmter auf sich selbst gewiesen war, dabei außerhalb der alten Heimath unter vielfältiger Zer-

streuung weiter und weiter sich ausbreitete, im Innern durch fremdartige Strömungen bewegt, außen umgeben von feindlichen Gegensätzen: diese Zeit war es, wo die Kirche ihre Evangelien, und mit denselben die andern apostolischen Denkmäler von der Hand des Paulus, des Johannes, des Petrus kanonisierte.“

Zum Schlusse erörtert der Verf. die Zeugnisse des Papias, bei dem er mit Recht sowohl hinsichtlich seiner Person als seiner Schriften eine eigenthümliche Unklarheit findet, weswegen sie zu einer selbständigen Geltendmachung schwerlich geeignet sind. Die ausführlichen Erörterungen und die Beweisführung im Einzelnen wolle man in der trefflichen Schrift selbst nachlesen.

Das ist die Antwort eines deutschen Kritikers auf die Auslassungen der beiden berühmtesten neueren Biographen Jesu, „des Tübinger Luftbildners und des Pariser Ferrorbildners.“ „Gegen den Unglauben“ — so schließt er — „wie er wurzelt in der modernen Triviolität, in jener fleischgebornen Emancipation der Geister, die sich nicht mehr vom Geiste Gottes mögen strafen lassen, hat die Wissenschaft keine Waffen. Eben dieser Unglaube hat sich in Renans Buch verkörpert; darin liegt seine Kraft, sein Erfolg; es bedarf keiner gelehrten Aufklärung darüber; die schillernden Kleiderlappen, die es von der Wissenschaft geborgt, schlöttern allzu durchsichtig um nackte Gebeine. Ganz anders verhält sichs mit den gelehrten Beweisführungen gegen das Leben Jesu, mit den historischen Angriffen auf die Ursprünglichkeit der evangelischen Quellen. Hiergegen gilt es auf Grund strenger wissenschaftlicher Forschungen mit aller Entschiedenheit zu protestiren. Der Wahrheit gehört der Sieg von Gott und Rechts wegen. Nur schwächlicher Kleinglaube könnte in den Erfolgen umehrlicher Waffen, wie sie die Gegenwart aufzuweisen hat, die heilige Sache der Wahrheit gefährdet sehen. Aber wer im Dienste dieser siegesgewissen Wahrheit steht, hat es zu beweisen nach seinem besten Wissen und Gewissen.“

2. **Schlaf und Tod** nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens. Eine psychologisch-apologetische Erörterung des Schlaf- und Traumlebens, des Ahnungsvermögens und des höheren Aufleuchtens der Seele im Sterben, von Franz Splittgerber, Königl. Garnisonprediger der Festung Colberg. Erste Lieferung. Einleitung. 1. Das Leben der Seele im Schlaf und Traum. Halle, Verlag von Julius Friede. 1865.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Winterhausen.

Der Verfasser, der sich unlängst durch seinen biblisch-apologetischen Versuch über „Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung“, Halle 1862, in der theologischen Welt bekannt gemacht hat, läßt nach verhältnißmäßig kurzem Zwischenraum obige umfangreichere Schrift über einen verwandten Gegenstand ausgehen. Erweckte erstere, bei manchem Widerspruch im Einzelnen, im Ganzen ein gutes Vorurtheil, so wird auch diese zweite gewiß in weiteren Kreisen mit Freude begrüßt werden. Behandelt sie doch einen Gegenstand aus der Nachtseite des menschlichen Lebens, der für einen Jeden an sich das größte Interesse haben muß und der vom positiv-christlichen Standpunkte aus noch lange nicht eingehend und gründlich genug beleuchtet worden ist. Zwar fehlt es nicht an ausführlichen und liebevoll eingehenden wissenschaftlichen Erörterungen über diesen Gegenstand auch vom gläubigen Gesichtspunkte aus, sowohl aus der neueren als der neuesten Zeit, auf die auch der Verf. nach seiner großen Belesenheit im weitesten Umfange Bezug nimmt — wir nennen z. B. die „Geschichte der Seele“ von Schubert, 4. Aufl., die „Karikaturen des Heiligsten“ von Steffens, das „System der biblischen Psychologie“ von Delitzsch, 2. Aufl., die „Psych. Zur Entwicklungsgeschichte der menschlichen Seele“ von L. G. Carus, 2. Aufl., „Zur Seelenfrage“ und die „Anthropologie“ von J. G. Fichte, 2. Aufl., „Untersuchungen über Lebensmagnetismus und Hellsehen“ von Passavant und viele andere; — allein eine Schrift in anziehender, allgemein verständlicher Sprache, ohne den eigentlichen Apparat der Wissenschaft, fehlte uns doch bisher über diesen Gegenstand. Obwohl uns bis jetzt nur die erste Lieferung des obengenannten Buches, das vollständig bis Ende des laufenden Jahres in 4 Lieferungen erscheinen soll, vorliegt, so schreiten wir doch sogleich zu einer kurzen Beschreibung desselben, weniger

um eine eigentlich gründliche Kritik daran zu üben, als um auf das viele Interessante, das es enthält, aufmerksam zu machen.

In einer 34 Seiten langen „Einleitung“ spricht sich der Verf. zuerst aus über die hohe Bedeutung der behandelten Seelenzustände sowohl im Allgemeinen, wie insbesondere für die Psychologie und Apologetik, über die Abgrenzung und Zergliederung des zu behandelnden Stoffes, über die wissenschaftliche Methode und über die Objectivität der Thatfachen und die Nothwendigkeit der Kritik auf dem behandelten psychologischen Gebiet. Es sind so zu sagen die Prolegomena, in welchen sich der Verf. mit dem Leser über alles das, was er in der nachfolgenden Schrift nicht näher behandeln kann, auseinander zu setzen sucht. Der Gegenstand hat ein besonderes Interesse, das Interesse nämlich, durch die Erforschung der einzelnen Seelenzustände das Wesen der menschlichen Seele überhaupt tiefer zu ergründen und ihre Bestimmung für ein ewiges Dasein sicherer zu erkennen. „Und dazu sind eben gerade diese beiden psychischen Erscheinungen, Schlaf und Tod, sammt den damit verwandten Seelenzuständen im vorzüglichen Maße geeignet.“ Doch warnt er in der Einleitung davor, diese Seelenzustände im Schlafe und Tode gegenüber dem wachen, bewußten Leben des Geistes nicht zu überschätzen, eine Warnung, deren Grenzen er selbst in der späteren Ausführung uns nicht immer inne gehalten zu haben scheint. Er sagt nämlich — und wir wollen das hier vorausnehmen: „den Subgriff dieser eigenthümlichen Seelenzustände oder die (mit Recht sogenannte) „Nachtseite des Seelenlebens“ wollen wir nun zwar keinesweges überschätzen oder sie gar höher stellen als das wache, selbstbewußte Leben des menschlichen Geistes; das wäre vielmehr eine ungesunde, ja abergläubische Speculation, vor welcher uns schon der eine Anstand bewahren soll, daß jene außergewöhnlichen Zustände der Leuchte des Alles leitenden und lodernden Verstandes entbehren: — wohl aber möchten wir derselben ihr gutes Recht in der Psychologie erstreiten helfen, als der Rehrseite unsers selbstbewußten Daseins, als dem dunkeln und doch so tiefen Brunnen, aus welchem der wache Geist unaufhörlich das Substrat seines Denkens, Wollens und Empfindens hernimmt, das er alsdann in seinem äußeren Leben, im lebendigen Wechselverkehr mit der Welt rings um sich her, nur eben weiter verarbeitet. Dort, tief im Innern, liegen somit die geheimnißvollen Wurzeln unseres Geisteslebens, dort ist der eigentliche Heerd unserer Empfindungen und Willensacte(!) dort sind auch die ein-

zelnen Geisteskräfte noch mächtiger 2c.“ — Um den Zusammenhang unserer kurzen Mittheilung nicht zu unterbrechen, wollen wir unser Bedenken gegen diese Grundauffassung bis auf den Schluß der Anzeige aufsparen.

Hinsichtlich der Abgrenzung und Zergliederung des Stoffes erklärt der Verf. alles das behandeln zu wollen, was sich an die beiden hervorstechenden Momente des Seelenlebens, Schlaf und Tod, von selbst anlehnt, und in der Weise, wie es sich um sie gruppirt. Dahin gehört der eigentliche Schlaf und sein polarer Gegensatz der Traum, dahin gehören ferner die gemischten Seelenzustände, in denen Tag- und Nachtleben mit einander streiten, das sogen. Schlaf- und Nachtwandeln, die Zeit- und Raum überwindende divinatorische Begabung des menschlichen Geistes oder das Ahnungsvermögen in seinen verschiedenen Stadien, und endlich diejenigen physischen Erscheinungen, die sich an die letzte Katastrophe unsers irdischen Lebens anschließen, und die wir summarisch als die letzten Effigurationen der Seele im Sterben bezeichnen dürfen. Die wissenschaftliche Methode, die der Verf. auf diesem Gebiete nach dem Vorgange von Aristoteles, Carnus, Fichte jun. u. A. als die allein sichere und zuverlässige einzuschlagen gedenkt, ist die der empirischen Forschung oder die „einer möglichst erschöpfenden Induktion, auf welche sodann nach der Form der Hypothese der Zurückschluß auf das Wesen der betreffenden Erscheinungen sich gründet.“ Endlich erklärt er, daß das methodische Verfahren sich durchaus auf thattsächliche Erscheinungen des Seelenlebens gründen solle, dann aber eine nüchterne Kritik des überlieferten Materials um so mehr nöthig sei, als gerade auf diesem eigenthümlichen Gebiete allerdings Verbürgtes und Unverbürgtes, Wahrheit und Schein, wirkliche Erlebnisse und phantastische Aus schmückung so leicht in einander übergehen. Sehen wir nun zu, wie diese an sich annehmbaren Grundsätze im ersten Hefte näher ausgeführt sind.

Die Ueberschrift des ersten Theils lautet: Schlaf und Traum nebst den damit zusammenhängenden Seelenzuständen und führt das Motto aus den Eumeniden des Aeschylus: „Gerad' im Schlafe wird des Geistes Auge hell, am Tage ist sein Zukunftsblick beschränkt.“ Es ist zu unterscheiden zwischen dem Schlaf im engeren Sinn des Wortes und dem Traum. Was ist Schlaf? Philo antwortet: Der Schlaf ist eigentlich ein Zustand der Ekstase, insofern darin die Sinneswahrnehmung aufgehoben und das Selbstbewußtsein zurückgetreten ist. Und das ist ja im Großen und Ganzen die

psychologische Grundanschauung vom Schlaf bis auf diesen Tag. „Der Schlaf entsteht nach der subjectiven Empfindung des einzelnen Menschen, wie nach den Ergebnissen einer wissenschaftlich-psychologischen Untersuchung dadurch, daß die Seele sich zu gewissen Zeiten, oder vielmehr richtiger nach einem gewissen Rhythmus zurückzieht von dem Leben und Treiben der Außenwelt, ja selbst von ihrem leiblichen Organismus, um sich in die verborgenen Tiefen ihres innern Lebens hineinzusenken.“ Nachdem so das Wesen und die Entstehung des Schlafes, wie der geist-leibliche Verlauf desselben beschrieben worden ist, wird die Continuität des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, ja die intensive Steigerung des Seelenlebens im Schlaf, unter Beibringung mehrfacher Belege, in weiteren Paragraphen näher zu bestimmen gesucht. „So ist es beispielsweise eine allgemeine Erfahrung, daß wir in der Regel des Morgens genau wieder zu derselben Stunde aufwachen, an welche wir uns einmal gewöhnt haben, wenn wir anders überhaupt eine nur einigermaßen geregelte Lebensweise führen. Wie ist dies Erwachen, sei es zur gewohnten Stunde oder zu einer bestimmt vorgenommenen Zeit, wenn es so fest auf die Minute erfolgt, möglich, ohne daß der Geist ein gewisses Zeitmaß in sich trägt? — Auch aus andern Fällen läßt sich erweisen, daß in dem Geiste des Schlafenden Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Besinnung, Wille und Entschluß vorhanden sei trotz seiner scheinbaren lethargischen Ruhe. Die Klänge der Feuerglocke schlagen andersartig als sonst an unser Ohr, der Postillon wird geweckt durch das Posthorn, der Soldat durch das Signalhorn, die Mutter durch den leisesten Schrei ihres in der Wiege schlummernden Kindes u. Viel entschiedener noch setzt sich das tiefere, esotorische Leben der Seele im Schlafe fort. Starke Gemüthsbewegungen z. B. zittern unwillkürlich auf dem verborgenen Grunde der Seele nach, auch wenn die Augen endlich zugefallen sind. Man darf sogar entschieden behaupten, daß die psychischen Affecte, wie Bohn und Schmerz, wenn sie nicht durch die Willenskraft des selbstbewußten Geistes schon vorher im Wachen geregelt oder gedämpft sind, sich während des Schlafes gerade noch tiefer in die Seele einbohren, wie das eben sein eigenthümlicher Charakter als Selbstvertiefung nothwendig mit sich führt. Es ist auch Nachdenken im tiefen Schlafe vorhanden; wir setzen darin unbewußt die Gedanken fort, mit denen wir uns am vorhergehenden Tage beschäftigten. Daran reiht sich von selbst die weitere Erfahrung, daß wir, ohne uns eines nächtlichen Nachdenkens erinnern zu

können, häufig während des Schlafes die Ansichten des Tages verbessern und über Manches am Morgen klarer sehen, als Abends zuvor, daß schwierige Arbeiten uns beim Aufstehen besser gelingen als beim Niederlegen u. Endlich trägt die tiefere Versenkung des Seelenlebens im Schlafe auch noch einen ethisch-religiösen Charakter an sich. Neue, Betroffenheit über unsere Fehler und aufrichtiger Sündenschmerz liegen oft am nächsten Morgen noch viel schwerer und drückender auf unserm Geiste, als am Tage zuvor, und mit veränderten Gefühlen sehen wir nicht selten beim Erwachen auf Vergehungen zurück, über die wir uns vor dem Einschlafen vielleicht noch leichtfertig hinwegsetzten. Ebenso fühlen wir uns aber auch beim Erwachen oft wunderbar darüber gestärkt, und das Gottvertrauen, wie der auf das durchbohrte Herz seines Erlösers hinblickende Glaube, nach denen wir vor dem Einschlafen noch vielleicht vergeblich rangen, sind wie ein milder Thau vom Himmel in der Nacht auf uns niedergefallen.“

In einem zweiten längeren Abschnitt nun behandelt der Verf. das Leben der Seele im Traume, indem er zuerst das Wesen und die Entstehung der Träume erörtert. „Der wesentliche Unterschied zwischen Schlafen und Träumen besteht darin, daß die Seele im Schlaf herabsinkt bis auf ihren innersten Lebensherd und sich dort verliert in das potentielle Selbstbewußtsein, welches den eigentlichen Kern unsers Geistes bildet, daher auch durch keinen Wechsel der Nervenaffectionen berührt wird und den actuellen, in einzelnen Kräften bestimmt ausgeprägten Bewußtseinsacten vorausgeht, während im Traume sich die Seele erhebt auf eine verhältnißmäßig höher gelegene, gleichsam schon dämmernde Region des Bewußtseins, die eben deshalb der Oberfläche des äußern Lebens und dem sich darauf bewegenden Tagesbewußtsein schon um ein Bedeutendes näher steht, und deren Gebilde darum auch eindrucksvollere Spuren in unserm Gedächtniß zurücklassen, welche in das Wachen herüberreichen.“ „Der Hebel, vermöge dessen sich die Seele aus ihrer innersten Tiefe bis auf jene höher gelegene Region erhebt, und das Element, in dem sich darum ihre gehobene Lebensaction vorherrschend bewegt, ist die Phantasie.“ — Die intensive Steigerung des Seelenlebens im Traum betrachtet der Verf. sowohl nach ihrer metaphysisch-intellektuellen Seite als auch nach ihrer ethisch-religiösen. Den metaphysischen Charakter vieler Traumvisionen findet er ausgeprägt in der Erhabenheit der innerlich entrückten Seele über die Modalität des Raums durch Fernsicht, Fernwirkung und phänomenelle Erschei-

nung, ferner in der Erhabenheit über die Modalität der Zeit, sowohl in Beziehung auf die Form des Traumbewußtseins durch rapiden, fast zeitlosen Flug der Gedanken, als auch in Beziehung auf den Inhalt der Traumvisionen, theils als rückschauende Kraft des intensivsten Gedächtnisses, ja selbst in einzelnen Fällen eines höheren epimetheischen Allwissens, theils als vorwärtsschauender, prophetischer Blick in die Zukunft. Die psychologischen Wahrnehmungen werden an den betreffenden Stellen mit mancherlei Thatsachen aus Schuberts Geschichte der Seele, aus dem größeren Sammelwerk von Perth „die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur“, und durch eigene Beobachtung gesammelt, belegt. Daneben laufen Zeugnisse aus der heil. Schrift, aus dem Alterthum und der Erfahrung, Darlegungen über prophetische Träume von individuellem und universalerem Charakter, über die poetische Symbolik des Traums und über den Werth der Traumbücher. Die höhere intellectuelle Begabung der Seele während des Traums wird an der Hand von mancherlei Erfahrungen nachzuweisen versucht. Die intensive Steigerung des Seelenlebens im Traum nach ihrer ethisch-religiösen Seite wird dargelegt an den sogen. Gewissensträumen und den Offenbarungsträumen, von denen erstere wieder als solche von erschütternder Natur und als solche von beseligender Wirkung bezeichnet werden. Endlich nach einem von Delitzsch entlehnten Ausdruck wird die sogen. Turba des Seelenlebens im Traum nach ihrem Umfang und ihren verschiedenen Ursachen erörtert, und dabei als solche besonders hervorgehoben: das Ueberwiegen der entfesselten Phantasie gegenüber dem ordnenden Verstande; die störenden Einwirkungen der Außenwelt und des krankhaft afficirten körperlichen Organismus auf die träumende Seele; dann die ethische Corruption durch den Sündenfall als die eigentlichsste und letzte Ursache dieser Turba des Traumlebens.

Die Erscheinungen des Seelenlebens im Traum nach ihrer ethisch-religiösen Seite ziehen natürlich am meisten unsere Aufmerksamkeit auf sich, da nicht bloß diese Seite die wichtigste ist, sondern hier auch die größte Differenz der Meinungen und Ansichten besteht. Von den Materialisten wollen wir nichts sagen, da sie ja die Substantialität der Seele und ein eigenthümliches Seelenleben überhaupt leugnen; aber namentlich auch die Philosophen aus der Hegel'schen Schule halten das Träumen nur für das willkürliche Spiel des unbewußten Geistes und erklären demgemäß auch den Inhalt der Träume für sittlich indifferent. Ganz anders dagegen ur-

theilt das Alterthum, namentlich im Orient, von den Indern und Aegyptern herab bis zu den ersten Sätzen der israelitischen Thora, welche auch die unreinen Traumbilder vor ihr Forum ziehen und sie als eine sittliche Befleckung auf das Entchiedenste verdammen. So sagt auch Delitzsch in seiner biblischen Psychologie bezüglich der sittlichen Bedeutung der Traumvorstellungen: „Es ist eben nicht allein die Außenwelt mit ihren abklingenden und abdämmenden Nachwirkungen, welche sich im Traum darstellt, sondern es kommt darin unsere gesammte angeborene und selbst-erworbene Subjectivität in einer den Zwang der äußern Verhältnisse und die Heuchelei des wachen Lebens durchbrechenden Naturwahrheit zur Erscheinung.“ Mit einem Wort: der Traum zieht nicht selten die letzte Maske hinweg von unserm inwendigen Angesicht, indem er uns den verborgensten Grund unserer Seele aufdeckt und uns zeigt, wessen wir fähig sein würden, sobald die Zügel des beherrschenden Verstandes und des beseren Gewissens im Sturm der Leidenschaften uns entgleiten. Eine Menge Beispiele aus älterer und neuerer Zeit macht uns diese religiös-sittliche Einwirkung auf die Seele auch im Schlaf und durch den Traum gewiß und unwidersprechlich. Allein wenn der Verf. Träume dieser Art als „unmittelbare Fingerzeige von oben her angesehen wissen will, die sich zwar an die divinatorischen Regungen der menschlichen Seele anschließen, aber nach ihrer Specialität und Beziehung zu Gottes Rathschlüssen über die Grenzen des gewöhnlichen Ahnungsvermögens hinausreichen“, -- wenn er sie „als ein einzelnes Glied zu den außerordentlichen Geisteswirkungen rechnet, durch welche Gott der Herr neue Epochen Seiner Heilsverwirklichung allmählig in empfänglichem Herzen anzubahnen pflegt“, und solchen Träumen einen übernatürlichen Charakter vindiciren will -- so können wir ihm darin nicht beistimmen. Auch scheint er selbst im Grunde solche Behauptungen für bedenklich zu halten, da er ihnen die Limitation hinzufügt „bis zu einem gewissen Grade“.

Doch das hängt inhaltlich mit den Bemerkungen zusammen, die wir zum Schluß hinzuzufügen uns gestatten wollen. Dürfen wir nämlich uns erlauben, summarisch unser Urtheil über die vorliegende Schrift auszusprechen, so bezieht es sich zuerst auf die Form, sodann auf die Grundauffassung der Schrift selbst. Der Verf. hat mit großem Fleiß eine erstaunliche Menge Geschichten als Belege aus den verschiedensten Quellen gesammelt. Bei vielen derselben bekommt man auch beim besten Willen den

Eindruck, daß sie nicht vollkommen beglaubigt sind, daß sie an einer innern Unwahrscheinlichkeit leiden, daß sie einmal erzählt worden sind und wieder nacherzählt werden, um eine liebsame Ansicht zu erhärten. Selbst der seltsame Schubert ist in diesem Punkte keine Autorität, da es bekannt ist, wie er auf diesem Gebiete selbst gegen seinen Willen sich sehen ließ. Auch unterscheidet der Verf. selbst zwischen weniger verbürgten und mehr oder vollkommen verbürgten Erlebnissen. Hätte nicht in der Aufnahme von Belegen eine viel strengere Kritik geübt werden sollen? Der Verf. stellt ferner hinsichtlich der Form in der Vorrede als sein Ideal hin, so zu schreiben, daß „wissenschaftlich gebildete Leute ihn überhaupt verstehen und die Früchte seiner speciellen Fachstudien sich aneignen können“, und tadelt in dieser Hinsicht die schwerfällige, unbeholfene, ja bisweilen selbst ungenießbare Sprache der Fachgelehrten, während er die Schreibweise der modernen Materialisten wegen ihrer formalen Accomodation an die Masse der Gebildeten lobt. Wir können in gewissem Maße sein Ideal als ein richtiges anerkennen, auch zugeben, daß die zum Theil sehr schwierigen Gegenstände und Begriffe logisch richtig gedacht und eingetheilt und in einer fließenden, jedem wissenschaftlich Gebildeten verständlichen Sprache dargestellt sind; dagegen aber scheint uns die Darstellung nicht exact genug zu sein und an einer gewissen Wortfülle und Breite zu leiden. — Kommen wir endlich auf die Grundanschauung des Ganzen zu sprechen, so will es uns doch vorkommen, als sei die intensive Steigerung des Seelenlebens im Schlaf und Traum in Beziehung auf sämtliche Seelenkräfte zu hoch gegriffen, als sei das, was im Grunde doch nur abnorm ist, zu sehr als normal dargestellt. Die dichterische Wahrheit, daß gerade im Schlafe des Geistes Auge hell wird, während am Tage sein Zukunftsblick beschränkt ist, muß bedeutend in Bezug auf das wirkliche praktische Leben limitirt werden. Der Verf. gesteht selbst zu, daß die Phantasie in den Zuständen des Schlafes und des Traums einseitig prävalirt, während der ordnende Verstand und der bestimmende Wille verhältnismäßig ruhen, ferner, daß durch die Sünde und die Sündhaftigkeit des Menschen eine durchgreifende Störung und Verwirrung sämtlicher Kräfte der Seele und des Leibes eingetreten ist; wie sollte nicht diese überhaupt, wie beim wachen Bewußtsein, so auch im Schlaf- und Traumleben, wenn auch in anderer Weise sich offenbaren? Wie sollte namentlich nicht auch diejenige Seelenkraft, die am unregelmäßigsten ist, die vor allen dem Menschen Bilder und Täuschungen vorgaukelt, die

Phantasie davon afficirt sein? — Wir geben zu, die Liebe zum Gegenstande, der Reiz in das Geheimnißvolle einzudringen, haben den Verf. mitunter zu weit geführt. Möge er diese Bemerkungen freundlich aufnehmen und sie als einen Beweis ansehen, daß wir seine Schrift mit Liebe und eingehend gelesen haben! Mögen aber auch sonstige Leser sie als eine wohlwollende Mahnung ansehen, das Buch selbst zu lesen und zu prüfen. „Prüfet Alles und das Gute behaltet!“

3. Dr. August Carlblom. Zur gegenwärtigen Weltstellung der Kirche und zur Aufgabe der Theologie insbesondere dem Naturalismus gegenüber. Dorpat. Karow. 1865.

Angezeigt von Pastor Lossius in Werro.

Es ist unsern nordischen Landen selten beschieden, Werke aus ihrem Bereiche hervorgehen zu sehen, welche von wissenschaftlichem Geiste erfüllt für die geistige Entwicklung der Zeit von Bedeutung sind. Mit um so größerer Spannung nahmen wir die obengenannte Schrift zur Hand. Zwar sicherte der in weiten Kreisen bekannte Name des Verfassers die Erfüllung der Erwartung, hier ein wohlverwogenes und wohlbegründetes Urtheil über die geistliche Signatur der Zeit zu finden. Aber der Gegenstand ist so umfassend, die Aufgabe so wichtig, unsere Anforderungen sind so confessionell bestimmt, wenn auch vom Boden der Confession aus nicht abschließend und nicht engherzig, daß wir, obwohl mit freundlicher Erwartung, doch nicht ohne fragende Bewegung das Büchlein aufschlugen. Die Abhandlung hat nun einen die Spannung des aufmerksamen Lesers stets steigenden, das Denken wie das Gemüth gleich sehr befriedigenden, die Confessionstreue so wenig verletzenden Character, daß wir den verehrten Herrn Verfasser nur bitten können, sich aus der Region des kirchlichen Amtes her, dessen Predigt er selbst eine so wesentliche Bedeutung zuschreibt, eine vom wärmsten Dank getragene Stimme gefallen zu lassen für diese wahrhaft nützliche, den rechten theologischen und wissenschaftlichen Fortschritt richtig kennzeichnende, das Reich Gottes kräftig fördernde Schrift. Der Verfasser beherrscht das Gebiet, welches der Gegenstand seiner Untersuchung ist. Er ist Philosoph und er ist Christ in Wahrheit, und die reale, objectiv gegebene und von

ihm angeeignete und vertheidigte Wahrheit hat ihn frei gemacht von allen dürftigen Sätzen der Menschen von Heute, welche in bodenlosem Subjectivismus sich auflehnen gegen den Geist, der da zeuget daß Geist Wahrheit ist! — Selbst diejenigen Gegner, welche noch ein Ohr haben für die Wahrheit, werden diese Schrift nicht ohne die ernste Mahnung lesen, daß hier dem Naturalismus ein hic Rhodus hic salta geboten wird, bei dem es nicht mit einem jener Pundelsprünge über den Stocß abgethan ist, welche in neuester Zeit auf dem Gebiet der Wissenschaft und des Gewissens theils mit ignoranter Naivetät, theils mit infernalem Hochmuth und böswilliger Schadenfreude so flink und leicht exerciert werden. Wenn einige von den Helden des Zeitgeistes ohne Zweifel auch diese Stimme ignoriren, verachten oder festen Muthes überschreien werden, so ist doch auch kein Zweifel daß in dieser Schrift den Freunden der Wahrheit wesentliche Aufrichtung und Erbauung, den Feinden aber etwas von dem Berschellen geboten ist, das von ihrem Verhalten gegen den Stein des Anstoßes geschrieben steht, welcher auch der Fels des Heils ist.

Wir wissen nicht, wo sonst noch in solcher Kürze (auf 65 Seiten) Entscheidenderes gesagt wäre über den Zeitgeist und über die Stellung der Kirche zu demselben, über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, über die Wissenschaftslosigkeit des Materialismus und über den hohen Werth der Geistlehre' des Wortes Gottes. Die fraglichste Stelle der Schrift ist unseres Bedenkens das pag. 49- 52 zur Erklärung des wiedergeistigen Characters der Natur herbeigezogene theosophische Element. Aber selbst wenn der Verf. hierin irren sollte, was uns indeß noch gar nicht ausgemacht ist, so thäte das seiner Schrift weiter keinen Abbruch.

Da die Schrift selbst so kurz ist, bedarf es keiner vollständigen Vorführung ihres Inhalts. Wir heben nur hervor was uns am Meisten beachtenswerth erscheint, indem wir wohl fühlen, daß dies bei einer so aus Einem Guß geschriebenen Schrift wie diese, etwas Mißliches hat.

Ausgehend von der Bemerkung, daß Zeiten langer Ruhe der Kirche in ihrem inneren Entwicklungsgange auf Erden so leicht nachtheilig werden, characterisirt der Verf. die Gegenwart als eine solche, wo die Ruhe aus ist und ernste Mahnung an die Kirche ergeht, alle Energie zu entwickeln. Nicht allein die politischen und socialen Verhältnisse reißen an dem bisherigen Kirchenbestande und fordern, nicht selten mit schadenfrohem Sinn, die Kirche auf, sich ihres ewigen Grundes und der ihr zu Gebote stehenden Lebens-

fülle aus Gott bemußt zu werden und dem materiellen Princip das gegen-theilige geistige und göttliche mit bewußtem Widerspruch und principiell geschiedener Haltung entgegenzutragen. Auch eine Richtung in der Kirche selbst bedrohe diese und werde ihr hinderlich im entschiedenen Entfalten ihrer Kraft. Diese Richtung, von Verf. nach dem ihr inwohnenden Princip aufgefaßt, sei die „Naturalisation der Gnade“, d. h. die vielvertretene Meinung, es sei in unserer Zeit der christliche Geist so sehr Seele und Gehalt des modernen Weltzustandes geworden, daß der Geist der christlichen Culturvölker eben der christliche Geist sei. Die naturbeherrschenden Erfindungen unserer Zeit seien bereits der Ausdruck beginnender Naturverklärung aus dem angeeigneten christlichen Geiste. Diese Richtung, sagt der Verf., hebe das Christenthum in seiner wesentlichen Bedeutung auf und vernichte es. — Wer das, was der Verf. in dieser Beziehung sagt, reiflich erwägt, wird sich dadurch befreit sehen von dem Einfluß der Frage, welche wol vielen ernstern Christen in dieser Zeit aufgestiegen ist: ist es möglich, daß die Bewegungen der Neuzeit, die nicht geradezu das Zeichen des Widerchrist's an sich tragen, noch so viel christliche Elemente in sich enthalten oder daß sie doch zu einer Einigung mit denselben fähig seien, so daß man sie als tauglich zum Weiterbau des Reiches Gottes ansehen und an sie Hoffnung hierauf knüpfen kann? Dürfen wir schwinden lassen den Argwohn, als suche unter dem Namen der Freiheit nur die sündige Autonomie und der Antinomismus, unter dem Namen der Religion nur der Götzendienst, unter dem Namen der Civilisation und Cultur nur Uncultur und Barbarei lauernd freieren und freiesten Spielraum? — Wir finden, daß der Verf. hier denselben Weg einschlägt, wie der Ap. Paul. 3. B. 2 Tim. 2, 18. wo er zu verstehen giebt, daß die Leugner der Auferstehung oder die da sagten, die Auferstehung sei schon geschehen, die Hoffnung des ewigen Lebens aufheben. (S. Bengel zu d. Stelle.) Dieselbe Wirkung schreibt der Verf. der Naturalisation der Gnade zu, weil sie die Erfüllung des Christenthums in diese alte Welt verlege, während es doch nur für das ewige Leben, für einen neuen Himmel und eine neue Erde geschickt mache. Es scheint uns das hier so wenig zu weit gegriffen als bei dem Apostel. Will man sagen: dann dürfe überhaupt das Christenthum in dieser alten Welt nichts wirken und man müsse jede Wirkung desselben in der Menschheit für ein Hinderniß des ewigen Lebens ansehen, so gilt hier gerade, daß durch alle rechten und unzweideutigen Wirkungen des Christenthums der

Sinn der Christen allerdings dahin gezogen wird, wohin Christus uns vorangegangen ist. Alle Wirkungen dagegen, welche diese Welt dem Christen zum alleinigen oder hauptsächlichsten Zweck seines Daseins machen, verfallen dem apostolischen Grundsatz, daß sie die Hoffnung des ewigen Lebens auslöschten. Gerade hiermit scheint uns der Verf. den Schaden der Christenheit am tiefsten erschaut und am nachhaltigsten getroffen zu haben.

Man beachte die dann folgende Darstellung der Symptome der eingetretenen Erschlaffung des christlichen Glaubens in dieser Richtung. Man beachte dem gegenüber die Fassung, welche der energische Wahrheitsfinn des gläubigen Christen dem A. und dem N. Testam. giebt. Man beachte endlich den Schluß der ersten Abtheilung des ersten Abschnitts mit dem erschreckenden Resultate, zu welchem die Menschheit auf dem Wege gelangen muß, wo das menschliche Dasein des ewigen göttlichen Inhalts entleert, seine Aufgabe nur in Durchdringung des Irdischen sieht.

Die zweite Abtheilung des ersten Abschnitts wendet sich der Philosophie zu und fördert Alles, was bisher über das Wesen derselben und über ihr Verhältniß zur Theologie zu endgültiger Entscheidung gesagt ist, wie uns scheint, sehr wesentlich. Was aber weiter zur Begründung des Rechtes der Philosophie so wie ihres Dienstes an der Wahrheit vorgebracht wird, die Zurückführung derselben auf den Contact des Geistes der Schöpfung mit dem denkenden Menschengenisse, gleich wie die Zurückführung der Theologie auf den Contact des Geistes der Erlösung mit demselben Menschengenisse gehört vielleicht zu dem Treffendsten was über dieses Thema gesagt worden ist.

Der zweite Abschnitt geht nun tief auf das Wesen des neueren Naturmonismus und des Fortschritts ohne Gott ein und die Lehrsätze dieser Richtung, so wie die gegentheiligen der Theologie werden mit der Macht speculativen wie christlichen Geistes einander gegenübergestellt. Sodann wird nachgewiesen, daß die Positionen gegen den absoluten Naturalismus nur von der Theologie als Offenbarungswissenschaft mit voller Kraft aufgestellt werden können, weil jeder Versuch, die absolute Präponderanz des Geistes in der Welt geltend zu machen, ohne die Offenbarung, nur aus dem Menschengenisse heraus, an der Unfähigkeit des Menschengenisses scheitern muß. Ein bezüglichlicher Ueberblick über die hauptsächlichsten philosophischen Systeme beweist den ausgesprochenen Satz. — Die Untersuchung trifft nun specialisirend die Anschauungen auf dem concreten Gebiet der Natur- und Geschichtswissenschaft bei Carl Vogt, Moleschott, Buchner u. A. und

ebenso die gegentheiligen theologischen Anschauungen. Da kommt auch das Wunder der Heilsoökonomie sammt seinen modernen Richtern mit ihrem Raiphas David Friedr. Strauß vor das Forum einer tiefgegründeten Beurtheilung und findet in der nachgewiesenen Urbestimmung der Materie, mit aufrechterhaltener Unterschiedenheit von Schöpfer, seinem Thun, seinen höheren Gedanken zu weichen, — so tiefe wie einleuchtende Rechtfertigung. Hier ist auch die Stelle für die Erwägung des widergeistigen Characters der Natur, worunter nicht das Mißverhältniß zwischen der Natur und ihrer Beherrschung durch den Menschen zu verstehen ist, sondern der zügellose und unordentliche Character der Natur in sich selbst, der Gottheit gegenüber. Daß diese wichtige Frage durch den Einfluß des Fürsten dieser Welt beantwortet wird, hat die heil. Schrift nicht gegen sich und ist reiflichster Erwägung werth.

Der nun folgende Protest der Theologie gegen die naturalistische Fassung der Principien der Menschheitsgeschichte, also gegen Darwin, Huxley und Buckle ist wiederum so wissenschaftlich wie christlich begründet. Der Schluß aber der Schrift, eingehend auf den Ruf der Gegner: die Theologie sei gar keine Wissenschaft, läßt diesen Hauptschlag mit wuchtigen Beweisen auf das Haupt der Gegner zurückfallen. Er zeigt daß der Naturalismus selbst durchaus nicht den berechtigten Anforderungen an eine Wissenschaft genüge. Denn jede wahre Wissenschaft muß eine Weltklärung und einen Weltbegriff durch Aufstellung eines systematischen Weltzusammenhanges liefern. Da dies die Philosophie und Naturwissenschaft ohne Gott nicht thut, so leistet sie als Wissenschaft in höherem Sinn nichts, ist keine Wissenschaft.

Schriften wie diese sind von höchster Bedeutung für unsere Zeit. Was macht uns unsicher in der Beurtheilung und Behandlung so vieler Erscheinungen in Lehre und Leben? Daß wir den Erscheinungen nicht auf den Grund sehen, daß wir ihre Principien nicht erkennen. Mit dieser seiner Principienchrift hat Dr. Carlblom der evangelischen Kirche seiner Zeit, der ganzen gebildeten Zeitgenossenschaft einen Dienst geleistet. Möchte nur dieselbe auch den Verkündigern der Predigt in der Gemeinde so wichtig werden, wie sie es verdient.

4. Dr. Honegger: Literatur und Cultur des 19. Jahrhunderts.
Leipzig. Weber 1865.

Angezeigt vom Pastor Loffius in Werro.

Kaum haben wir unserer Freude und unserem Dank für die Schrift des Dr. A. Carlblom „zur Weltstellung der Kirche und zur Aufgabe der Theologie insbesondere dem Naturalismus gegenüber“ Ausdruck gegeben, da kommt uns das genannte Buch des Dr. Honegger zu. Wenn man beide unmittelbar nach einander liest, so bleibt trotz der Verschiedenheit der Aufgaben, bei dem Sich-Kreuzen der Principien in den verwandten Beziehungen, ein Vergleich beider kaum vermeidlich, wenigstens naheliegend. Dr. Carlblom, ausgehend von der religiösen Weltkrise der Gegenwart, concentrirt in seiner Opposition die unwandelbaren Axiome der Theologie, reagirend nicht gegen den Fortschritt überhaupt, sondern gegen den modernen Fortschritt ins Blaue. Dr. Honegger nimmt seinen Standpunkt im Dienste der freiesten Entwicklung und ihm geht jede Vorstellung ab, daß der historische Forscher der Gegenwart sich reactionären Tendenzen in die Arme werfen könne, ohne seinen Geist und seine Ueberzeugung zu verleugnen (siehe pag. 5 seiner Vorrede); — Dr. Carlblom, getragen von der Plerophorie des Glaubens, von schriftgegründeter und theologisch-speculativer Weltanschauung, im Dienste des Reiches Gottes; Dr. Honegger voll ernststen Strebens den wesentlichen Gehalt der Weltcultur, oft im Gegensatz gegen die Kirche und das Christenthum, als den verheißungsvollen Motor der Zukunft darzustellen und festzuhalten, wesentlich im Dienste dieser Welt. — Doch beabsichtigen wir keine weitere Durchführung solchen Vergleichs, sondern wenden uns ausschließlich dem Honegger'schen Buche zu. Es fesselt den Leser und hält den Blick fest auf dem Gebiete der gesammten Culturbewegung unseres Jahrhunderts. Es bespricht in ernster und beziehungsweise auch objectiver Haltung, bei mühsamer und eingehender Vorarbeit und fleißiger Einzelforschung in gedrängter, körniger Sprache alle Einzelgebiete der Cultur und Literatur des 19. Jahrhunderts bei allen Cultur-Völkern. Das Gemälde entrollt sich in guter Gruppierung, in lebhafter Licht- und Schattenmischung dem aufmerksamen Auge. Mit sittlicher Gewalt wird man fortgezogen, die Thätigkeit des Menschengesistes in unserm Jahrhundert zu verfolgen und sich die Frage zu stellen nach ihrem Wesen und endlichen Ziel, nicht rasch den

Stab zu brechen über die große Bruderarbeit des Jahrhunderts, ohne sie zuvor mit wohlwollendem Auge und mit dem Wunsche geprüft zu haben es möchte da des Guten, Bleibenden, Ewigen, des wahrhaft Großen und die Menschheit Fördernden recht Viel zu finden und anzuerkennen sein. So wenigstens hat sich unser Geist zu dem Buche gestellt und wir halten es nicht für fruchtlos die Gedanken auszusprechen, welche uns auf solchem Wege gekommen sind. Dabei beschränken wir uns auf zweierlei: auf die Darlegung unserer Gedanken über den Culturverlauf im Allgemeinen und auf die Stellung des Buches zum Christenthum und zur Kirche.

Es ist unmöglich das Bild der Geistesarbeit namentlich in dem ersten Theil des Jahrhunderts zu betrachten ohne von tiefen Sympathieen ergriffen zu werden.

Aus dem 18. Jahrhundert hervorgegangene mächtige Gestalten führen das 19. Jahrhundert in die Weltgeschichte ein. Die Dichterfürsten, die Humbold's, die großen Philosophen, der Kaiser Napoleon mit seinem eminenten Geist, die Vertreter der Künste, sie alle führen das Jahrhundert. Wer auch nur berührt worden ist von dem Einfluß dieser Geister, der behält ein Herz für alle die Bewegungen der Neuzeit und sucht immer wieder nach ihrer zeitlichen und ewigen Bedeutung, nach dem Ziele, dem solche Führer das Jahrhundert zuführen werden. Aber von jenen ersten Größen scheint dem Jahrhundert nur eine Vorstellung von großen Idealen, von mächtigen Postulaten geblieben zu sein, ein ungeheures Streben ohne entsprechende Erfolge. Es ist als habe sich in jenen Hochgestalten das Jahrhundert auch sogleich erschöpft, als sei ihm nur der Cultus ihres Genius übrig geblieben. Es scheint als ob jene Menschen ersten Ranges nur gekommen wären, damit die Menschheit in diejenige Bewegung hineingerathe, welche wenigstens dem flüchtigen Blick als das Gegentheil von dem erscheint, was jene erstrebten. Ist Napoleon gekommen um den Frieden zu bringen und die Individualitäten und National-Interessen zu heben? (Eher noch könnte der moderne Kosmopolitismus, die Gleichmacherei aller Nationen für eine den napoleonischen Bestrebungen analoge Erscheinung gelten, wenn sie nicht zu sehr socialen, ja revolutionären Ursprungs wäre, ein Gegendruck gegen den napoleonischen Welt-Absolutismus.) Sind die Philosophen dagewesen, damit heidnischer Pantheismus und Materialismus zur Alleinherrschaft gelange? Muß den Dichterfürsten eine Schaar

von Epigonen folgen, die in der Mehrzahl nur dem Verfall aller Zweige der Poesie dienen und deren bessere Minderzahl solchen Verfall nicht aufzuhalten vermag? Müssen Beethovens mächtige Compositionen in Wagner'sche Zukunftsmusik ausklingen? Wo kommt die Auflösung, der Zerlegungsproceß her, dem in allen jenen Gebieten die Menschheit je mehr und mehr verfällt, wie aus Dr. Honeggers Darstellung sich mit Evidenz ergibt? Nur Naturwissenschaft, Mechanik, Geschichte und Malerei, namentlich die mächtig gewordene historische Malerei haben die Bedeutung der Ueberlieferung der bisherigen Entwicklung an die Folgezeit, verkünden also den Abschluß einer alten Zeit. Die Naturwissenschaften aber, die Mechanik, Technik, Industrie und Handel könnten wohl Typen und Anfänge sein für die hauptsächlichste Leben tragende Kraft der Zukunft, wenn sie nur nicht so sehr vom Materialismus und Pantheismus durchzogen und von ihm wie von einem Polypen durchwachsen wären, der auch ihren Untergang in sichere Aussicht stellt. Freiheits-Ideale arten in socialistische und communistische Carikaturen aus. Politik der Dynastien und Politik der Völker ringen sich ab bis zum Gebrauch widerlichster Kunstgriffe. Kein einzig Land, kein einzig Volk der Kulturwelt bietet den Anblick gesunder, sicherer Entwicklung. Im Ringen um den Einsturz des Alten und um den Aufbau des Neuen, in der ungeheuren, immer materieller werdenden Arbeit des Lebens in allen Gebieten zeigt sich das Aufhören centralen Lebens, ein ominöses Auseinandergehen nach Rechts und Links, überschwebt von dem verachteten Prophetenwort des unsichtbaren, verkannt und in seiner untwandelbaren Majestät selbst angetasteten Richters über die Lebendigen und Todten. — Und in dem Verhältniß der Cultur und Literatur zu diesem liegt auch der Schlüssel zu dem Verfall des Ganzen. Denn die Völker sind nicht Heiden sondern Christen und der christlichen Völker Cultur-Gedeihen hängt ab von ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo dem Haupte. Ist diese Lebensgemeinschaft gelöst oder zerstört, so ist der ganze Nest — nicht einmal ein Bauen von Holz, Heu und Stoppeln, denn das kann noch auf dem einen Grunde geschehen — sondern ein Bauen ohne Fundament und ginge es bis in die Wolken. Darin aber sind alle die großen Helden aus dem Anfang des Jahrhunderts diesem ein schlechtes Muster gewesen und darin gerade scheint das Jahrhundert am meisten von ihnen gelernt zu haben — im Leben ohne den, der das Licht der Welt ist.

Und das Leben ohne ihn hat sich schon gesteigert bis zum Leben gegen ihn, bis zum Widerchristenthum.

Das ist im Allgemeinen und in summarischer Kürze das den wohlwollenden Sinn betrübende Resultat der durch das Honegger'sche Buch erneuten Betrachtungen über das Leben dieses Jahrhunderts in seiner Gesamtheit. Es ist fast in allen Gebieten nichts zu finden als ein grandioser Verfall und selbst diejenigen Gebiete, auf denen wesentlicher Fortschritt wahrnehmbar ist, eilen dem non plus ultra, also einem Abschluß entgegen, dem bei dem Verfall der übrigen Theile des Culturlebens kaum eine lange dauernde Periode des Bestehens in Aussicht steht.

Wenden wir uns zu dem zweiten Theil unserer Gedanken: über das Verhältniß des Buches zu dem Christenthum und der Kirche.

Es scheint nicht, als gehe das Buch auf Feindseligkeiten gegen die Kirche aus; — sagt es auch manches Herbe und Feindliche, so hat es doch einen allgemeineren Zweck. Und weil, was es gleichsam beiläufig über die Kirche sagt, nicht mit böser Absicht gesagt scheint, so verletzt es weniger und fordert zu ruhiger Prüfung auf. Der Verf. hat gewiß auf dem großen Meere, das er befährt, ein hohes Schiff bestiegen, von dem aus er die Wellenbewegung und Brandung gut überschaut. Seine Darstellung ist in allen andern Gebieten zutreffend, er erklärt sich an einer Stelle entschieden gegen den Materialismus der Zeit. Aber den Fels der Ewigkeit kennt er so wenig wie mancher andre Kritiker unserer Zeit. Man vermißt eben den wohlthuenden Eindruck, den jeder auf diesem ewigen Fels genommene, jeder in angemessener, sicherer und richtiger Höhe erreichte Standpunkt einflößt.

Wenn Dr. H., wie schon angeführt in der Vorrede pag. 5 sagt, daß ihm alle Vorstellung abgehe wie ein historischer Forscher der Gegenwart reactionär sein könne und dann hinzufügt: Charakter, Ehre, Freiheit sind so außer Kurs gekommen in den Speculationen des Augenblickslebens, daß Ovation an sie unter jeder Form hochberechtigt ist, — so geben wir ihm letzteren Satz wol zu, aber es sind noch größere Dinge außer Kurs gekommen in den Speculationen des Augenblickslebens. Gott selbst und seine Offenbarung sind außer Kurs gekommen. Charakter, Ehre, Freiheit sind eble Güter. Ovationen an sie erscheinen in dieser Zeit auch uns berechtigt. Warum aber sollte eine Ovation an den vergessenen Gott und seine Offenbarung nur durch Verleugnung des Geistes und der Ueberzeugung gesche-

hen können? Wenn sie ist, wofür sie gilt, nämlich reactionär, warum ist dann eine Ovation an den Charakter, die Ehre, die Freiheit nicht auch reactionär? Wird man nicht consequent dahin kommen jede Ovation an irgend ein religiöses oder sittliches Gut für reactionär zu erklären, wenn man Gott, das höchste Gut, außer Cours setzt und dann die Ovationen an ihn für reactionär erklärt? Letzteres hat zwar Dr. H. nicht ausdrücklich gethan, aber wenn er Charakter, Ehre, Freiheit als zu rettende Güter nennt und im Verlauf seines Buches für den außer Cours gesetzten Gott keine Ovation hat, wo bleibt dann Raum für diesen?

Pag. 17 und 18 lesen wir: „... die Massen handeln auch hier wie immer instinctiv; doch schreitet ihre geistige Bildung rasch fort, wesentlich getragen von der erstaunlich schnellen, erfinderischen, industriellen Thätigkeit. Das Bewußtsein der Gleichartigkeit im Hinstreben zu einem Ziele greift um sich und damit steigt die innere Kraft und wird selbstbewußter. Wie die Geschichtschreibung statt der früheren Fürsten-, Reichs- und Ständegeschichte Volksgeschichte geben will, so strebt die Geschichtsentwicklung selbst dahin, Volksgeschichte zu machen. Der dunkle, aber allgemeine Ruf ist: Emancipation. Das philosophisch-theologische Princip der Immanenz wirkt hier auf dem materiellen Boden, es will eine allgemeine Macht werden. Der Arbeiter fühlt mehr als er weiß, aber er wirft sich in den Strom, um sein neues Evangelium zu finden. So lenkt sich der Blick auf die Erde; die Religion der Transcendenz hat ihren Halt in den Herzen eingebüßt, die Kirche wankt, das alte Fürstenthum und der Stabilismus zweifeln an sich selber und ahnen, daß sie nur noch für den Moment arbeiten.“ — So ein Wort kann viel historische Wahrheit haben und man kann es hinnehmen als Relation über vorhandene Zustände, aber es klingt doch so als läge in diesen Zuständen eine Berechtigung und nach dem Correctiv derselben wird gar nicht gefragt. „Die Kirche wankt“. Meint Dr. H. die Landeskirchen, so mag das hingehen, aber die Kirche? Die wankt doch gewiß nur in der in innerlicher Auflösung begriffenen Masse, in denen welche ein neues Evangelium suchen, weil sie für das alte Evangelium, für „die Religion der Transcendenz“ kein Herz haben und „die Religion der Immanenz“ ohne Transcendenz für besser halten. Und warum sollte die Immanenz des Weltgeistes nicht bequemer sein als die Immanenz des transcendenten Geistes Gottes? Nach der Immanenz des Weltgeistes suchen dem Volk dieses Jahrhunderts die Ohren und wer ihm sagt: Sei

wie du bist, so bist du wie Gott — der ist des Volkes lieber Hirte. Aber deshalb wankt die Kirche so wenig wie Christus ihr Haupt, als Kaiphas und das Volk alle einmüthig schrieten: Kreuzige ihn! oder als der Herr schon am Kreuze hing. Mögen die mit jener Religion der Immanenz erfüllten Massen den gegenwärtigen Leib der Kirche, ihre zeitliche Form, zerbrechen, sie wird immer bleiben und wird leben, nur nicht in pantheistischen, materialistischen und communistischen Gestaltungen. Sie allein wird die rudera des 19. Jahrhunderts retten aus dem großen Schiffbruch, dem es sich entgegen stürzt.

Pag. 30 heißt es ferner: „In religiöser Hinsicht verhält sich unser Zeitalter indifferent, es läßt die widersprechendsten Erscheinungen zu, vom nacktesten Unglauben bis zum crassesten Aberglauben, und dies Zulassen der sich aufhebenden Gegensätze ist Indifferenz. . . . — Die einzige wahrhaft großartige Erscheinung auf dem religiösen Gebiet ist die kritische Theologie, vom deutschen Geiste getragen, der in diese Materien seine ganze intensive Wucht legen mag. Ihre Vorläuferin ist die moderne deutsche Philosophie etc. — — — Unbedingt die Frucht der kritischen Theologie, der einzigen, welche sich mit dem Geiste der Zeit zu versöhnen und darum ihn anzufassen versteht, ist der merkwürdige Proceß, daß in unserem Jahrhundert gegenüber dem völlig ins Irdische versunkenen Nationalismus des vorigen, die Philosophie sich wieder der Religion nähert. Darnach wird das Christenthum als die Offenbarung des Geistes selbst erfaßt, dem Menschen eingeboren. Das ist die großartige Versöhnung des Diesseits und Jenseits, der Sieg der immanenten Gottesidee; die speculative Theologie im Dienst des menschlich freien Humanismus der Neuzeit. Das ist der wahre Kern in dem hochberechtigten neu erwachten Sehnen nach dem Göttlichen. Vor der Bedeutung dieser Geistesphase treten alle andern, wie die gesammte vermittelnde Theologie auf protestantischer, der Güntherianismus und seine Verdamnung auf römisch-katholischer Seite, selbst die Strebungen um katholische Nationalkirchen weit zurück.“

Als Relation genommen wieder Wahrheit! Aber die hier ganz zweifellos ausgedrückte Zustimmung zu der bedeutendsten Erscheinung dieses Zeitabschnittes, zu der kritischen Theologie und zu der gerühmten Annäherung der Philosophie an die Religion, ist verwerflich. Diese That, die das Christenthum für nichts weiter erklärt als für die Offenbarung des Menschengeistes, nennt H. die großartige Versöhnung des Diesseits und

Jenseits, den Sieg der immanenten Gottesidee. Diese Lehre aber von der Immanenz, bekanntlich Folge des Hegel'schen Lehrsystems, ist die frechste That des Menschengesistes in unserm Jahrhundert. Hat Hegel selbst mit solcher Lehre dergleichen nicht beabsichtigt, sondern gemeint damit innerhalb des Christenthums zu bleiben, so kann dies nur vermöge einer speculativen Anticipation des Factums geschehen sein, das 1. Cor. 15, 28 in Aussicht gestellt ist; aber dies wäre eben eine unberechtigte Anticipation. Denn das Factum fällt in das Jenseits. Wenn es sich im Diesseits allerdings schon anbahnt durch die Inwohnung Gottes in seinem Volk, nach Joh. 17 und nach der ganzen Lehre vom heil. Geiste, so geschieht dies doch nur unter absoluter Voraussetzung des blutigen Mittlerthums Jesu Christi und der bußfertigen und gläubigen Lebensgemeinschaft mit ihm. Aber die Immanenz Gottes in der durch die Sünde verdorbenen Schöpfung, ohne den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie das jetzige Jahrhundert sie lehrt, dient nur der Selbstvergötterung des Menschen und darum ist sie eine freche Präension der ungeheiligten Menschennatur, die große Lüge der Zeit. In ihr liegt der complete Abfall vom Christenthum zum Heidenthum beschlossen, liegt die Beseitigung aller Heilsgedanken und aller Heilthaten des lebendigen Gottes, aller Buße, alles Glaubens, alles Sittengesetzes. Aber es ist wahr, hier begegnen sich die Feinde und jene sogenannten Freunde des Christenthums, deren Wesen Dr. Carlblom so wahr wie tief mit der Naturalisation der Gnade bezeichnet hat, wodurch das ganze Wesen des Christenthums aufgehoben wird.

Ueber Schleiermacher ist pag. 121 ff. gesagt: „Bei der Schilderung der religiösen Stellung der Zeit während der Freiheitskriege kommt Schleierm. allein in Betracht. Er ist der bedeutendste Theolog der Zeit, denn er sah ab von aller Beziehung auf den historisch-entwickelten Dogmatismus des Christenthums, ging aus von einem vollständigen Individualisiren der Religion als persönlichen Gefühls, bewahrt sich selbst in der zweiten Periode, wo er dem Christenthum näher steht, pantheistische Elemente, hegt freie Auslegung, zerschlägt das Wunderbare und Supernaturalistische und leitet die freie Theologie der Gegenwart ein. An diesen lebendigsten und reichsten Repräsentanten muß man herantreten, wenn man dem religiösen Bewußtsein der Zeit folgen will, schon darum weil seine Wirkung eine unermessliche ist. Romantisch und platonisch gebildet, dann Kant-Fichtesch, wahr er — mit verkümmelter Religion — die Autonomie der

Sittlichkeit. Das Ursprüngliche der Religion ist ein dem Geistesleben nothwendig Gegebenes, aus der ganzen intelligibeln Verührung des Jahrh. mit dem Universum, aus der Action und Reaction des Gemüthslebens wie der Natur und Geschichte herausspringend; ein Aufgehen des Unendlichen aus jedem Endlichen. Darum unendliche Berechtigung der subjectiv-religiösen Fundamental-Standpunkte. Darum zeitweise Gültigkeit einer jeden historisch aufgetretenen Religion, darum ein grundsätzlich freies Zusammenfinden und Zusammenbilden der Kirchen.“ u.

Wir begegnen in dieser Darstellung des Schleiermacherschen Standpunktes wieder der Huldigung an den Subjectivismus, hier dem historisch entwickelten Dogmatismus des Christenthums gegenüber. Pantheistische Elemente, freie Auslegung, Zerschlagen des Wunderbaren, das Alles ist berechtigt dem Dogmatismus gegenüber. Was hat denn dieser für eine Schuld, um derentwillen er unter jede subjectiv willkürliche, ja selbst widerchristliche Wendung des Menschengesistes herabgesetzt wird? Wenn Dr. H. das einseitige Betonen der Dogmen gemeint hätte, so könnte man ihm noch folgen. Aber selbst der einseitigen Betonung an sich richtiger Lehren gegenüber, darf doch Pantheismus, Zerschlagen des Wunderbaren und absolut freie, d. i. willkürliche Auslegung nicht für berechtigt erklärt werden. Darum, daß er Schleierm. diese Berechtigung einräumt, folgt auch, daß er dem Inhalt des Dogma Unrecht giebt. Die Kirche hat sich durch Feststellung der Dogmen versündigt, wohl auch durch Feststellung der Symbole, durch Feststellung des formalen und materialen Grundgesetzes? Darum ist auch nicht nur Schleierm. mit seinem vollständigen Individualisiren der Religion berechtigt, sondern wohl noch vielmehr die Baur'sche Kritik, welche den formalen und die Strauß'sche Kritik, welche dazu auch den materialen Grundsatz der Kirche beseitigt. Was ist es nun eigentlich, um deswillen die kirchliche Dogmenbildung perhorrescirt wird? Es ist dies, daß die kirchliche Lehre durchweg getragen ist von dem Bestreben, die objectiv gegebene Wahrheit der Offenbarung als einen vollendeten Kreis heiliger Gedanken darzustellen, die um ihrer selbst oder um ihres Urquells willen anzuerkennen und anzunehmen seien. Weil diese Pietätsstellung zur Offenbarung das Bestreben niederhält, die Offenbarung vor den Richterstuhl des menschlichen Geistes zu stellen, wenn sie auch mit größtem Fleiß die göttliche Wahrheit dem Menschengesiste zu vermitteln sucht, so wird damit allerdings dem subjectiven Menschengesiste ein gewisser Zwang angethan, der diesem

wie von etwas Mechanischem und Magischem auszugehen scheinen kann. Dem widerseht sich die Bewegung der Neuzeit und will subjective Ueberzeugung, will freie Aneignung, freieste Entwicklung. Hierbei aber geräth sie — eine objective Wahrheit dennoch vorausgesetzt — auf einen viel gefährlicheren Abweg als wenn die Wahrheit, selbst mit theilweise noch mechanischer Macht, den Menscheng Geist beeinflusst. Doch ist nicht zu leugnen, daß beide Seiten berechtigt sind und die richtige Ausgleichung der beiden Seiten ist eben das vorliegende Problem. Denn es mag wohl die immer größer werdende Gewalt menschlichen Geisteslebens eine neue Fassung der Wahrheit nothwendig machen, woraus dann eine Unzulänglichkeit der früheren Fassungsformen folgt, aber nur nicht die Verwerfung derselben, so wenig wie die reformatorischen Symbole die alten ökumenischen verwerfen, sondern sie eigentlich ausgebaut haben. Ähnliches mag noch einmal nöthig werden und wird bei der unendlichen Lebensfülle der Offenbarung sehr wohl möglich sein. Aber die Ausgleichung wird nie erreicht werden, wenn der subjective Menscheng Geist sich indifferent oder feindselig gegen die Offenbarung verhält, wie es jetzt eben mit nie dagewesener Bückellosigkeit geschieht. Das aber bleibt die einzige Schuld des historisch christlichen Dogmatismus vor dem Zeitgeist, daß jener mehr Pietät hat gegen die Offenbarung als gegen den Menscheng Geist, daß er dem maßlosen Subjectivismus gegenüber, wie Dr. Carlblom so richtig sagt, große, reiche, bestimmt gedachte Wahrheiten geltend macht und dadurch der Bückellosigkeit des Menscheng Geistes eine störende Bückübung zumuthet. Wo der Menscheng Geist sich hückegen auflehnt, hört alle Controverse auf und scheidet sich's einfach entweder zur Rechten oder zur Linken. Weil Schleierm. der Linken zugeht, so ist er der Mann der Zeit. Aber die Uebermacht des subjectiven Geistes in Schleierm., Hegel u. s. w. über den Geist des Wortes Gottes, setzt diese Männer alle, wenn auch ihnen selbst unbewußt, zu Dienern und Führern böser Richtungen herab, welche mehr Unheil als Glück gebracht haben.

Pag. 163 sagt Dr. H.: „Während der Zeit der ausgebildeten Restauration, nach dem Schwanken, welches den Freiheitskriegen folgte, zeigt sich die rationelle Theologie, die hernach auch auf die staatlichen Anschauungen rückwirken sollte. Sie stellt sich in Kampf gegen die Orthodogie dieser Jahre, die gleich unserer neuesten und gemäß ihrem ewigen Charakter wieder voll ist des Sündengenußes; es ist eben ihre Art in das Sündenbewußtsein so recht verliebt zu sein: Erbsünde, angebliche Verderbniß der

menschlichen Natur, die Unzulänglichkeit der Vernunft, mit der Würze der Sündenstrafen sind ihre naturgemäßen Lieblingsthemata. Hengstenberg. Kreuzzeitung.“

Obgleich Dr. H. hier nicht unbedingt den Stab bricht über diese Lehren — nicht nur des Dogmatismus sondern der heilig. Schrift selbst — sondern nur über den Hochgenuß der Orthodogie an diesen Lehren, so geht doch aus den citirten Worten hervor, daß die Lehre von der Sünde als der angeerbten Zerstörerin des menschlichen Lebens ihm eine unliebsame ist. So war es in den Philosophen und in Schleierm., so ist es in dieser ganzen Richtung. Quo jure? Haben diese Herren die Sünde wirklich überwunden und beseitigt? Aber von Christo, dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, halten sie nicht viel. Die Sünde ist nur ein, auch ohne Christum schwindendes Moment in der Geschichte. Die Menschheit arbeitet sich schon heraus, die Cultur, besonders die Cultur und Literatur des 19. Jahrhunderts thut's. Sie ist der Heiland der Welt. Ueber jenes tiefe, sittliche Ergriffensein von der Sündenschuld, über die Beleidigung der heil. Majestät Gottes durch jede Sünde, über den Bruch des Willens mit jeder sündlichen Lust und That, über den Kampf dabei, der ohne die tiefsten Schmerzen und Demüthigungen nicht geführt werden kann, über die befeelende Freude wegen der in Christo, zwar für immer bereiten, aber doch stets vom Menschen neu anzueignenden Vergebung der Sünden, sehen diese Herren mit souveräner Verachtung hinweg. Die Kreuzzeitung kennen zu lernen haben wir uns nie bemüht. Aber gesegnet bleibe Dr. Hengstenberg's Andenken der Christenheit und zwar gerade darum, weil er alle Zeit gemacht hat über der schriftgemäßen Lehre von der Sünde und von dem Erlöser von ihr. Einem Wort wie dem des Dr. H. zuzustimmen, vermögen wir hier nie, auch wenn wir wohl erkennen, daß Pietisten und Methodist mit der Sünde und Buße ein schriftwidriges Spiel getrieben haben und noch treiben. Es giebt allerdings einen königlichen Fußtritt, mit dem der Christ die Sünde von sich stößt, es giebt eine souveräne Verachtung jeder sündlichen Lust, aber die ist etwas ganz Anderes als jene vornehme, spekulative Abthnung der Sünde, bei welcher diese lachend zu allen Trübsal der Seele hereinsteht und oft genug auch von dem wissenschaftlichen Schließer der Thür angelächelt wird. Diese Art von Heuchelei ist ganz sündig, menschlich und findet sich bei den Vertretern der Wissenschaft nur in anderer Form als bei den Methodisten.

Wir haben beim Citiren Dr. H.'s die von ihm zu besserer Uebersichtlichkeit gewählte und auch sachlich gerechtfertigte Zeiteintheilung des Jahrhunderts nicht berücksichtigt, denn es lag uns an der Stellung dieses Buchs zum Christenthum überhaupt, nicht an poetischer Entwicklung dieser Richtung im Jahrhundert. Wir gehen darum auch nicht weiter, obgleich noch Manches über Strauß, Bischer, Feuerbach u. s. w. beizubringen wäre. Während wir in seinen Urtheilen über die sonstige Cultur und Literatur mit Dr. H. wohl übereinstimmen können, so besonders auch in seiner Opposition gegen die materialistische Naturwissenschaft pag. 232 und 283, so auch in seinem Urtheil über das Buch: *eritis sicut Deus* und über die *Amaranth*, thut es uns leid, ihn gegen die Kirche, gegen Orthodogie, gegen lebendigen Glauben an die Offenbarung Gottes in der Schrift so wenig vorurtheilsfrei zu sehen. Seine Stellung ist leider nicht nur in den subjectivistischen Mißgestaltungen begründet, welche auch der Kirche anhaften, die vielfach mitleidet und mitsündigt in der Zeit, sondern in dem objectiven Charakter derselben, der es ihr nicht freistellt auf das subjective Wogen des Menschengesistes, der kein Object über sich anerkennt, mitthätig einzugehen.

Auch bei Dr. H. zeigt sich darum jene auffallende Armut der Kritiker unsers Jahrhunderts, wenn es gilt aus der Negation herauszutreten in die Position. Pag. 288 und 294 lesen wir seine Positionen. Es ist der unaufhaltsame, in der Zeit liegende Fortschritt, in dem er die Rettung herankommen sieht. Es ist der Fortschritt in der Wissenschaft, die große Erhebung für den idealen Sinn, die auch allein nach dem Faden graben kann, der aus dem Labyrinth führt. Nur sie geht unbeirrt (!) ihren großen Gang! Sie wird die neue Erleuchtung der Geister tragen, sie wird außer dem strengen Wissen zugleich die verkümmerten Interessen der Ehre und Freiheit aufrecht erhalten, sie wird das in Industrialismus, Indolenz und Trümmerei erschlaffte Geschlecht wieder ins klare und scharfe Tagelieben zurückerufen. Die neue rechtgläubige Theologie und die souveraine Kritik, die beiden Extreme, stehen beide auf thönernen Füßen und laufen ohne wesentliche Einwirkung ab, Supernaturalismus und completer Unglaube sind gleich leer. Die rationelle Theologie, die Geschichtsschreibung (Baiz, Duncker, Droysen, Häusser, Gervinus, Mommsen, Budde u. A. in den ersten Reihen), die Volkswirtschaftslehre sind die erlösenden Wissenschaften der Zukunft. Dies ist der friedliche Weg; ihm kommt zu Hülfe die gewaltsamere Reform und, wenn dieser nicht ihr Recht geschieht,

die noch nirgends beschworene Revolution, die für die Entwicklung der jetzigen Menschheit eben so nothwendig bleibt, als der vergebens von friedsamem Gemüthern weggeschante Krieg. — So Dr. H. auf dem Gebiet der Gesamtcultur! — Nun, wir können und wollen der Wissenschaft ihre Bedeutung nicht schmälern. Sie ist ohne Zweifel eine hochberechtigte Seite des Culturlebens der Völker. Auch die Reform mag gute Elemente in sich tragen. Der Revolution aber gehen, als völlig aus dem Gebiet des Lebens aus Gott hinausfallend, alle religiösen und christlich-ethischen Motive ab, sie ist die große Blutrache der — nicht Gottes sondern der eignen Hand Hülfe suchenden Völker.

Einige Jahre vor diesen Honegger'schen Positionen erschienen die des freilich nur auf theologischem Gebiet sich bewegenden Kritikers Dr. Schwarz in seinem Buche: *Zur Geschichte der neuesten Theologie*. 3. Aufl. bei Brockhaus. Leipzig 1864 — in der Schlußbetrachtung. Derselbe findet für die Theologie und Kirche in nichts Anderem Heil und Gewähr des Bestehens als 1) in der consequenten Durchführung einer wahrhaft speculativen, einheitlichen und zusammenhängenden Weltanschauung und versteht darunter doch nur eine — zwar von den pan- und atheistischen Abirrungen freie — aber doch das Schema des supernaturalistischen, äußerlichen Denkens und Formulirens, die Willkühr- und Wundertheologie verleugnende Wissenschaft. 2) In dem historisch-kritischen Charakter der neuen Theologie, d. h. einer Theologie, die mit der dogmatischen Auffassung der Schrift, mit der alten Lehre von der Inspiration und der normativen Autorität der heil. Schrift bricht und an ihre Stelle die geschichtliche setzt, welche überall die wahre Geschichte aus [den sagenhaften Berichten] aussondert und auf die kanonischen Schriften dieselben Maßstäbe geschichtlicher Kritik anwendet, welche für die sogenannte Prosaliteratur gelten. 4) Darin, daß die Theologie eine religiös-sittliche werde d. h. eine solche, die das innerste Wesen der Religion nicht hauptsächlich in dem Factor objectiver Offenbarung als vielmehr mit Schleierm. in den Tiefen des Gemüthes, als dem Lebensgrunde des Menschen, sieht und vom ethischen Standpunkt aus die Reinigung der Dogmen, besonders vom freien Willen, von der Sünde, Gnade, Stellvertretung u. s. w. unternehmen wird. So wird eine tiefere Synthese der göttlichen Abhängigkeit und der menschlichen Freiheit, eine wahrhafte Durchdringung und Wechselwirkung des göttlichen und menschlichen Factors in dem Heilsproceß gewonnen werden und die unendlich

verderbliche Trennung des Religiösen und Sittlichen wird zur Einheit des Religiös-sittlichen aufgehoben.

Es ist nicht zu verkennen, Schwarz, Honegger, Rothe u. A. arbeiten sich in die Hände und sie wollen nicht nur niederreißen, sie wollen bauen. Sie bringen allerlei Baumaterial herbei und noch vielmehr stellen sie in Aussicht. Das aber klingt durch Alles hindurch, das Alte muß fallen, denn die alte Weltanschauung ist nicht einheitlich und spekulativ genug, die alte Theologie ist nicht historisch-kritisch genug und die alte Kirche hat die Versöhnung des Religiösen mit dem Ethischen noch nicht gefunden. Sei es — aber das Neue ist auch noch nicht da. Was soll man mittlerweile machen? Die Wissenschaft hat Zeit und braucht auch viel Zeit, aber die leidende, kämpfende Christenheit, die einzelnen leidenden Kranken und Sterbenden finden doch unmöglich Frieden im Hinweis auf die Wissenschaft der Zukunft, auf die neue rationelle, kritische und ethische Theologie. Die Gewissen wollen Frieden und wollen ihn schnell, und Dr. Schenkels Gewissen ist noch erst in voller unruhiger Arbeit an der Lehre, die aus dem Gewissen quellen soll, und Dr. Strauß reißt ihm seinen Bau ein, wie man ein Karrenhaus einreißt. Man findet auch keinen Trost wenn man die Bewegung der Neuzeit mit den Neubildungen in der Völkerwanderung oder mit dem Andringen der reformatorischen Freiheit vergleicht; denn in den genannten Fällen weichen veraltete Lebensformen dem Andrang größerer, geistiger, religiös-sittlicher Entwicklungsfähigkeit, die getragen ward von der ganzen ungebrochenen, objectiven Macht des sich damit verbindenden Christenthums. Das ist aber mit den überspannten Bestrebungen, den ohnmächtigen Idealen, dem übersatteten Wesen der Neuzeit nicht der Fall. Noch nie hat höchstgesteigerte Cultur und höchstgesteigerte Kritik, nie überspannte Kunst und Wissenschaft eine neue Zeit heraufbeschworen. Das hat immer nur die höchste Einfachheit und Einfalt, verbunden mit den unverletzten, ewigen Axiomen des Christenthums vermocht. Jetzt aber sucht der Menscheng Geist nicht seine richtige Stellung zu Gott und seiner Offenbarung, sondern er sucht seine Emancipation von Gott und dies ist das Zeichen des höchsten Verfalls.

Arme Kirche, die sich in solcher Weltlage vom Zeitgeist angewiesen sieht auf die höchst gesteigerte Wissenschaft, sei es theologische oder allgemeine. Was ist Wissenschaft jeder Art, was Reform, was Spekulation, Kritik, was religiös-sittliche Theologie und dergl., was sind sie alle ande-

res als Formen, die der Menscheng Geist sich giebt und in die er sich kleidet? Und von irgend einer menschlichen Form, sei es auch die geistigste, soll die Rettung der Menschheit abhängen? Ist denn der Menscheng Geist Alles? Gibt es kein höchstes vom Menschen unabhängiges Object? Gibt es keine in sich vollendete objective Wahrheit, keinen persönlichen Gott und keine Offenbarung? Ist denn die Offenbarung dieses Gottes nicht eine in sich selbst vollendete, vom Menscheng Geist zunächst ganz unabhängige That? Soll der Mensch die Wahrheit erst machen oder ist sie vor ihm da? Und wenn noch Einige die Existenz der objectiven Wahrheit unabhängig vom Menschen zugeben und sagen, es handle sich nur um die vollkommene Aneignung dieser Wahrheit, warum wird denn diese Wahrheit nicht als die Retterin hingestellt? Warum wird die alte Lehre von der Schöpfung, Erlösung, Heiligung durch den dreieinigen Gott aufgelöst in die Lehre von der Immanenz des Weltgeistes, aus welcher dann in den angegebenen Formen die Rettung der Kirche und der gesammten Culturbewegung hervorgehen soll?

Nein! die Kirche ist noch nicht gefallen und wankt auch nicht, erwartet auch ihre Rettung nicht von der neuen Wissenschaft! Jesus Christus der Gottmensch, der ewig geliebte und gelobte Herr, wie die heilige Schrift ihn verkündigt, wie Katechismus und Gesangbuch von ihm sagen und singen, ist das Haupt der Kirche und ihr einziger Retter. Derselbe hat bisher durch seinen heiligen Geist alle im kindlich-einfältigen Glauben an ihn gethane Arbeit der Kirche kräftig gesegnet, so daß das religiöse, das tief ethische, das gläubig-wissenschaftliche, das kindlich fromme Werk seiner Gemeinde ihm und ihm allein Ehre gebracht hat selbst bis ins 19. Jahrhundert. Die alte Feste Gottes steht noch fest und ist auch noch im Bau, weil Gott sie baut und nicht die Menschen. Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie wohl bleiben; darum sollen, die von Wissenschaft reden, auch von Gott, von Christo, vom heiligen Geist reden und nicht nur, wie sie thun, von Kritik, Historie, Wissenschaft und Kunst, am wenigsten von pantheistischer Immanenz und von Umsehung des Christenthums in das dem Menschen eingeborene Geistesleben.

Es fällt uns eine alte Geschichte ein aus dem alten Reiche Gottes und wir sehen sie her unbekümmert um alle Kritik der Neuzeit. Der alte Vater sendet in väterlicher Fürsorge seinen Joseph den Brüdern. Der Knabe hat in den Augen der Brüder wenig Gunst. Er soll ein verwöhn-

tes Kind, ein Träumer sein, es soll ihm allerlei Particulares, Anmaßendes, Aufkluges, Bornirtes anhaften. Sie verjenseken, verkaufen den Knaben. Er ist nun weg vor den Augen der Brüder. Aber die fetten Jahre vergehen. Die Hungersnoth kommt. Gott hat den Joseph zum Erhalter seiner Brüder gemacht und — seine Träume gehen in Erfüllung. Nicht Ackerbau und Viehzucht rettet die Brüder, sondern — wenn wir nicht sagen sollen, Gott thut's, so wollen wir sagen: der Gebrauch den Gott durch seinen Geist den Joseph von Ackerbau und Viehzucht machen lehrt. Aber den Ackerbauern und Viehzüchtern half ihre Wissenschaft und Kunst nicht in der Hungersnoth. Warum? Sind Ackerbau und Viehzucht nicht immanente Culturmächte? Ja, aber wenn Gott zum Mythos gemacht wird, und wenn sich die Culturgewalten an die Stelle Gottes setzen, so werden die fettesten Jahre gemißbraucht und die Hungersnoth kommt. Nun, die Kirche kann warten. Sie wartet hoffend und betend auf die süßeste Stunde — auf die Zeit der Wiedererkennung mit den irrenden Brüdern. Wohl dem Bußfertigen, dem die alte Gnade in jener Stunde das Herz zerbricht!

I. Abhandlungen.

Schopenhauer's Philosophie in ihrer Bedeutung für christliche Apologetik.

Von

Prof. Dr. A. v. Wettingen.

Kann man auch Trauben lesen von den Hecken, — so mag vielleicht mancher Leser fragen, wenn er die obige Ueberschrift liest. Schopenhauer's Name ist ein schier verrufener und die Hayn'sche Monographie ¹⁾ hat nicht gerade dazu beigetragen, ihm einen besseren Klang zu verleihen. Was aber seine Philosophie betrifft, so ist es zwar wahr, daß sie neuerdings nicht bloß „mehr beachtet“, sondern geradezu „en vogue“ ist ²⁾. Vier Jahrzehende hindurch ist Schop. ignorirt und todt geschwiegen worden. Im Jahre 1814 erschien seine erste Schrift (über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde), im Jahre 1819 sein Hauptwerk: „die Welt als Wille und Vorstellung“. — Und erst in der zweiten Auflage seiner Schrift: „über den Willen in der Natur“ 1854 hat er in seiner höhnenenden Weise Gelegenheit und Anlaß, darüber zu triumphiren, daß „das Publicum ihn entdeckt“ habe, trotz der tendenziösen Geheimhaltung von Seiten der „Professorenphilosophie“, die aus ihrer Wissenschaft ein „Gewerbe“ mache und ihn, den „Dachkammerphilosophen“, eben deshalb nicht habe aufkommen lassen. Er fühlte sich damals als den Verkannten κατ' ἐξοχήν. Und

1) Vgl. H. Hayn: Arthur Schopenhauer. Berlin, 1864.

2) Vgl. Dr. D. Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865. S. 5 und 157.

jetzt ist er so sehr Held des Tages, daß selbst viele Laien sich für seine Philosophie begeistern und der, mit Schop.'s Standpunkte keineswegs harmonisierende Dr. Liebmann (a. a. O. S. 157) von ihm sagt, daß seine philosophischen Schriften aus langer Verborgenheit strahlend auferstanden seien, wie einst die Spinoza's.

Aber eine solche Ausbeute auch für das theologische Interesse können die originellen Philosopheme dieses Sonderlings doch unmöglich bieten, — meint vielleicht mancher, — und einem Spinoza reicht er doch nicht das Wasser. Auch Liebmann rechnet ihn Kant gegenüber unter die „Epigonen“. — Mag sein. Aber er ist sehr aufrichtig, der nackte „zweiköpfige“ natürliche Mensch, wie Lams von Bedlam und nimmt nie ein Blatt vor den Mund. Daher ist er mir gewissermaßen lieb und giebt, meiner Meinung nach, auch dem Theologen viel zu denken und zu lernen. Er faselt nie in den Tag hinein mit eitlen Optimismus. Er ist eine durch und durch tragische Erscheinung; tiefe Melancholie mit bitterem, gallenbitterem Beigeschmack durchzieht seine frischen und farbenreichen Raisonnements, in welchem sich eine kolossale Gabe der Darstellung kund giebt, die auch den Nichtphilosophen mächtig zu fesseln im Stande ist. Dem Urtheil des jüngeren F. H. Dichte (Syst. der Eth. I, S. 415) müssen wir durchaus beistimmen, wenn er sagt: „In Schop. zeigt sich jedenfalls ein kühnes Talent und ein treffen der Blick für das Wahre und Bedeutende in den Erscheinungen. Er hat meist (vielsach?) Recht in dem, was er positiv behauptet; seine Schuld ist nur, daß er nicht auch die andern Seiten sieht und daß er mit dem Eigensinne eines starken Charakters in der Ausschließlichkeit weniger Sätze sich versteint hat. Dabei trägt auch seine Darstellung durchweg dies Gepräge kräftiger, ungebrochener Individualität: sie schöpft überall aus dem Borne selbsterlebter Ueberzeugung und eigenthümlichen Urtheils“.

Freilich ist er ein heißer und entschiedener Feind des Christenthums, obgleich er selbstverständlich „den rein ethischen Theil desselben für unantastbar hält“. Er verdächtigt die Kirche, wo er kann und desabouirt das Dogma, als irrelevante rein subjective Symbolik. Die Natur wird auch ihm zum Gott, obgleich er weder Spinozist noch Materialist sein will. Aber er ist offener und tiefer, als beide Richtungen, auch den Spinozismus nicht ausgenommen. Und von solch einem Feinde kann man immer lernen, namentlich wenn er den Jammer und das Elend des Lebens kennt, nach Erlösung dürstet und, indem er sich selbst sich überlassen fühlt, sie

schlechterdings nicht anders findet als in der Begeisterung für Selbstvernichtung und Willensverneinung.

Equidlich ist, daß er nicht kokettirt mit Religiosität, wo sie nicht vorhanden. Das ist mir an Spinoza's Weise so schwer und deshalb habe ich ihn als consequenten Pantheisten auf die niedere Stufe des Materialismus herabzuziehen gesucht. ¹⁾ Schopenhauer, der den Spinoza sonst verehrt, bestätigt in einer mir sehr interessanten Weise mein Recht dazu. Ihm ist der „Pantheismus“, den Heine bekanntlich sehr treffend als „verschämten Atheismus“ gekennzeichnet hat, sogar ein verwerflicher Ausdruck, weil er doch noch mit „Gott“ zu liebäugeln scheint. „Das Wort Pantheismus enthält eigentlich einen Widerspruch“ — meint Schop. ²⁾ — „bezeichnet einen sich aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernst verstehen, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung, weshalb es auch den geistreichen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza deswegen, weil er doch noch die Welt Deus nennt, nicht für einen Atheisten zu halten“. Selbst das Recht von einer Sittenlehre zu reden, spricht er dem Spinoza ab: „Meine Metaphysik hätte ich mit viel besserem Recht „„Ethik““ betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie ansieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie consequent nimmermehr hervorgehen würde, — auch verleugnet er sie meistens geradezu mit empörender Dreistigkeit“. ³⁾... „Bisweilen klebt er vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus noch öfters aber läßt er die Moral gar arg im Stich“.

Thut das denn Schopenhauer selbst nicht, so möchten wir fragen und ist sein crasser Pantheismus nicht handgreiflich? Vernichtet sein fatalistischer Natur-Determinismus nicht schließlich alle Ethik? Und wie kann einer, der nur ein Buddhist im modernen Philosophenmantel zu sein scheint, einen Anhaltspunkt für die christliche Apologetik bieten?

Wir wollen zusehen. Immerhin von großem Interesse für den christ-

1) Vgl. meinen Art. im vorigen Hefte dieser Zeitschrift: „Spinoza's Ethik und der moderne Materialismus.“

2) Vgl. der Wille in der Natur. S. 120.

3) Vgl. a. a. O. S. 129.

lichen Apologeten ist es schon, daß Schop. seine eigenthümliche Ethik nicht bloß auf eine entsprechende Metaphysik gründen will ¹⁾, sondern daß auch das Centrum seiner Metaphysik, wie seiner ganzen Philosophie der Wille ist, diese ethische Grundpotenz. Man sollte denken, daß er dann dem Theismus sich nähern müßte. — Aber gerade daß er dieses nicht thut und wie er es vermeidet, auf einen persönlich schöpferischen und erlösenden heiligen Gotteswillen zu kommen, ist höchst charakteristisch. Im Tögen und Suchen nach einem Verständniß dieses dunklen und blinden „Willens“ verirrt sich Schop. in furchtbar öde Hohlwege und Sackgassen, aus welchen ihn nur der positive Christenglaube hätte retten können. Wie er aber sich verirrt, von wo aus, auf welchem Wege und mit welchen Folgen — das wollen wir im Einzelnen prüfen, um dann in allen drei Punkten zu erkennen, welche Bedeutung die Schopenhauerschen Halbwahrheiten und Irrthümer für die christliche Apologetik haben.

Wenn wir uns den Einen Grundgedanken vergegenwärtigen, von welchem Schop. in seinem Hauptwerke ausgeht: „die Welt ist meine Vorstellung und mein Wille“ (S. 1 und 5), so könnte es den Schein gewinnen, als gäbe es für ihn gar keine objektive Welt, also auch keine Metaphysik. Das absolute Ich Fichte's tritt vor unser Bewußtsein, dem schrankenlosen Idealismus fühlen wir uns Preis gegeben. Aber — *duo si dicunt idem, non est idem*. Schop. ist vielmehr ein leidenschaftlicher Gegner dieses idealistischen Philosophen, dessen „Windbeutelereien“ er in ungezogener Weise mit der Geißel seiner rücksichtslosen Kritik zu Paaren treibt. Nein, Kant ist sein Mann. Dem sucht er, als seinem eigentlichen Helden, die Wege zum Olymp sich nachzuebuen. Das Kantische „Ding an sich“, — welches neuerdings von Liebmann so entschieden als Hauptfehler dieses Philosophen, ja als „unvorstellbarer Gedanke“ bezeichnet worden ist ²⁾ — spielt bei Schop. eine große Rolle. Mag er die Welt als „Vorstellung“, mag er sie als „Wille“ denken, immer ist es die objektive Weltwirklichkeit, die er auf diesem Wege zu erklären und zu begreifen sucht. Nur daß die Welt als „Vorstellung“ mehr dem entspricht, was Kant die „Erscheinung“, die Welt als „Wille“ hingegen mit dem sich deckt, was

1) Vgl. der Wille in der Natur S. 129: „Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche von selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen konstruirt ist.“

2) Vgl. a. a. O. S. 195.

Kant das „An sich“ der Welt nennt. Die Spinozistische *natura naturata* ist das Gebiet der „Vorstellung“, sofern Alles, was in Raum und Zeit erscheint und nach dem Gesetz der Causalität sich bewegt, für Schopenhauer nur insofern da ist, als es vom Subjekte angeschaut oder erkannt wird. Die *natura naturans* ist die Welt als „Wille“, in welchem der innere, ewige und grundlose Kern, das eigentliche Wesen aller Dinge enthalten ist, welches durch das *principium individuationis* in den verschiedenen Gattungen und ihren Einzelwesen zu Tage tritt. — Uns interessiert hier namentlich, wie Schop. das Grundwesen der Welt und aller Dinge als Wille charakterisirt und welche Konsequenzen er daraus für die Lehre von der Freiheit zieht. Aber was er unter „Wille“ versteht, wird nicht eher klar, als bis wir seine Auffassung der Welt als „Vorstellung“ uns in Kurzem vergegenwärtigt haben, um dann zuziehen, in welches Verhältniß er Wille und Intellekt, moralische und intellectuelle Freiheit zu einander stellt.

„Die Welt ist Vorstellung“ — dies ist nach Schop. eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt. „Bringt der Mensch sich das zum Bewußtsein, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten.“ ¹⁾ — Denn „Alles, was für die Erkenntniß da ist, also die ganze Welt, ist nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort Vorstellung“. Objekt ist das Erkannte, Subjekt das Erkennende. Was nur immer da ist, ist für das Subjekt da. Das Subjekt ist nothwendig vorausgesetztes Correlat des Objekts. Denn ein Objekt an sich (der Irrthum des realistischen Dogmatismus) unabhängig vom Subjekt ist etwas völlig Udenkbares, ebenso die Annahme einer bloßen Subjektswirkung (der Irrthum des idealistischen Dogmatismus) oder die Behauptung eines absoluten Auseinanderfallens von Objekt und Subjekt (Skeptizismus). So ist Schop. weit entfernt, die Realität der Welt zu läugnen. Vielmehr gehört es zu seinem Begriff der Realität, daß nach dem Satze vom Grunde die Causalität in Raum und Zeit sich geltend mache ²⁾. Subjekt (das Erkennende) und Objekt (das Erkannte) verhalten sich aber nicht wie Ursache und Wirkung, sondern das in Raum und Zeit wirthame Causalitätsgesetz (= Ma-

1) Vgl. die Welt als Wille und Vorstellung. S. 1 f. und S. 5.

2) Vgl. über den Satz vom Grunde. § 21.

terie) wird vom Geiste, vom erkennenden Subjekt erfaßt und verstanden und ist nur insofern für uns da, als wir es erkennen. Denn „Raum und Zeit“ sind „Formen der Anschauung“; das habe Kant unwiderleglich erwiesen. Causalität erkennen ist Funktion des Verstandes. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend. Denn er, — der Verstand — vereinigt erst Raum und Zeit in der Vorstellung: Materie d. i. Wirklichkeit. Die Materie ist durch und durch nichts als Causalität. Ihr Sein ist Wirken. Daher der Inbegriff alles Materiellen die Wirklichkeit.

Die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Causalität kund giebt, ist vollkommen real und ist durchaus das, wofür sie sich giebt; aber sie giebt sich eben ganz und ohne Rückhalt als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Causalität. Andererseits ist aber alle Causalität nur im Verstande und für den Verstand, jene ganz wirkliche, d. h. wirkende Welt ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. So redet die Welt — ohne Lüge und Schein — eine dem gesunden Verstande vollkommen deutliche Sprache, — „sie ist nicht abstracte, sondern anschauliche Vorstellung“ (S. 20 f.).

Dennoch erscheint Schop. die Frage berechtigt: Ist die Welt bloß anschauliche Vorstellung (S. 29 f.)? Ist das Leben selbst ein langer, zusammenhängender Traum? Zieht die Welt denn wirklich als ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüber? — Sie wäre dann nicht unserer Brachtung werth. Die Welt als Vorstellung ist vielmehr eine zusammenhängende Erscheinung, die überall hinweist auf ursprüngliche Kräfte.¹⁾ Denn woher sonst die eigenthümlich geartete Bewegung der verschiedenen Einzeldinge und Species, die wir doch schlechterdings nicht aus dem allgemeinen Causalitätsgesetz erklären können. Daß bei Voraussetzung gleicher Ursachen oder einer Combination von Ursachen das eine Ding so wirkt, das andere anders, das eine reagirt, das andere nicht, das eine mehr das andere weniger, das eine so das andere anders, — die Kraft selbst, die sich in den Erscheinungen (der Welt als Vorstellung) äußert, also das innere Wesen der nach Gesetzen eintretenden Erscheinungen, welche der Naturwis-

1) Nicht mit Unrecht sind diese „Kräfte“ Schopenhauer's mit den Herbart'schen „Realen“ verglichen worden. Vgl. Fichte Syst. der Eth. I. § 169. Liebmann a. a. O. S. 157 ff.

enschaft ewig ein Geheimniß bleiben werden, das ist der Wille, der bestimmend durch die Welt, durch das All geht, allmächtig jedem Wesen seinen Typus und Bildungstrieb aufprägend.¹⁾ „Alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Object ist Erscheinung, Ding an sich ist aber allein der Wille“ (S. 162).

Wie kommt Schop. dazu, diese treibende Weltkraft, die ihren Grund lediglich in sich selbst hat, also grundlos ist vom Gesichtspunkte des Causalitätsgesetzes, ja blind und dumpf im fallenden Stein, in den chemischen Wahlverwandtschaften, in der Krystallisation nicht weniger sich kund giebt, als in den organischen und animalischen Bewegungen und in den charakteristischen Handlungen des Menschen, wie kommt er dazu sie Wille zu nennen? Verstehen wir sonst doch allgemein unter Wille diejenige Kraft, die geistig motivirt, nach bewußten Zwecken handelt. Ist denn ein Wille ohne Intellekt möglich? — Wir möchten diese Frage nicht ohne weiteres (z. B. mit Liebmann a. a. O. S. 180) verneinen. Denn auch wir kennen und unterziehen ethischer Beurtheilung Willensbewegungen, die — wie beim Kinde — keineswegs bewußt vermittelt, sondern vor entwickeltem Selbstbewußtsein da sind. Hören wir Schopenhauer's Rechtfertigung seiner Auffassung.

Unser Erkennen, sofern es der bedingende Träger der Welt als Vorstellung ist, erscheint vermittelt durch den Leib, weil durch die Anschauung. Aber dieser Leib ist dem Subjekte (dem Verstande) nicht bloß unmittelbares Object der Vorstellung, sondern das Individuum empfindet in jeder Bewegung des Leibes auch einen Akt seines Willens. Die Action des Leibes ist nichts anders, als der objectivirte d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. So müssen wir überall, wo Bewegung ist, einen Willen voraussetzen, der in die Anschauung getreten ist (S. 146. 154). Dieser Gedanke wird in Schopenhauer's späterem Werk: „über den Willen in der Natur“, vom teleologischen Gesichtspunkt weiter angeführt. Der Wille erscheint als eine solche Kraft, die überall als „Vermögen der Zwecke“ — wie Kant sich ausdrücken würde — sich documentirt. — „Die ausnahmslose

1) Vgl. die Welt als W. und Wille S. 181 f.: „In jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die specifische Art seines Wirkens d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Dieses aber ist ihm, was dem Menschen sein Wille ist.“

Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus, wie der ganzen bewegten Welt, kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je im Ernst hätte verkannt werden können. . . In Wahrheit ist jedes Organ anzusehen als Ausdruck einer universalen d. h. ein für allemal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht, eines Willensaktes — und zwar zunächst nicht des Individuums, sondern der Species. Jede Thiergestalt z. B. ist eine von den Umständen hervor gerufene Sehnsucht des Willens zum Leben. . . Die augenfällige bis ins Einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Thieres zu seiner Lebensart, zu den äußeren Mitteln der Erhaltung und die überschwängliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat.“¹⁾

Man sollte nun denken, daß Schop. bei dieser Betrachtung nothwendig gedrängt werde auf die Annahme eines schöpferischen Willens, der allen diesen zweckmäßigen Willensäußerungen zu Grunde liege. Hat Kant doch auch auf diesem Wege die Idee einer „absichtlich wirkenden, obersten Ursache dieser Welt“ darzulegen versucht? ²⁾ Allein Schop. sträubt sich gegen diese Anerkennung mit aller Macht und — wie mir scheint — von seinem Standpunkt aus nicht mit Unrecht. Man kann eben Gott als den intelligenten Welturheber nicht beweisen, sondern der Naturzusammenhang bestätigt nur das Dasein eines weisen und allmächtigen Welterschöpfers für denjenigen (Röm. I, 19 ff.), der von Innen heraus schon an Gott zu glauben durch sein Gewissen genöthigt wird. So lange ich aber stehen bleibe in der Betrachtung des Naturzusammenhangs, so lange ich denselben nicht geistig anzuschauen vermag (*νοούμενα καθόραται* Röm. I, 20), komme ich nimmermehr über die Weltseele oder blind wirkende Naturmacht hinaus. Für den streng philosophischen Standpunkt wird der Schöpfungsgedanke immerdar ein unzugänglicher bleiben. Das lehrt auch Schopenhauer, welcher sich wahrhaft windet und dreht, um zu jenem Zugeständniß nicht gedrängt zu werden. „Die Welt“, — sagt er (a. a. O. S. 37) — „ist nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen. Daher sind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzu-

weisen (das ist eben jener All-Wille!). — So leicht auch der Gedanke, daß ein Intellekt die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er doch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich als ein durchaus sekundäres Princip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs; er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein. Wohl aber tritt der Wille, als welcher Alles erfüllt und in Jeglichem sich unmittelbar kund giebt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen sich alle teleologischen Thatfachen aus dem Willen der Wesen selbst, an dem sie befunden werden, erklären.“¹⁾

So gelangt denn Schop. zu der Consequenz, daß jedes Wesen nach dem ihm immanenten Willenstriebe im Grunde sich selbst mache und gestalte. „Nach dem Willen jedes Thieres hat sich sein Bau gerichtet“ (a. a. O. S. 91). „Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist, wie das Genie, sagt geradezu das Selbe aus, indem jegliches Wesen an einem andern, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet (durch Zeugung und Geburt) und dann vor unseren Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend, welches man Wachsthum und Entwicklung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.“²⁾

Aus dieser „einfachen“ Natursprache entnimmt nun unser Philosoph die Behauptung, daß überall, wo Bewegung ist, ein Wille voranzusetzen sei, der in die Anschauung tritt. Es wird die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen behauptet. Warum? — „Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekanntes auf ein unendlich Bekanntes (?), ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte (schon in der Aktivität unseres Leibes hervortretende) zurückgeführt und so unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert.“³⁾ Alle Gestaltungen des Willens bilden aber „eine Pyramide, deren Spitze der

1) Vgl. der Wille in der Natur. S. 35.

2) Vgl. Kant: Kritik der Urtheilskraft. § 75.

1) Vgl. der Wille in der Natur. S. 37.

2) Vgl. der Wille in der Natur S. 54.

3) Vgl. die Welt als W. und Vorst. S. 165.

Mensch ist". — Wenn wir die Erscheinungen der unorganischen Welt mit forschendem Blick betrachten, wenn wir den gewaltigen unaufhaltbaren Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zufließen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Festigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschauen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall eines und dasselbe ist — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt — auch hier wie dort den Namen Willen führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist. — Der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unseres eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung ¹⁾. — Dieser Kontrast löst sich, sobald man das Verhältniß der Welt als Wille zur Welt als Vorstellung ins Auge faßt. Auch der Mensch ist, sofern er mit seiner ganzen Erscheinung, mit seiner empirischen Leiblichkeit der Welt als Vorstellung angehört, dem Gesetz der Causalität unterworfen, wie alle anderen Wesen. Denn er ist eine Erscheinung in Raum und Zeit und da das Gesetz der Causalität für diese alle *a priori* und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. Nur in anderer Weise ist er von demselben abhängig, als die übrigen Dinge in der Welt, der unorganischen und organischen. — In dem Ge-

sammtgebiet der unorganischen Welt treten alle Veränderungen ein durch eine Ursache im engeren Sinn des Wortes. Indem dieselbe combinirt gedacht wird mit der spezifischen Eigenthümlichkeit (dem Naturwillen) eines Dinges, tritt als unmittelbare nothwendige Wirkung die Veränderung ein. Anders schon ist es im organischen Leben. Alle Veränderungen und Entwicklungen der Pflanzen, auch alle bloß organischen und vegetativen Veränderungen oder Funktionen thierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. Der Reiz aber ist „diejenige Ursache, zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit statt findet“, ¹⁾ d. h. positiver ausgedrückt, beim Reiz wirkt die eigenthümliche Lebenskraft eines Organismus der Ursache gegenüber reagirend und erzeugt eine Wirkung, die aus der Ursache allein nicht zu erklären ist. — Den Charakter der animalischen Wesen bezeichnet aber das Gesetz der Motivation d. h. „die durch das Erkennen hindurchgehende Causalität“ (a. a. O. S. 33 f.). Thier und Mensch unterscheiden sich durch die Art der Motivation. Beim Thiere vollzieht sich dieselbe durch „anschauliche Vorstellungen“ und instinctive Willensrichtung, beim Menschen aber durch Reflexion, so daß auch das räumlich und zeitlich Entfernte als Motiv wirken kann. Der „Intellekt“, das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. — Nur wo dieses Medium der Motive sich in normalem Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht (z. B. kein Irrsinn, kein Rausch, kein Schlafzustand vorliegt), kann der Mensch sich seiner eigenen Natur gemäß entscheiden, also ungehindert nach seinem selbsttätigen Wesen sich äußern. Dann ist der Mensch intellectuell frei ²⁾ d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaction seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt liegen. Aber immer ist der Wille allein der eigentliche Mensch, seinen Charakter und seine Handlungsweise bestimmend. Der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen d. h. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und diese selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; so wird der Wille erst

1) Vgl. die Welt als W. und B. S. 173.

1) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 31.

2) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 97.

durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein. Es entwickelt sich daher auch der Intellekt erst allmählig und später. Er ist das Sekundäre, das posterius des Organismus und, als eine „bloße Gehirnfunktion“ durch diesen bedingt. ¹⁾ — Neben der intellektuellen Freiheit, die also nichts anderes ist als ungehinderte Thätigkeit der Gehirnfunktion oder des Erkennens, sofern dasselbe Medium der Motive ist, hebt Schop. auch die physische Freiheit als diejenige hervor, welche in der Abwesenheit der äußern Hemmnisse besteht, durch welche die individuell-charakteristische Entfaltung eines Wesens gehindert werden könnte. ²⁾ — Die moralische Freiheit aber ist nichts anderes als die Bethätigung des Willens gemäß dem eigenthümlichen Naturcharakter des Menschen, und weiter nichts. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß im Verhältniß zum Thiere betrachtet, dem Menschen in gewissem Sinne eine Wahlfähigkeit gegenüber den verschiedenen, auf seinen Willen durch die Erkenntniß wirkenden Motiven zusteht. Er ist „deliberationsfähig“. ³⁾ Denn da im Menschen abstrakte Begriffe unabhängig von Zeit und Ort wirken und daher ein Konflikt der Motive möglich geworden, tritt „Willkühr“ im engsten Sinne des Wortes ein (d. h. Wahlentscheidung), welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mäch-

1) Vgl. über den Willen in der Natur S. 19. f. S. 21 heißt es: „Wille und Willkühr sind wohl zu unterscheiden. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: dies heißt, objectiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt.“

2) Vgl. Grundprobleme der Ethik. S. 3 ff.

3) Vgl. Grundprobleme der Ethik S. 37: „Weil der Mensch deliberationsfähig ist, — über die Ordnung und Macht der Motive überlegen kann, — ist er frei vom unmittelbaren Zwange (also relativ frei) und hat eine weit größere Wahl als das Thier. Aber dadurch ist nur die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und comparative Freiheit für ein liberum arbitrium indifferentiae halten. Jede Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschiedenheit vorsitzt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen ist.“ Vgl. die Welt als B. u. W. S. 427.

tigste Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, „mit derselben Nothwendigkeit, wie der Stoß eines Steines vom stärkeren Gegenstoß überwunden wird“. ¹⁾

Im Grunde leugnet also Schop. entschieden die Freiheit des Menschen, namentlich jenes sogen. liberum arbitrium indifferentiae. Es sei nur Schein, wenn der Mensch glaubt thun zu können, was er will. Das wahre Bewußtsein täuscht sich darüber, indem das Verständniß der Causalität ihm abgeht. Auch ist beim erkennenden Wesen die Sonderung zwischen Ursache (Willensmotiv) und Wirkung (Aktion des Leibes) so groß, daß sich die Bewegungen unseres Leibes, wenn wir sie von außen reflektierend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehenes d. h. eigentlich als ein Wunder sich darstellen. Nur Erfahrung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt und daß, in jener Stufenfolge (vom Anorganischen bis zum Thiere) die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat ²⁾

So ist also der Mensch entschieden mit allen Naturwesen in Bezug auf die Nothwendigkeit seiner Handlungen unbedingt gleichzustellen. Er handelt eben und muß handeln, wie er ist (*Operari sequitur esse*). „Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen: so hat auch der Mensch seinen Charakter, aus welchem die Motive seine Handlungen hervorrufen mit Nothwendigkeit ³⁾. So ist schon mit der Geburt der Wandel des Menschen fest bestimmt und bleibt sich bis ans Ende im Wesentlichen gleich. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißlosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm innewohnenden Eigenschaften: ob es als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt, das hängt von den äußeren Ursachen ab: eins ist ihm so natürlich als das andere, aber je nachdem die

1) Vgl. Ueber den Willen in der Natur. S. 22.

2) Vgl. a. a. D. S. 83.

3) Vgl. die Welt als B. u. W. S. 412, 421, 436, 202.

Umstände sind, wird es das eine oder andere zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall aber seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So ist auch beim Menschen der Wille in seiner empirischen Erscheinung stets der Nothwendigkeit, weil dem Gesetz der Causalität unterworfen. Die Thaten des Menschen sind also nicht frei, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt“.

Den Schein der Freiheit und das Moment der Verantwortlichkeit sucht nun Schop. dadurch zu wahren, daß er den Kantischen Unterschied des empirischen und intelligiblen Charakters in seine Theorie mit aufnimmt. Der „intelligible“ Charakter, wie der Wille überhaupt an sich und außer der „Erscheinung“ betrachtet, ist insofern absolut frei, als er „grundlos“ ist, über Zeit und Raum und die Kategorie der Causalität erhaben. Daher ist ihm auch jenes völlig sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, also der Berechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unsrer Thaten sind, — eine unleugbare Thatsache des Bewußtseins. Denn die — oben genannte Nothwendigkeit hat ja eine subjektive Bedingung im Charakter. Unter gewissen Umständen wäre eine ganz andere Handlung möglich gewesen, wenn nur er — der handelnde Mensch — ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Der Charakter hat die Schuld zu tragen, deren der Mensch auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden. Aber dieser „intelligible“ Charakter ist im Grunde nirgend zu finden und zu fassen, als eben in der empirischen, individuellen Erscheinungsform desselben, d. h. im wirklichen Menschen, in welchem der Charakter doch immer ein absolut „determinirter“ ist und bleibt. Denn selbst was Schop. den „erworbenen“ Charakter nennt, ist im Grunde nichts anders, als das Resultat der naturnothwendigen Entwicklung des mit der Geburt schon Gegebenen. Ja, selbst das „Gewissen“ ist ihm nur „das Protokoll der Thaten“, sofern wir „die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernen“ ¹⁾. Einen Einfluß übt das Gewissen ebensowenig, als irgend ein imperatives Gesetz auf den Menschen.

1) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik S. 260 und die Welt als W. u. B. S. 419. „Das Gewissen ist die innere Erkenntniß meines individuellen Willens, oder die gefühlte Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit meines Handelns“ (S. 514).

„Wie er ist, so ist er, gemäß seiner Anlage und Natur, unveränderlich für alle Zeiten!“ —

So, — nunmehr wären wir wirklich in die erste Schopenhauer'sche Sackgasse gerathen, in welcher wir betrachtend und zurückschauend stehen bleiben möchten, gebannt durch die furchtbare Macht der Naturnothwendigkeit, welche alle Ethik zu zerstören droht. ¹⁾ Sonderbare Widersprüche: der Wille ist das Ursprüngliche, der Kern aller Wesen und: kein Wesen bewegt sich frei, sondern in absoluter Nothwendigkeit! — Der intelligible Charakter der Menschen ist der ewig und ursprünglich ihnen zukommende und doch ist der Intellekt etwas Secundäres, als „Gehirnfunktion“ sich darstellendes, so daß die Ordnung ist: erst Wille, dann Leib (als „Objektivität“ desselben), dann Erkenntniß! — Der Wille ist der Alles ordnende, zwecksetzende, verbindende, allmächtig-freie, und doch ist dieser selbe Wille blind, dumpf, instinktiv, als bewußtlose Naturmacht wirkend! Der Mensch bewegt sich und handelt, wie er einmal ist, weil sein empirischer Charakter ein absolut determinirter ist, und doch soll er verantwortlich sein für das, was er thut, weil er es ja ist, der so handelt, weil er selbst der Thäter seiner That ist! Und endlich der kolossalste Widerspruch: Jeder ist als Glied in der Kette von Ursache und Wirkung nothwendiges Resultat der Gesamtbewegung, resp. des Einen Weltwillens, der Alles durchbringt und befehlt und nach dem principium individuationis alle Einzelwesen und Wirkungen in der Erscheinung hervorbringt; und doch: — Jeder ist sein eigenes Werk, eine eigene Welt, ein Reales für sich, aus dem Urgrunde des eigenen Willens herausgeboren.

In allen diesen sich aufthürmenden Widersprüchen, die wir zu Hunderten vermehren könnten, liegen doch tiefe Wahrheitskeime, wie disjecti membra poetae; — es fehlt nur das innere Band, das einigende Bau-

1) Wir sehen, wie wahr es ist, was Schop. (die beiden Grundprobleme der Ethik S. 21) in Bezug auf das Gefährliche und Schwierige einer Untersuchung über den Begriff der Freiheit sagt: „die Frage nach der Freiheit ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen (Willensäußerungen) auf entstehenden äußeren Anlaß nothwendig hervorgehen; — oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache?“ — Allerdings ist das die entscheidende Frage, auf welche aber Schop., wie wir sehen werden, Ja und Nein zugleich antwortet.

antwort, welches in dem Glauben an die schöpferische Weisheit und Liebe Gottes des Vaters, enthalten liegt. Der Kinder Glaube des ersten Artikels: „Ich glaube daß mich Gott geschaffen hat sammt allen Creaturen“ — giebt uns den geheimnißvoll-offenbaren Schlüssel an die Hand, alle jene Widersprüche zu lösen, die aus einer aufrichtigen, aber einseitigen und menschlich befangenen Weltbetrachtung geboren sind und deshalb uns in die dunkle Sackgasse gerathen lassen, in der wir verzweifeln an einem Verständniß des Welträthsels.

Es ist doch unleugbar wahr: daß der Wille Kern und Stern der Welt, wie aller Wesen in ihr ist. So viel mir bekannt, spricht das keine Philosophie so unumwunden aus und stellt es so in den Vordergrund als die Schopenhauer'sche. Der Buddhismus, der — wie auch Schop. zugestehet — einen ähnlichen Grundgedanken festhält, hat denselben nie systematisch und wissenschaftlich entwickelt, sondern verliert sich in atheistic und nihilistischer Mystik. Schelling hat allerdings ¹⁾ die Behauptung hingestellt, „die natura naturans sei für sich betrachtet auch Wille, aber Wille, in der kein Verstand ist“. Es ist auch ihm dieser „Wille“ die unbegreifliche Basis der Realität, der „nie aufgehende Rest, das was sich mit der größten Anstrengung nicht im Verstande auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt“. ²⁾ Auch ist bekannt, wie Schelling durch den Gang der Geschichte den „Partikularwillen“ sich zum „Universalwillen“ entwickeln läßt, damit die Naturstufe des Daseins zum absoluten Geist emporgehoben werde. — Auch Herbart erkennt das ursprüngliche Recht des Willens ausdrücklich an, wenn er sagt ³⁾: „Es giebt in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“. Schopenhauer behauptet auch keineswegs so unbedingt, wie Liebmann es ihm vorwirft, die absolute Originalität seines Hauptgedankens. Im Gegentheil. In seiner Schrift „über den Willen in der Natur“ zählt er die verschiedenen „Bestätigungen“ auf, die seine Philosophie durch die empirischen Wissenschaften älterer und

neuerer Zeit erhalten und weist rückhaltslos auf die Lehren der Indischen Veda's, des Buddhismus und der chinesischen Volksreligion als auf seine vollsthümlich religiösen Vorgänger hin. In seiner Schrift über die beiden Grundprobleme der Ethik zählt er sogar (S. 64 ff.) seine „Vorgänger“ von Plato und Aristoteles ab auf; und in dem Hauptwerke (die Welt als Vorst. und Wille S. 188) entwickelt er ausführlich, wie seine (Schopenhauer's) „Stufen der Objektivation des Willens“ nichts anderes als Platons Ideen sind. Jedenfalls aber ist Schopenhauer der einzige Philosoph, der den Willen gradezu apotheosirt und diesen Begriff zum Angelpunkt seines ganzen Systems macht. Das will zunächst anerkannt und hervorgehoben sein.

Sobald man aber diesen „Kern aller Dinge“ zu einem bloßen, blind wirkenden „Willen in der Natur“ macht, dann kommen alle jene Widersprüche in hellen Haufen, gegen welche, als gegen eine gefährliche und verhängnißvolle deterministische Macht uns nur der Glaube an eine absolute, welt schöpferische Persönlichkeit retten kann. Es ist nicht zu leugnen, daß der Wille in dem creatürlichen Gebiete vielfach, ja in den meisten Fällen unbewußt wirksam erscheint. Das hat Schop. schlagend nachgewiesen. Die moderne Bewußtseinstheorie hat entschieden Unrecht zu behaupten: „Ein Wille ohne Intellekt sei undenkbar“, weil der Wille das Vermögen sei, „einen motivirten Entschluß zu einer zweckmäßigen Handlung zu fassen“. ¹⁾ Das bewußte Streben ist nur eine Erscheinungsform des Willens in einem bestimmten Entwicklungsstadium des Menschen, der eben darin seine gottesbildliche Natur documentirt. — Aber in der ganzen Natur, ja in gewissen Zuständen und Entwicklungsperioden des Menschen (wie beim Kinde) finden wir einen Trieb, eine Kraft, die entschieden als ein „Vermögen der Zwecke“ sich darstellt, welche die Ordnung und Harmonie der einzelnen Organismen und der ganzen Welt bedingt und zusammenhält, und doch kein diese Thätigkeit des Willens begleitendes Bewußtsein zu Tage treten läßt. Das erklärt sich lediglich durch die zwar unbeweisbare, aber im Glauben uns gewisse Thatsache, die allein von der Offenbarung uns übermittelt ist, daß Gott der absolute Wille ist, der die Welt zweckgemäß erschaffen, sie durchdringt und erhält. Wille ist eben der Kern der göttlichen Persönlichkeit. Sein Wille hat der Natur das Gesetz gegeben,

1) Vgl. Schelling's „transcendentalen Idealismus.“ Einleitung § 3. C. D.

2) Vgl. die Stelle bei Liebmann, a. a. O. S. 190 f.

3) Herbart *W. W.* XII S. 382.

1) Vgl. Liebmann a. a. O. S. 190.

welches in dem Causalnexus sich so wunderbar und augenfällig documentirt und dem verständlich wird, der die Werke der Schöpfung geistig anzuschauen versteht. Die Welt, mit ihren mannigfaltigen und verschlungenen Manifestationen des Willens, welche sich nicht verwirren, sondern wie von unsichtbarer Hand geleitete Fäden das ganze Gewebe zu einem planvollen Ganzen gestalten, ist eben auf Einen Willen zurückzuführen, welcher durch und durch Intelligenz ist und überall bewußtvoll wirkt.

Aber die Sphären seiner Wirkung sind allerdings verschieden geartete. Wir können das Natur- und Geistesgebiet, das physisch und psychisch Bedingte, Naturnothwendigkeit und Freiheit, Naturgesetz und Sittengesetz, Individualität und Personenleben innerhalb der Welt nur dann in ihren Unterschieden und Beziehungen verstehen, wenn wir in die Tiefe der christlich theistischen Weltanschauung uns versenken.

Es ist eine unbestreitbare Wahrheit, daß Alles, — auch die geistigen und ethischen Bewegungen des Menschen, — nach dem Causalitätsgesetz, also mit innerer Nothwendigkeit sich gestalten. Aber die eigenthümliche Art der Bewegung ist eine specifisch verschiedene, je nachdem ich den Menschen als Person oder als Naturobject, als Gottes- oder Weltbild betrachte. Freilich kann der Charakter des Menschen sich nicht verändern, sofern ich darunter die individuell bestimmte Naturform seines Wesens verstehe. Auch ist es empirisch wahr, daß die Willensrichtung des natürlichen Menschen sich nicht durch einen sogenannten freien Entschluß zum Entgegengesetzten wenden kann. Denn — wie Schopenhauer richtig fühlt — auch im Ethischen giebt es einen nothwendigen Zusammenhang der Willensmotive. Darauf läßt sich auch die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen zurückführen. Aber der Unterschied zwischen der Naturnothwendigkeit individueller Lebensbewegung und der sittlichen Nothwendigkeit der Willensrichtung liegt darin, daß ich in jenem Fall keine Zurechnung zugestehen kann, in diesem wohl. Dort ist es das allgemeine Naturgesetz, welches mit seinem gottgeordneten Muß die Form der Entwicklung bestimmt; hier ist es das Sittengesetz, welches mir durch das geschärfte Gewissen sagt, daß es nicht also sein soll, daß ich als persönliches Wesen anders handeln müßte, also für mein abnormes Dasein verantwortlich bin. — Woher kommt das? — Weil Gott, als der persönliche Wille, sich in meinem geistig gearteten, gottverwandten Willen spiegelt und ich im Gewissen nicht bloß das todt, unabänderliche „Protokoll meiner Thaten“

habe, sondern einen Richter der Gedanken und Sinne des Herzens, wie derselbe sich bei keinem andern irdischen Wesen als beim Menschen findet. — Nur durch Anerkennung eines innern Grundverhältnisses meines Willens zum ewigen göttlichen Willen, nur wenn das Verhältniß von Person zu Person, des Kindes zum Vater anerkannt wird, werden wir gelöst von dem Bann des Determinismus, werden Nothwendigkeit und Freiheit eins auf dem Gebiete des Willens. Sonst muß — selbst wenn der Wille als Kern des Wesens aller Dinge anerkannt wird — das Sittengesetz mit dem Naturgesetz vermischt oder identificirt werden. Die Natur, statt Boden einer gottgeleiteten Geschichte zu werden, in welcher der Mensch den Willen Gottes zu vernehmen im Stande ist, wird zur Alles erdrückenden Riesenschlange. Der Mensch ist nur Individuum mit so oder so ausgeprägtem Natur-Charakter, nicht aber Persönlichkeit mit intensiv unendlichem Charakter; wir finden uns wiederum in den vernichtenden Abgrund des von Schop. selbst perhorrescirten ¹⁾ Materialismus hineingeworfen. —

In dieser Hinsicht müssen wir Liebmann allerdings Recht geben, wenn er (a. a. O. S. 193) sagt: „Schop.'s Wille ist ein Prädicat ohne Subject. Denn zugegeben solch einen allgemeinen Willen, werden wir doch zu der Frage gedrängt: wer will denn hier?“ — Wäre dieser Wille wirklich ohne Intellekt, verstandlos und blind, dann würde statt der „erhabenen Weltsymphonie, deren gewaltiger Stroch in herrlichen wunderbaren Harmonien an uns vorüberbrauscht, ein wirres, entsetzliches Gekreis unser Ohr treffen und — zerreißen; — die Partitur (d. i. die Metaphysik) wäre ein absoluter Tintenfleck, und der Capellmeister wäre abhanden gekommen“. — Nur darin hat Liebmann Unrecht, daß er (S. 196) den allgemeinen Willen einen „Pseudo-Willen“ nennt, bevor man nicht philosophisch bewie-

1) Vgl. die Welt als B. und W. S. 447: Materialismus ist der Irrthum, der lediglich vom Object, als Materie gedacht, ausgeht und das Erkennen nur von dem Object nach dem Gesetz der Causalität ableitet; Idealismus dagegen (S. 467) der Irrthum, der allein vom Subject ausgeht und die Wirklichkeit ein Produkt der Erkenntniß sein läßt nach dem Gesetz der Causalität. — Wie unwillig dieser Philosoph, der die „Erkenntniß“ doch als „Gehirnfunktion“ faßt, (s. o.) über den Materialismus sich aussprechen kann, darüber vgl. in seiner Schrift: „über den Willen, in der Natur“ zweite Aufl. S. IV, wo es unter Anderem heißt: „An dem traffen und stupiden Materialismus ist das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien“. — Sollte hier nicht das: principii obsta — als Mahnruf für unsern verbitterten Philosophen am Platze sein?

sen habe das Dasein einer „absichtlich wirkenden obersten Ursache der Welt“. Diese wird eben nie und nimmermehr bewiesen werden können, weil sie das schlechthin Erste und Letzte, von allem Endlichen specifisch unterschiedene ist, für dessen Dasein uns nur im Glauben d. h. in dem realen persönlichen Verhältniß des Geistes zu Gott, näher im Gewissen ein Empfangs-Organ und nur in der Offenbarung eine Verbürgung gegeben ist. So viel geht aber aus unserer bisherigen Betrachtung hervor, daß auch so zu sagen beim besten „Willen“ sich Natur- und Sittengesetz, Nothwendigkeit und Freiheit vermischen und amalgamiren, wenn wir nicht unsere Metaphysik gründen auf den im Glauben erfaßten Willen des persönlichen Gottes, des Vaters, der sich uns als liebenden und heiligen Herrn und Schöpfer des Weltalls geoffenbart hat. —

Durch diesen Gedanken können wir aber freilich nicht das Räthsel des Weltelends lösen, welches in herzzerreißender Weise bei tieferer Betrachtung an uns herantritt. Schop. ist ein viel zu tiefer und wahrer Mensch, als daß er den Jammer, die faktische Qual der in Egoismus versunkenen Welt verkennen oder gleichgültig an derselben vorübergehen sollte. Es wird zur Bestätigung des bisher Gesagten dienen, wenn wir die weiteren Selbstwiderprüche dieses Systems verfolgen und zusehen, in welche zweite Sackgasse sich die Ethik desselben verliert bei der Betrachtung des heillosen Weltzustandes und der Frage nach einer möglichen Erlösung.

Denn das muß man Schop. zugestehen, ein Feind des Optimismus ist er von Grund seiner Seele. Ihm erscheint derselbe — (wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen und die als „Philosophen“ von der „besten Welt“ faseln, um der Welt zu gefallen), — „nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“. Ich erinnere mich kaum bei irgend einem Philosophen Noth und Tod, die an dem Lebensmark des armen Menschengeschlechts nagen, in so ergreifender Weise geschildert gefunden zu haben, als bei Schopenhauer. Man könnte sein ganzes System mit größerem Recht, als Proudhon das seinige, eine philosophie de la misère nennen. Ein heißer Weltschmerz durchglüht und durchwühlt seine Brust, ein Schmerz, der um so tragischer ist, als er das Heilmittel weder kennt noch braucht.

Der Egoismus des Menschen ist nach Schop. so „kolossal“, so „strebend“, daß man die Höflichkeit hat erfinden müssen, als „Feigenblatt

für diese partie honteuse der Menschheit“. Er hält es kaum für eine Hyperbel, zu sagen, daß die meisten Menschen im Stande wären einen anderen todt zu schlagen, um mit seinem Fett sich die Stiefeln zu schmieren. So niederträchtig ist einmal der Mensch, sofern und so lange er seinen Willen zum Leben bejaht und das durchschlagende, überall hervortretende Bedürfniß der Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung die Herrschaft behält. Fugenartig geht dieses Thema durch alle Schopenhauer'schen Schriften hindurch, ein starkes Zeugniß für den Eindruck, den die Gewalt des Bösen auch auf den bloß natürlichen, aber aufrichtigen Menschen macht. Freilich könnte man daran irre werden, ob Schop. die Bosheit des allen Menschen eigenen Egoismus wirklich als etwas verdammlisches und schuldbedingendes ansieht, ob er mit einem Worte den Egoismus auch ethisch brandmarkt. Er vermeidet das Wort Selbstsucht, weil in demselben der Nebengriff des „Krankhaften“ liege. Er weiß auch von gut und böse nicht anders zu reden, als sei damit nur das Angenehme und Unangenehme, oder das Zweckentsprechende und Zweckwidrige zu verstehen.¹⁾ Auch haftet ja der egoistische Charakter als Naturnothwendigkeit dem Menschen an; er ist mit ihm von Geburt an verwachsen. — Allein das hindert unsern Philosophen nicht, den Egoismus entschieden als eine „unmoralische Triebfeder“ zu bezeichnen, deren Wirkungen nach außen sich als „Unrecht“ darstellen.²⁾ — Denn es ruht dieser Egoismus auf einer derartigen Bejahung des Willens zum Leben, durch welche die freie Bethätigung anderer Willen vielfach gehemmt wird. Jedes Individuum ist, an sich betrachtet, der ganze Wille zum Leben, der hier auf einer bestimmten Stufe der Deutlichkeit erscheint und daher sein ganzes Wesen mit seiner ganzen Energie und Heftigkeit äußert. Das starre Festhalten an und das Befangensein in dem principio individuationis ist das Hauptmoment

1) Vgl. die Welt als W. und B. S. 519: „Wir nennen Alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut sein kann, was dem Andern grade das Gegentheil davon ist. Alles Gute ist entweder angenehm (wenn es unmittelbar gegenwärtige Befriedigung des Willens involvirt) oder nützlich (wenn es mittelbar, für einen zukünftigen Zweck brauchbar ist)“.

2) Vgl. die beiden Grundprobleme der Eth. S. 199 ff. 204; vgl. auch S. 207: „die Abwesenheit aller egoistischen Motivation wäre (wenn das möglich ist) das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth.“ Ein inneres Merkmal derselben ist dieses: daß sie eine gewisse „Zufriedenheit mit uns selbst“ (?) zurückläßt, welche man „den Beifall des Gewissens“ nennt.

des Egoismus. Daher macht sich jedes Individuum zum Mittelpunkt der Welt und ist bereit, der eigenen Existenz alles Andere aufzuopfern, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Individuum, diesen Tropfen im Meere, etwas länger zu erhalten.... In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtsein, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das Entseßlichste hervortreten. Daher die allgemeine Eris, der Kampf Aller gegen Alle. Daher die Verneinung des Willens im andern Individuum, der Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung, daher das Unrecht. ¹⁾

Aus diesem Unrecht geht namenloses Elend hervor und der Egoismus macht den gesammten Zustand des Menschen zu einem unerträglich qualvollen, mit dem Tode von Geburt ab behafteten. „Wollen und Streben ist des Menschen ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens ist aber die Bedürftigkeit, der Mangel, also Schmerz. Fehlt es ihm hingegen an Objecten des Willens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile, weil dann sein Wesen sich nicht mehr äußert, er seines Daseins nicht inne wird. Zwischen Schmerz und Langeweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen“.... ²⁾ „In gleichem Maaße nun, als die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch des Menschen Qual; je intelligenter der Mensch ist, um so mehr steigt die Qual. Der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. Und trotz dem leidenschaftlichen Willen des Menschen zum Leben ist es doch ein tägliches, allmähliges Sterben, in dem er sich fortwährend befindet, sich vergeblich abarbeitend mit allen seinen Kräften. — Auch das Leben unseres Leibes ist ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod; ähnlich ist die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen und dann wieder, in größeren Zwischenräumen durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. w. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimge-

1) Vgl. die Welt als W. u. Vorst. S. 477, 479, 481.

2) Vgl. a. a. D. S. 449.

fallen und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt“ ¹⁾.

Geburt und Tod hängen nach Schop. nicht bloß mit einander, sondern mit der Sünde aufs Engste zusammen. Sie gewinnt durch diese geheimnißvolle Beziehung gattungsmäßigen Charakter. „Geburt und Tod gehören eben zur zeitlichen Erscheinung des Willens, also zum Leben und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, die entstehen und vergehen. Geburt und Tod sind die sich ergänzenden Pole der gesammten Lebenserscheinung“. ²⁾ In der Fortpflanzung des Geschlechts spricht sich die egoistische Bejahung des Willens am directesten aus. „Mit dem Zeugungsakt ist auch aufs neue Leiden und Tod mitbejaht und die Möglichkeit der Erlösung durch die höchste Erkenntniß diesmal für fruchtlos erklärt.“ Darin sei auch der tiefste Grund für die Schaaum zu suchen, die der Mensch bei allem empfindet, was mit der Zeugung im Zusammenhange steht. Als Spiegel dieser Bejahung des Willens steht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloser Zeit und endlosem Raum und endlosem Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende. ³⁾

Daher ist alles Böse angeboren und aus der mit der Geburt uns eignenden Bestimmtheit entsprossen. Es ist die „moralische Violation“ der schlimmste Irrthum, den es geben kann. Der Mensch ist, was er ist, nur im Zusammenhang mit der Gemeinschaft, mit der er durch Zeugung und Geburt verwachsen ist. Daher auch die Gattungsgehalt des Elends! Wer mit seiner Erkenntniß in die Tiefe des Weltzusammenhangs eindringt, dem wird es „deutlich, daß (weil eben der Wille das Ansich aller Erscheinung ist) die über Andere verhängte und die selbst erfahrene Qual, das Böse und das Uebel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen, wenngleich die Erscheinungen, in welchen das eine und andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der andern Leiden zufügt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist

1) Vgl. die Welt als B. und W. S. 448 f.

2) Vgl. a. a. D. S. 393.

3) Vgl. a. a. D. S. 476. An derselben Stelle führt Schop. auch den eigenthümlichen Gedanken durch, daß „die Genitalien nach der Seite der Leiblichkeit der Brennpunkt des sich selbst bejahenden Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniß“, seien. Beide leiblichen Organe entsprächen der Welt als Wille und Vorstellung.

und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist. Der Quäler und der Gequälte sind Eins. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Denn jeder hat durch seine (individuelle) Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen, die aus solchem Willen hervorgehen und erduldet sie mit Recht, so lange er dieser Wille ist.¹⁾

So erkennt Schop. in diesem Gedankenzusammenhange ausdrücklich die Tiefe der christlichen Erbsündenlehre an.²⁾ Das Chalderonsche Wort:

„Und des Menschen erste Sünde

Ist, daß er geboren ward;“ —

ist ihm aus der Seele gesprochen. Auch meint er von diesem Gesichtspunkte aus eine Theodicee durchführen und die in der Welt sich offenbarende ewige Gerechtigkeit retten zu können. Denn (S. 505): „in jedem Dinge erscheint der Eine Wille zum Leben gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen welche die Welt enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Recht trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und eigenthümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen, wie sie sind, in der Welt, so wie sie ist, vom Zufall oder Irrthum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend, und in Allem, was ihm widerfährt, ja nur wiederfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt. Nur dem in dem principio individuationis befangenen Blick entzieht sich die ewige Gerechtigkeit. Aber dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten, so lange er mit aller Kraft das Leben bejaht“.

1) Vgl. die Welt als Wille und Vorstellung. S. 509.

2) Vgl. a. a. D. S. 581. „Die christliche Glaubenslehre symbolisirt die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, in Adam, dessen auf uns vererbte Sünde d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche äußerlich durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns alle des Leidens und Todes theilhaftig macht.“ — Ueberhaupt haben nach Schop. die „Dogmen“ für die Moralität den „Werth“, daß der aus anderweitiger Erkenntniß schon Tugendhafte an ihnen ein „Schema“ hat, nach welchem er „seiner eigenen Vernunft von seinem nicht egoistischen Thun eine (meistens fingirte) Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie (die Vernunft) gewöhnt hat, sich zu befriedigen“ (S. 530 f.). So werden denn auch von Schop. die bestimmten „Dogmen“ des Christenthums in den „ideal-ethischen Geist“ desselben aufgelöst und verflüchtigt. Wir werden bald sehen, wie sich dieses Verfahren an ihm selber rächt.

Wir sind weit entfernt, die tiefe Wahrheit dieser Anschauung so zu verhöhnen, wie etwa Liebmann¹⁾ in vornehmer Weise thut, wenn er meint, daß es doch „unmöglich sei, z. B. in einem Schauspieler sympathisch sein geistiges und gemüthliches Wesen wiederzufinden“. Das ist eine arge Verkennung des Schopenhauerschen Gedankens von dem tiefen, durch Zeugung bedingten Gattungszusammenhange, auch in moralischer Beziehung. — Allein wie tröstet sich Schop. bei dieser verzweiflungsvollen Wahrheit, die ihn dazu treibt die Leiden der ganzen Gattung, ja der ganzen Welt (vgl. Röm. 8, 20—22 das *συντελέειν* und *συνωδίνειν* der gesamten Natur) als die seinen mitzuempfinden? Die christliche Apologetik kann von solch einem Zeugniß von der allgemeinen Verderbtheit des Geschlechts mit innerer Zustimmung Akt nehmen. Aber zugleich muß sie die ernste Frage stellen: wo finden wir den Ausgang aus dieser Höhle des Jammers? — Muß nicht dem Gattungselend auch eine Gattungserlösung durch den zweiten Adam gegenübergestellt werden, der wirklich im Stande war „alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten“ und sie durch die Lebensfülle seiner Liebe zu überwinden, um die unter dem Fluch seuzende Welt zu erlösen? Auch Schop. hat etwas von der Wahrheit dieser Gattungserlösung empfunden, wenn er (S. 509 f. vgl. 581.) hinweist auf die kirchliche Lehre von Christo, „dem menschengewordenen Gotte“, in welchem ein Symbol „der Erlösung sich darstelle“. Allerdings ist Jesus der wundersame Mann, der den tiefsten Einblick in das Leiden der Menschheit gehabt und dessen ganzes Wesen das „Mitleid der Liebe“ uns verkörpert. — Er ist der „Mensch, der die endlosen Leiden aller Lebenden als die seinen zu betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zuzueignen vermochte“. Ihm war „kein Leiden mehr fremd“ (S. 544). — Aber Schop. hat nicht den Muth des Glaubens, sich zu Christo zu bekennen, weil er die Gottwidrigkeit und Schuld der Sünde von seinem naturalistischen Standpunkte aus nicht erkennt und nicht erkennen kann. So wird ihm denn das „Mitleid“, welches er das große „Mysterium der Ethik“ nennt und das er zum Centralpunkt aller Moral und aller Liebe machen will, nur ein sentimentales Expediens ohne wirklich erlösende Kraft.²⁾ — Das Wesen der Liebe ist nach seiner Mei-

1) Vgl. Liebmann a. a. D. S. 194.

2) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik S. 275. Das „Mitleid“ als das erlösende und befreiende moralische Princip wird an sehr vielen Stellen der Schopenhauerschen Schriften verherrlicht. Es ist ihm das einzig unegoistische

nung „Durchschauung des principii individuationis. Von diesem Gesichtspunkt geht uns das Leiden, das wir an Andern sehen, ebenso nahe an, als unser eigenes. Wir werden inne, daß der Unterschied zwischen uns und anderen (welcher dem Bösen eine so große Kluft ist) nur einer vergänglichen, täuschenden Erscheinung angehört“¹⁾. — Selbst wenn wir den Satz zugeben (S. 541): „alle wahre und reine Liebe ist Mitleid und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht“, — was hilft uns diese Sentenz, wenn wir bei der allgemeinen Selbstsucht niemand kennen, der wahrhafte Liebe im Mitgefühl für die Leiden anderer zu üben und uns aus Noth und Tod zu erretten vermag? Ist das vielleicht Trost, mit Schopenhauer den Tod als einen „Erlöser aus der Welt des Scheins“ zu begrüßen? ²⁾ Ist denn der Tod nicht selbst Höhepunkt des Uebels für ein schuldberußtes Gemüth? Und wer hat den Tod überwunden?

Nein, — Sinn und Zusammenhang kommt in die zerstreuten, ahnungsreichen Wahrheiten der Schopenhauerschen Philosophie des Elends nur durch die einfache und kindliche Katechismenwahrheit des zweiten Artikels. Da erkennen wir, daß der Eine persönliche Wille göttlicher Liebe in unfählichem Mitleid mit dem Elend der sündigen, adamitischen Menschheit sich offenbart hat in dem menschengewordenen Sohne der ewigen Liebe, der als zweiter Adam, ohne durch Zengung und Todeselement befleckt zu sein, freiwillig den Tod litt, um ihn zu überwinden. Da liegt das Weltmysterium, welches auch das innerste „Mysterium der Ethik“ ist, wiederum geheimniß-

Motiv. Vgl. die Welt als W. u. B. S. 540, 544, 481. Der Wille in der Natur. S. 99 f. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 211 ff.

1) Vgl. die Welt als W. und B. S. 539. Schopenhauer's Loosungswort in dieser Beziehung ist das altindische: „Tatoumes“ — d. h. dieses ist du. Nur der Schein (Maja) trennt die Individuen von einander. Es ist der alte Gedanke der Neu-Platoniker: διὰ τῆς ἐνότητος ἀναγνῶντας πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι.

2) Vgl. die Welt als W. und B. S. 395 f. „Das Ganze der Natur wird nie gekränkt durch den Tod des Individuums. Denn nur die Idee, nicht die Individuen haben eigentliche Realität d. h. sind vollkommene Objektität des Willens. Natura non contristatur. Die Form (Idee) wird erhalten, die abgeworfene Materie nicht betrauert. Es ist ebenso verkehrt, die Fortbauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird. Beim Schlaf erfährt ja Jeder das Wesen des Todes. Der Tod ist ein Schlaf ohne Erwachen, in welchem die Individualität vergessen wird. Wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, so ist es nicht anders, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: „Wehe mir, ich gehe unter in ewige Nacht!“ —

voll-offenbar vor uns. Das ist wahrhaft erlösendes Mitleid, jedem Kindefaßbar, aber dem vornehmen Philosophen von seinem „transcendentalen Standpunkt“ aus unfassbar, ein nothwendiger Fels des Uergernisses:

Es ist ein wunderbares Ding,
Oft scheint es Kindern so gering,
Und dann zerklüftet sich dran ein Mann
Und stirbt fast, eh' er's glauben kann.

Auch Schopenhauer hat sich daran zerklüftet und ist gestorben, ohne die Tiefe dieser Wahrheit und ihres Trostes erkannt zu haben. Es fehlte ihm eins: die Tiefe der Sündenerkenntniß, das Schuldbewußtsein, und so blieb seinem sonst vielleicht rohen, aber ehrlichen Gemüth nur das trostlose Bewußtsein faktischen Elends und großen Jammers. Mit tiefstem „Mitleid“ fühlen wir es ihm ab, wie aufrichtig er es meint, wenn ihm die ganze Welt schaal und öde wird und des Menschen Leben Eine große, im Grunde langweilige, ziellose und monotone Quälerei. — „Das Leben der meisten Menschen“ — so jammert er (a. a. O. S. 463 f.) — „ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt — Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen... Ja es muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseins noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern im breiten Detail des Lebens unumgänglich läppische Lustspielcharaktere sein“. ¹⁾ — Das ist derselbe Mann, welcher es ausspricht (S. 462): „Unser Wille sei ein Streben ohne Ziel und Ende, daher sei der Mensch elend“; — und (S. 440): „das bitterste aller Leiden ist doch die Unzufriedenheit mit uns selbst“. Wir erkennen hier die Wahrheit des Satzes: wer keine Hoffnung hat, ist elend und arm. Ohne Ziel kein voller Muth der Sittlichkeit, sondern unsicheres Tappen in ängstlichem Suchen und dümpfer Besinnungslosigkeit oder geiles Haschen nach egoistischer Befriedigung

1) Vgl. die Welt als W. und B. S. 463.

des sündigen Gelüsts, um die Gegenwart zu genießen und „zum Tode hinzustolzieren“.

Das ist also schon die zweite, bereits viel dunklere Sackgasse, in welche diese philosophische Ethik uns hineintrieb mit sammt ihrem Erfinder. Es scheint, als stünde dem also verzweifelnden, erlösungs- und hoffnungslosen Menschen nur noch der Selbstmord offen. Aber nein! — In der Ferne zeigt sich ein lichter Punkt. Wir gehen ihm nach, begierig zu wissen, ob und wie Schopenhauer eine „Selbsterlösung“ des Menschen aus solchem Labyrinth für möglich hält.

So sehr Schopenhauer von der Kantischen Philosophie abhängig erscheint, so wenig vermag er sich dem Kantischen Moralprincip und Pflichtbegriff anzuschließen. Jede Erlösung oder Wiedergeburt des Menschen durch irgend welch' ein kategorisches „Soll“ ist nach seinen und zwar in diesem Punkt ganz richtigen Prämissen undenkbar. Es erscheint ihm geradezu unwürdig, zu meinen, die Macht des Egoismus und die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters eines Menschen könne durchbrochen werden durch ein Gebot, das er entweder sich selbst als sittlichen Vorsatz gestaltet, oder von außen an sich herantreten sieht. Damit könne man wohl Kindern oder kindischen Völkern imponiren, nimmermehr aber dem zum Bewußtsein gekommenen Menschen.

„Der Mensch ändert sich nie“: — so heißt es (S. 51 f.) in den „Grundproblemen der Ethik“, wo er die Kantische Moral ausführlich kritisiert (S. 114 ff.) — „wie er in einem Fall gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen stets wieder handeln. Selbst beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung tritt keine solche ein, sondern der Mensch läßt sich trotz den ernstesten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich bei erneuerter Gelegenheit doch wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung betreffen“. — „Allenfalls läßt sich seine Erkenntniß berichtigen; der Kopf kann ihm zurecht gesetzt werden. Dann ändert er die Mittel, aber nicht die Zwecke“.

Schopenhauer erhebt sich sogar zu einer gewissen grandiosen Begeisterung, wenn er die langweiligen Moralisten mit ihrem ewigen „Befehlen“ zu Paaren treiben kann. Unrecht thut er freilich, diese Sucht des Befehlens der „theologischen Ethik“ zuzurweisen ¹⁾, in welche sie durchaus

nicht anders hineingehört, als höchstens um die Blöße des alten Menschen aufzudecken. — Aber darin hat Schopenhauer ein feines Sensorium für die Gewalt und Tenacität des Egoismus an den Tag gelegt, daß er von der erlösenden oder sittlich wiedergebärenden Macht des „Sittengesetzes“ nichts wissen will. Ihm ist der „Pflichtbegriff“ für die philosophische Moral so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus „dem Wesen der menschlichen Natur oder der objektiven Welt“ beigebracht hat. Die Ethik muß, meint er ¹⁾, in diesem Punkte ernstlich ins Verhör genommen werden. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liege sie auf dem bequemen (?) Ruhepolster, das Kant ihr zubereitet habe: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. „In unsern Tagen jedoch wird dieser unter dem glatteren und kurrenteren Titel: das Sittengesetz eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbefehlen durchschlüpft: ist er aber einmal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende, ohne daß er je weiter Rede stände. — Und sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meine die täglichen Compendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeinen die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz“ sich berufen und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengeewebe darauf setzen, mit dem sie die einfachsten und klarsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehen; ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn wirklich so ein „Sittengesetz“ als fertiger und bequemer Kodex der Moral in unserm Kopf, Brust oder Herzen geschrieben steht“. — Schopenhauer bekennt daher das „besondere Vergnügen“, der Moral dieses Ruhepolster weggezogen zu haben. Und in der That finden sich hier die gelungensten Partien seiner ethischen Deduktionen. „Wie kann“, — so sagt er trefflich von dem Kantischen Postulat eines allgemein geltenden gesetzlichen Handelns ²⁾ — „wie kann ein Gesetz, und noch dazu ein abstraktes, stoffloses Gesetz mit „absoluter Nothwendigkeit“ gelten und die Kraft haben, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Raum und Gebiß

1) Vgl. a. a. O. S. 120.

1) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 184.

2) Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 131 und 114.

anzulegen?" ... Ja, die Kant'sche Forderung des sittlichen Handelns aus bloßer Pflicht, ohne „Interesse und Neigung“ wird als „taktloser, moralischer Pedantismus“, und als „Apotheose der Lieblosigkeit“ bezeichnet. „Befohlen muß sein! Welche Sklavenmoral!“ Das sei nichts, als eine andere Art „sklavischer Deisdämonie“, gleichviel ob der betreffende Fetisch „kategorischer Imperativ“ oder „Fihlipuzli“ betitelt würde.

Das ist Alles ganz vortrefflich gesagt. Aber wenn ein Sittengesetz oder die Macht des Gebotes nicht hilft, was dann? Schop. gesteht selbst zu ¹⁾, durch die Betrachtung der „antimoralischen Triebfedern“ (s. o.: des Egoismus) werde deutlich, wie schwer das Problem sei, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte. So schwer sei das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die „Maschinerie aus einer anderen Welt“ habe zu Hülfe nehmen müssen. Man habe auf den Willen Gottes oder der Götter, — man habe auf Lohn und Strafe in dieser oder jener Welt hingewiesen. Aber es sei dabei vergessen worden, daß dadurch immer bloß eine „Legalität der Handlungen“, keineswegs aber das erzeugt würde, was wir eigentlich unter „Moralität der Gesinnung“ verstanden. Es bliebe eben nur eine andere Form des Egoismus, nämlich Handeln aus Furcht oder Lohnsucht. Denn eine fest geglaubte Belohnung in einer anderen Welt sei anzusehen, wie ein „vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgesetzter Wechsel“. — Durch so äußerliche Motive lasse sich wohl „Legalität erzwingen, nicht Moralität: man könne das Handeln umgestalten, aber nicht das Wollen, welchem allein moralischer Werth zustehe. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man keinem ausreden, so wenig als der Rabe ihre Neigung zum Mäusen“. — Selbst wenn es der Ethik gelänge, eine starke moralische Triebfeder aufzudecken, so werde sie dieselbe doch nie in Thätigkeit zu versetzen im Stande sein? — „Kann sie“, — fragt in entrüsteter Naivetät dieser Moralphilosoph — „den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? Gewiß nicht! Denn: der Charakter ist angeboren und unverilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase“. Velle non discitur, sagt also

1) Vgl. a. a. O. S. 204.

Seneca mit Recht. „Wie Einer ist, so muß und wird er handeln (*operari sequitur esse*) und das *liberum arbitrium indifferentiae* ist eine längst explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philosophie“. ¹⁾ — Also, es bleibt dabei:

„Du bist am Ende — was du bist!
 Setz dir Perücken auf von Millionen Locken,
 Setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
 Du bleibst doch immer, was du bist!“

Traurige Wahrheit für den sich selbst überlassenen Menschen!

Fügt sich nun Schopenhauer in diese tragische Unmöglichkeit der Besserung des Willens? Keineswegs. Er stellt sogar ein vermeintlich sehr hohes und „christliches“ Ideal des sittlichen Strebens auf und wagt ein *salto mortale* aus seiner bisher so consequent behaupteten „Naturanorthwendigkeit des sich gleich bleibenden Charakters“, hinein in den bodenlosen Abgrund der unmotivirten Freiheit, der Freiheit zur Selbstvernichtung! Es tritt ein Punkt ein, wo der Mensch wirklich gewissermaßen sich selbst „regenerirt“ und ein „neuer Mensch“ wird — durch freien Entschluß „der Verneinung des Willens zum Leben“. Es ist wohl sonderbar, daß jemand, der in dem Willen den eigentlichen Kern und das Wesen aller Dinge sieht, doch die „Willenlosigkeit“ zum Ideal alles sittlichen Strebens machen kann. Dieser eigenthümliche Widerspruch löst sich dadurch, daß die Erscheinungsform des Willens (die „eigenthümliche Stufe seiner Objectivation“ oder die „Objectität“ desselben, wie Schop. am liebsten sagt) unterschieden wird von seinem transcendentalen und allgemeinen Wesen. Nicht der Wille an sich soll aufgehoben und verneint werden, sondern dieser so oder so individuell bestimmte „Wille zum Leben“. — Da die Bejahung desselben eins war mit dem „Egoismus“ oder der „unmoralischen Triebfeder“, so kann nur das als wahrhaft moralisch erkannt und anerkannt werden, was den individuellen Willen, der nach dem Gesetz der Motivation sich bewegt, aufhebt. Daher ist „die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder gestört werden kann (?!), allein weltberlösend, und mag, wenn man so will, das absolut höchste Gut genannt werden“. ²⁾

1) Vgl. über diese verschiedenen Aussprüche: die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 207, 253, 257—259.

2) Vgl. die Welt als W. und B. S. 521 f.

Daher schwärmt Schop. bald als Stoiker, bald als Buddhist, bald als christlicher Mystiker für die Asceſis, durch welche jene „Resignation“, jene höhere „Gleichgültigkeit“ gewonnen werden soll. „Unter Asceſis“ — sagt er (a. a. O. S. 563 f.) „verstehe ich die vorsätzliche Brechung des Willens durch Verſagung des Angenehmeren und Auffuchen des Unangenehmeren, die selbsterwählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortification des Willens“.

Die schwierige Frage nun, wie der factisch im principium individuationis befangene Mensch denn zu jener Verneinung und Selbstauflösung des Willens gelangen soll, welches Motiv stark genug sein mag, ihn dazu zu treiben, antwortet Schopenhauer: gar kein Motiv kann oder darf hier eintreten; denn das Motiv treibt eben den Menschen immer wieder in die egoistische Willensrichtung hinein. Es kann sich hier im Gegensatz zu jeglichem Motiv nur um ein „Quietiv“ des Willens handeln, d. h. um etwas, was ihn zur Ruhe, zur „Gelassenheit“ bringt. „Während ein jeder, der nach dem principium individuationis noch im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuten Motiven seines Wollens werden, wird hingegen die wahre Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entſagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit (S. 548)“. Hier liegt also der „Uebergang von der Tugend zur Asceſis“. Nämlich es genügt dann dem Menschen nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu thun als für sich, sondern „es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist“, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Das Resultat dieser Verneinung des Willens ist dann: 1) freiwillige vollkommene Keuschheit; 2) absichtliche freiwillige Armuth und 3) Fasten und Selbstkasteiung, wo möglich bis zum Hungertode (S. 548 f.). Bei diesem Standpunkt ist auch der Tod nur ein willkommenener Gast, weil er den letzten Rest von individuellem Willen zerstört. Bei jedem, der in der Selbstverneinung auf ethischem Wege noch nicht soweit gekommen, bewirkt der physische Tod nur Uebergang in einen anderen, vielleicht qualvolleren

Zustand des individuellen Willens (daher sei der Selbstmord thöricht 1), weil er fruchtlos ist — es tritt eben dann nur „Seelenwanderung“ ein). Aber bei dem vollkommenen Asketen ist mit dem Tode nicht bloß die „Erscheinung“, sondern das Wesen selbst aufgehoben. Für den, der so endet, hat zugleich die Welt geendet; er ist von aller Qual für immer befreit, er ist — wenn man so nennen will — selig!

Freilich giebt Schop. zu, daß nicht leicht jemand durch die bloße höhere Erkenntniß (Durchschauung des principium individuationis) zu diesem sittlichen Höhepunkte gelangt. Die meisten Menschen müssen erst durch „unsägliche Leiden“ hindurchgehen, damit sie die Wahrheit und die Tiefe jenes Ideals mit Sehnsucht erfassen lernen und so dem „überschwänglichen Schmerz des Daseins“ zu entgehen suchen. „Meistens muß durch das größte eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der größten Leiden zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sein ganzes Wesen ändern (!), sich in sich selbst über alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung“. 2)

Aber auch die einmal erreichte Verneinung des Willens muß durch steten Kampf bewahrt und immer aufs neue errungen werden, eben weil der Leib (die Objectivation des Willens in der Sphäre der Erscheinung) immer noch da ist. Dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Die Seligkeit der Ruhe ist nur eine vorübergehende schöne Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens. —

Es ist schier wunderbar, wie ein Philosoph sich so in den crassesten

1) Vgl. die Welt als W. u. B. S. 572. Hier wird der physische Selbstmord desavouirt, als gewaltthätige Zerreißung des Lebens und Aufhebung des Leibes ohne innerlich vollzogene Verneinung des Willens, woraus denn nach Schop. nothwendig die Seelenwanderung folgt: „Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann.“ Vgl. auch S. 574.

2) Die Welt als W. u. B. S. 564.

Selbstwiderspruch verlieren kann! Wir sehen noch ganz davon ab, ob jenes zu erstrebende Ziel wirklich ein sittliches Ideal ist. Wir werden es vielmehr gleich als das Gegentheil davon erkennen. Aber wie kann derselbe Mann, der so entschieden die Unveränderlichkeit des Charakters behauptet und alle sittlichen Normen für unzulänglich hält, dem Willen eine andere Richtung im Gegensatz zum angeborenen Egoismus zu geben, — wie kann derselbe Mann hier in diesem Einen Hauptpunkte auf einmal die Freiheit des Willens zur Umkehr, zur Selbstverneinung für möglich halten, ja apodiktisch behaupten? —

Schopenhauer fühlt wohl diesen „Widerspruch“ und verliert sich, um ihn zu lösen oder vielmehr zu verdecken, in die Mystik. „Hier“, — sagt er (S. 567 ff.), — bei der Verneinung des Willens, „ist der einzige Punkt, wo des Menschen Freiheit unmittelbar (!) in die Erscheinung tritt. Es kann zwar (also doch wieder das alte Lied!) der Charakter des Menschen sich nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß“. Diese seine Aufhebung wagt Schop. als eben dasjenige zu bezeichnen, was in der christlichen Kirche (will sagen im Buddhismus!) die Wiedergeburt und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, als das, was die Gnadenwirkung genannt wird! — Warum? — Wie hängt das zusammen? — Schopenhauer meint (S. 580): „weil jene Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß aber als solche von der Willkür unabhängig ist, so ist auch jene Verneinung alles Wollens, jener Eintritt der Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher nannte die Kirche sie Gnadenwirkung. Und weil dann wirklich ein neuer (ganz und gar veränderter) Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie die Folgen der Gnadenwirkung Wiedergeburt“. Daher habe auch Luther vollkommen Recht gehabt im Zusammenhange mit der allein wirksamen Gnade den Glauben als das Seligmachende zu bezeichnen. Denn der „Glaube, d. h. die Gesinnung, nicht die Werke, d. h. die überlegten Handlungen machen selig“. Der Glaube aber sei nicht absichtliches, durch Motive herbeigeführtes Thun, sondern eine „Gnadenwirkung“, durch

welche wir aus dem natürlichen heillosen Zustande, in welchem wir uns befinden, erlöst werden“. — Also: „eben das, was die christlichen Mystiker Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird“. Daher die tiefe und unumstößliche Wahrheit, mit welcher Schopenhauer triumphirend schließt (S. 580): „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit das Reich der Gnade!“

Wir sehen's deutlich, — für die schließliche Lösung der sich aufstürmenden Räthselfragen muß doch das Christenthum, muß doch die „Maschinerie aus einer andern Welt“ heran. Aber es dürfte fraglich sein, ob bei solchem Mißbrauch christlicher Gedanken mehr die Empörung über die Verunstaltung derselben Platz greifen soll oder das tiefe „Mitleid“ mit dem zerquälten natürlichen Menschen, der, trotz aller Zufriedenheit mit sich selbst, keinen Ausweg findet aus seinem Labyrinth der Verzweiflung, der trotz aller Selbstbepiegelung sich selbst zum Ekel ist und gern aus seiner Haut fahren möchte. — Wir wollen uns aber beruhigen. An die Höheit des Christenthums reicht solch eine Philosophie mit ihrer wahrhaft magischen Selbstregeneration doch nicht heran. Nur gegen die unlautere Vermischung müssen wir protestiren, eingedenk des „Timeo Danaos“. Von „Gnade“ darf dort wahrlich nicht die Rede sein, wo weder der persönliche Gott, der die Sünde zurechnen, aber auch allein vergeben kann, geglaubt wird, noch auch die Sünde selbst als eine schuldbedingende und verdamnende zur Anerkennung kommt. Aber lernen läßt sich aus diesen Resultaten der Schopenhauerschen Philosophie auch für den christlichen Apologeten mancherlei.

Was zunächst das hier aufgestellte sittliche Ideal selbst betrifft, so spricht sich in demselben, wie mir scheint, der entschiedenste Bankerott dieser philosophischen Ethik aus. Sie vermag allenfalls, wenn sie aufrichtig ist, die Unzulänglichkeit des Menschen zur Erneuerung und Besserung darzuthun, aber zu einer „Wiedergeburt“ bringt sie es nicht, wenn sie nicht die Mittel erdenkt und angiebt, wie der in Egoismus versunkene unmoralische Mensch sich an seinem Schopfe aus dem Sumpf der Schlechtigkeit und Erbärmlichkeit herausziehen soll. Kein Ideal, ein Zerrbild ist es, welches Schop. als Ziel des sittlichen Strebens aufstellt. Seine „Ästhetik“ mag einem indischen Büßer zusagen, aber nicht einem ernstern Christen, dem auch bei der

Alsfe alle daran liegt, ein mit seinem Gott versöhntes Gewissen zu haben und als ein Kind seines Herrn sich von der Welt in ihm und um ihn unbefleckt zu erhalten.

Die Widersprüche in der Darstellung dieses Ideals sind zu naheliegend, als daß ich sie des Breiteren erst darzulegen brauche. Das „Mitleid“ als nothwendige Bezeugung der Liebe soll die eigentlich moralische Triebfeder sein und doch — ist „Gleichgültigkeit“ und absolute Indifferenz gegen alles Lebende die wahre Höhe! ¹⁾ — Der Wille sich ausprägend im Charakter ist der Kern und das Wesen aller Dinge — und doch erscheint die Zerstörung desselben bis zur Willenlosigkeit als das höchste Gut. Die unbedingte Gebundenheit und Unveränderlichkeit des sittlichen Charakters nach Art eines Naturgesetzes ist die Voraussetzung und — die absolute Freiheit in der Durchführung jener Selbsterlösung kommt als Folge von „außen angefliegen“! — Gesetz der Motivation ist die für den Willen unbedingt herrschende und geltende Norm (denn ohne Motiv keine Bewegung) und — Motivlosigkeit oder absoluter Quietismus ist das Lösungswort der wahren Freiheit! Der Wille soll ringen bis zur Athemlosigkeit gegen den von überall her eindringenden, gefürchteten Tod und — der Hungertod oder sollen wir lieber sagen der Todeshunger ist schließlich der rettende Engel!

Und doch, was fesselt uns beim Studium dieses eigenthümlichen, aus Widersprüchen zusammengesetzten Systems? — Baarer Unsinn ist es doch nicht. Welch ein Interesse sollte der uns abgewinnen können? — Nein, es liegt ein tiefer Sinn auch in diesem scheinbaren Unsinn. Es ist das unauslöschliche, aber durch Selbsthülfe nicht zu erlangende Sehnen nach Freiheit und Seelenfrieden. Es ist der in sich ruhelohe Zweifel, der sich selbst überlassen zur Verzweiflung gelangt und dann die dumpfe Höhle der Resignation, in tragischer Verblendung, für das lichte Paradies kindlicher Ergebung ansieht, während beide einander ausschließen, wie Hölle und Himmel. Es ist das ahnungsreiche Gemüth eines ernstern Forschers, der das Elend des Eigenwillens empfindet, aber denselben, weil er ihn nicht zu heilen vermag, lieber mit Stumpf und Stiel ausrottet und vernichtet. Es ist die Tantalusqual eines mit sich selbst zerfallenen Menschen, der von der Frucht des Baumes

1) Schopenhauer stellt am liebsten die bekannte Mme Guion als Beispiel für sein ethisches Ideal hin und weist auf das Ende ihrer Lebensbeschreibung hin, in welcher sie sich also äußert: „Mir ist alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht!“ —

der Erkenntniß gelöst hat, und nun den ganzen Jammer des Daseins, des unauslöschlichen Durstes empfindend, nur den Einen Seufzer kennt: „D wäre ich nie geboren!“ —

Und dieser, bald leise, bald schrill durch alle Schopenhauersche Schriften hindurchklingende tiefe Schmerz — er sollte nicht unsere Sympathie, und unser Interesse wecken! — Gewiß. Aber wir müssen doch zugleich fragen, worin liegt der Hauptfehler seiner Deduktion? Was ist die Quelle des Uebels? Wo finden wir die harmonische Auflösung der Dissonanz, die ihn und uns quält? Kann der sündlich-egoistische Wille überhaupt geheilt werden, ohne als solcher auf den Lauf zu gehen d. h. vernichtet zu werden?

Ich antworte: nur wenn wir den köstlichen Kinderglauben, wie er im dritten Artikel zu finden ist, uns innerlich aneignen und zum Verständniß bringen: Ich glaube an den heiligen Geist, ... die Vergebung der Sünden, — die Wiedergeburt von oben, — Auferstehung des Fleisches! — Darin liegt's. Sonst kommt der nach Frieden jagende Mensch nie zur Ruhe, sondern nur zur öden Verzweiflung!

Es sei mir gestattet, in wissenschaftlicher Form noch kurz anzudeuten, was und wie ich es meine.

Der Grundfehler der Schopenhauerschen, wie aller naturalistischen und pantheistischen Philosophie ist: daß sie den Willen nicht persönlich faßt ¹⁾, ihn nicht klar unterscheidet von der individuellen, leiblich bedingten Naturseite, in welche er als in seine Erscheinungsform für diese zeitliche Entwicklung eingehüllt und gebannt erscheint. Das tiefe Wesen des Willens wird aber niemand erfassen ohne den ewigen persönlichen Geist; der als Gottes Geist alles Wollen und Vollbringen schafft und bedingt. Man kann sagen, — das sei eine unwissenschaftliche, unbewiesene Voraussetzung. Gut. Aber die Folge lehrt's. Wer den Gottesgeist nicht achtet, zerstört den Menscheng Geist und fällt der blinden Naturmacht anheim. Nur wer den Geist über der Natur in seinem Geiste erkennt und durch die Offenbarung des Geistes im Wort jenes Zwiegespräch mit demselben in seinem Gewissen aufrecht erhält, welches uns nothwendig mit uns selbst entzweit, wird ¹⁾

1) Vgl. außer dem oben S. 460 f. Angeführten noch in Schop.'s Hauptwerk: die Welt als W. u. B. S. 414. Dort sagt er: „Person — d. h. das vernünftige Thier mit individuellem Charakter (!) — ist nie frei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist: denn eben von diesem freiem Wollen ist sie die bereits determinirte Erscheinung.“ — Liegt hier nicht offenbar die unklare Vermischung von „Person“ und „Individualität“ als πρῶτον ψεύδος zu Grunde?

verstehen lernen, was Sünde heißt, d. h. nicht ein Egoismus naturalistischer Art, identisch mit dem in der That unschuld'gen principium individuationis ¹⁾, sondern empörerische, selbstsüchtige Richtung des Geistes, krankhafte, von Geburt an uns anhaftende Zuständigkeit des Eigenwillens, sittliche Loslösung von Gott, der Quelle des geistigen Lebens, und daher schuld- und todtbedingende jammervolle geistige Selbstvergötterung und Selbstverliebttheit; — 2) aber dankbar erkennen lernen, was Gnade heißt, d. h. nicht „von außen angeflogene“ oder „von innen erworbene“ abrupte Befreiung von allem Dasein, oder Zerstörung des Willens überhaupt (das hieße ja den Menschen nicht begnadigen, sondern ihm den Gnadenstoß geben), — sondern: für jedes zerschlagene und bußfertige Gemüth Gewißheit der Sündenvergebung oder der Wiederannahme zur Kindschaft auf Grund des unsäglichen Mitleids erbarmender Liebe Gottes; Gewißheit des Glaubens, der innersten Herzensüberzeugung, durch Zeugung und Bezeugung des Geistes von oben, daß wir durch eine That Gottes, durch einen trostreichen Akt wahrer Wiedergeburt aus Kindern des Zorns, versöhnte Kinder des Friedens geworden sind.

In dieser köstlichen Lebenswahrheit liegt auch der Schlüssel für die wissenschaftliche Erfassung des Problems der Freiheit. Es ist wahr, was Mallebranche sagt: *la liberté est un mystère*; und auch Schopenhauer erkennt diese Wahrheit an. Aber dieses Mystereium wird mit roher Hand angetastet und zerstört, sobald die Welt (der Makrokosmos) und der Mensch (der Mikrokosmos) als „ewige Natur“ vergöttert, d. h. eben dadurch entgöttlicht werden, und die „Uebernatur“ des göttlichen Geistes, aus dem der Mensch seine Freiheit allein schöpfen kann, verkannt wird. —

Schopenhauer würde mir wohl drohend sein Motto vorhalten: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“. — Ja wahrlich, das hat uns seine grund- und bodenlose Moral gelehrt. Unsere Begründung kann ein anderes Mal folgen. Wir haben zunächst genug daran, an diesem Beispiel der Schopenhauerschen philosophischen Ethik zu erkennen, wohin der Mensch ohne den Glauben an den lebendigen, trinitarischen Gott sich verrennt, — in den schauernden Abgrund des — Nichts. — Der „Wille“, das „Mitleid“, die „Gnade“ — das waren die drei großen Ideen, die

¹⁾ Ist doch Individuation nothwendige Bedingung lebensvoller Gestaltung des Daseins, also nie an sich Sünde.

als Zerrbilder aus dem glänzenden Rahmen dieses Systems fast dämonisch uns anschauten. Ihr wahres, unentstelltes Urbild finden wir in dem lebendigen dreieinigen Gott. Der allmächtige Wille des Vaters, das erbarmende Mitleid des Sohnes, die wiedergebärende Gnade des heiligen Geistes — das sind die drei, oder besser gesagt, das ist der Eine Grundpfeiler der Wahrheit, die uns das Welträthsel, wie das Räthsel des eigenen Herzens löst. —

2. Die neuesten Resultate der Aegyptologie in ihrer Beziehung zur heiligen Schrift.

Von

Prof. Dr. Volk.

Unter den von dem bekannten Aegyptologen Heinrich Brugsch in jüngster Zeit veröffentlichten Vorträgen ¹⁾ befindet sich einer mit der Ueberschrift: *Moses und die Denkmäler*, welcher eine Vergleichung der „bis jetzt mit Sicherheit auf den altägyptischen Denkmälern urkundlich nachgewiesenen Nachrichten“ mit den Angaben der heil. Schrift enthält und in mehrfacher Beziehung eine so überraschende Zusammenstimmung beider Quellen nachweist, daß wir es bei dem Interesse der Sache uns nicht versagen können, die Hauptpunkte hervorzuheben. Die Richtigkeit der Brugsch'schen Resultate müssen wir natürlich voraussetzen.

Zu den vielen noch ungelösten Fragen auf dem Gebiete der Aegyptologie gehört die nach den Hyksos und deren Verhältniß zu den Israeliten. Unsere Kunde von den Hyksos beruht, wie bekannt, hauptsächlich auf zwei durch Josephus auf uns gekommenen Berichten des ägyptischen Geschicht-

¹⁾ Aus dem Orient von Heinrich Brugsch. Berlin 1864. — Die übrigen Werke von Brugsch, welche die Resultate seiner Forschungen auf dem Gebiete der Aegyptologie enthalten, waren mir leider nicht alle zugänglich.

schreibers Manetho, von welchen der eine ¹⁾ die Hyksos unter der Regierung des ägyptischen Königs Timaus von Osten her in das Land einbrachten, dasselbe unterjochen und 311 Jahre beherrschen läßt, worauf sie von Alisphragmuthosis überwunden und von dessen Sohn Thummosis in Avaris belagert freien Abzug erhalten und durch die Wüste gen Syrien ziehend Jerusalem Judäas gegründet hätten. Der Name Hyksos, sagt Josephus,

1) „Bei uns herrschte — berichtet Manetho bei Josephus (c. Apion. 1, 14) — ein König mit Namen Timaus. Unter diesem fielen, ich weiß nicht wie, in Folge göttlichen Zorns unerwartet aus den östlichen Ländern Leute von unbühmtem Geschlechte, aber großem Muthe in Aegypten ein und eroberten es leicht und ohne Kampf. Sie machten sich die Fürsten des Landes unterthänig, verbrannten die Städte, zerstörten die Tempel der Götter, mißhandelten die Einwohner auf's Grausamste, indem sie dieselben theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven machten. Endlich wählten sie einen aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, zum Könige. Dieser residirte zu Memphis, trieb von Ober- und Unter-Aegypten Tribut ein und legte in die dazu geeigneten Städte militärische Besatzungen. Mit besonderem Fleiße besetzte er die östlichen Landestheile, um einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig waren, begegnen zu können. Da er im sässischen Nomos eine sehr gelegene Stadt fand, die im Osten des nubastischen Stromes lag, und in einem alten theologischen Berichte Avaris genannt wird, so besetzte er dieselbe auf's Stärkste und versah sie mit einer Besatzung von 240,000 Bewaffneten. Hieher kam er alle Jahre um die Zeit der Aernthe, theils um den Ort zu verproviantiren und die Besatzung zu besolden, theils um zur Einschreckung der Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Er starb nach 19-jähriger Regierung. Nach ihm regierte Deon 44 Jahre, dann Apachnas 36 Jahre und 7 Monate, dann Apophis 61 Jahre und Janias 50 Jahre und 1 Monat, nach diesen allen Assis 42 Jahre und 2 Monate. Dies waren ihre sechs ersten Könige, die fortwährend Krieg führten und Aegypten von Grund aus zu verderben trachteten. Das ganze Volk wurde Hyksos, d. i. Hirtenkönige genannt, denn Hyk bedeutet in der heiligen Sprache König und Sôs ist in dem gemeinen Dialekt so viel wie Hirte. Aus der Zusammensetzung heider ist Hyksos geworden. Einige halten sie aber für Araber.“ Nachdem Josephus noch eine andere Deutung dieses Namens beigelegt, wonach derselbe „gefangene Hirten“ bezeichne, läßt er Manetho weiter berichten, daß jene Hirtenkönige und ihre Nachkommen 511 Jahre über Aegypten geherrscht hätten. Darauf aber hätten sich die Könige der Thebais und des übrigen Aegyptens gegen die Hirten erhoben und einen großen und langwierigen Krieg gegen sie geführt. Unter einem Könige mit Namen Alisphragmuthosis seien sie besiegt, aus dem übrigen Aegypten vertrieben und in dem Gebiete von Avaris eingeschlossen worden. Dieses hätten die Hirten stark besetzt; aber Thummosis, der Sohn des Alisphragmuthosis, habe den Ort belagert, bald jedoch, an dem Erfolge der Eroberung verzweifeln, mit den Hirten eine Capitulation abgeschlossen, der zufolge sie freien Abzug erhalten und Aegypten verlassen sollten. Sie seien dann, 240,000 Mann stark, durch die Wüste nach Syrien gezogen, aber aus Furcht vor der damals Asien beherrschenden assyrischen Macht hätten sie sich in dem heutigen Judäa niedergelassen und dort eine Stadt, Namens Hierosolyma, erbaut. —

bedeute nach Manetho βασιλεῖς ποιμένες oder nach einer noch wahrscheinlicheren anderen Aufzeichnung αἰχμαλωτοὶ ποιμένες. Der andere von Josephus selbst als unglaubwürdig bezeichnete manethonische Bericht ¹⁾ identifizirt die Israeliten mit einer Anzahl Ausäbiger, welche in Verbindung mit den von Thummosis vertriebenen solymitischen Hyksos, welche sie zu Hülfe gerufen, allerlei Grausamkeiten verübt hätten, schließlich aber von dem König Ammophis und dessen Sohn Sethon-Ramses aus Aegypten verdrängt worden seien. Man mag nun diese manethonischen Berichte oder, was sonst bei anderen Schriftstellern ²⁾ von Nachrichten über die Hyksos begegnet, vergleichen, überall findet man sie mit Erinnerungen aus der Zeit Moses und Josephs verflochten. Seit sich in neuerer Zeit die gelehrte Forschung diesem Punkte zugewandt, haben sich vornemlich zwei Auffassungen geltend gemacht, um welche sich die übrigen fast sämmtlich gruppiren lassen. Die Einen, wie schon Manetho selbst, identifiziren die Hyksos geradezu mit den Israeliten, die Anderen erklären sie für semitische Völkerschaften, welche hoch vor Josephs Ankunft Aegypten erobert hätten. Beiden Annahmen stehen seitens der heil. Schrift gewichtige Bedenken entgegen. Mit der ersten will sich der biblische Bericht schlechterdings nicht reimen, soferne nach demselben die Israeliten nicht auf dem Wege der Gewalt nach Aegypten kamen; die andere, so sehr sie sich durch die Art und Weise empfiehlt, wie sie eben sowohl die freundliche Aufnahme der Israeliten in Aegypten als deren spätere Bedrückung durch das Wiederaufkommen der nationalen Dynastie erklärt, scheint an dem Umstand scheitern zu sollen, daß das Volk Aegyptens, zu welchem Israel in Beziehung stand, durch das ganze alte Testament als ein Israel fremdes, keineswegs stammverwandtes erscheint. Lassen wir vorerst diese Annahmen sammt den gegen sie erhobenen Bedenken auf sich beruhen und hören wir, was uns Brugsch als Ergebnis der neuesten monumentalen Forschung von hieher Gehörigem mittheilt. „Lange Reihen ägyptischer Herrscher, erzählt er uns, hatten an 20 Jahrhunderte in dem ägyptischen Doppelreiche mit Ruhm und Glanz regiert, als plötzlich von den Assyrern gedrängt, zahllose Viehzucht treibende Nomadenstämme semitischer Ursprungs von Osten her über die heutige Landenge von Suez in Aegypten

1) Vgl. über diesen Bericht Kurz, Geschichte des alten Bundes II. S. 175—176, an welchem Orte man überhaupt eine ausführliche Erörterung der Hyksosfrage findet.

2) Vgl. Kurz a. a. O. S. 176—178. Delitzsch, die Genesis S. 519—520.

einbrachen und sehr bald, von kriegerischen Führern organisiert, die blühenden Theile des östlichen Deltalandes besetzten. Sie überwandten die ägyptischen Heere, brachen die Pharaonenherrschaften in den östlich gelegenen Städten des Unterlandes und erwählten sich eigene Könige, welche in der Stadt Tanis oder, wie sie ägyptisch hieß, Hauer (Avaris) ihre Residenz und ihr Heerlager aufschlugen. Mit dem ersten Erfolge wuchs der Muth der fremden Eindringlinge, welche zuletzt nicht nur das ganze unterägyptische Delta-land bis Memphis eroberten, sondern auch den im südlichen Aegypten herrschenden Königen Zins und Gehorsam auferlegten. Die Aegypter mußten sich über 500 Jahre lang den Druck der Fremden gefallen lassen, welche die Inschriften bald mit dem Worte Amu, d. h. Ochsenhirten, bald mit dem Epitheton der Adu ¹⁾, d. h. der Verhassten, der Frevler bezeichnen. Unter den Königen der fremden Ochsenhirten war es besonders Einer, Namens Apophis, welcher sich hoffärtig dem ägyptischen König in Theben gegenüber benahm. Dieser residierte, wie seine Vorgänger, in Tanis, woselbst er mit Ausschluß aller sonstigen Gottheiten dem Sutech, der ägyptischen Auffassung des semitischen Baal, einen prachtvollen Tempel errichtete und einen besonderen Cult stiftete“.

„Die nomadischen Fremden mußten bald — fährt Brugsch fort — in dem Heimathlande ältester menschlicher Cultur, im Zusammenleben mit den Resten der von jeher dort ansässigen ägyptischen Bevölkerung die Wohlthat der ägyptischen Sitten, Gewohnheiten und Einrichtungen empfinden und es entstand in Folge dessen ein eigener Culturzustand, bei welchem das ägyptische Element den entscheidenden Sieg davontrug. Die Könige der Fremden in Tanis nahmen die Form der ägyptischen Hofhaltung an, bauten im Stil der Aegypter, ja sie bedienten sich sogar, wie es monumental nachweisbar, der ägyptischen Schriftzeichen zur inschriftlichen Ausschmückung ihrer Denkmäler“.

„Die Herrschaft der Semiten in Unterägypten erreichte politisch ihr Ende, als tapfere Pharaonen an der Spitze der achtzehnten thebanischen Dynastie sich ermannen und in mehreren kriegerischen Zügen, von denen die Denkmäler ausdrücklich Erwähnung thun, das Joch der Fremden mit Einem Male abschüttelten. Tanis, der Hauptheerd der semitischen Fremdherrschaft, wurde zu Wasser und zu Lande angegriffen, von den Aegyptern

1) Vgl. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten S. 93 u. S. 345, Anm. 16.

erobert und sehr bald wurden die Unterdrückten zu Unterdrückern der fremdländischen Bevölkerung des östlichen Deltalandes, deren Spuren sich bis auf den heutigen Tag deutlich erkennbar in denselben Theilen des unterägyptischen Küstenlandes erhalten haben“.

So weit Brugsch. Vergleicht man seine Resultate mit dem ersten, oben von uns in extenso mitgetheilten, Manethonischen Bericht, so überrascht das Zusammenstimmen beider Relationen in allen Hauptpunkten. Beide sprechen von einem von Osten her einbrechenden Eroberervolk; beide nennen eine Stadt Avaris als dessen Waffenplatz; beide einen König Apophis; beide treffen zusammen in der Benennung dieses Volkes, sowie der Bestimmung der Dauer seiner Herrschaft; beide in ihrer Bezugnahme auf die Ässyrer u. s. f. Die Glaubwürdigkeit Manetho's erhält durch die Brugsch'schen Angaben keine geringe Stütze, und man wird im Hinblick auf dieselben wenigstens die Behauptung nicht mehr festhalten wollen, die Hyksos seien die von ägyptischer Eitelkeit zu einem Eroberervolk umgewandelten Israeliten ¹⁾, sondern soviel stehen lassen müssen, daß sie wirklich ein Eroberervolk gewesen. Wenn aber dies, dann sicherlich nicht die Israeliten. Auch Delitzsch hat diese früher von ihm verteidigte Annahme neuerdings aufgegeben ²⁾, weil sie sich, was wir bereits oben zu bemerken Anlaß nahmen, mit den Angaben der heil. Schriftlechterdings nicht in Einklang bringen lassen will. Brugsch nun bezeichnet die Eroberer, in welchen wir die Hyksos Manetho's wieder erkennen, ausdrücklich als Nomadenstämme semitischen Ursprungs, und sind seine Resultate sicher, so wird kein Zweifel mehr darüber obwalten können, daß wir sie von den Israeliten zu unterscheiden und anzunehmen haben, die Eroberung Aegyptens durch dieselben sei schon vor Josephs Ankunft dortselbst erfolgt gewesen. Wenigstens lösen sich bei dieser Annahme alle Schwierigkeiten. Verhält es sich nämlich wirklich so, wie Brugsch angiebt, daß jene Eroberer semitischen Ursprungs waren und allmählich unter dem Einfluß der Cultur und Sitte des eroberten Landes ägyptisirt wurden, so erklärt sich ebenso sehr die freundliche Aufnahme, welche Jakobs Familie bei ihrem Einzug in Aegypten fand, als die zurückhaltende Stellung, welche

1) So z. B. Hofmann in seiner Abhandlung „Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen“ (Studien u. Kritik. 1839) und in seinem Sendschreiben an Böckh über ägyptische und israelitische Zeitrechnung, 1847.

2) A. a. O. S. 523.

Pharao's Hof gegen die „Viehhirten“ beobachtete. ¹⁾ Nicht minder wird die nachmalige Bedrückung Israels durch das Wiederaufkommen der national-ägyptischen Dynastie verständlich. „Joseph war, bemerkt Brugsch, niemals an den Hof eines ägyptischen Pharaos gekommen, sondern hatte im Delta-land seine Stellung gefunden bei jenen semitischen Machthabern, welche mit ägyptischer Lehnkultur in dem Unterlande zu Avaris Tanis residirten und von hier aus ihre Macht bis nach Memphis und Heliopolis ausgedehnt hatten. Nach dem Befreiungskampfe, von den ersten Königen der achtzehnten Dynastie gegen die semitischen Thronräuber geführt, hatten die Pharaonen ägyptischen Ursprungs sicher keine Sympathie für die im Lande gebliebene Freundschaft jener Usurpatoren, sondern übten über 300 Jahre lang einen Druck aus, der unter Ramses II. — dem neuen König, der nichts von Joseph wußte ²⁾ — noch mehr aber unter dessen Nachfolger sein höchstes Maß erreichte“.

Manetho erzählt uns, die Hyksos hätten, um sich vor einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig gewesen, zu sichern die Ostgränze Aegyptens stark befestigt. Durch die Brugsch'sche Angabe, jene Nomadenstämme semitischen Ursprungs seien von den Assyrern gedrängt in Aegypten eingefallen, wird nun auch die neuerdings bereits mehrfach laut gewordene Vermuthung, nach welcher die Hyksos durch einen Eroberungszug der Assyrer aus ihren bisherigen Wohnsitzen vertrieben worden seien, bestätigt. ³⁾ Profanschriftsteller sprechen von einer bis in das 3te Jahrtausend vor Christus hinaufreichenden assyrischen Herrschaft; — ob aber auch die Genesis Zeugnisse von assyrischen Eroberungszügen aus vorabrahamischer Zeit darbiete ⁴⁾, steht noch dahin. Denn daß Tharas Auswanderung nach Haran durch die damals aufstrebende assyrische Macht veranlaßt gewesen, ist eine reine Vermuthung, und daß die vier Könige in Gen. 14, Ebedor-laomer, Arjoch, Amraphel und Thidal, assyrische Unterkönige gewesen, wie Knobel nach Josephus' Vorgange annimmt, höchst zweifelhaft. ⁵⁾ Es wird sich darum auch nicht mit Sicherheit feststellen lassen, welches semitische

Volk die Hyksos gewesen. Brugsch ¹⁾ seinerseits hält die auf den Monumenten zum Oestern erwähnten Schasu (Hik-schasu, Hik-schus) für Amalekiter. ²⁾

„Aegyptens Macht wuchs zusehend, fährt Brugsch fort, das Nilland bis südwärts hinan gen Meroe füllte sich mit Prachtbauten — da folgt auf das zuletzt herrschende Königshaus eine neue Dynastie, die neunzehnte, an deren Spitze als Gründer König Ramses I. steht, um die Mitte des 15. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Unter der 66jährigen Regierung seines Enkels, des gleichnamigen zweiten Ramses, dessen Regierungsantritt gegen 1400 fällt, erscheint der erste monumentale Hinweis auf die Berichte der heil. Schrift“.

„Ramses II., welcher sich ebenso sehr durch Eroberungszüge im Auslande, vor allem gegen das damals mächtige und benachbarte Culturvolk der Hethiter in Canaan, mit welchem bereits Abraham in den freundschaftlichsten Beziehungen stand, sowie durch seine Maßregeln zum Schutze Aegyptens gegen Einfälle von Norden her auszeichnete, gründete nach den urkundlichen Nachrichten der Denkmäler im östlichen Deltalande eine Kette von Bollwerken, von Pelusium an bis nach Heliopolis hin. Zu den befestigten Plätzen gehörten vor Allem zwei Burgen, von denen die eine als die Stadt des Ramses, nach dem Namen des Königs, die andere als Pachtum bezeichnet wird, beide in dem heutigen Wadi Tumilat gelegen, in der Nähe des Süßwasserkanals, welcher den Nil mit dem rothen Meere in Verbindung setzte. Dem Bibelfundigen werden bei den ägyptischen Namen dieser Städte Ramses und Pachtum auf der Stelle die Worte der heil. Urkunde in das Gedächtniß zurückgerufen werden: Und sie bauten dem Pharaos die Städte Pithom und Raemeses als Vorrathsstädte. ³⁾ Die hebräische Urkunde nannte den Erbauer der in ihrer ägyptischen Schreibung genau übertragenen Städte Pithom und Raemeses, den König Ramses II., einfach Pharao, ohne Zusatz eines Namens. Die häufige Anwendung dieses Wortes in der heil. Schrift auf verschiedene Könige in der ägyptischen Ge-

1) Genes. 46, 34.

2) Genes. 1, 8.

3) Vgl. Kurz a. a. D. S. 202 u. Knobel zu Ex. 1, 8.

4) So z. B. Kurz a. a. D. u. Knobel, die Genesis S. 124. 132. 271 ff.

5) Vgl. Delitzsch, die Genesis S. 358.

1) Reiseberichte aus Aegypten S. 150.

2) Vgl. über die Amalekiter Kurz a. a. D. II, § 41, 2. Die von Saalschütz (Forschungen auf dem Gebiete der hebr.-ägypt. Archäologie S. 95) vorge-schlagene Ableitung des Namens פִּיחֹם von פִּי (פִּי), Kleinvieh, und חֹם, König, also = Heerdenkönige oder Hirtenkönige = Hyksos —, wird wohl schwerlich Anklang finden.

3) Ex. 1, 11. Vgl. Delitzsch a. a. D. S. 573.

schichte macht von vorneherein die Annahme wahrscheinlich, daß wir es hier mit einem bloßen Titel zu thun haben, und das bestätigen in der That die Denkmäler in der schlagendsten Weise. Eine ganz gewöhnliche Bezeichnung des Königs auf den ägyptischen Monumenten ist nämlich im ober-ägyptischen Dialekt Per-aa, im unterägyptischen Pher-ao, wörtlich soviel als das „große Haus“ oder das „hohe Haus“ bedeutend, ganz analog dem bekannten Titel morgenländischer Fürsten „die hohe Pforte, das hohe Haus u. s. w.“

Nach den Brugsch'schen Resultaten scheint, wie man sieht, kein Zweifel mehr darüber obwalten zu können, daß der „neue König, der von Joseph nichts wußte“, nicht der bei Manetho erwähnte Thumimos 1), sondern vielmehr Ramses II. sei. Den Regierungsantritt dieses Ramses setzt Brugsch um das Jahr 1400 an. In das 6te Jahr seiner 66jährigen Herrschaft fiel dann die Geburt Moses; der Auszug Israels aus Aegypten in die 30jährige Regierung des Pharao Menephtes, des Nachfolgers Ramses II. Die biblische Chronologie stimmt nun freilich hiemit nicht zusammen, soferne nach derselben der 430jährige Aufenthalt Israels in Aegypten etwa um das Jahr 1490 schließt und sich somit eine nicht unbedeutende Differenz ergibt. Indes bedenkt man einerseits, wie wenig Einstimmigkeit in Bezug auf die Zahlen heutzutage noch unter den Aegyptologen selbst zu finden ist, und erwägt man andererseits, daß auch die bibl. Zahlen nicht so zweifellos sicher sind, da die heil. Schrift bekanntlich immer nur ganze Jahre angiebt und somit leicht ein Irrthum von einigen Decennien stattfinden kann, so wird man auf jene Differenz kein so großes Gewicht legen können.

Nachdem Brugsch über die den monumentalen Inschriften entnommenen Angaben über die Bauten Ramses II. referirt, Angaben, welche uns wiederum in überraschendster Weise an die Berichte des zweiten Buchs des Pentateuchs 2) erinnern, fährt er fort: „Diese Leute (die Frohnarbeiter)

1) So z. B. Knobel, vgl. zu Exod. 1, 8.

2) Brugsch theilt folgende Worte von der Hand irgend eines Schreibers mit, welche die briefliche Antwort desselben an seine Vorgesetzten als Erwiderung eines gegebenen Auftrags enthalten: „Summa der Bauten: zwölf, ausgeführt von den Leuten, welche, um Ziegel zu streichen, aus ihren Wohnplätzen herangezogen wurden zu den Arbeiten an der Stadt. Sie machten ihre Zahl an Ziegeln täglich, ohne sich auszuruhen von ihren Ziegelarbeiten, bis dieselben vollendet waren. In solcher Weise ist dem Auftrag Folge geleistet, welchen mein Herr gegeben hat.“ Vgl. hierzu Ex. Cap. 5.

waren nicht etwa Aegyptier — dagegen spricht das gewichtige Zeugniß der monumentalen Darstellungen und Inschriften — sondern Kriegsgefangene und, wie vorausgesetzt werden darf, die Nachkommenschaft jener semitischen Bevölkerung im östlichen Deltalande, welche einst mehr als 400 Jahre vor dem Städteerbauer Ramses, die Aegyptier beherrscht und gedrückt hatten. Daß sich die Juden unter ihrer Zahl befanden, das lehrt nicht nur der biblische Bericht, sondern wird auch durch altägyptische Urkunden auf das Schlagendste erhärtet“.

„Von vorneherein dürfen wir erwarten, die Kinder Israel auf den Denkmälern mit dem Namen bezeichnet zu sehen, mit welchem nach den Angaben des alten Testaments das Ausland das auserwählte Volk Gottes zu bezeichnen pflegte, nämlich mit dem Namen der Ebräer. 1) Und in der That hat die neueste Forschung diese Bezeichnung auf den Denkmälern der Vorzeit in der ägyptischen Färbung Apuru wiedererkannt, und einen Triumph gefeiert, dessen Bedeutung in der gewonnenen Thatsache hinlänglich begründet erscheint. Es handelt sich nämlich wiederum um Inschriften auf Stein und Papyrus, in welchen der Name der Ebräer mit Frohnarbeiten zum Bau der Ramsesstadt in Verbindung gesetzt ist. Unter der Aufsicht ägyptischer, als Polizei fungirender Miethstruppen libyischer Herkunft, der sogenannten Majai, wird eine Schaar von Ebräern zum Brechen von Werksteinen in den Steinbrüchen als verwendet genannt. In zwei altägyptischen Papyrusrollen haben sich briefliche Mittheilungen ägyptischer Schreiber am Hofe Ramses II. an ihre Vorgesetzten erhalten, deren wörtliche Uebersetzung ich hier bei dem Interesse der Sache folgen lasse“.

„In dem ersten Schreiben meldet der Schreiber Kautsir seinem Vorgesetzten Bakenptah folgendes: Möge mein Herr Befriedigung darin finden, daß ich dem Auftrage, den mir mein Herr gegeben hat, Folge geleistet habe, des Inhalts nemlich: Uebergieb die Nahrung den Soldaten, ebenso wie den Ebräern, welche die Steine nach der großen Stadt des Ramses-Miamun, des Wahrheitsliebenden ziehen, und welche dem Hauptmann der Polizeisoldaten Ameneman untergeordnet sind. Ich verabreichte ihnen die Nahrung allmonatlich, gemäß der vortrefflichen Weisung, welche mir mein Herr gegeben hat“.

1) Vgl. Gen. 40, 15, wo Joseph dem Mundschützen Pharaos sagt, er sei hinweggestohlen מארץ העברים.

Noch eines anderen Papyrus erwähnt Brugsch, welcher gleichfalls der Ehräer gedenkt, sowie der Felsenschrift im Felsenthal von Hamamat, auf welcher auch von Steinarbeiten gesprochen und unter Anderen einer Truppe von 800 dazu verwendeten Ehräern Erwähnung gethan wird, — um dann folgende zwei Punkte als Resultat seiner monumentalen Forschungen hinzustellen:

1) Als Erbauer der Städte Pithom und Ramses nennen die ägyptischen Urkunden den König Ramses, den zweiten Pharao dieses Namens.

2) Unter demselben König gedenken dieselben Urkunden der Ehräer in einer Weise, welche ihre Stellung bei dem Bau von Ramses als Frohnarbeiter unter Polizeiaufsicht in der unzweideutigsten Weise bekundet.

Indem wir von dieser ebenso überraschenden als erfreulichen Bestätigung der biblischen Angaben Notiz nehmen, können wir nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß die nur mehr beiläufige Art und Weise der Erwähnung der Apuru unter den übrigen Kriegsgefangenen die oben von uns dargelegte Auffassung des Verhältnisses der Israeliten zu den Hyksos zu bestätigen scheint. Die Ehräer zählen unter dem Gros jener nunmehr wieder unterjochten semitischen Bevölkerung des östlichen Deltalandes und theilen, weil mit ihr stammverwandt, ihr Schicksal.

Die Städte Pithom und Ramses werden Ex. 1, 11 עֲרֵי מִסְכָּנֹת d. i. Vorraths- oder Magazinstädte genannt. Da man solche Orte zu befestigen pflegte, wonach auch die LXX durch πόλεις ὀχυρα erklären, und wir also, was Brugsch bestätigt, an zwei Burgen (verproviantirte Festungen) zu denken haben, so entsteht die Frage, warum so colossale Bollwerke im Innern des Landes nöthig gewesen. Brugsch erklärt ihre Ausführung aus triftigen Beweggründen politischer Natur, soferne Ramses II. keineswegs eine so gewaltige Macht besessen habe, als es die unzähligen Inschriften seiner Denkmäler pomphaft verkündeten, und er, weit entfernt, im eigenen Lande jeder Bewegung Herr und Meister zu sein, vielmehr die unruhige, politisch erregte, vom Semitismus durchdrungene Masse der eigenen Unterthanen habe fürchten müssen.¹⁾ Dies wirft ein merkwürdiges Licht

1) Brugsch erwähnt einen sehr merkwürdigen Vertrag aus jener Zeit, welchen Ramses II. mit dem König der Hethiter Chetasar abschloß. Derselbe setzt

auf jenes biblische Bekenntniß Pharaos Ex. 1, 9 ff.: Wohlan, wir wollen sie mit List dämpfen, daß ihrer nicht so viel werden. Denn wo sich ein Krieg erhöhe, möchten sie sich auch zu unseren Feinden schlagen und wider uns streiten und zum Lande ausziehen.

„Wie nicht nur durch Zwangsmaßregeln der angedeuteten Art — belehrt uns Brugsch weiter, — sondern auch durch politische Kunstgriffe Ramses II., noch mehr aber sein Sohn Menephtes, der Pharao des Auszugs, es sich angelegen sein ließen, die gährende Masse der bedrückten semitischen Bevölkerung Unterägyptens durch alle Mittel zu dämpfen, davon liefert den triftigsten Beweis die plötzliche Baalverehrung beider Könige. Die Denkmäler lehren uns, wie Ramses dem Gotte der Fremden, dem Baal. Entsch opferte und in der alten semitischen Hauptstadt Tanis (Zoan der heil. Schrift) Tempelwerke errichtete, deren kolossale Spuren aufzufinden der Neuzeit aufbehalten war. Hier in Tanis war von den Beschützern Josephs her der Baal-Kult, besonders nach der vom König Apophis gestifteten Form, geblieben und Ramses huldigte ihm, gleichsam um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung zu versöhnen und den Gott der Fremden für die Geschichte Aegyptens günstig zu stimmen. Das kolossale Sitzbild Ramses II. in dem Säulenhofe des königlichen Museums zu Berlin, linker Hand, ist König Ramses II. eigenes Bild, von ihm dem Baaltempel zu Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt. Dieser gewaltige Koloss ist ein Zeitgenosse Moses der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, denn die Schrift gedenkt ausdrücklich der Stadt Zoan-Tanis als des Ortes, an welchem Moses seine Wunder vor Pharao auf das Geheiß des Allerhöchsten verrichtete: Vor ihren Vätern that er Wunder in Aegyptenland im Felde Zoan (Ps. 78, 12). Wie er denn seine Zeichen in Aegyptenland gethan hatte und seine Wunder im Lande Zoan“¹⁾ (Ps. 78, 43).

Noch auf zwei Punkte richtet Brugsch unsere Aufmerksamkeit, 1) auf Moses und seinen Namen 2) auf die in Ex. 3, 14 sich findende Gottes-

ein Schutz- und Trugbündniß beider Könige fest und enthält unter anderem folgende wichtige Stelle: „Wenn die Unterthanen des Königs Ramses zum König der Hethiter kommen, so soll der König der Hethiter sie nicht aufnehmen, sondern dieselben zwingen, zu Ramses, dem Könige Aegyptens, zurückzukehren.“

1) Vgl. Num. 13, 22.

bezeichnung, welche er aus ägyptischen Einflüssen herleiten zu müssen glaubt. Auf Beides haben wir noch einzugehen.

Ex. 2, 10 lesen wir: Und der Knabe wuchs heran und sie (Zochebed) brachte ihn zur Tochter Pharaos und er ward ihr zum Sohne und sie nannte seinen Namen Mose (מֹשֶׁ), denn aus dem Wasser habe ich ihn gezogen (מִן־הַמַּיִם). Da eine Ägypterin dem Kinde den Namen giebt, so wird derselbe zweifelsohne ägyptisch sein müssen. Dies ist schon die Meinung des Josephus, der ant. II 9, 6 sagt: καὶ αὐτὴ τὴν ἐπικλήσιν ταύτην κατὰ τὸ συμβεβηκὸς ἔδωκε, εἰς τὸν ποταμὸν ἐμπεσόντι· τὸ γὰρ ὕδωρ μὲν οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὅσῃς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας. Diese Ableitung wird bestätigt durch neuere Kenntniß des Koptischen, wonach Mo Wasser und Udsche gerettet bedeutet. Mosche wäre somit = Moudsche und in dem Μωϋσῆς der LXX hätten wir die sich noch enger an das ursprüngliche ägyptische Wort anschließende Form des Namens. Der Fall wäre etwa der gleiche, wie Gen. 41, 45, wo der dem Joseph vom ägyptischen König beigelegte ägyptische Name Psomtompheanach in der eine hebräische Etymologie zulassenden Form Pofnat-Paneach wiedergegeben wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Ableitung besonders durch die Art und Weise, wie sie dem Wort laut der oben citirten Stelle gerecht wird, sich ungemein empfiehlt, wenigstens der künstlichen Erklärung Knobel's, nach welcher מֹשֶׁ Part. Poal mit abgestoßenem מ für מִשֶּׁ (nach Analogie von מַעֲיִן = עֵינָן) sein soll, entschieden vorzuziehen ist. Brugsch seinerseits erinnert an das ägyptische Wort Mas oder Massa, das soviel als das Kind bedeuete und auf den Denkmälern häufig als Personennamen sich finde. Aehnlich schon Lepsius¹⁾ und Gesenius²⁾, nur daß letzterer מֹשֶׁ als Abkürzung des ägyptischen Namens Aahmes, Ahmes d. i. lunae filius gefaßt wissen will. Wir glauben schwerlich, daß diese Deutungen vor der oben dargelegten traditionellen Auffassung, welche ebenso sehr sprach- als sachgemäß ist, Beifall finden werde.

Die Geburt Moses fällt, wie bemerkt, nach Brugsch unter Ramses II., und unter seinem Nachfolger, Menephtes, fand der Auszug aus Aegypten

1) Chronolog. I, S. 326.

2) Thes. S. 824; vgl. v. Lengerke, Kanaan S. 390.

ten statt. Damals war Moses 80 Jahre alt¹⁾. „Wenn nun, fährt Brugsch fort, der Pharao Menephtes 20 Jahre regiert hat, welche ihn die Königslisten, nach der 66jährigen Regierungszeit seines Vorgängers, über Aegypten herrschen lassen, so fällt nach dem höchst einfachen Rechenexempel die Geburt Moses in das 6te Jahr der Regierung Ramses II. Die biblischen Angaben treffen um so sichtbarer mit den ägyptischen Zahlen zusammen, als der Bau der Städte Pithom und Ramses in der That in die allerersten Jahre der Regierung Ramses II. fällt, der bereits im 10ten Jahre desselben seinen Einzug in Ramses hält. So erhärtet auch das Zahlenverhältniß der Regierungen der Pharaonen des Durchs und des Auszugs, gegenüber der mosaïschen Tradition, den bereits gelieferten monumentalen Beweis, daß Ramses II. der Adoptivvater Moses war“. Wenn Josephus erzählt, der Gesetzgeber Moses habe als Jüngling ein ägyptisches Heer gegen Aethiopien geführt, sei bis Meroe vorgedrungen und habe die äthiopische Prinzessin Tharbis geheirathet, nachdem sie aus Liebe zu ihm die Thore von Meroe geöffnet, so findet Brugsch hierin eine Verwechslung mit einem Statthalter Moses, welcher, ein Zeitgenosse des Gesetzgebers, unter Pharao Menephtes Aethiopien verwaltete.

Wie der Name Moses, so bezeugt nach Brugsch die ganze mosaïsche Gesetzgebung, die Lehre von den Opfern, von der Reinigung u. s. f. den Zusammenhang mit altägyptischen Anschauungen, wofür die überzeugendsten Beweise von den Denkmälern beizubringen heutzutage nicht schwer falle. Eine Thatfache glaubt Brugsch nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen, welche zu diesen Beweisen eben nicht den schwächsten Beitrag liefere. „Die religiösen Denkmäler der alten Aegypter, mögen dieselben in steinernen Urkunden bestehen oder in gebrechlichen Papyrusblättern, geben das große und gewichtige Zeugniß, daß den Trägern der priesterlichen Weisheit die erhabene Lehre von der Einheit Gottes wohl bekannt war, und daß die mannigfachen Gestaltungen einer reich gegliederten Götterwelt nur Verhüllungen und Entstellungen jener ursprünglich reinen und später in den Mythen enthaltenen Lehre darstellen. Diese Lehre vom einigen Gotte wurde nur den Eingeweihten enthüllt und in schriftlicher, wiewohl dunkler Auffassung den Todten in Gestalt eines Buches in Rollenform als letztes Geleit mit in das Grab gelegt. Der Name des einen Gottes wird in diesen

1) Nach Exod. 7, 7.

Rollen nicht genannt, sondern nur umschrieben mit den tiefen Worten: nuk pu nuk = ich bin, der ich bin. Wer erinnert sich hierbei nicht sofort an die gleichen Worte Ex. 3, 14, mit welchen Gott sich Moses und den Kindern Israel nennt, Worte, welche in ihrer hebräischen Form Jahveh, und nach mißverständener Aussprache: Jehovah, dasselbe bedeuten als jene ägyptische Bezeichnung nuk pu nuk = ich bin, der ich bin?“ —

Wir sind weit entfernt, einen Einfluß ägyptischer Anschauungen und Cultusformen auf die mosaische Gesetzgebung in Abrede zu stellen ¹⁾, müssen wir doch gerade darin eine Veranstaltung göttlicher Weisheit erkennen, daß die zum Volke heranwachsende Familie Jakobs in Aegypten mit einem Volke in Berührung kam, welches ohne alle Frage das älteste Culturvolk der vorchristlichen Zeit ist. Nur vergesse man nicht, daß in den meisten Fällen, wo es sich um Herübernahme altägyptischer Religionsformen in den israelitischen Cultus handelt, diese Formen einen anderen, beziehungsweise reicheren Inhalt erhalten haben werden, und lasse bei einer Vergleichung die nöthige Vorsicht nicht außer Acht. Hiegegen scheint sich uns Brugsch zu verfehlen, wenn er jenes nuk pu nuk ohne Weiteres mit dem **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה** Ex. 3, 14 zusammenwirft. Denn jenes **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה** heißt eben nicht „ich bin, der ich bin“ und sagt mehr als die Einheit Gottes aus; auch mehr als bloß dies, daß Gott sich rein aus sich selbst bestimme, ganz und gar freie, absolute Persönlichkeit sei und dergl. Gehen wir näher auf die Stelle ein, so bekommt dort Moses auf die Frage an Gott, wie er ihn Israel gegenüber heißen solle, zur Antwort, er möge Israel sagen: **אֶהְיֶה** hat mich zu euch gesandt. Was nun zunächst die Bedeutung dieses einfachen **אֶהְיֶה** anlangt, so hat man ein Doppeltes zu beachten: 1) daß, woran Delitzsch ²⁾ mit Recht erinnert hat, der Begriff des Verbums **הָיָה** oder **הָיָה** nicht der des währenden, sondern vielmehr des bewegten Seins d. i. des Werdens oder Geschehens ist; 2) daß das **הָיָה** im zweiten Modus steht, welcher den Verbalbegriff in eine gedachte Relation, sei es des Imperfects oder des Futurs, stellt. Nehmen wir beides zusammen, so wird jenes **אֶהְיֶה** oder umgekehrt in die dritte Person **יְהוָה**, Gottes Sein 1) als geschichtliches bezeichnen, 2) es benennen in seiner Re-

lation zu dem, was da geschieht. Gott ist **יְהוָה**, heißt sonach: Er ist in Bezug auf das, was sich begibt, der Seiende, der da Allem, was geschieht, bewohnt. Was nun die Erweiterung des Namens in **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה** betrifft, so hat v. Hofmann ¹⁾ unter Hinweisung auf Stellen wie Exod. 33, 19; Ezech 12, 25 nachgewiesen, daß solche relativische Verbindung des in derselben Form wiederholten Zeitworts den Sinn habe, daß das im Verbum ausgesagte Sein oder Thun des Subjekts keiner anderen Bestimmung als der Selbstbestimmung des Subjekts unterliege. Verhält es sich so, so wird jene Erweiterung dies Moment hinzufügen, daß sich der Gott Israels sein geschichtliches Leben selbst giebt, sich selbst bestimmt, der zu sein, der er ist. Dies ist aber mehr als ein „Ich bin, der Ich bin“; und mag jenes nuk pu nuk zusammenhängen mit dem **אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**, oder nicht, letzteres ist jedenfalls ungleich reicheren und tieferen Inhaltes.

Doch wir wollen mit Brugsch nicht über Einzelheiten rechten. Wir danken ihm für seine Mittheilungen und freuen uns, daß er sich die Mühe nicht verdrießen ließ, „alten Denkmäler · Staub aufzurütteln und vergilbte Papyrusblätter zu entrollen, um, gestützt auf sichere Entdeckungen, die historischen Beweise zu gewähren, daß Moses und die Ebräer nicht ohne reiche Erinnerung auf den Resten des altägyptischen Alterthums geblieben sind, und daß ihr Andenken Spuren hinterlassen hat, die wie durch göttliche Fügung dem Bahn der Zeit Jahrtausende hindurch Trost geboten haben, um in unseren Tagen Zeugniß abzulegen von der Wahrhaftigkeit und Echtheit der heiligsten Urkunden des Christenthums“. —

1) Schriftbew. I, S. 86.

1) Vgl. Kurz a. a. O. II, § 9.

2) A. a. O. S. 31.

3. Welches ist der biblische Begriff von προορίζειν und ἐκλέγειν und stimmt der von unsern alten Dogmatikern ausgebildete Begriff der Erwählung damit in allen Punkten überein?

Von

Pastor Nerling zu St. Matthia in Eßthland.

Der Begriff des Wortes Erwählung oder Prädestination, wie ihn unsere alten Dogmatiker ausgebildet haben, ist folgender. Sie verstehen unter praedestinatio oder electio jenen von Ewigkeit her gefaßten Beschluß Gottes, eine gewisse Anzahl Menschen, deren Glauben er von Ewigkeit vorhergesehen hat, selig zu machen. Folgendes ist in kurzem ihre Gedankenentwicklung über diesen Punkt. Gott hat von Ewigkeit her den allgemeinen Beschluß gefaßt, die Menschheit, deren Fall er vorher sah, durch Jesum Christum selig zu machen; das ist die voluntas Dei generalis oder antecedens, der allgemeine oder vorläufige Gnadenrathschluß Gottes. Aber diese Erlösung soll nur denen zu gute kommen, welche auch an dieselbe glauben und sich der Heilsordnung fügen; das ist die voluntas specialis porsequens oder προθεσις, der besondere Gnadenrathschluß. Nun aber hat er vermöge seiner προγνωσις (Vorherwissens) auch vorhergesehen, welche bestimmte Personen den Glauben ergreifen und bis ans Ende festhalten würden und dann beschlossen diese selig zu machen; das ist die praedestinatio sensu strictissimo oder electio oder προορισμός, die Auswahl einer bestimmten Anzahl bestimmter Personen aus der Masse derer, die verloren gehen, und ihre Vorherbestimmung zum Heil und zur Seligkeit. Von diesem Beschlusse oder dieser Prädestination sagen sie dann folgende Eigenschaften aus: sie sei 1) ewig, vor aller Zeit geschehen 2) particularis, d. h. umfasse bloß eine bestimmte Anzahl, nicht alle; 3) unveränderlich und unwiderruflich, so daß, wer erwählt sei, nicht fallen könne,

eben weil Gott vermöge seiner Allwissenheit gesehen habe, daß er nicht fal-
len werde.

Fragen wir nun, woran wir erkennen, daß wir zur Zahl der Auserwählten gehören, und also der Seligkeit gewiß theilhaftig werden, so antwortet man uns, „daß solche Fragen entschieden zurückzuweisen und abzuschneiden seien, denn der Mensch soll mit seinem Forschen auf Erden bleiben und sich an Gottes im Worte geoffenbarten und ernstlich gemeinten allgemeinen Gnadenwillen halten“. So hat noch neulich Philippi (Dogmatik Th. IV pag. 81) die Sache formuliert. Mit diesem Bescheid aber kann sich der einfache Bibellese nicht zufrieden geben; denn oft kommt in den apostolischen Briefen die Anrede vor: Auserwählte Gottes (1 Petr. 1, 1) oder die Behauptung: Gott hat uns erwählt ehe der Welt Grund gelegt war (Eph. 1, 4), wir sind das auserwählte Geschlecht (1 Petr. 2, 9). Die Apostel also befolgen diesen Rath gar nicht, sondern sie behaupten kühnlich, daß sie zu den Auserwählten Gottes gehören, und behaupten dasselbe von den Christen ihrer Zeit, sondern auch zu uns, die wir heute an den Herrn Jesum glauben, geredet haben, sagen sie auch zu uns: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht“; „Gott hat Euch auserwählt in Jesu Christo ehe der Welt Grund gelegt war“. Die Apostel befolgen eine andere Praxis als wir. Während wir es als einen unerlaubten Vorwitz zurückweisen, wenn jemand fragt, ob er zu den von Ewigkeit her Erwählten gehört, sprechen sie eine solche Zugehörigkeit sich selbst und den Gläubigen ohne weiteres zu. Was kann der Grund davon sein? Ich denke da liegt der Gedanke nahe, sie werden doch wohl einen andern Begriff, eine andere Anschauung damit verbunden haben; denn hätten sie denselben wie wir, so wäre solch eine Sprache ganz unbegreiflich, sie würde unser Glaubensbewußtsein aufs tiefste verletzen. Wie kann man einem Christen sagen: du bist von Gott von Ewigkeit her erwählt, du kannst nicht mehr fallen? Da ist ja die Sicherheit unvermeidlich, welche ihre Seligkeit nicht mehr mit Furcht und Zittern schafft, wozu doch derselbe Apostel so nachdrücklich mahnt. Und wie kann er so die Gemeinde im ganzen und großen anreden, unter denen sich doch immer mehrere befinden, welche es durch nachherigen Abfall beweisen, daß sie nicht zu den Erwählten gehören, welche bis ans Ende im Glauben beharren. Diese Bedenken werden uns dazu drängen, daß wir uns in das Wort Gottes vertiefen, um zu sehen, ob dieses denn wirklich mit dem Worte

„erwählt“ denselben Sinn verbindet wie wir. Wir werden da zunächst mit dem Punkte beginnen, von welchem aus jener Widerspruch mit der Praxis der Apostel sich ergab; das war das Moment der Unwiderrufbarkeit, Unverlierbarkeit der Erwählung. Wer einmal erwählt sei, der könne nicht auf die Dauer aus der Gnade fallen; eben darum aber sei es nicht gut für den Menschen zu wissen, ob er erwählt sei, damit er nicht in fleischliche Sicherheit ver falle. Verbindet die Schrift mit dem Worte ἐκλεκτος, ἐκλογη diesen Begriff der Unverlierbarkeit der Gnade, der Unmöglichkeit des Falles? Da finden wir nun eine Stelle in der heiligen Schrift, welche ganz klar und unzweideutig das Gegentheil lehrt, nämlich 2 Petr. 1, 10: „Darum lieben Brüder thut desto mehr Fleiß euren Beruf und Erwählung fest zu machen; denn wo ihr solches thut werdet ihr nicht straucheln“. (σπουδασατε βεβαιαν ὑμων την κλησιν και ἐκλογην ποιεισθαι ταυτα γαρ ποιουντες οὐ μη πταισητε ποτε). Der Apostel fordert die Jünger auf ihre Erwählung (ἐκλογη) fest zu machen; was man aber fest machen muß, das ist nicht unverlierbar. Die alten Dogmatiker helfen sich hier freilich so, daß sie sagen, das Festmachen „sei bloß im Hinblick auf die Gegner gesagt“, damit auch diese aus ihren (der Erwählten) Werken erkennen, daß sie erwählt seien. Es wäre demnach gleich der Mahnung, durch gute Werke vor den Menschen zu erhärten, daß sie wirklich erwählt seien. Wie willfährlich aber solche Erklärung ist, geht deutlich aus dem Sage hervor: wo ihr solches thut, werdet ihr nicht straucheln. Nicht damit die Andern ihre Erwählung erkennen, sondern damit sie nicht straucheln, sollen sie ihre Erwählung fest machen. Die Erwählung fest machen heißt: sich dieselbe fest aneignen, dieselbe festhalten, damit sie eben nicht straucheln noch dieselbe verlieren. Somit ist klar, daß der Apostel Petrus diese Anschauung von der Unverlierbarkeit der Erwählung nicht theilt, sondern im Gegentheil, er ermahnt die Christen, daß sie Fleiß thun sollen ihre Erwählung nicht zu verlieren und aus der Zahl der Erwählten nicht zu fallen. Und eben darum kann er es auch ganz ohne Sorgen und Befürchtungen für etwaigen Mißbrauch aussprechen, daß sie erwählt sind, jetzt in der Erwählung stehen. Hätte er den Fall aus der Zahl der Erwählten für unmöglich gehalten, dann hätte er nie so zu den Gemeindegliedern reden dürfen, weder sagen, daß sie erwählt seien, noch sie ermahnen, ihre Erwählung festzumachen. Daß ein Fallen aus der Zahl der Erwählten möglich, zeigt uns ja auch die Schrift an einem erschütternden Beispiele, dem des Judas Ischarioth. Nennt

der Herr ihn doch selbst einen Auserwählten in Joh. 6, 70. Habe ich nicht euch zwölf erwählt und euer einer ist ein Teufel. Und man kann nicht sagen, dieses Beispiel passe nicht, weil das ja nur eine Erwählung zum Apostelamt war, aber nicht eine Erwählung zur ewigen Seligkeit. Wer zum Apostel erwählt ist, der ist auch zur ewigen Seligkeit erwählt, er ist zum Jünger des Herrn, zur Gemeinschaft mit ihm erwählt. Aber dieser erwählte Jünger und Apostel des Herrn ist gefallen und ein Teufel geworden.

Selbst wenn man diesen Unterschied zwischen Erwählung zum Apostelamt und zur Seligkeit gelten lassen wollte, würde dies Beispiel doch beweisen, daß mit der Auswahl Gottes noch gar nicht gesagt ist, es müsse der Mensch auf jeden Fall das erlangen, wozu Gott ihn erwählt. Judas hat jedenfalls das Apostelamt nicht erlangt, zu welchem Gott ihn doch erwählt hatte. Es wird damit jener Grund widerlegt, den man für die Unmöglichkeit des Falles der Auserwählten anführt: Gott könne sich doch in seiner Wahl nicht irren. Somit wäre es aus der Schrift bewiesen, daß das Moment der Unverlierbarkeit nicht mit in den Begriff der Erwählung gehört, wenn es nicht andere Schriftstellen gäbe, welche solches zu lehren scheinen. Es wäre ja sonst auch völlig unverständlich, wie diese Auffassung des Wortes so viele Anhänger gefunden hat. Somit müssen wir auch auf die Stellen näher eingehen, welche für die Unverlierbarkeit der Erwählung angezogen werden. Matth. 24, 24 sagt der Herr von den letzten Zeiten: denn es werden falsche Christen und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder thun, daß verführt würden in den Irrthum, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten (ὥστε πλανησαι εἰ δοκῶντων και τους ἐκλεκτους). Hiermit, wollen manche finden, habe Christus gesagt, es sei eben unmöglich, daß die Auserwählten verführt werden. Aber das liegt nicht in dem „wo es möglich wäre“. Darin liegt nur daß die Sache eine sehr schwere ist. Wenn wir jemandem einen Auftrag geben: thue wo möglich dies oder das, so meinen wir ja doch auch nicht, daß die Ausführung unmöglich sei, sondern nur daß sie sehr schwer sei, und wir daher Zweifel haben, ob sie überhaupt möglich ist. So auch spricht der Herr von dem Bestreben jener falschen Christen und Propheten, wo möglich auch die Auserwählten zu verführen, obgleich es schwer und da, wo dieselbigen von Gott nicht weichen, unmöglich ist. Aber daß es an und für sich bei jedem Auserwählten unmöglich ist, das liegt nicht in dem „wo es möglich wäre“. Eine andere Stelle, in der man die Unverlierbarkeit der Erwäh-

lung gelehrt findet ist 1 Joh. 2, 19: Sie (nämlich die Widerchristen) sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns, denn wo sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber auf daß sie offenbar würden, daß sie nicht alle von uns sind (ἐξ ἡμῶν ἐξελθόν, ἀλλ' ὅχι ἦσαν ἐξ ἡμῶν. εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν μεμενηκεισαν ἀν μεθ' ἡμῶν). Da habe ja der Apostel ganz klar gelehrt: Wer von uns d. h. den wahren Christen oder Erwählten ist, der kann nicht mehr von uns ausgehen, nicht mehr aus dem Glauben, aus der Zahl der Erwählten fallen. Und das muß man allerdings darin finden, sobald man bei den Worten „sie waren nicht von uns, wo sie von uns gewesen wären“ ergänzt: „vom Anfang an“ oder „überhaupt“. Dann hätte der Apostel gesagt: Sie sind wohl äußerlich von uns, von der Gemeinschaft der Gläubigen oder Erwählten, ausgegangen, aber sie waren niemals oder von Anfang an nicht innerlich von uns, denn wo sie überhaupt einmal wirklich von den Unfern gewesen wären, so könnten sie niemals wieder abfallen noch von uns ausgehen; aber auf daß offenbar werde, daß nicht alle die äußerlich zu unserer Gemeinschaft gehören auch innerlich uns angehören, so zc. Aber daß man so ergänzen soll, steht nirgends; ergänzt man aber anders, so ergibt sich auch ein ganz anderer Sinn. Sehen wir anstatt jenes: „von Anfang an“ oder „überhaupt“, — „zu der Zeit da sie von uns ausgingen“, so fällt jene Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnadenwahl oder des Gnadenstandes in dieser Stelle weg. Dann sagt der Apostel nur: Jene Widerchristen sind wohl äußerlich von uns ausgegangen, aber innerlich gehörten sie damals gar nicht uns an, sondern waren Abgefallene; denn wo sie damals noch uns angehört hätten, so wären sie ja auch bei uns geblieben; aber es sollte so offenbar werden, daß nicht alle die äußerlich zu uns sich halten, auch innerlich uns angehören. Ob nun diese aus der christlichen Gemeinde ausgegangenen Widerchristen überhaupt einmal wahrhaft bekehrt gewesen sind, und also wirklich der christlichen Gemeinde angehört haben oder nicht, davon sagt unser Vers nichts. Darauf kann es ja dem Apostel auch im ganzen Zusammenhange nicht ankommen. Er warnt seine Gemeinden von den Widerchristen, daß sie sich von denselbigen nicht verführen lassen, da dieselben doch aus den apostolischen Gemeinden ausgegangen wären. Da kommt es ihm nur darauf an, von welcher Beschaffenheit die Ausgegangenen waren zu der Zeit als sie ausgingen. Darum ist also auch nur jene zweite Auffassung die richtige, sowie sie auch die bei weitem einfachere, viel weniger in den Text hinein-

legenden ist. Also auch in dieser Stelle nichts von einer Unverlierbarkeit der Erwählung oder des Gnadenstandes! Sehen wir nun zu der schwierigsten Stelle Röm. 8, 28—30 über: Wir wissen aber, daß denen die Gott lieben alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz berufen sind. Denn welche er zuvor versehen hat, die hat er auch verordnet, daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß derselbige der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern. Welche er aber verordnet hat, die hat er auch berufen; welche er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; welche er aber hat gerecht gemacht, die hat er auch herrlich gemacht“. Hier sei ja klar gelehrt, wen Gott vorherbestimmt habe, den werde er auch verherrlichen. Verherrlicht wird aber nur der, welcher bis ans Ende beharrt; also können die zur Seligkeit Bestimmten, die vorher Ausgewählten, nicht fallen. Sehen wir genauer auf die Erklärung dieser Stelle ein, um daraus zu sehen, ob diese Folgerung richtig sei. Der Apostel will mit unsern Versen den unter den Leiden stehenden Christen einen neuen Trost zuführen, indem er ihnen ins Gedächtniß ruft, daß ja den Christen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, also auch die Leiden und Trübsale denen, die nach dem Vorsatze berufen sind (τοῖς κατὰ προῳρισμὸν κλητοῖς). Diese „die nach dem Vorsatze berufen sind“ sind offenbar dieselben, welche er vorher als ἀγαπῶντες τὸν Θεόν, als die, welche Gott lieben, bezeichnet hat, und damit giebt er den andern stärkern Grund an, warum ihnen alles zum Besten gereichen muß, weil sie ja nach dem Vorsatze berufen sind. Welcher Art dieser Vorsatz ist, das sagen uns dann die folgenden V. V. Es ist der: sie d. h. die Gott lieben, zur Herrlichkeit zu führen. Daß Gott solchen Vorsatz mit ihnen hatte und hat, zeigt ihnen ihre Berufung. Aus diesem Vorsatze und dieser Berufung geht ja mit Nothwendigkeit hervor, daß ihnen alle Noth und alles Leiden nur zum Besten dienen kann. Er stützt also den Trost, daß ihnen alles zum Besten dienen muß auf 2 Gründe 1) auf den in der subjektiven Beschaffenheit der Christen liegenden, ihre Gottesliebe, 2) auf den in Gott liegenden, objektiven, den Vorsatz, die Erwählung Gottes, die sich in der Berufung offenbart hat. Auf diese Berufung fußend, schildert er dann in den beiden folgenden Versen die Thätigkeit Gottes zur Errettung der Christen, indem er dabei zurücksteigt bis in die Tiefen der Gottheit, bis zum ewigen Vorherwissen und Vorhererkennen, und vorwärts bis zum äußersten Ziele, der ewigen Herrlichkeit. Aus diesen beiden Thatfachen, daß ihr Gott liebet und

von ihm berufen seid, folgt, daß er euch von Ewigkeit her als solche erkannt hat, die ihn lieben und euch darum auch vorherbestimmt hat, daß ihr die Herrlichkeit erhalten sollt, und solche Bestimmung auch in der Zeit durchgeführt, indem er euch berief, euch gerecht machte und euch herrlich machte. Sprachlich muß uns hier zunächst der Aorist in δοξαζειν auffallen. Wie kann der Apostel sagen: Gott hat euch verherrlicht, da sie es doch nicht waren? Zu behaupten, der Apostel meine hier nur den Anfang der Herrlichkeit, welche uns mit der Rechtfertigung gegeben werde, ist nur ein Rath der Verlegenheit. Verherrlichen, δοξαζειν heißt eben mit der vollen Herrlichkeit Gottes bekleiden, was erst am Ende der Tage geschieht. Wäre von dem verborgenen Anfang der Herrlichkeit, wie er einem jeden mit der Rechtfertigung zu Theil wird, hier die Rede, so wäre es ja eine Tautologie mit εδικαιωσεν. Wir finden diesen Aorist auch noch an andern Stellen, wo von einer Handlung die Rede ist, deren Anfang bereits da ist, und deren Vollendung gewiß bevorsteht. So Joh. 15, 6 Εαν μη τις μεινη εν εμοι, εβληθη εξω ως το κλημα και εζηρανθη; wer nicht in mir bleibet, der ist hinausgeworfen wie eine Aeste und ist verdorret; an welcher Stelle Luther übersetzt hat, der wird hinausgeworfen, während er hier den Aorist durch die Vergangenheit wiedergiebt: „die hat er auch verherrlicht“. Somit hat der Apostel also allerdings gesagt, daß Gott die, welche er vorherbestimmt hat, auch gewiß herrlich machen wird; aber nur, wenn sie auch αγαπωτες του θεου, Gottliebende, bleiben; denn nur zu solchen und von solchen redet der Apostel. Nur unter dieser im Zusammenhange liegenden Voraussetzung kann er sagen: welche er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; sonst würde dieser Ausspruch in geradem Widerspruch stehen zu dem „viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“. Somit haben wir gesehen, daß auch Paulus hier keineswegs lehrt, alle Vorhererwählten, müßten auch immer die Herrlichkeit erlangen. Er lehrt nur, daß alle die Gott lieben auch von Ewigkeit von Gott erkannt und zur Herrlichkeit bestimmt sind und derselben zugeführt werden, daß ihnen keine Macht dieselbe rauben kann, so lange sie Gott liebende bleiben. Es liegt ja freilich auch darin, daß ihnen keine andere Macht diese Liebe zu Gott nehmen kann. Ob sie aber nicht selbst diese Liebe aufgeben und damit aus dem Bereiche jenes Vorsatzes und jener Vorherbestimmung Gottes fallen können, darauf reflectirt unsere Stelle nicht und sagt also auch nichts darüber aus. Paulus will ja nur die leidenden Christen trösten; da lag ihm diese Betrachtung fern.

Fassen wir schließlich kurz zusammen, welche Momente der Begriff προοριζειν nach dieser Stelle enthält; so sind es: 1) daß solcher Beschluß Gottes ruht auf der Vorhererkenntniß der Liebe zu ihm, 2) daß sein Inhalt ist, die welche ihn lieben zur Herrlichkeit zu führen, auch durch Leiden und Anfechtung.

Der logische Grund, welchen man bei diesen biblischen Stellen von dem Vorhersehen Gottes für die Unverlierbarkeit der Auswahl anführt, ist doch nur ein Scheingrund. Man sagt nämlich, daß Gott sich doch nicht irren könne, und wenn er einmal jemanden zur Herrlichkeit erwählt habe, so müsse dieser sie doch auch wirklich erlangen, sonst hätte Gott sich ja geirrt und seine Auswahl wäre eine unrechte gewesen, sein Beschluß nicht verwirklicht worden. Aber dieser Beweisführung ist falsch, denn sie setzt einen falschen Beschluß Gottes. Gott beschließt nie bedingungslos, diesen oder jenen will ich zur Herrlichkeit führen, selbst wenn er sich ganz von mir abwendet, sondern sein Beschluß ist immer ein bedingter. Er beschließt nur: ich will meinerseits alles thun ihn zur Herrlichkeit zu führen, ich werde ihn zur Herrlichkeit führen, wenn er sich führen läßt, aber wenn nicht, so werde ich ihn verdammen. Ein klares Beispiel zeigt uns die Schrift eben in Judas Ischarioth. Der Herr wußte voraus, daß er fallen würde, aber trotzdem erwählte er ihn doch, so daß er eine Zeit lang ein Erwählter des Herrn war und noch dazu ein erwählter Apostel! aber als er dem Teufel sein Herz hingab, da ward er vom Herrn verstoßen.

Somit haben wir gesehen, daß die Unmöglichkeit des Falles, die Unverlierbarkeit und Unwiderrufbarkeit der Gnade nach der heiligen Schrift nicht zum Begriff der Vorherbestimmung und Auswahl zur Seligkeit gehört, sondern daß die Schrift im Gegentheil lehrt: die Auserwählten können fallen, ja uns zeigt, daß ein Auserwählter wirklich gefallen ist.

2) Wie steht es nun mit dem Moment der Ewigkeit? Gehört diese in den Umfang des Begriffes der Erwählung oder Vorherbestimmung? Hierfür haben wir die deutlichsten Zeugnisse, so Eph. 1, 4: Gott hat uns erwählt durch Christum (εν αὐτῷ), ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir sollten sein heilig und unsträflich vor ihm in der Liebe. Doch ebenso deutlich spricht die Schrift auch davon, daß diese Erwählung eine in der Zeit geschehende That Gottes sei; und in einer Stelle wenigstens tritt das Moment der Ewigkeit ganz zurück, das ist der Ausspruch des Herrn Matth. 22, 14: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.“ Hier wird

der Sinn doch ganz verschoben, wenn man bei dem „wenige sind auserwählt“ von Ewigkeit her ergänzt. Der Herr hat ja doch durch das vorhergehende Gleichniß von der Hochzeit des Königssohnes seine Jünger belehrt, daß von den vielen zur Hochzeit Geladenen und Berufenen nur wenige diesem Rufe folgen und noch Wenigere das hochzeitliche Kleid annehmen, um recht bekleidet in das Himmelreich einzugehen. Diese Lehre faßt er nun in den Ausspruch zusammen: viele sind berufen, aber wenige auserwählt. Da ist es doch klar, daß die Erwählung eine in der Zeit geschehene und geschehene Erwählung ist, die erst nach der Berufung eintritt, auf Grund des Verhaltens der Berufenen. Sa auch selbst ohne dieses Gleichniß wäre solches klar, denn so es heißt: „viele sind berufen, aber wenige auserwählt“, kann doch die Auswahl nur unter den schon Berufenen getroffen sein, muß also die Berufung vorhergegangen sein. Da nun aber die Berufung eine in der Zeit geschehene That Gottes ist, kann auch die Erwählung in diesen Stellen nur eine solche in der Zeit geschehene That Gottes sein. Wenn wir also auf Grund der Schrift aussagen, daß das Moment der Ewigkeit im Begriff der ἐκλογή liegt, so müssen wir ebenso auf Grund der Schrift behaupten, daß die Erwählung eine in der Zeit geschehene That Gottes ist. Wie reimt sich aber nun beides? Die Lösung liegt einmal in dem Vorherwissen Gottes, oder wie die Alten sagten: Gott hat uns erwählt *ex praevisa fide*, in Kraft des von Ewigkeit vorhergekauften Glaubens. Solches begründeten sie z. B. aus Eph. 1, 4: Gott hat uns ehe der Welt Grund gelegt war ἐν Χριστῷ erwählt. In Christo aber seien wir nur durch den Glauben, also habe er ehe der Welt Grund gelegt war unsern Glauben an Christum gesehen und erkannt, und uns also *ex praevisa fide* erwählt. Ueberhaupt halten sie den Grundsatz fest: Gott mache in der Zeit durch den Glauben selig, also könne er auch aus keinem andern Grunde von Ewigkeit her zur Seligkeit erwählen. Zweitens ist die Lösung darin zu finden, daß die That der Erwählung doch vor allem eine That im Herzen Gottes ist, und nicht bloß eine solche, welche äußerlich vor sich geht. Von der Berufung z. B. wird die Ewigkeit nicht ausgesagt, daß Gott uns von Ewigkeit her berufen hat, weil ja diese nur eine in die Außenwelt tretende That Gottes ist. Wohl hat Gott uns von Ewigkeit her als Berufene geschaut, aber von Ewigkeit her berufen hat er uns nicht. Anders dagegen mit der Erwählung. Das ist eine That, welche vor allem im Herzen Gottes vergeht, und durch welche Gott eben in eine

andere Herzensstellung zu uns tritt; da kann wohl gesagt werden: er hat uns von Ewigkeit her auserwählt. Er schaute uns von Ewigkeit her als solche, die seinem Rufe folgen und seine Gnade annehmen würden, die er darum auch auserwählen würde. Solches alles billigte und beschloß er dann. Somit hatte er dann auch uns von Ewigkeit her auserwählt und hatte an uns eine andere Freude als an denen, von denen er voraussah, daß sie seinem Rufe nicht folgen, noch seine Gnade annehmen würden. Ganz in demselben Sinne wird auch gesagt, daß er uns von Ewigkeit her geliebt habe und uns von Ewigkeit her seine Gnade gegeben. 2 Tim. 1, 9. Das Objekt solcher Erwählung sind wir, die einzelnen gläubigen Christen. Die Wahl und Vorherbestimmung Gottes ist nicht bloß eine universelle, sondern auch eine Einzelwahl. Gerade darin liegt der Trost dieser Lehre, zu wissen, daß ich, diese bestimmte Person mit ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit von Ewigkeit her von Gott zur Seligkeit bestimmt und auserwählt bin. Und wenn man nur festhält, daß die Erwählung immer eine bedingte ist, so lange ich im Glauben und in der Liebe bleibe, so hat dieses Bewußtsein keine Gefahr fleischlicher Sicherheit, sondern es ist vielmehr ein Grund fröhlichen Glaubens und Ringens nach dem vorgestellten Ziele.

Das Resultat unserer Schriftforschung also war: Unmöglichkeit des Falles gehört nicht zu den von den Erwählten auszusagenden Eigenschaften; die Erwählung ist eine bedingte. Die Erwählung ist zwar eine ewige, vor aller Welt geschehene, aber sie kann auch eine in der Zeit geschehene sein, und in manchen Schriftstellen ist der ganze Nachdruck auf das letztere Moment gelegt.

Stimmen nun mit diesem aus der Schrift gewonnenen Resultate auch die symbolischen Bücher? Gehen wir auf diese näher ein. Die Bestimmungen in Art. XI. der Concordienformel sind in Kürze folgende. Zuerst unterscheidet sie zwischen Vorsehung Gottes und ewiger Wahl seiner Kinder zur Seligkeit, zwischen *praescientia* und *praedestinatio seu electio ad salutem*. Erstere ist ein bloßes Wissen und umfaßt sowohl das Böse als das Gute, letzteres ist eine Bestimmung nur zum Heil; ersteres ist keine Ursache des Gewußten, letzteres ist die Ursache der Seligkeit. „Die ewige Wahl Gottes diese *electio* oder *praedestinatio* nun sei eine doppelte, eine geoffenbarte und eine heimliche, verborgene. Die erste, die geoffenbarte Wahl ist kund geworden in Jesu Christo und umfaßt die ganze Lehre von dem Fürsatz, Rath, Willen und Verordnung Gottes, belangend unsere Er-

lösung, Berufung, Gericht- und Seligmachung. 1) Daß wahrhaftig das menschliche Geschlecht erlöst und mit Gott versöhnet sei durch Jesum Christum, der uns mit seinem unschuldigen Gehorsam, Leiden und Sterben die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und das ewige Leben verdienet hat. 4) Daß Gott alle die, so in wahrer Buße durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht machen und heiligen wolle. 6 u. 7) Daß er sie auch in ihrer großen Schwachheit schützen, wenn sie straucheln, wieder aufrichten und das gute Werk, welches er in ihnen angefangen hat, stärken und sie bis ans Ende behalten wolle, wo sie an Gottes Wort sich halten, fleißig beten, an Gottes Güte bleiben und die empfangenen Gaben treulich brauchen. 8) Daß er sie ewig selig und herrlich machen wolle. „Und hat Gott (23) in solchem seinem Rath nicht bloß ingemein die Seligkeit bereitet, sondern hat auch jede und alle Person der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden bedacht, zur Seligkeit erwählt, auch verordnet; daß er auf diese Weise wie jetzt (oben) gemeldet durch seine Gnade, Gabe und Wirkung darzubringen, helfen, fördern, stärken und erhalten wolle.“ Die heimliche, verborgene Wahl Gottes umfasse (54): 1) „welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden, 2) welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden, 3) welche nach dem Falle wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden; 4) die Zahl oder wie viel derselben beiderseits sein werden; 5) Zeit und Stunde der Berufung sowohl als Bekehrung eines jeden Menschen und Volkes.“ Darüber hat Gott nichts geoffenbaret und sollen wir also auch nicht grübeln und den Abgrund der verborgenen Vorsehung Gottes nicht forschen (52 u. 33). Nur soviel wissen wir klar aus Gottes Wort, daß wo jemand das gehörte Wort nicht annimmt, solches eigene Schuld ist. (78) „Daß aber so viel, die es (das Wort Gottes) hören, desto tiefer verdammt werden, ist nicht die Ursache, daß ihnen Gott die Seligkeit nicht gegönnt hätte, sondern sie selbst sind schuld daran, die solchergestalt das Wort gehört, nicht zu lernen, sondern dasselbe allein zu verachten, zu lästern und zu schänden, und daß sie dem Heiligen Geiste, der durchs Wort in ihnen wirkt, widerstrebet haben.“ Nur so gefaßt, gebe diese Lehre von der Wahl Gottes Trost. (43) Und wenn wir dabei bleiben und daran uns halten (nämlich an dieser Lehre von der Vorsehung Gottes, soweit sie in Christo geoffenbaret ist) so ist es eine gar nützliche, heilsame und tröstliche Lehre; denn 1) sie bekräftigt gar gewaltiglich, daß wir ohn all unser Werk und Verdienst lauter

aus Gnaden, allein um Christi willen, gerecht und selig werden. 2) Daß Gott eines jeden Christen Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit so hoch ihm hat angelegen sein lassen, daß er vor der Welt Grund darüber Rath gehalten und in seinem Fürsatz verordnet hat, wie er mich dazu bringen und erhalten wolle. 3) Es giebt uns auch diese Lehre im Kreuze herrlichen Trost, nämlich, daß Gott in seinem Rathe vor der Zeit der Welt bedacht und beschlossen habe, uns in allen Nothen beizustehen, und einen solchen Ausgang verschaffen wolle, daß es uns seliglich sein möge. Fragen wir nun nach den Zeichen, woran man erkennt, wer ein Auserwählter sei, so erhalten wir zur Antwort (26): „Hiervon sollen wir nicht urtheilen nach unserer Vernunft, auch nicht nach dem Gesetz oder aus einigem äußerlichen Schein, auch sollen wir uns nicht unterstehen den heimlichen verborgenen Abgrund göttlicher Vorsehung zu forschen, sondern auf den geoffenbarten Willen Gottes Acht geben? (30) Es werden aber die Auserwählten also beschrieben: Joh. 10. Meine Schafe hören meine Stimme; Eph. 1.: Die nach dem Fürsatz berufen sind zum Erbtheil, die hören das Evangelium, glauben an Christum, beten und danken und werden geheiligt in der Liebe, haben Hoffnung, Geduld und Trost im Kreuz, Röm. 8; und ob das gleich alles sehr schwach in ihnen ist, haben sie doch Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit. E. D. (39). Keineswegs aber können diejenigen die Auserwählten sein, welche das Wort Gottes verachten und von sich stoßen. Sondern wie Gott in seinem Rath verordnet hat, daß der heil. Geist die Auserwählten durchs Wort berufen, erleuchten, bekehren, und daß er alle die so durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht und selig machen wolle: also hat er auch in seinem Rath beschlossen, daß er diejenigen, so durchs Wort berufen werden, wenn sie das Wort von sich stoßen und dem heil. Geiste, der in ihnen durchs Wort kräftig sein und wirken will, widerstreben, und darin verharren, sie verstocken, verwerfen und verdammen wolle.“ Aus dem Angeführten geht zur Genüge hervor, daß es der E. G. durchaus nicht um einen wissenschaftlichen Ausbau oder eine Systematisirung der Sache zu thun ist. Sie hat nur den praktischen Zweck im Auge, alle verderblichen und die Herzen in falsche Angst oder Sicherheit führenden Folgerungen abzuwehren und diese Lehre so darzustellen, daß man aus ihr den rechten Trost bekomme. Daher giebt sie auf unsere Frage: „ob die Auserwählten auch fallen können“ keine Antwort. Sie verweist diese sowohl als die andere Frage: woran erkenne ich, daß ich zu den Auserwähl-

ten gehöre in den geheimen Willen Gottes, über welchen wir nicht speculiren sollen. Einmal behauptet sie: Diese Lehre gebe uns den schönen Trost, daß (Sol. Decl. 45) „Gott meine Seligkeit so wohl und gewiß habe verwahren wollen, daß er dieselbige in seinem ewigen Vorsatz, welcher nicht fallen oder umgestoßen werden kann, verordnet hat;“ daß „welche Gott erwählet hat, die hat er auch berufen“ (24), so daß also ein jeder Berufene auch zur Seligkeit verordnet ist. Es ist wohl zu beachten, daß sie nicht gerade zu sagt: jeder Berufene ist auch auserwählt. Dann aber sagt sie wieder, es sei der Beschluß Gottes, die, so da nicht beharren, sondern abfallen, zu verdammen; „daher sollen wir uns zum Höchsten befeißigen, unsern Beruf, wie St. Petrus vernahmet, feste zu machen (p. 13).“ Am klarsten faßt die Sol. Decl. den Inhalt zusammen in die Worte: (32) „So zeigt die heilige Schrift, daß Gott, der uns berufen hat, so getreu sei, wann er das gute Werk in uns angefangen hat, daß er es auch bis ans Ende erhalten und vollführen wolle, wo wir uns nicht selbst von ihm abkehren, sondern das angefangene Wesen bis an das Ende fest behalten, dazu er denn seine Gnade verheißen hat.“ Praktisch befriedigt dies Resultat gewiß und ist vollkommen biblisch. Es sagt eben: Bist du von Gott berufen und diesem Rufe gefolgt, so sollst du selig werden und es hat Gott auf das Allergewisseste bestimmt, dich zu behüten, daß keine Gewalt dich aus seiner Hand reißen kann; aber kehrst du dich von ihm, so kehret er sich auch von dir. Allein es beantwortet eben doch nicht genau die Frage: Können die Auserwählten auch fallen und: wenn nicht, wer gehört zu diesen also Erwählten? Die Schrift aber drängt zur Beantwortung dieser Fragen, zur Klarheit über dieselben. Darum mußte die Dogmatik auch darauf eingehen. Sie beantwortete diese Frage dahin, daß die Erwählten nicht aus der Gnade fallen können. Zu den Eigenschaften der Praedestination gehöre auch die Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) und zu den Eigenschaften der Erwählten auch das Beharren im Glauben, die Unmöglichkeit des Falles (*perseverantia ac persistentia in fide finalis*). Sie geben wohl einen zeitweiligen Fall der Auserwählten zu, aber nicht ein gänzliches Fallen in der Art, daß dieselben auch darin bis an's Lebensende beharren und also im Unglauben sterben würden. Es sei wohl möglich, daß ein Erwählter die Gnade verliere, aber er werde dann immer wieder von Gott aufgerichtet. Mit dieser Fassung war dann eine bedingte Prädestination selbstverständlich ausgeschlossen. Davon daß die Erwählung an irgend eine von Seiten des

Menschen zu erfüllende Bedingung gebunden sei, konnte nicht mehr die Rede sein, sonst konnte sie ja keine unveränderlich feststehende sein. Es galt aber ebenso auch die andere Klippe der absoluten Prädestination zu vermeiden, denn damit wäre man ja dem Calvinismus anheimgesallen. So erfanden unsere alten Dogmatiker einen Mittelbegriff zwischen bedingt und absolut. Sie sagten: Die Prädestination sei eine geordnete, in eine bestimmte Heilsordnung gefasste. Sie sei weder *conditionata* noch *absoluta*, sondern *ordinata*. D. h. sie verläuft in einer gewissen Ordnung, so daß die Erwählten im Glauben die dargebotene Gnade Gottes ergreifen und in Folge dessen gerechtfertigt, geheiligt und verherrlicht werden. Aber damit ist gar nichts gewonnen. Das ist gar nicht ein neuer Begriff, der in der Mitte zwischen absolut und bedingt steht, im Gegentheil er muß unter einen von beiden fallen; eben diese Heilsordnung ist entweder bedingt oder unbedingt. Entweder Gott giebt denen, welche er erwählt hat, den Glauben und alles was er an den Glauben gebunden hat, also, daß sie es annehmen müssen: oder aber es hängt von ihnen ab, ob sie alle diese Gnadengüter annehmen wollen. Ein Drittes ist nicht möglich. Die Prädestination muß entweder absolut oder bedingt sein, und zwar eben als geordnete muß sie absolut oder bedingt gefaßt werden. Wer keine bedingte annimmt, verfällt der unbedingten, absoluten. Die Schrift aber lehrt eine bedingte. Die alten D. D. wollen beides vereinen, oder auch beides vermeiden, verfallen aber daher einem innern Widerspruche.

Ebenso wenig durchführbar ist die Begründung der Prädestination mit dem von Ewigkeit vorhergesehenen bis ans Ende beharrenden Glauben. Gott habe, sagt man, diejenigen vorher erwählt und zur Seligkeit bestimmt, von denen er vorausah, daß sie bis ans Ende im Glauben beharren werden. Diese Begründung hebt den Begriff der Prädestination eigentlich auf. Zeitlich ist es allerdings noch eine Prädestination, denn Gott hat ja solchen Beschluß vor aller Zeit gefaßt, also auch vor der Zeit, in welcher die Erwählten gläubig und selig wurden. Begrifflich aber ist mit dieser Begründung solcher Beschluß als eine Prädestination aufgehoben und zerstört. Da Gott vorherah, daß diese Leute im Glauben bis ans Ende beharren würden, so hat er auch beschlossen sie bis ans Ende im Glauben zu erhalten und also selig zu machen. Das ist nicht ein Beschluß, welcher logisch der beschlossenen Sache vorhergeht, sondern welcher ihr nachfolgt. Von solchem Beschlusse kann auch gar nicht mehr ausgesagt werden, daß er ein Grund und eine

Ursache unserer Seligkeit ist, wie doch unsere symbolischen Bücher und die D. D. selbst sagen. Damit ist in der That die Sache so gestellt, daß Gott sie erwählt hat, weil sie im Glauben bis ans Ende beharrten, nicht aber, daß sie im Glauben beharrt hätten, weil Gott sie erwählte und prädestinirte. Ihr Beharren ist der Grund ihrer Erwählung, nicht umgekehrt. Die Vorherbestimmung ist zur Nachherbestimmung geworden. Und doch wird man bei Annahme der Unverlierbarkeit der Prädestination mit innerer Nothwendigkeit zu dieser Begründung getrieben, sobald man nicht der absoluten und willkürlichen Prädestination in die Arme fallen will. Ganz anders aber steht die Sache, sobald die Prädestination eine bedingte und der Fall aus derselben möglich ist. Da tritt eine wirkliche Vorherbestimmung ein. Gott bestimmt und erwählt die welche seine Gnade annehmen, dazu, sie in solcher Gnade zu erhalten und also ihnen zur ewigen Seligkeit zu verhelfen. Er seinerseits thut alles um sie zur Seligkeit zu führen. Und in Folge dieser Vorherbestimmung und Erwählung giebt Gott der Herr den Erwählten dann alle Kräfte seines Geistes und endlich die ewige Seligkeit. Es findet freilich auch hier die Annahme des vorhergesehenen Glaubens statt, aber nicht in dem Umfange wie bei den alten D. D., nicht so, daß dadurch der Begriff der Vorherbestimmung zerstört wird. Bei den alten D. D. bestimmt Gott dasselbe was er vorher sieht, er sieht voraus, daß sie im Glauben beharren werden und bestimmt sie auch dazu. Bei der Annahme der bedingten Auswahl aber ist das, wozu Gott der Herr erwählt und bestimmt, größer und höher als das, was er vorher sieht. Er sieht vorher, daß sie seinem Rufe folgen werden und beschließt ihnen die Kräfte des ewigen Lebens zu geben: oder anders ausgedrückt, daß sie in diesem Glauben erhalten und bewahrt werden sollen. Und kraft dieses Beschlusses giebt er Ihnen das Beschlossene — so lange sie sich nicht dawider verhärten. Nicht der bis ans Ende beharrende, sondern nur der das Verdienst Christi ergreifende Glaube ist die Bedingung der Erwählung für die ewige Seligkeit.

Schließlich aber müssen wir dieser Fassung des Begriffs der Prädestination mit der Unmöglichkeit des Falles den Vorwurf machen, daß sie uns allen Trost raubt, welchen uns die Lehre von der Erwählung gewähren soll. Denn soll nicht der fleischlichen Sicherheit Thür und Thor geöffnet werden, so sieht man sich zu der Behauptung genöthigt, daß der Mensch hier auf Erden nie wissen könne, ob er erwählt sei. Dann ist ja aber auch diese ganze Lehre weiter nichts als eine müßige Speculation, ohne

allen Einfluß auf unser Glaubensleben; dann ist auch die Offenbarung darüber eine müßige. Wir reichen vollkommen mit der Lehre von der Allgemeinheit des Gnadenwillens und der Erlösung Gottes in Christo, Jesu aus und ist nicht einzusehen, wozu Gott der Erwählung überhaupt in seiner Offenbarung erwähnt, da wir sie doch nicht in unserm Glaubensleben verwerthen dürfen. Diesen Vorwurf müssen wir gegen die Fassung richten, welche Philippi in seiner Dogmatik unserem Gegenstande gegeben hat. Unsere alten D. D. sprechen sich auch anders darüber aus. Quenstedt zählt als eine Eigenschaft der Erwählten auch die Gewißheit ihrer Erwählung auf (*certitudo electionis*). „Ihrer Erwählung zum ewigen Heil können und sollen die Gläubigen gewiß sein, nur nicht fleischlich sicher und sorglos dürfen sie sein. Denn weil der Beschluß der Auswahl gewiß und unveränderlich ist, so können und sollen auch die Gläubigen desselben gewiß sein. Es ist aber solche Gewißheit von Seiten des Menschen keine absolute, sondern eine geordnete (*ordinata*) d. i. sie hängt nicht von einem absoluten Beschluß Gottes ab, sondern besteht nur mit Einhaltung der von Gott gesetzten Heilsordnung (*non dependet ab absoluto aliquo Dei decreto, sed respicit tantum modiorum divinitus ordinatorum*). Wer diese von Gott gesetzte Heilsordnung inne hält, der kann auf das allergewisseste schließen, daß er zum Heil vorherbestimmt sei. Diese Gewißheit ist daher keine absolute, aber doch eine feste und unbewegliche, weil sie auf der unbeweglichen Wahrheit der Verheißungen Gottes ruht, welche die Erwählten im Glauben fest erfassen und halten“. Was ist das aber für eine Gewißheit der Unmöglichkeit des Falles, die fest und unbeweglich ist, aber doch nicht absolut? Ist der Fall aus der Wahl möglich, ja dann kann man von einer festen Glaubensgewißheit reden, die doch keine absolute ist. Liegt aber solcher Fall außerhalb der Möglichkeit, dann giebt es nur entweder eine absolute Gewißheit oder aber gar keine. Vertiefen wir uns aber noch mehr in unsern Gegenstand, um recht deutlich darzulegen, wie gerade in der Aufsechtung diese Fassung uns gar keinen Trost giebt. Wäre unser Glaubensleben ein immer gleichmäßiges, immer von dem Gefühl der Gnadenähe erfülltes und alle Versuchungen überwindendes, nie strauchelndes oder fallendes, ja dann könnten wir immer unserer Erwählung gewiß sein, wir würden sie überhaupt nicht in Zweifel ziehen, weil wir ja uns im Gnadenstande fühlen. Nun ist ja dem aber nicht so. Wir sehen uns nur zu oft öde und leer, von Zweifel und Aufsechtungen versucht, ja wir unterliegen der Ver-

suchung, wir fallen. Woran soll ich nun meine Erwählung erkennen? Ist die Gewißheit der Erwählung Kennzeichen derselben, so gehöre ich nicht zu den Erwählten, denn ich habe eben diese Gewißheit nicht. Und wer sagt mir, ob mein Fall ein solcher ist, wie er auch bei den Auserwählten vorkommt, oder ob er ein Kennzeichen ist, daß ich nicht zu den Auserwählten gehöre? So muß dann die angefochtene Seele schließen und zweifeln. Ganz anders aber, wenn die Gnadenwahl eine bedingte ist, dann giebt auch sie an ihrem Theil in aller Anfechtung Trost und Stärke. So die Seele nur in Wahrheit bekennen kann: Herr du weißt, daß ich nur auf deine Gnade hoffe und baue, daß ich mich zu dir kehren will und deinem Reiche nachjage; so weiß sie auch, daß sie zu den Auserwählten Gottes gehört, die Gott an seinem Theile nicht fallen lassen, nicht verstoßen wird. Und doch wird bei solcher Zuversicht und solcher Gewißheit der Erwählung nie das Schaffen der Seeleneligkeit mit Furcht und Bittern aufhören, weil immerdar die Möglichkeit des Falles bevorsteht, des Falles aus der Gnade Gottes und aus der Zahl der Auserwählten. Zwar keine äußere Gewalt kann mich von Gott reißen, keine noch so schwere Versuchung mich in Sünden ziehen, aber ich selbst kann Gott aufgeben, mich von ihm losreißen und der Sünde mich hingeben. Darum, sehe ich auf mich, kommt mich Bittern an, sehe ich auf den Herren meinen Gott, habe ich freudigen Glaubensmuth und der Glaube spricht: ich weiß, daß ich durch Gottes Gnade bleiben werde und das Ziel erlangen, obgleich es möglich ist, daß ich fallen kann. Man könnte nun aber den Einwand machen, daß sich aus der Darstellung der alten D. D. ganz derselbe Trost schöpfen lasse, wie solches gerade die von uns citirte Stelle aus Quenstedt erweise. Denn wenn es dort heißt: „wer diese von Gott gesetzte Heilsordnung inne hält, der kann auf das allergewisseste schließen, daß er zum Heile vorher bestimmt sei; diese Gewißheit ist wohl keine absolute, doch aber eine feste und unbewegliche, weil sie auf der unbeweglichen Wahrheit der Verheißungen Gottes ruht, welche die Erwählten im Glauben fest erfassen und halten“ — so sei damit gerade derselbe Trost gegeben, wie er von uns soeben des weitern entwickelt worden, der Trost welcher in dem alleinigen Vertrauen auf die Gnade Gottes liegt. Wir geben das zu. Es ist ja das auch unsere Behauptung, daß die praktische Anschauung der alten D. D. die richtige ist, aber eben die Begründung derselben durch die Lehre von der Unmöglichkeit des Falles ist eine falsche, welche den Trost, den sie geben und begründen wollen, aufhebt.

Die angeführten Worte geben selbst den besten Beweis dafür. In denselben wird der Trost nicht auf die Unmöglichkeit des Falles, sondern auf die Gnadenverheißungen Gottes, vom Glauben erfaßt und gehalten, gegründet. Der innere Widerspruch ihrer richtigen und gesunden Glaubensstellung in dieser Lehre mit ihrer wissenschaftlichen Begründung zeigt sich aber besonders scharf in den Worten, welche den eben besprochenen vorangehen. Da gründet er die Gewißheit der Erwählung darauf, daß der Beschluß der Auswahl gewiß und unveränderlich sei, die Warnung vor der fleischlichen Sicherheit aber darauf, daß die Auswahl von keinem absoluten Beschlusse Gottes abhängt, sondern nur mit Einhaltung der von Gott gesetzten Heilsordnung besteht, d. h. mit andern Worten: Ihr könnt eurer Erwählung gewiß sein, denn sie ist eine ganz unbedingte, für alle Fälle feststehende, aber ihr dürft nie sicher werden, denn sie ist keine unbedingte, sondern hängt von eurem Verhalten ab. Eben diesen Widerspruch aufzudecken und zu beseitigen, war mir persönliches Bedürfnis. Aus diesem Bedürfnis ist vorliegende Arbeit hervorgegangen.

4. „Welche Bedeutung hat die Beicht-handlung vor dem heiligen Abendmahl?“

Synodalvortrag von Pastor A. Hirschelmann zu Röthel in Esthland.

Wozu diese Frage? so möchte vielleicht Mancher meinen! Allerdings kann dieselbe zunächst als völlig unnüßig erscheinen, zumal in diesem Kreise. Wir alle wissen es ja, was die Beichte, und also auch die Beicht-handlung vor dem heil. Abendmahl bedeutet. Wir sind von Amtswegen darauf hingewiesen, uns jedes Mal bei der Confirmandenlehre über deren Bedeutung eingehend auszulassen. Wozu also hier diese Frage? —

Dennoch habe ich keinen Anstand genommen nicht bloß wiederholt diese Frage zu thun, sondern sie jetzt selber zu beantworten. Denn es hat mir, ich möchte sagen, keine Ruhe gelassen, sondern ich fühle mich gedrungen, jenen Gegenstand hier zur Sprache zu bringen, um den Brüdern ein Bedenken vorzulegen, das ich in Bezug auf die Stellung und Bedeutung

der Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahle schon seit Jahren in mir herumtrage; und das sich bei jeder Abendmahlsfeier wieder in mir regt. — Ich wiederhole demnach:

„Welche Bedeutung hat die Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahle?“

Dem Wesen nach hat die als Vorbereitung zum Abendmahlsgenusse kirchlich angeordnete Beichtthandlung dieselbe Bedeutung, wie die Beichte überhaupt. — Die beiden Hauptmomente derselben sind ja Bekenntniß der Sünden und Absolution. Es findet zwischen jener Beichtthandlung und der sonstigen speciellen Beichte nur ein formeller Unterschied Statt. Letztere ist eine freiwillige, jene dagegen geschieht, als eine kirchlich vorgeschriebene, wie auf ein Gebot hin. — Die Abendmahlsengenossen werden aufgefordert, sich vor dem HErrn zu beugen, und Ihm ihre Sünden zu bekennen. Das Sündenbekenntniß, so wie auch das bekräftigende „Ja“ wird ihnen gewissermaßen in den Mund gelegt, ohne danach zu fragen, ob sie wollen, oder nicht. Das ist allerdings ein Uebelstand, der gar bedenklich erscheint. Aus dem Grunde ist auch an manchen Orten, wie in den meisten Nordamerikanischen Evangel. Lutherischen Gemeinden, an Stelle jener vorbereitenden allgemeinen, die Privatbeichte eingeführt. ¹⁾ Diese Institution hat nun unstreitig den großen Vorzug vor jener, daß dadurch dem Seelsorger die Gelegenheit gewährt wird, tiefere Blicke in das Herz des Beichtigenden zu thun, und specieller auf dessen geistliche Bedürfnisse und seinen Herzenszustand einzugehen, so wie auch, daß ihm die Möglichkeit geboten wird, die Unbußfertigen vom heil. Abendmahle abzuweisen, eine Möglichkeit, welche bei der allgemeinen Beichte, zumal wenn sie der Austheilung des heil. Abendmahles unmittelbar vorhergeht, gänzlich fehlt. Allein auch abgesehen davon, daß die Ein- und Durchführung der Privatbeichte vor dem heil. Abendmahle in größeren Gemeinden, wie auch bei uns, sich von selbst verbietet: so leidet auch dieses Institut an dem schon oben gerügten Uebelstande, daß auch jene kirchlich verordnete Privatbeichte, wie es scheint, keine freiwillige ist, und wie auf ein Gebot hin geschieht. Und doch ist der volle Segen der Beichte nur von einer freiwilligen zu erwarten.

Gegen dieses Bedenken kann aber mit Recht eingewandt werden: da das Kommen zum heil. Abendmahle kein gezwungenes ist, sondern dem

freien Willen eines jeden ganz und gar anheimgestellt wird; und ein jeder Abendmahlsengenosse es weiß, daß, nach der Vorschrift unserer Kirche, die Beichte dem Abendmahlsgenusse immer vorhergehen muß, so ist auch das Kommen zur Beichte ebenso als ein völlig freiwilliges anzusehen.

Singe demnach mein Bedenken, von dem hier im Eingange die Rede war, nur daraus hervor, daß das Institut der Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahle, als ein kirchlich verordnetes, des Characters der Freiwilligkeit zu entbehren scheint, so ließe sich dasselbe ganz füglich auf die hier eben angedeutete Art beseitigen. Aber das ist es nicht, der Mangel an Freiwilligkeit ist es nicht, was ich gegen jene kirchliche Institution einzuwenden habe. Mein Bedenken beruht vielmehr darauf, daß ich die Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahl ¹⁾ nicht bloß nicht für nothwendig, sondern für unvereinbar mit dem Wesen dieses heil. Sacraments, ja eher für nachtheilig, als für erspriesslich halte.

Erstens also: die Beichte ist nicht nothwendig.

Zweck und Wirkung der Beichtthandlung ist Losprechung des Sünders von der Schuld, also Vergebung der Sünden. Ganz das Gleiche gilt aber auch vom heil. Abendmahle. Auch hier wird dem Sünder die Gnade Gottes und Vergebung seiner Sünden zuertheilt. Der Unterschied besteht nur in der Art und Weise, wie solches geschieht. In der Beichtthandlung geschieht es durchs Wort, durch die im Auftrage des HErrn, im Namen des dreieinigten Gottes gesprochene Absolution; im heil. Abendmahle dagegen wird dem Sünder die Vergebung seiner Sünden factisch angeeignet. Denn dazu hat ja eben Jesus Christus Sein heil. Abendmahl gestiftet, und dazu giebt Er uns in demselben Seinen wahren Leib und Sein wahres Blut unter dem Brode und Weine zu essen und zu trinken, damit wir durch dieses Essen und Trinken mit Seinem für unsere Sünden am Kreuze dargebrachten Opfer in die innigste Gemeinschaft treten sollen. Das heil. Abendmahl ist das neustamentliche Passamahl, und überhaupt die neustamentliche Opfermahlzeit, von der der Apostel Paulus sagt 1 Cor. 10, 18: „Welche vom Opfer essen, sind die nicht in der Gemeinschaft des

1) Vgl. „Kirchliche Mittheilungen aus und über Nordamerika“. Jahrgang 1860, Nr. 4, S. 29 folg. und Nr. 5 u. 6 bis S. 42.

1) Um ein Mißverständniß zu vermeiden, will ich hier ein für alle Mal bemerken, daß wo auch in der weiteren Ausführung, hier der Ausdruck „Beichtthandlung“ gebraucht wird, ich da immer die vollständige meine, also Buße und Absolution, und daß alle meine Bedenken ausschließlich gegen diese letztere, die Absolution, gerichtet sind.

Altars?“ — d. h. des auf dem Altar dargebrachten Opfers. Durch den Genuß des heil. Abendmahles sind wir also eins geworden mit dem Sühnopfer Christi, haben wir in Christo die Todesstrafe erduldet für alle unsere Sündenschuld, ist uns das Lösegeld zu eigen gegeben, wodurch alle unsere Schuld bezahlt und getilgt ist. Da nun Gott der Herr ein gerechter Gott ist, der die bereits bezahlte Schuld nicht nochmals fordert, und die schon erduldet Strafe nicht wiederum verhängt, so sind wir im heil. Abendmahle begnadigt, los und ledig gemacht von aller Schuld; wir empfangen also in demselben thatsächlich die Vergebung aller unsrer Sünden.

Verhält es sich aber so, woher ist es denn nöthig, daß die Absolution dem Abendmahlsgenuß vorhergehen muß, da uns in derselben nichts anderes, als auch im Abendmahle, sondern ebenfalls die Zusicherung der Sündenvergebung ertheilt wird? — Ich weiß wohl, man sagt: das heil. Abendmahl ist eine Bekräftigung und Versiegelung der in der Beichtthandlung zugesagten Absolution. Aber einen theils, wird nicht die Bürde und die Kraft des heil. Abendmahles zu sehr abgeschwächt, und zu geringe angeschlagen, wenn es nichts weiter sein soll, als eine Versiegelung der Absolution? Und andern Theils, wozu eine solche Versiegelung? Die zur Beichte und zum heil. Abendmahle kommen, sind entweder Gläubige, oder Schwachgläubige oder Ungläubige. Die Gläubigen bedürfen einer solchen Versiegelung nicht. Ihnen ist die Zusicherung der Sündenvergebung in der Absolution nicht minder gewiß, als im heil. Abendmahle. Denn bei ihnen steht es fest, was die Schrift sagt: „Was der Herr zusagt, das hält Er gewiß“ (Ps. 33, 4). — Die Schwachgläubigen, die in der Absolution noch nicht die völlige Gewißheit der Sündenvergebung haben, sie bedürfen wohl einer Bekräftigung ihres Schwachglaubens. Aber finden sie eine solche wirklich im heil. Abendmahle, wozu ist es denn nöthig, daß das ihnen minder Gewisse, die Absolution, dem Gewissen, dem heil. Abendmahle, vorhergehen müsse? — Den Ungläubigen endlich ist beides, Absolution und Abendmahl, nichts weiter als eine bedeutungslose Ceremonie, und sie erhalten weder in dem Einen noch in dem Anderen Vergebung ihrer Sünden. Also in keinem Falle scheint es nöthig, daß die Absolution dem Abendmahlsgenusse vorhergehen müsse.

Doch man könnte sagen: das heil. Abendmahl und die Absolution sind doch nicht ganz dasselbe. Jenes giebt uns doch mehr, als wir in der Absolution empfangen. Das hat allerdings seine Richtigkeit, das heil. Abend-

mahl giebt uns mehr. „Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der bleibet in Mir und Ich in ihm“, spricht Jesus (Joh. 6). In dem Sacramente Seines Leibes und Blutes vereinigt der ganze Christus, nach Seiner Menschheit und Gottheit, sich wesentlich mit uns, und theilt uns alle Kräfte Seines Todes und Lebens, die Ueberwindungskräfte wider Sünde, Welt und Teufel, mit. In dem Umfange geschieht es freilich nicht in der Absolution; obgleich es auch hier gilt: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. — Aber zugegeben, das heil. Abendmahl giebt uns mehr, als die Absolution: so erhalten wir doch in demselben auch alles das vollständig, was uns die Absolution gewährt. Daher muß ich immer wieder fragen: Woher die Nothwendigkeit der Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahle?

Unsere Kirche scheint mir in diesem Puncte nicht consequent zu sein. So fest sie auch sonst hält an ihrem formalen Principe, dem Worte Gottes als einiger Richtschnur, wonach alles in der Kirche, die Lehre wie die Einrichtungen, zu regeln und zu ordnen sei, so thut sie es doch hier nicht. Denn sie giebt es zu, wie ausdrücklich gesagt wird in der Augustana am Ende des Artikels von der Beichte 1), „daß die Beichte nicht durch die Schrift geboten, sondern durch die Kirche eingesezt sei“. Gleichwohl heißt es im Anfange dieses Artikels 2): „Diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolviert sind“. Die Reformatoren haben also, abweichend von ihrem formalen Principe, das Institut der Beichtthandlung vor dem heil. Abendmahle aus der katholischen Kirche, freilich *mutatis mutandis*, beibehalten, lediglich weil es, ihrer Ansicht nach, eine heilsame Ordnung der Kirche ist. Ich muß nun aufrichtig gestehen, so wenig wie die Nothwendigkeit, ebenso wenig will mir auch nur das Heilsame dieser Institution einleuchten. Im Gegentheil, mir scheint sie zweitens:

eher nachtheilig als ersprieslich zu sein.

Der Herr spricht Luc. 5, 31 und 32: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin gekommen zu rufen die Sünder zur Buße und nicht die Gerechten.“ Er ruft zu sich Alle, die mühselig und beladen sind, um sie zu erquickten. Das gilt ja, so wie überall,

1) Müllersche Ausgabe 1848, S. 54.

2) Ebendaselbst S. 53.

so insbesondere auch beim heil. Abendmahl. Der Herr will nicht heilige Gefäße nur dulden an Seinem heil. Tische; Er will nicht Reine und Gerechte hier nur annehmen; sondern darin preisen wir die Gnade unsres Herrn, das ist der Trost und die Freude, womit wir zum Gnadenmahl hinzutreten, daß wir wissen, wir haben einen Heiland, der die Sünder annimmt. So arm und elend, so sündhaft und schuldbeladen, so unrein und besleckt wir sind und uns fühlen, dürfen, ja sollen wir kommen.

Der Herr wird auch solche nicht, Er wird keinen hinausstoßen, der zu Ihm kommt. Und das ist es, was auch Luther den Papisten so scharf vorwirft, daß sie durch ihre Menschenlehre den Leuten diesen Trost beim Kommen zum Sacramente verleiden und genommen haben. Er sagt in einer Gründonnerstags-Betrachtung¹⁾: „Im Papstthum ist es kein Wunder gewesen, daß man sich davor scheut und entsetzt hat, sintemal man die Leute so beschweret hat. Denn da hat man dieß löbliche und tröstliche Sacrament mit Gallen, Essig und Barmhertzigkeit verderbet und uns die Freude genommen, die wir vom Sacramente haben sollten. Denn also hat man uns gelehrt: Wir müssen sogar rein sein, daß auch nicht ein Stäublein täglicher Sünde in uns übrig bleibe, und so heilig, daß unser Herr Gott uns vor großer Heiligkeit kaum ansehen könnte.“

Ist es aber nun Vorschrift unsrer Kirche, daß jedem Abendmahls-Genusse die Beicht-handlung vorhergehen muß, und will sie, daß keinem das Sacrament gereicht werde, der nicht zuvor absolviert worden ist: lehrt und thut sie denn nicht im Grunde dasselbe, was Luther dort dem Papstthum vorwirft: Denn die absolviert sind, die haben ja volle Vergebung aller ihrer Sünden empfangen; sie sind nicht mehr schuldbeladene Sünder, sie sind gerechtfertigt von ihren Sünden; vor Gott sind sie rein und heilig. Was ist nun die nahe liegende Consequenz für solche, die nicht gedankenlos zur Beichte und zum Sacramente gehen? Sie meinen, dem Tische des Herrn darf sich niemand nahen, der nicht von aller seiner Schuld freigesprochen und gerecht gemacht, der nicht rein und heilig ist. Und was ist wieder die Folge von dieser Meinung? — Die im Glauben kommen, und das volle Verständniß von Beichte und Abendmahl haben, die werden entweder denken: Eben habe ich in der Absolution die Vergebung aller meiner Sünden empfangen, wozu soll ich denn noch das heil. Abendmahl genießen, in wel-

1) Dr. Martin Luther's Christliche Lehren auf alle Tage im Jahre. Neubietendorf 1817. S. 200 u. 201.

chem mir eben dasselbe geboten wird? Sie werden daher mit einer gewissen Gleichgültigkeit und mit zerstreuten Zweifeln an den Tisch des Herrn hinentreten, und so des vollen Segens des Sacramentes verlustig gehen. Oder aber sie werden denken: Ich bin eben absolviert, ich bin dadurch gerecht und rein und heilig gemacht von meinen Sünden. Nun bin ich recht würdig und wohlgeschickt zum Sacramente. Sie werden also in der Meinung, sie bedürften der Buße nicht mehr, ohne das tiefe Gefühl ihrer Sündenschuld, und daher auch ohne den rechten Segen das heil. Abendmahl empfangen. — Die schwachen und verzagten Gewissen aber, denen die Absolution nicht die volle Zuversicht der Sündenvergebung gewährt, die werden nur noch verzagter, ja nur mit Furcht und Bittern sich dem Tische des Herrn nahen. Sie werden denken: Ich muß in der Beichte von der Sündenschuld losgesprochen, gerechtfertigt und geheiligt sein, sonst werde ich hier vom Herrn nicht angenommen. Ich bin es aber nicht, ich bin nicht rein und heilig, und also nicht werth das heil. Abendmahl zu empfangen. Wer aber unwürdig kommt, der isst und trinkt sich selber das Gericht. — So werden jene Verzagten den rechten Segen des Sacramentes auch nicht haben.

Das ist das Bedenken, das ich wider das Institut der Beicht-handlung habe; das ist es, woher es mir nicht eine heilsame Ordnung der Kirche, sondern eher nachtheilig als ersprieslich zu sein scheint.

Doch man möchte sagen: In der Theorie mag es allerdings seine Richtigkeit haben, in der Praxis aber stellt es sich anders heraus. Unsere Gemeinden sind nicht so scrupulös, nicht solche Consequenzmacher. Sie kommen im kindlichen Gehorsam gegen die Vorschrift der Kirche zur Beichte und zum Abendmahl; und wenn sie nur in rechter Bereitschaft kommen, so werden sie von beiden den rechten Segen haben. — Nun ja, das gebe ich zu, bei der großen Mehrzahl unsrer Gemeindeglieder steht es so, und das ist es auch, was ich bei der Austheilung des heil. Abendmahles mir immer vorsage, um mein Gewissen zu beschwichtigen. Aber dennoch ist es nicht zu denken, daß alle unsere Gemeindeglieder so harmlos zum Sacramente gehen. Und wäre es auch nur eine Seele, in welcher ein solches hier besprochenes Bedenken sich geltend machte, so wäre es schon um dieser einen Seele willen wünschenswerth, daß die Institution der Beicht-handlung vor dem heil. Abendmahl abgestellt oder abgeändert würde, eine Institution, welche unsere Reformatoren ganz ohne Noth, und, wie es mir scheint, ganz ohne Zweck und Nutzen beibehalten haben.

Doch man mißverstehe mich nur nicht! Wenn ich die Abstellung jenes kirchlichen Instituts wünsche, weil ich es weder für nothwendig noch für heilsam halte, so ist das nicht meine Meinung, unsere Abendmahlsgenossen bedürften der Buße nicht. Vielmehr halte ich dafür: ohne Buße keine Bereitschaft! ohne Buße kein Segen! Ja die Buße ist mit eine Hauptbedingung zur rechten Bereitung und zum segensreichen Genuß des heil. Abendmahles. Zwar sagt Luther im kleinen Katechismo: „Der ist recht würdig und wohlgeschickt, der den Glauben hat an diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.“ — Und das ist gewißlich wahr und schriftgemäß. So wie überall, so ist auch am Tische des Herrn der Glaube allein die Hand, mit der wir Christum und alle Gnaden und Güter, die Er uns sendet, ergreifen und uns aneignen¹⁾. Also auf den Glauben, nur auf den Glauben an das Wort „für euch“ kommt es hier an. Wo aber keine Buße ist, da kann auch dieser Glaube nicht sein. Der Apostel Paulus sagt, Cor. 1, 23: „Wir predigen den gekreuzigten

1) Bei dieser Gelegenheit fühle ich mich gedrungen, hier noch eine Bemerkung zu machen, welche mir als naheliegende Folgerung aus jenem Katechismosworte hervorzugehen scheint. Unser theurer Kirchenvater Luther hat auch in diesem Punkte, wie ich glaube, den rechten Sinn der heiligen Schrift getroffen, wenn er bei dem „Glauben an diese Worte“ das Hauptgewicht nicht sowohl auf das Wort „das ist“²⁾ leget, als vielmehr auf das: „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.“ Diesen Glauben fordert ja auch nur die Schrift, wenn es 1 Cor. 11, 26 heißt: „So oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelche trinket, so sollt ihr den Tod des Herrn verkünden.“ — So fest ich für meine Person auch mit unserer Kirche an dem „das ist“ halte, und so sehr ich auch davon überzeugt bin, daß der Herr im heiligen Abendmahle Seinen wahren Leib und Sein wahres Blut mir giebt unter dem Brode und Weine zu essen und trinken: so ist, nach meiner Meinung, diese Ueberzeugung doch nicht eine unerlässliche Bedingung zum segensreichen Genuß des heiligen Abendmahls. Wo nämlich jemand diese Ueberzeugung auch nicht hat, sondern unter dem „das ist“ nur „das bedeutet“ versteht, hat er aber den Glauben: Christus hat für mich Seinen Leib gegeben und Sein Blut vergossen zur Vergebung meiner Sünden; und kommt er nur in diesem festen Glauben zum Tische des Herrn: so übersieht der Herr, meine ich, bei ihm den Verstandesirrtum, und giebt ihm im heiligen Abendmahl vollständig eben dasselbe, was auch der gläubige Lutheraner in demselben empfängt. Denn was Gott sacramentlich zusammengefügt hat, das kann der Mensch nicht scheiden. So wie daher überhaupt ein jeder Abendmahlsgenosse, so empfängt also auch der gläubige Reformirte, wenn auch ohne daß er es weiß und glaubt, im Sacramente den wahrhaften Leib und das wahrhafte Blut des Herrn unter dem Brode und Weine zu essen und zu trinken, und zwar, das muß, wenn irgend einer, so doch gewiß ein jeder gläubige Bekenner unsrer Kirchenlehre zugeben, er empfängt es nicht zum Gericht, sondern zum Segen. — Denn er erfüllt ja die Hauptforderung, die unsere Kirche an einen würdigen Tischgenossen stellt, wenn es im Katechismo heißt: „das Wort: für euch erfordert eitel gläubige Herzen.“

Christum, den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit.“ Die Selbstgerechten und die leichtfertigen Sünder, die sind es, welche ohne Buße zum heil. Abendmahle gehen. Sene ärgern sich an der Zumuthung, Christus habe für sie Seinen Leib gegeben, und Sein Blut vergossen zur Vergebung ihrer Sünden. Sie meinen, sie brauchen keinen Sünderheiland, sie bedürfen der Vergebung nicht, sie können mit ihrer eigenen Gerechtigkeit bestehen vor Gott. — Und diese, die leichtfertigen Sünder, sie halten es für thöricht, ja sogar für lächerlich, ihre, so wie überhaupt der Menschen Sündenschuld so hoch anzuschlagen, daß sie nur durch ein so theures Lösegeld, den Opfertod des Sohnes Gottes, bezahlt und gesühnt werden könne. Beide also, weil ihnen die Buße, die rechte Erkenntniß ihrer Sünde und Schuld abgeht, beide wollen und können auch nicht glauben. Und wenn sie zum heil. Abendmahl gehen, so thun sie es nur der hergebrachten Sitte wegen, oder um der Menschen willen, und empfangen es sich selber zum Gericht. Also das steht fest, rechtschaffene Buße ist dringend Noth zum heilsamen und gesegneten Genuß des heil. Abendmahles.

Wenn ich es aber dennoch für wünschenswerth halte, das kirchliche Institut der Beichtthatlung vor dem heil. Abendmahle möchte abgestellt werden, heißt es denn das: die Kirche habe sich darum gar nicht zu kümmern, ob ihre Glieder in rechter Bereitschaft, ob sie in Buße oder unbußfertig zum Sacramente gehen? Nein, so ist es nicht gemeint. Ich wünsche nur, es möchte anstatt der vollständigen Beichtthatlung eine ernste Bußvermahnung dem Abendmahlsgenusse vorhergehen, in welcher den Abendmahlsgenossen die unerlässliche Nothwendigkeit der Buße dringend ans Herz gelegt würde; und freilich geschähe dieß, wo es nur möglich wäre, am zweckmäßigsten in einer Privatbesprechung mit jedem Einzelnen. Was ich nur abgestellt haben möchte, wäre das vorgespochene Sündenbekenntniß und vor allem die Absolution, als hierher nicht gehörig¹⁾. Die Bußvermahnung aber solle und müsse bleiben. Mehr verlangt ja auch nicht die Schrift. „Der Mensch aber prüfe sich selbst“, heißt es 1 Cor. 11, 28 und 31, „und also esse er von diesem Brode und trinke von diesem Kelche.“ — „Denn so wir uns selbst richten, so werden wir nicht gerichtet.“

1) Oder noch besser, wie eine gewichtige Stimme auf unserer Synode vorschlug, welche der hier dargelegten Ansicht im übrigen vollständig beistimmt: auch das Sündenbekenntniß nebst dem bekräftigenden Ja bleibe stehen, und dem Schlusse der in unserer Agende vorgeschriebenen Absolutionsformel werden nur noch die Worte hinzugefügt: „welche (die Gnade Gottes und die Vergebung eurer Sünden) der Herr euch demnächst im heiligen Abendmahle ertheilen wird.“

Wenn ich also hier gefragt habe: „Welche Bedeutung hat die Beicht- handlung vor dem heil. Abendmahle?“ — so ist das meine Antwort: für ~~ich~~ hat sie nur die Bedeutung einer ernstern Bußvermahnung, und diese Bedeutung hat sie, irre ich nicht, gewiß für die meisten unsrer Gemeindeglieder. Dadurch aber wird, zum großen Nachtheil, der Werth und die Werthhaltung der Beichte bedeutend abgeschwächt. Auch deshalb halte ich es für nothwendig und heilsam, daß die Absolution vor dem heil. Abendmahle abgestellt werde, und an die Stelle derselben trete dann, nach vorhergegangener dringenden und eingehenden Ermahnung zur Selbstprüfung und zum Selbst- richten, die Darreichung des heil. Abendmahls, als factischer Absolution.

Aber, würde man vielleicht einen solchen Vorschlag machen, oder den Wunsch einer solchen Abänderung aussprechen, die geradezu gegen die bis- herige kirchliche Einrichtung streitet, heißt das nicht sich direct wider die Vorschrift unsrer Kirche auflehnen? — Nein, ein Auflehnen ist es nicht, wenigstens kein unberechtigtes Auflehnen. An das Bekenntniß des Glau- bens unsrer Kirche sind alle ihre Glieder, und ganz besonders wir, ihre Diener, amtlich gebunden. Und ich danke meinen Gott, daß ich durch Seine Gnade in meinem Glauben mit dem Bekenntniß unsrer Kirche, in welchem ich den adäquatesten Ausdruck der Schriftlehre finden, so völlig übereinstimme, daß ich von Herzen glaube, was ich durch Eid und Amt verpflichtet bin zu lehren und zu predigen. Was dagegen die Organisation des Kir- chenwesens, Kirchenverfassung, liturgische und anderweitige gottesdienstliche Einrichtungen betrifft, so gehören sie, wie ich meine, zu den Mitteldingen, auf welche das Augustinische „in dubiis libertas“ — seine volle An- wendung findet. So lange eine kirchliche Einrichtung in Kraft besteht, sind wir freilich gebunden, sie zu halten, Es steht aber einem jeden von uns frei, Ausstellungen gegen sie vorzubringen und Verbesserungsverschlge zu machen, so wie ja auch die Kirche jederzeit berechtigt ist, in ihren Institu- tionen Abänderungen zu treffen, zumal wenn sie, wie die Beicht- handlung vor dem heil. Abendmahl, in der Schrift keinen Grund haben.

Daher habe ich mir denn auch kein Gewissen daraus gemacht, mein Bedenken wider das besprochene kirchliche Institut hier offen vorzulegen. Zwar weiß ich wohl, daß wenn ich auch die Abstellung oder vielmehr die Abänderung des Instituts der Beicht- handlung vor dem heil. Abendmahle wünsche, doch von mir aus nichts dafür geschehen kann, daß sie auch in's Leben trete. Ja selbst wenn Ihr, gel. Br., alle darin einverstanden wret,

so kann auch unsere Synode es nicht thun. Das Einzige, was hier gesche- hen könnte, das wäre, diese meine Proposition als Material für eine einstige Generalsynode ad acta zu legen. Dem Willen unsres treuen Kirchenhau- tes Jesu Christi gebe ich es aber anheim, ob sie dort einst Anklang finden und zum erwünschten Ziele führen werde. Indem ich aber meinem Be- denken hier Ausdruck gegeben habe, so habe ich gethan, was ich thun konnte. Ja ich habe mich in meinem Gewissen gedrungen gefühlt, das gegen Euch auszusprechen, was ich schon längst in meinem Herzen bewegt habe. Ich habe geredet, weil ich nicht schweigen konnte. Denn auch hier gilt das Wort des Herrn Matth. 12, 34: „Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über“.

In der Discussion, die sich in Folge dieses Synodalvortrags entspann, an der übrigens verhältnismäßig nur wenige Synodalen, und zwar diese meist opponirend, sich theiligten, wurden gegen meine Proposition insbe- sondere drei Einwendungen erhoben.

Erstens: Da es mit uns Sündern so steht, daß wir täglich sndi- gen, so können wir nicht oft genug Vergebung der Sünden erhalten. Es liege also gar kein Grund vor, die dem h. Abendmahle vorhergehende Absolution abzuschaffen, wenn sie auch allerdings beide und dasselbe, nämlich Vergebung der Sünden, ertheilen. Wollte man aus diesem Grunde die Absolution vor dem heil. Abendmahle für unnütz und unzulässig halten, so gelte das mit demselben Recht auch von der in der Regel der Commu- nionfeier vorhergehenden Predigt, in der uns auch Vergebung der Sünden geboten werde.

Dagegen habe ich Folgendes zu erwidern:

Daß wir täglich, ja stndlich der Sündenvergebung bedürfen, ist auch meine Herzensüberzeugung. Eben so bin ich damit völlig einverstanden, daß auch die Predigt des Wortes allen, welche dasselbe im Glauben an- nehmen, wirklich die Vergebung ihrer Sünden spendet. Wäre daher die dem heil. Abendmahle vorhergehende Beicht- handlung, und also auch die da- mit verbundene Absolution, ganz eb n so, wie die Predigt, ein selbststndi- ger Act, so hätte ich nichts dawider, wenn sie an demselben Tage, wie das Abendmahl, und an denselben Personen geschähe, welche an diesem Theil nehmen. Aber eine selbstständige Handlung ist die Beichte und die Abso- lution vor dem heil. Abendmahle nicht. Mein Bedenken ist auch gar nicht gegen die Absolution überhaupt gerichtet, sondern nur gegen die Zugehörig-

keit derselben zur Abendmahlsfeier, als eines integrierenden Theiles derselben, zur Vorbereitung und Zurüstung zu derselben. Nur in diesem Sinne halte ich jenes kirchliche Institut aus den oben angeführten Gründen für unstatthaft und einer Veränderung bedürftig.

Weiter ward mir eingewandt: — die dem letzten Ostermahl des Herrn mit Seinen Jüngern, und also auch der Einsetzung des heil. Abendmahles unmittelbar vorhergehende Fußwaschung sei ganz analog der Absolution vor dem heil. Abendmahl. So habe der Herr selber den kirchlichen usus sanctionirt und bestätigt, daß keinem das heil. Abendmahl gereicht wird, der nicht zuvor absolvirt ist.

Dagegen antworte ich:

Zuvörderst ist es exegetisch gar nicht erwiesen, und auch wohl schwer zu erweisen, daß die Fußwaschung bei Gelegenheit des letzten Paschamahles und also auch unmittelbar vor der Einsetzung des heil. Abendmahles geschah. Bengel z. B. ist entschieden dawider. Er ist vielmehr der Meinung, und sucht es auch exegetisch zu begründen, die Fußwaschung sei geschehen, bei einer Abendmahlszeit, die der Herr Tags zuvor mit Seinen Jüngern in Bethanien gehalten habe ¹⁾.

Aber auch zugegeben, die Fußwaschung wäre der Einsetzung des heil. Abendmahles unmittelbar vorhergegangen, so kann ich doch in ihr durchaus keine Analogie mit der Absolution finden. — Der Herr hat doch dadurch Seinen Jüngern nicht Vergebung ihrer Sünden wirklich ertheilt; sonst müßte sie geradezu ein Sacrament sein, in welchem Falle der Herr sie gewiß für alle Zeiten in Seiner Kirche angeordnet hätte. Vielmehr ist die Fußwaschung eine symbolische Handlung, wodurch Jesus im Allgemeinen Seine Jünger und also auch uns durch ein Beispiel lehrt, wir sollen, so wie Er uns, so auch einander in demüthiger Liebe Dienstleistungen thun. Insbesondere aber giebt uns der Herr hier die hochwichtige Lehre: trotzdem daß wir dadurch objectiv rein sind, daß Er sich als Sühnopfer für unsere Sünden in den Tod gegeben hat und dieses Sein Sühnopfer uns in der Taufe angeeignet ist (Röm. 6, 3), so bedürfen wir doch der Vergebung unserer täglichen Sünden, ja niemand habe an Ihm Theil, den er nicht von seinen täglichen Sünden (durch Sein heil. Blut) wasche und reinige ²⁾. Auf welche Weise Er das aber thut, ob durch's gepredigte Wort, oder durch

die Absolution oder durch's heil. Abendmahl, davon ist hier gar nicht die Rede. — Darum kann ich auch in der Fußwaschung keinen Falls eine Bestätigung oder wohl gar Anordnung der Absolution vor dem heil. Abendmahl sehen.

Der dritte Einwand endlich, der mir gemacht wurde, war hergenommen von der Gleichnißpreda des Herrn vom königlichen Hochzeitmahle Matth. 22, 1—14. In diesem Gleichnisse, meinte man, bedente das Schenken des hochzeitlichen Kleides die Absolution, welche also dem Abendmahls-genusse vorhergehen müsse, so wie das Schenken des hochzeitlichen Kleides dem Hochzeitmahle.

Auch dieser Einwand ist, wie ich meine, nicht stichhaltig. In diesem Gleichnisse ist ja zunächst gar nicht die Rede vom heil. Abendmahl. Der Herr spricht hier, — worin, so viel ich weiß, alle Ausleger übereinstimmen, — von der Berufung zum Reiche Gottes und von der einstigen Theilnahme an den ewigen Freuden der Seligkeit und Herrlichkeit desselben. Von diesen werde der ausgeschlossen werden, der nicht im Schmucke der Gerechtigkeit Christi erscheint, der sich die Gerechtigkeit Christi nicht hat schenken lassen, diese nicht in Buße und Glauben angenommen hat. — Unbenommen ist es allerdings einem jeden, von diesem Gleichnisse auch eine Anwendung auf das Abendmahl zu machen. Aber dann ließe der Vorgang mit dem Gaste, der kein hochzeitliches Kleid anhatte, doch nur die Deutung zu: wer unwürdig, d. h. ohne Buße und Glaube zum Tische des Herrn kommt, der isst und trinket sich selber das Gericht. Aber auf keinen Fall kann ich in dieser Gleichnißpreda des Herrn die Vorschrift, oder auch nur eine Hindeutung darauf finden, daß keiner zum heil. Abendmahl kommen darf oder soll, wenn er nicht zuvor die Absolution empfangen hat.

Somit haben sämtliche Einwürfe, die bisher gegen meine Proposition erhoben worden sind, mich keinesweges von der Nichtberechtigung derselben überzeugt. Und das ist mit ein Grund gewesen, weshalb ich mich entschlossen habe, meinen Synodal-Vortrag der Öffentlichkeit zu übergeben, damit auf diesem Wege meiner hier ausgesprochenen Ansicht, falls dieselbe sich als unhaltbar erweisen sollte, eine gründliche Widerlegung zu Theil werde, für die ich sehr dankbar sein werde ¹⁾.

1) Die Redaction erinnert bei dieser Gelegenheit an einen verwandten Aufsatz des Pastors Kahlbrandt „Ueber Absolutionspraxis“ in dieser Zeitschrift. Jahrgang 1860. Heft 3.

1) Gnomon. Joh. 13, 2 Anmerk. Stuttgarter Ausgabe 1853. S. 496.

2) Vgl. Besser, Leidensgeschichte 3, zweite Auflage 1849. S. 25 ff.

II. Zeitgeschichtliches.

1. Der erste deutsche Protestantentag.

Von

Prof. Dr. A. v. Ottingen.

Es sind bereits zwei Jahre her, daß in diese Zeitschrift Act genommen wurde von der Begründung eines allgemeinen „Protestantentages“ für Deutschland ¹⁾. Wir mußten ihm damals die Prognose stellen, daß er mit dem „religiösen Reformverein“ sich unwillkürlich berührend, den Bau der evangelischen Kirche nicht fördern, sondern das Fundament derselben lockern, den Fels unterminiren werde, auf welchen sie gegründet ist. Unsere Befürchtung ist leider in einem solchen Maße eingetroffen, wie wir es selbst kaum geglaubt. Zwar erschien es uns damals zweifelhaft, daß er überhaupt „tagen“ würde. Die Atmosphäre, in der er geboren, war so nebelhaft unklar, daß dem also zur Welt gekommenen Kinde die kränkelnde Gedankenbläse desselben Siechthum und baldiges Sterben in Aussicht stellte. Es ist aber anders gekommen. Und es ist gut, daß es anders gekommen. Denn auch diese Richtung muß sich auswirken, um ihre Lebensfähigkeit an den Tag zu legen. Es ist von hohem Interesse, ihren Weg zu verfolgen und aus ihren Inconsequenzen und Halbheiten zu lernen, wie man's nicht machen soll, wenn anders nicht die Welt den christlichen Glauben, sondern der Glaube die Welt überwinden soll.

Bekanntlich machte sich zuerst auf der am 3. August 1863 gehaltenen Durlacher Conferenz das Bedürfnis geltend, einen solchen „Verein“

1) Vgl. Dorp. Zeitschr. Bd. V, S. 593 ff. den Art.: „die neuesten Kundgebungen der religiösen Fortschrittspartei in Deutschland.“

zu gründen, der sich die Vereinigung des Christenthums mit den nationalen und culturgeschichtlichen Interessen der Gegenwart zur Aufgabe setzte. Baden ist der Mutterchoß desselben; Bluntschli, Schenkel und M... fungirten als die geistigen Väter. Baumgarten, Ewald, Schwarz (aus Gotha) u. A. verstärkten die Phalanx, welche den Streit gegen alles „hierarchische und orthodoxe Unwesen“ aufnahm. Eine „allgemeine deutsch-protestantische Nationalkirche“ auf breiter Basis war das ausgesprochene Ziel. Eine „Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesammten Culturentwicklung unserer Zeit“ sollte angestrebt werden. Am 30. Sept. desselben Jahres vereinigte man sich in Frankfurt a/M. Das erste Statut ward entworfen, ein engerer und weiterer Ausschuss geschaffen, welcher für die „gute Sache“ Propaganda machen sollte. Lange dauerte es, bis an verschiedenen Orten „Zweigvereine“ zu Stande kamen. Die preussischen Männer der protestantischen Kirchenzeitung, Dr. Krause an ihrer Spitze, erklärten erst nach längeren Debatten ihren Beitritt. Die kirchliche Bewegung in Baden verzögerte im vorigen Jahre den öffentlichen Zusammentritt des gesammten Vereins. Man hielt am 4. Oct. v. J. in Gotha eine mehr private Sitzung, unter den Auspizien des Oberhofpredigers. Die Einigung ward schwer. Die Berliner machten Einwendungen. Das Statut ward revidirt, wohl nur in Bezug auf die Form der Organisation des Ganzen. Zu einem gemeinsamen „Protestantentage“ kam es nicht. Die päpstliche Encyclica vom 8. Decbr. 1864 gab einen neuen Anstoß. Diesem gegenüber mußte „dem protestantischen Bewußtsein ein energischer Ausdruck verliehen werden“. Die Encyclica erklärt, mit der „modernen Civilisation und den liberalen Ideen des Fortschritts“ sich nicht verstehen zu können. Die „Protestanten“ wollen ein Zeugniß dagegen ablegen und das kann bekanntlich in Deutschland nicht anders und nicht besser geschehen, als durch eine demonstrative, große, vielredende Plenarversammlung. Der erste deutsche Protestantentag versammelte sich in Eisenach, im Angesichte der altherwürdigen Wartburg und tagte in den Pfingsttagen vom 6. bis zum 8. Juni 1865. Vergewärtigen wir uns den Gang der Verhandlungen ¹⁾. Die kritischen Gesichtspunkte werden sich dabei von selbst ergeben.

1) Vgl. „Der erste deutsche Protestantentag“ gehalten zu Eisenach am 7. und 8. Juni 1865. Im Auftrage des Ausschusses redigirter Bericht. Zweite Auflage, 1865.

Der actenmäßige Bericht geht von der Ueberzeugung aus, daß die Geschichte dieser zwei Tage in der Nicolai-Kirche zu Eisenach „auf jeden Fall den Anfang eines Neuen innerhalb der Entwicklung unserer deutsch-evangelischen Kirche darstellen“ werde. Auch während der Verhandlungen wurde vielfach mit Emphase die Meinung geäußert, daß hier „der Lebensanfang für eine neue evangelische Kirche der Zukunft (S. 85)“ sei. Es beschleicht uns eine gewisse Wehmuth, wenn derartige Selbsttäuschung uns entgegentritt. Wissen wir doch, wie in den sogen. „katholischen Vereinen“ der Mund in noch höherem Grade voll genommen wird. Kann doch niemand leugnen, daß die dort gehaltenen Reden meist frischer, kräftiger, begeisterter sind als diejenigen, von denen der Bericht über den „deutschen Protestantentag“ Kunde giebt. Die Römer wissen wenigstens, was sie wollen. Unsere protestantischen Fortschrittsmänner aber sind nur in der Opposition gegen alles „Pfaffenthum“ eins, — es fehlt aber, wie wir sehen werden, gänzlich die abgegrenzte positive Grundlage. Und — mit begeisterten Reden in einer ganz willkürlich zusammengewürfelten ¹⁾ Versammlung von circa 400 Geistlichen und Laien, wird doch nimmermehr eine neue Periode der Kirchengeschichte begründet. Ist der Kirchentag schier zu Ende gegangen, ohne wesentlich regenerierend zu wirken, der Protestantentag, der in ganz anderem Sinne bekenntnißlos ist, wird noch viel weniger im Stande sein, für den gewünschten Umbau etwas Gesundes zu thun. Es fehlte einfach an solidem Material und der Sand der in Menge vorhanden, ward nur gebraucht, um ihn den leichtgläubigen guten Seelen in die Augen zu streuen.

Eröffnet ward der „Protestantentag“ durch eine in der That schwingvolle Predigt des Gen.-Sup. Dr. Meyer aus Coburg. Gleich in der Einleitung spricht der Redner seine Meinung dahin aus, daß er die „festliche Versammlung — nach dem Geistesdrange der sie zusammenführt —

1) Es waren keineswegs bloß „Vereinsglieder“ versammelt, die auch schon ein ziemlich buntschediges Gemisch darstellen mögen, da nach § 2 der Statuten „alle Deutschen“ (im weitesten Sinne des Wortes) zur Mitgliedschaft berechtigt sind, sobald sie „sich bereit erklären, als Protestanten für die Zwecke des Vereins mitzuwirken.“ Zu der „großen Zahl“ (S. 4) von „Festtheilnehmern“ (also möglicher Weise auch einige Hundert Eisenacher Bürger und Bewohner der Umgegend), gehörten nach dem officiellen Bericht auch „Notabilitäten, wie der Weimarer Oberconsistorialrath Dittenberger, Justizrath Witte aus Halle, der livländische Pastor Rauzmann, der Superint. Stier aus Eisenach, Prof. Ch. Weiße aus Leipzig.“

in erhöhtem Maaße empfänglich halte für die Gaben des heil. Geistes“. Also ein moderner „Pfingsttag“ steht zu erwarten. Daher ist auch Joh. 16, 12. 13. als Text gewählt. Es wird in der ganzen Predigt der Geist verherrlicht, welcher ein „Geist der Freiheit“ ist und uns zuruft: laßet Euch nicht wieder in ein knechtisches Joch fangen. Davon, daß dieser Geist die Welt strafen soll um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht ist mit keinem Worte die Rede. Es ist, als ob in dieser Versammlung der heil. Geist sein Strafsamt gar nicht habe ausüben wollen. Wie es aber dann mit dem Trostamt bleibt, ist nicht schwer vorauszuwissen. Daß ferner dieser Geist sich im Wort der Schrift geoffenbart und nicht ohne das Wort den Menschen erneuert, wird nicht hervorgehoben und bekannt. Aber, daß der „Buchstabe“ im Gegensatz steht zum Geist, namentlich daß er „todt an sich“ (S. 8) doch zu „tödten“ im Stande sein soll, wird stark betont. Weder „Buchstaben noch Worte“ fassen den Geist. „Er schreitet vielmehr fort (S. 7) — aus Gott geboren und ihm dienend, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende der Erde, — tritt unter jedes Geschlecht, als dessen Führer und Bildner, leuchtet in alle Geistesgebiete als eine nie untergehende Sonne, in alles, was in ihren Strahl erlösungsbedürftig sich stellt, hier eine betende Seele, dort ein Wahrheit suchendes Geschlecht; hier ein vereinsamtes Herz, dort eine zu großen Entwicklungen berufene Nation“. Und für die universelle Wirkungsweise dieses Geistes muß natürlich Dr. Luther, „umgeben von unsterblichen Mitarbeitern und Geisteszeugen“ zum herrlichen Beweise dienen, dieser Luther, der den Schwarmgeistern seiner Zeit ihr „Schlauraffenland“ mitsammt dem „Geist, Geist, Geist“ zerschlug und sein: „das Wort sie sollen lassen stahn“ sang, — er muß es sich gefallen lassen, von seinen geistigen Gegnern „als wellerschütternde bahnbrechende Persönlichkeit“ deshalb hingestellt und utiliter acceptirt zu werden, weil er die „Wortfesseln“ des Geistes in der römischen Kirche brach; aber daß er dem „kaum befreiten, frohen und seiner selbst bewußten Geiste neue Fesseln anlegte“ (S. 8), daß er auf dem Schlosse zu Marburg „kleiner“ dastand, als auf dem Reichstage zu Worms, (warum? — weil der „Text“ ihm zu „gewaltig“ war, das Wort des heil. Geistes sein Gewissen band), das kann der „gewissensfreie“ Redner in Eisenach ihm nicht vergeben. Er sieht es als einen Beweis an, daß „Luther unter dem Einflusse sturmbewegter Zeiten die ursprüngliche (?) Selbstständigkeit seiner Gedanken eingebüßt und an seiner geistesfreien Per-

sönlichkeit unbewußt Schaden genommen habe“, indem er „dem kaum befreiten, frohen und seiner selbst bewußten Geiste neue Fesseln anlegte!“ — Die „unbequeme“ Fessel, das ist offenbar jenes: „Es steht geschrieben“, — welches angefochtenen Seelen ein Fels des Heils und eine feste Burg gegen Satans Anläufe, begeisterten und schwungvollen Rhetoren aber nur zu leicht ein Fels des Anstoßes und des Uergernisses ist, weil es ihren „Geistesflug“ lähmt. Nicht die Gebundenheit des Gewissens an Gottes Wort halten sie für wahre Gewissensfreiheit, sondern — wie Dr. Meyer sich ausdrückt (S. 9) — wir „nennen keinen andern Glauben evangelisch als den selbstständig persönlichen Gewissensglauben, der den Geist Christi ergreift zu Erneuerung des inwendigen Menschen und von den Gesinnungen der Kindshaft (also nicht von Erlösung und Sündenvergebung?) den Vaterfrieden abhängig macht“. Daher wird denn in der bekannten obligaten Weise gewarnt vor den „erstarrten Satzungen“, welche „bei erhöhter Gesamtbildung“ des Menschen nicht mehr für „Träger und Leiter des heil. Geistes“ gehalten werden können; — es wird (S. 11) im „Christenthum selbst“ d. h. in der heil. Schrift das „ewig Unwandelbare“ von dessen „zeitlich wandelbarer Form“ unterschieden und der „freien Wissenschaft Recht und Raum zur Prüfung und zum Scheiden“ gegeben, um „Holz, Heu und Stoppeln“ zu sondern von „Gold, Silber und Edelfestein“. Denn die „wirkliche Wissenschaft“ sei viel zu edel, als daß sie jemals „ihren innersten Lebensnerv im religiösen Bewußtsein“ verkennen sollte. — Freilich hat in dieser Beziehung der geistesunfreie Apostel Paulus von der „Weisheit dieser Welt“ eine sehr andere Meinung gehabt (1 Cor. 1, 21 ff. Col. 2, 8.) und unsere tägliche Erfahrung belehrt uns von dem Dasein auch einer gottlosen und gottwidrigen Wissenschaft, die selbst zuchtlos, ihren sittlichen Geistes-Adel verleugnet. Aber das kann natürlich die Herren nicht bekümmern, denen „die Gottesstimme im Gewissen“ (S. 12) die einzige Richterin ist in allen Glaubenssachen und denen es gilt: „Alles das zu verneinen, was mit dem Recht und der Freiheit persönlicher Gewissensentscheidung in Sachen des Heils und des Glaubens in Widerspruch steht“. Freilich handelt es sich bei dem wahren Protestantismus auch nach Meyer nicht um bloße Verneinung. Diese soll nur der rechte „evangelische Weg“ sein zur Erreichung des großen Zieles: „zur freudigen Bejahung des Christenthums als der Religion der Wahrheit, des Geistes und der Liebe!“ — Aber bei dieser farblosen Bejahung gewinnt

die stark präcisierte Verneinung nothwendig die Oberhand und so wird dann die ganze Festveranstaltung zu einem fast ausschließlichen „Protestantentage“. — Der „Protest“, die „Vereinigung“ alles Positiven und klar Bestimmten werden uns als das Charakteristische desselben entgegentreten.

Die Verhandlungen selbst leitete der in der That sehr geschickte Präsident, Dr. Bluntschli aus Heidelberg. Geschickt machte er seine Sache, weil er überall die Discussion in das rechte Geleise zu lenken oder sie ganz abzuschneiden verstand, sobald sich ernstliche Meinungsdivergenzen geltend zu machen suchten. Um den Gegensatz, das friiche Aufeinanderplagen der Geister nur ja zu vermeiden, wurde selbst einem Dr. Petersen (aus Götha) und Dr. Baumgarten das Recht zugestanden, für sich selbst positiver zu denken, ja sogar Bedenken gegen die von Schwarz proclamirte fast schrankenlose Lehrfreiheit auszusprechen. Aber es blieb beim allgemeinen Berühren möglicher Differenzpunkte auch dogmatischer Art. Sie selbst durften bei Leibe nicht zur Sprache kommen. Das hätte vielleicht einen Sturm heraufbeschworen, der den ganzen lustigen Bau in alle vier Winde wieder auseinandergesprengt hätte. Suchte doch Bluntschli die „Positiven“ (Baumgarten und Petersen) durch eine Art *captatio benevolentiae* zum Schweigen zu bringen, indem er erklärte, daß die Herren von der rechten Seite (also Baumgarten wird hier als Ultra-Conservativer angesehen!) nicht bloß „geduldet“, sondern „anerkannt“ werden auf diesem freisinnigen Protestantentage, der seinen Mantel der Liebe breit und weit zu machen versteht für alle möglichen Standpunkte, nur nicht für den bekennnistreuen! Ward doch der „markige Baumgarten“ (wie ihn ein Correspondent der Allg. D. R. Z. Nr. 54 S. 430 nennt) in dieser Versammlung geradezu gehätschelt und auf Händen getragen als einer der in Mecklenburg das „Märtyrium bis zur Hefe hinab gekostet habe“? Es wurde nur vergessen hinzuzusetzen, daß dieser Märtyrer, gewiß anders, als die altkirchlichen „edlen“, von der Regierung, die er fortwährend schmähzt und verunglimpft, sich nähren und pensioniren läßt, — also, eine bisher unerhörte, neue Rolle spielt, nämlich einen „Märtyrer mit Regierungsgehalt“, darzustellen! — Doch zur Sache! — Bluntschli in seiner Einleitungsrede motivirte in eingehendem historischen Referate die Veränderung des „Statuts“ durch die vorhergehenden zweijährigen Verhandlungen und wies darauf hin, wie bestimmt die Absicht des Vereines dahin gehe, nicht bloß gegen den Papst und seine Encyklica, sondern auch gegen die „Führer der

protestantischen Reaction, die selbst, jeder in seinem Bereiche, Päpste sein wollten" (S. 18), entschieden Front zu machen. In dieser Richtung seien die Statuten abgefaßt. Sie sagen gerade das Gegentheil von den Encyklica. „Die protestantische Kirche kann und soll sich versöhnen mit der liberalen Ideen der Zeit, mit dem modernen Staat und der Civilisation“. Dieser oft laut werdende Refrain klingt auch in den neuen Statuten wieder, nur daß hier die Angel, um welche sich Alles dreht, sich uns darstellt in dem erstrebten Einklange mit der „gesamten Culturentwicklung unserer Zeit“ 1).

1) Die neue, von der Versammlung — ganz ohne Discussion! — mit allen gegen eine (!) Stimme en bloc angenommene Form des Statutes ist im Auszuge folgende: (wir erlauben uns bei den für uns unklaren oder bedenklichen, meist in der obigen Darstellung berücksichtigten Punkten, ein Fragezeichen hinzuzufügen);

§ 1. Auf dem Grunde des evangelischen Christenthums (?) bildet sich unter denjenigen deutschen Protestanten, welche eine Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit (?) und im Einklang mit der gesamten (?) Culturentwicklung unserer Zeit anstreben, ein deutscher Protestantenverein.

Derselbe setzt sich namentlich zum Zweck:

- 1) den Ausbau der deutschen evangelischen Kirchen auf der Grundlage des Gemeindepinzips (?) je nach den besonderen Verhältnissen der verschiedenen Länder mit deutscher Bevölkerung, sowie die Anbahnung einer organischen Verbindung der Landeskirchen (?);
- 2) die Bekämpfung alles unprotestantischen hierarchischen Wesens (?) innerhalb der einzelnen Landeskirchen und die Wahrung der Rechte, Ehre und Freiheit des deutschen Protestantismus;
- 3) die Erhaltung und Förderung christlicher Duldung und Achtung zwischen den verschiedenen Confectionen und ihren Mitgliedern;
- 4) die Anregung und Förderung des christlichen Lebens, sowie aller der christlichen Unternehmungen und Werke, welche die sittliche Kraft und Wohlfahrt des Volks bebingen.

§ 2. Zur Mitgliedschaft berechtigt sind alle Deutschen (im weitesten Sinne des Wortes), welche sich zur protestantischen Kirche bekennen (?), und sich bereit erklären, für die oben ausgesprochenen Zwecke mitzuwirken.

Die Mitgliedschaft wird erworben entweder durch persönliche Anmeldung Einzelner oder durch Theilnahme an einem der besonderen Vereine (§ 3.), welche sich dem Gesamtvereine angeschlossen haben.

§ 3. Wenn in den einzelnen Ländern, Provinzen, Bezirken, Städten und Ortschaften bereits verwandte Vereine deutscher Protestanten bestehen oder sich neue, besondere Vereine bilden, so sind dieselben berechtigt, unbeschadet ihrer Selbstbestimmung in allen besonderen Landes- und Ortsangelegenheiten, mit dem Gesamtverein in nähere Verbindung zu treten.

§ 4. In der Regel wird alljährlich ein Protestantentag abgehalten, d. h. eine allgemeine Versammlung des Gesamtvereins.

§ 5. Zur Vorbereitung der Verhandlungen, zur Ausführung der Beschlüsse und zur Geschäftsleitung überhaupt wird ein engerer Ausschuß, und zum Be-

Den Glanzpunkt der Verhandlungen bildeten offenbar die beiden Reden von Nothe und Schwarz. Sie waren auch die principiell wichtigsten, sofern die eine die Frage nach dem zu erstrebenden Einklange der Kirche mit der modernen Zeitströmung und Bildung; die andere „die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen“ behandelte. — Dr. v. Holzendorffs Thesen über die Frage: „wie hat sich die protestantische Kirche bei Eingehung gemischter Ehen den Forderungen der katholischen Kirche gegen-

auf einer wohlgeordneten, die verschiedenen Bestandtheile berücksichtigenden Beschlusfassung ein weiterer Ausschuß gebildet.

§ 8. Jeder besondere Verein ist berechtigt, mindestens ein Mitglied zu dem Protestantentag und zu dem weiteren Ausschuß abzuordnen. Die Ernennung von zwei oder mehreren Mitgliedern durch größere Vereine geschieht im Einverständniß mit dem engeren Ausschuß.

Der weitere Ausschuß versammelt sich zur Zeit und am Ort des Protestantentages

Die förmliche Abstimmung (Beschlusfassung und Wahlen) geschieht insofern sie nicht der Generalversammlung statutenmäßig vorbehalten ist, durch den weiteren Ausschuß im Namen des Gesamtvereins. Die einzelnen Mitglieder sind bei ihrer Abstimmung nicht an Instruktionen ihrer Wähler gebunden.

§ 9. Die Generalversammlung, welche aus allen anwesenden Mitgliedern des deutschen Protestantenvereins besteht, wählt zur Leitung ihrer Verhandlungen zwei Vorstände, welche ihrerseits die Schriftführer bezeichnen und den weiteren Ausschuß leiten.

§ 10. Jede Jahresversammlung wird mit einem Gottesdienste eingeleitet. Die Tagesordnung wird auf Antrag der Vorstände von der Generalversammlung selbst bestimmt. Dieselbe ist jeder Zeit berechtigt, einen Antrag zu weiterer Prüfung an die Ausschüsse zu verweisen.

Ohne Vorberatung mindestens des engeren Ausschusses dürfen keine neuen Verhandlungsgegenstände eingebracht, über die vorberathenen aber auch abweichende Anträge von den einzelnen Mitgliedern gestellt werden. Die Verhandlungen sind öffentlich und mündlich. Kein Redner, die Berichterstatter ausgenommen, darf über 10 Minuten sprechen.

Die Versammlung kann von den Vorständen veranlaßt werden, ihre Zustimmung oder Verwerfung bezüglich der eingebrachten Anträge auszudrücken. Bedarf es aber einer förmlichen Abstimmung, so wird diese dem weiteren Ausschuß überlassen.

§ 11. Zur Bestreitung der Kosten haben die unmittelbar beigetretenen Mitglieder einen Jahresbeitrag von 20 Silbergroschen oder 1 fl. 10 kr. südd. Währung an die Vereinskasse zu bezahlen.

Wer als Mitglied beigetreten ist, wird so lange als solches betrachtet, als er nicht seinen Austritt anmeldet.

§ 12. Für diejenigen Mitglieder, welche durch Vermittelung eines besonderen Vereins beitreten, übernimmt dieser einen Gesamtbeitrag, welcher in der Regel wenigstens ein Drittel der Jahresbeimahme des betreffenden Vereins beträgt. Dem engeren Ausschuß bleibt es vorbehalten, je nach Bedürfniß mit einzelnen Vereinen sich über eine andere Beitragsbestimmung zu vereinbaren.

über zu benehmen?“ — haben zwar für uns ein besonders naheliegendes Interesse, gehen aber so sehr über's Ziel hinaus, daß wir aus ihnen kaum etwas werden lernen können. Denn 1) stellen sie den Satz in den Vordergrund (These I), daß die protestantische Kirche „die gemischten Ehen nicht mißbilligen“ dürfe; — also doch billigen? — Denn: *tertium non datur*. Ein sittliches *Adiaphoron* ist die gemischte Ehe doch keinesfalls! — Sodann 2) wird ausgesprochen (These VI a) „daß die Ehe an religiöser Weihe nichts verliere, wenn deren kirchliche Schließung dem Gewissen des Einzelnen anheingegeben werde“. Hier wird die Trauung den Gliedern der Kirche selbst freigegeben und dabei verkannt, daß die eventuelle Weigerung, sich trauen zu lassen, ein klarer Beweis ist für die Verachtung des kirchlichen Segens und der christlich-völkstümlichen Sitte. Auch dürfen die Begriffe „religiös“ und „kirchlich“ nie in einen so abstrakten Gegensatz gestellt werden, wenn man die Kirche nicht zu einem äußerlichen Gesezesinstitut degradiren will. Endlich ward 3) (These VI, b) die obligatorische Civilehe als Auskunfts mittel der römischen Kirche gegenüber in Vorschlag gebracht. — Auch wir halten diesen Weg für den richtigen, vom staatlichen Gesichtspunkt ausreichenden, wenn nur (was Holzhendorff thut) die Kirche deshalb ihren Anspruch auf obligatorische Trauung für ihre Glieder nicht aufgibt. Außerdem kam die Versammlung, wie überall wo es galt etwas Positives festzustellen, zu keinem Abschluß. — Ewalds Berichterstattung über die „Mecklenburgische Kirchennoth“ berührte ein nachgerade sehr langweilig werdendes Thema, über welches diese Versammlung doch nichts beschließen konnte, was etwa auf die Sache selbst einen Einfluß hätte haben können. Zu einer „moralischen Wirkung“ aber, gegenüber dem „Papst von Schwerin“, wie er genannt wurde, war eine so zusammengesetzte Gemeinschaft mit ihren allgemeinen Klagen und Phrasen am wenigsten angethan. — Also Rothe und Schwarz! — Wir wollen sie selbst reden lassen, und bescheidenlich um Auskunft bitten wegen dessen, was uns unklar und widerspruchsvoll erscheint, resp. unsere Bedenken und unsern Widerspruch offen geltend machen.

Das Thema, über welches Dr. Rothe das Referat übernommen, lautete wörtlich: „durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wiedergegeben werden?“ — eine Frage, die wahrlich jedem für das Reich Gottes warm schlagenden Herzen nahe liegt. Es ist auch nicht zu leugnen, daß der Rotheschen Rede über diesen

„hochwichtigen Gegenstand“ eine warme Theilnahme für den Nothstand abzufühlen ist. Ob er aber den Krankheitszustand richtig beurtheilt und die wirklich entsprechenden Heilmittel ausfindig macht, müssen wir bezweifeln.

Zuerst sucht Rothe, entsprechend der ersten von ihm aufgestellten These, den Thatbestand als einen sehr gefährvollen zu charakterisiren, sodann geht er näher auf die Krankheitsursachen ein (These 2 u. 3), um schließlich darauf hinzuweisen, durch welche Mittel, durch welche „*Medicamentum*“ diesem Uebelstande abgeholfen werden könne und müsse (These 4 und 5).

Schon bei der Darstellung des Thatbestandes tritt der eigenthümliche Optimismus dieses lebenswürdigen Gelehrten, der die Welt aus seiner Studirstube betrachtet, uns handgreiflich entgegen. „In früheren Jahrhunderten, sagt er, mag die Entfremdung von der Kirche und dem kirchlichen Christenthum in der Regel Hand in Hand gegangen sein mit Leichtsinne und Sittenlosigkeit, heut zu Tage dagegen steht in den meisten Fällen moralische Apathie hinter ihr (S. 26)“. — Es gehören, meint Rothe, „diese kirchenlos Gewordenen vorzugsweise gerade denjenigen Schichten der Gesellschaft an, welche in unserem bürgerlichen Leben als besonders geachtet und achtungswerth dastehen und den eigentlichen Kern der Nation bilden“. Es sind vorzugsweise die „Gebildeten“, die Repräsentanten der Civilisation. Sie legen sogar einen Werth, ja einen „tiefempfundenen Werth darauf, sich nach Christo zu nennen und der Christenheit anzugehören, ungeachtet des Eingeständnisses, daß sie mit der christlichen Kirche für sich nicht viel anzufangen wüßten“. Unter ihnen seien aber nicht bloß wahrhaft edle, sondern „gerade auch tief religiös gestimmte Naturen gar nicht selten und zum großen Theil stehen sie dem Glauben an Christum durchaus nicht fern“. Jedenfalls seien die „Gebildeten“ unter den Verächtern der Kirche viel mehr werth, als die große Menge der Gewohnheitschristen. Darum also dürfe jene Thatfache scheinbarer Entfremdung nicht in einem „über die Gebühr dunklen Lichte“ angesehen werden. Dennoch sei die „Größe der Gefahr“ nicht zu übersehen (S. 27) sowohl für die Unkirchlichen selbst, als für die Kirche. „Sene nämlich, wie nahe sie immerhin dem Reiche Gottes stehen, mögen nur ja auf ihrer Hut sein, daß ihre Entfremdung von der Kirche nicht auch zuletzt wirklich in eine Entfremdung auch vom Christenthume selbst ausschlage, eben wegen der Unklarheit, in der sie über diese Dinge verharren, und zwar

grundsätzlich. Denn letztlich schwebt doch auch ihnen immer wieder die (offenbar falsche) Meinung vor, daß Christenthum und christliche Kirche Ein und Dasselbige seien, und von da aus muß die Geringsachtung der Kirche sie consequent auch zur Mißachtung des Christenthums führen". — Für die Kirche aber sei die Gefahr, meint Rothe, eine doppelt große. Denn jene Gegner „stehen jedenfalls, als Gebildete, in unserer Gesellschaft in der vordersten Reihe, und wenn sie aufhören, sich an der Kirche zu betheiligen, so muß das ihren Verfall fördern, in mehr als einer Beziehung". — „Ist sie ja doch durch ihren Begriff ausdrücklich darauf gewiesen, eine durchaus allumfassende Gemeinschaft zu sein, alle natürlichen und sittlichen Unterschiede, namentlich auch alle Bildungsstufen, die sich im Bereich ihrer geschichtlichen Sphäre vorfinden, zusammenzuschließen und ihre Gesundheit ist wesentlich dadurch mitbedingt, daß in ihr diese alle sich begegnen und unter einander in Wechselwirkung setzen". — „Wie es sich auch immer mit unseren „„Gebildeten““ verhalten möge, so viel steht fest: sie machen die einflußreichste Classe unserer Gesellschaft aus, diejenige, von der auch in der Kirche überwiegend die herrschenden Stimmungen und Impulse ausgehen; und eine Kirche, die bei ihnen in Mißachtung gerathen ist, läuft hohe Gefahr, nach und nach allgemeiner Einflußlosigkeit anheimzufallen". Das Christenthum erscheine dann schließlich bloß als „Bauernreligion" und alle „jene wahrhaft edlen Menschen" bleiben ihm mehr oder weniger fern. Wie kann unter solchen Umständen ein ernstster Christ, wenn er solchen „Zammer" sieht, überhaupt noch „an seinen Jesus, als an den Christus glauben, als an den, der da sitzt und herrscht zur Rechten des Vaters und dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, wenn er meint, sein Erlöser könne nichts Ganzes ausrichten in der Welt, die sich nun einmal im Unglauben wider ihn verstockt, Er könne es in ihr eben nicht zur wirklichen Herrschaft bringen, sondern müsse sich daran genügen lassen, daß Er einige wenige einzelne Seelen aus dem Strome des allgemeinen Verderbens errette, das sich nur immer höher steigere von Geschlecht zu Geschlecht. Was bedeutet denn das Wort „Erlöser", wenn bei dem allem Jesus der Erlöser bleiben kann"? —

Hier müssen wir einen Augenblick stehen bleiben. Denn ist der Thatbestand und die damit verbundene Gefahr unrichtig charakterisirt, wie dürfen wir erwarten, daß die Ursachen und Heilmittel eine gerechte Würdi-

gung erhalten? — Wir können es nicht verschweigen, daß solch eine Verkennung der „Kreuzesgestalt" des Reiches Christi und seiner Kirche auf Erden bei einem so gewiegten Theologen wie Rothe, uns tief, tief schmerzen muß. Die oben angeführte Argumentation lautet beinahe so und muthet uns ähnlich an, als das höhrende Wort der Hohenpriester und Schriftgelehrten, da sie sprachen (Marc. 15, 32): „Ist er Christus und König in Israel, so steige er nun vom Kreuze, daß wir sehen und glauben". Freilich wissen wir, daß Rothe es nicht also gemeint. Aber es gilt eben, solche Krankheitserscheinungen der Zeit mit dem richtigen geistlichen Sensorium zu beurtheilen. Wohl wissen wir, daß Christus jetzt nicht mehr blutend und ringend am Kreuze hängt, sondern erhöht ist „zur Rechten des Vaters". Aber die Seinen, sein Reich und seine Kirche hat er noch wollen die Läuterungsprobe bestehen lassen mitten in dieser argen Welt. Eine Kreuzkirche soll sie sein, nicht eine Herrlichkeitskirche, damit sie das „Glauben", das auf Ihn Vertrauen, auch ohne zu sehen, lerne. Das Wort vom „kleinen Häuslein", und von der „kleinen Heerde" hätte dem Dr. Rothe wohl in den Ohren klingen müssen, wenn er so von einem Allweltschristenthum als dem Ideal und Ziel der christlich-kirchlichen Entwicklung sprach. Seine Darstellung klingt wirklich so, als wenn geschrieben stände: „Und der Weg ist breit und die Pforte ist weit, die zur Seligkeit führt, und viele sind die darauf wandeln!" oder als wenn der Herr Jesus selber nichts vom „Haß der Welt" geredet und das Wort nicht gesagt hätte, welches (Matth. 20, 16) geschrieben steht: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt". Hat denn Rothe ganz und gar vergessen, daß auch der den weisen Athenern predigende Paulus, der es wohl verstanden hat ihnen den „unbekannten Gott" nahe zu bringen und auf ihren Standpunkt einzugehen, klar und deutlich davon spricht, daß das Wort vom Kreuz nicht bloß den Juden ein Aergerniß, sondern auch „den Griechen eine Thorheit ist"? — Weiß Rothe nicht, daß Gott die Weisheit dieser Welt zu Schanden gemacht hat und daß nicht viel Edle nach dem Fleisch berufen sind? Will er in der That den „Gebildeten" unter den Verächtern der Religion die Hand bieten und sagen: kommt herüber und helft uns, wie ihr da seid, edel, achtbar und tief religiös gestimmt, damit nur die Kirche ihren „Einfluß" nicht verliere? Ist wirklich ihr Einfluß bedingt durch die Masse der weltlich Großen und geistig Hohen? Hat nicht der Herr warnend genug gesprochen: „Was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greuel vor Gott

(Luc. 16, 15)“. Heißt es doch (1 Cor. 1, 26): „Sehet an, lieben Brüder, euren Beruf: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er die Weisen zu Schanden mache, und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er zu Schanden mache, was stark ist, und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, und das da nichts ist, daß er zu nichts mache, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme“. — Wo bleibt die „thörichte Predigt“ und der „Glaube“, wenn das Massenchristenthum der „Gebildeten“ zum Schibboleth, zum Lösungswort und zum Erkennungszeichen der Streiter in der militia Christi gemacht wird? — Ja, der antirömische Dr. Mothe werft gar nicht, daß er durch solche Behauptungen der ultramontanen Anschauungsweise auf halbem Wege entgegenkommt. Denn diese träumt von einer Weltherrschaft und Weltherrlichkeit durch Beherrschung der Massen und kennt kein Königthum Christi, unter dem Kreuz verborgen, sondern nur eins, das sichtbarlich glänzt und äußerlich imponirt. Wir wissen wohl, daß Gottes Gnade in Christo eine allgemeine ist, und daß er will, daß allen geholfen werde, ja daß die Kirche in diesem Sinne einen „katholischen“ Beruf hat; aber nimmermehr kann dieser Wille Christi sich in unethischer Weise geltend machen, d. h. als eine Macht, die da überwältigt die Nichtwollenden und zwingt die Selbstzufriedenen, welche sich wohl fühlen in dem Bewußtsein, wie herrlich weit sie es mit ihrer Cultur und Bildung gebracht. Christi „wirkliche Herrschaft“ wird sich allerdings einst auch sichtlich documentiren gegenüber allen Widerwilligen, aber dann nicht mehr zur Erlösung, sondern zum Gericht, wenn die Zeit vollendet sein wird. — Bis dahin aber muß das Wort vom Kreuz, das Evangelium, wie es eine Kraft ist zur Seligkeit allen die daran glauben auch ein Geruch des Todes zum Tode sein denen, die nicht glauben wollen. Es muß gepredigt werden aller Creatur, wenngleich, was den Erfolg betrifft, vielen lediglich „zum Zeugniß über sie“. Christus, der Inhalt des Evangeliums ist nun einmal nicht bloß Fels des Heils, sondern auch Fels des Aergernisses, nicht bloß der Eckstein, auf den wir uns gründen sollen, sondern auch der Stein, an dem viele sich stoßen, der die, auf welche er fällt, zerschellen wird. Wo bliebe sonst die kritische Macht des Wortes? Wie käme es sonst zur Gerichtreise? Meint denn Mothe wirklich, daß die Masse unserer, der Kirche gegnerisch gegenüberstehenden „Gebildeten“ Christum lieb haben und nur die Kirche

hassen? Läßt sich denn Kirche und Christenthum in der von ihm beliebten Weise von einander scheiden? Gibt es denn eine christliche Religion ohne christliche Gemeinschaft und außerhalb derselben? Und was ist die Kirche anders, als die Gemeinschaft der gläubigen Christen, geeint durch Gottes Wort und Sacrament? Ist Entfremdung von der Kirche möglich ohne Entfremdung vom Christenthum? Wie sollen unsere armen „Gebildeten“, christlich so vielfach Ungebildeten zur Klarheit über den wirklichen Thatbestand gelangen, wenn ein Theologe und Ethiker wie Mothe es ihnen an die Hand giebt, ihre Hauptgefahr liege darin zu meinen, Christenthum und christliche Kirche seien eins, sie ständen und fielen mit einander? — Ist dieses doch unbestreitbar wahr, da es noch nie und nirgends Christenthum ohne Kirche gegeben hat? Wir meinen damit natürlich nicht irgend eine confessionelle Sonderkirche oder ein anstaltliches, sich bar verfaßtes und kirchenregimentlich geordnetes Institut. Aber wir hoffen, daß auch der Held des Protestantentages nicht so sehr romanisiren werde, daß er jene äußerlich anstaltlichen Verfassungsformen zum Kennzeichen und wesentlichen Merkmal der „Kirche“ erheben wird. Nach der Einleitung in seinen „Anfängen der christlichen Kirche“ sollte man es schier meinen. Aber dann steht es schlimm mit den Absichten des Protestantentages, für die „Kirche“ die „Gebildeten“ wieder zu gewinnen. Sie werden sich vielmehr je länger je mehr von ihr lösen und — wir fürchten es — die Herren vom Protestantentage werden selbst kaum mehr die „Kirche“ in diesem Sinne brauchen, sondern (was ja auch Mothe's Ideal ist) an ihrer allmäligen „Selbstauflösung“ arbeiten, um mit den „Gebildeten“ gemeinsam ein „weltliches“ Christenthum, eine „Allerweltskirche“ zu bilden, eine res publica Platonica, in der den „Weisen dieser Welt“ ihr „Einfluß“ in unverfälschter Weise gesichert ist.

Uebrigens scheint uns Mothe nicht einmal den äußerlichen Thatbestand, wie er als Augenschein vorliegt, richtig geschildert zu haben. Wenn wir die Zeit vor etwa dreißig, vierzig Jahren, überhaupt am Anfange unseres Jahrhunderts mit der unsrigen vergleichen, so ist es unleugbar, daß die Kirche auch unter den „Gebildeten“ factisch eine größere Macht geworden ist, und daß sie deren eine viel größere Anzahl zu ihren Bekennern zählt, als damals.

Wir brauchen zum Zeugniß dessen uns bloß auf die Klagen solcher Männer wie Claudius, Harms, Stolberg, Perthes, ja selbst auf Schleierma-

her zu berufen, die damals kaum an das Vorhandensein einer wirklichen Kirche glauben konnten, weil die Christen wie lauter *disiecta membra* dastanden, während heut zu Tage fast kein Culturgebiet von den kirchlichen Interessen und von dem kirchlichen Thätigkeits- und Associationstrieb unberührt bleibt.

Aber immerhin dürfen wir die Gefahr nicht leugnen, die darin liegt, daß gegenwärtig auch die Opposition gegen die Kirche gerade unter den Gebildeten wächst, wenn nicht extensiv, so doch intensiv. Auch wir verstehen nicht, wie es „einem Christenmenschen gegenüber dieser Thatsache (nämlich: der wachsenden Erbitterung des modernen Zeitgeistes gegen das Christenthum und die Kirche) Ruhe lassen kann, daß er nicht alles aufbieten und versuchen solle, um solchem Jammer abzuhelpen (S. 29)“. Auch hat Rothe ganz Recht zu behaupten, daß dies „durch einzelne kleine Mittelchen“ nicht geschehen könne, wie sinnreich erfunden sie auch immer sein und wie sehr sie auch immer gehäuft werden mögen. „Nur eine Kur von Grund aus“ kann hier helfen. Gewiß. „Für eine solche kommt es aber vor allem darauf an, daß man die Krankheitsursache richtig erkennen lerne“. Wir wollen sehen worin Rothe sie sucht und wie seine Diagnose ausfällt.

Zunächst wehrt Rothe diejenige Auffassung als eine leichtfertige entschieden ab, welche die Schuld jenes Mißverhältnisses in der materialistischen und christusfeindlichen Gesinnung des jetzt lebenden Geschlechts sieht. Er bezeichnet es als eine „gar wohlfeile Methode“, also mit „Schelten auf die Zeitgenossen, mit Straf- und Bußpredigen alles wieder in die rechte Ordnung bringen zu wollen“. Auch wir geben zu, das macht's noch nicht; und vollends wird und muß jede Bußpredigt vergeblich sein, wenn das Gericht, welches man über die unkirchlichen Zeitgenossen ergehen läßt, nicht „ansängt am Hause Gottes“, nicht vor Allem als Selbstgericht sich gestaltet. Kann doch kein Prediger des Evangeliums segensreich wirken, dem man nicht abfühlt, daß er dieses Selbstgericht täglich an sich selber übt; dessen Trostwort nicht aus der Anfechtung selbstersahrener Sünde und Schuld herausgeboren ist. Aber ist es deshalb richtig, sich blind zu machen gegen die Sünden der Zeit, deren Kinder wir ja selbst auch sind? Ist es ferner in der Ordnung, die Schuld für die gottentfremdete Richtung der großen Masse der „Gebildeten“ in unsern Tagen einzig und allein der Kirche in die Schuhe zu schieben, die eigentliche Krankheitsursache nur in ihrem spröden Verhalten der modernen Culturentwicklung gegenüber zu suchen und

— zu finden? — Rothe giebt es zu: „Buße predigen sei wohl gut, aber es müsse da geschehen, wo wirklich eine Schuld sei“. Also — die gegenwärtige der Kirche entfremdete Generation trägt keine Schuld. Ja, „wenn es sich um den die Zeit im Ganzen und Großen kennzeichnenden Geist handelt“, meint Rothe (S. 30), „so ist der der Gegenwart augenfällig ein besserer und höherer, ein weniger sinnlich-selbstsüchtiger, ein christlicherer“. Rothe zweifelt „keinen Augenblick, wenn der Herr Jesus in unsere heutige Christenheit einträte, so würde er sich in ihr heimischer fühlen, als in der der guten alten Zeit. Er würde finden, daß das jetzige Geschlecht seine wirklichen Zwecke mit der Welt merklich besser verstehen gelernt hat und für die Erreichung derselben ernster und zweckmäßiger thätig ist, als die früheren Generationen . . . Durch die Fortschritte der Cultur wird jeder einzelne unter den Gebildeten geradezu genöthigt, sich für diese Erde seine Zwecke ohne Vergleich höher und würdiger zu stecken und namentlich auch unabhängiger von seinen persönlichen Interessen. Ich wollte aber doch sehen, wer darin einen Fortschritt im Sinne des Heilandes verkennen könnte“. — Wunderbare Krankheit, so möchten wir ausrufen, die sich als so herrlich prosperirende Gesundheit documentirt! Wie finden wir uns aus dem Widerspruche heraus? Ist hier Klarheit? — Was jammern wir denn noch, was jammert auch Rothe und der Protestantentag über die Entfremdung der Gebildeten von der Kirche und über die Schwierigkeit ihrer Wiedergewinnung. Die Sache ist ja so einfach wie möglich. Sie sind eben die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen. Es heißt nun: Arzt hilf dir selber. Dort bei den angeblich Kranken ist frisch pulfirendes, normales Leben. In dir steckt die Eiterbeule. Du, Kirche, bist die Sieche und Kranke. Laß dir nur von Herrn Dr. Rothe den Staar stechen, kaufe dir von ihm „Augensalbe“ und nachdem du sehend geworden, gehe in dich und bekehre dich zu der Welt, d. h. zu denen, die dem Fortschritt der Welt huldigen, für diese Erde schwärmen, von einem Jenseits nichts wissen wollen, und die Sache unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi eben dadurch — am besten fördern.

Wir werden es sehen, so wird nach Rothe die Missionsaufgabe der Kirche wirklich ausfallen. Sie allein wird sich zu bekehren haben und auf den breiten Weg der Welt hinüberzuspringen haben, so ist die Versöhnung geschehen. Die „Entfremdeten“ sind dann gewonnen, und alles geht in herrlichem Frieden seinen glatten Gang. — Denn Rothe kommt, wie er selbst gesteht

(S. 30), gar nicht einmal in Versuchung, die Schuld in der modernen Zeitrichtung zu suchen. „Mir steht es“ — sagt er — „schon zum voraus (sic!) fest aus der Natur der Sache, daß wenn eine Generation der Kirche entfremdet ist, diese letztere selbst dabei die eigentliche Schuld trägt. Denn wozu ist denn die Kirche in der Welt da „wenn sie eine solche Entfremdung der ihr Angehörigen von sich nicht zu verhüten oder doch, wenn sie eingetreten ist, zu bewältigen vermag? Was ist sie denn überhaupt, wenn sie nicht die moralische Macht besitzt, die Herzen der Christenheit sich zuzuwenden, vor allem auch die Herzen ihrer geistig am höchsten entwickelten, ihrer edelsten Glieder? Ist diese „Gewalt“ ihr abhanden gekommen, worauf will sie denn noch den Anspruch gründen, daß die, welche in ihrem Schooße geboren wurden, sie als ihre Mutter lieben und verehren sollen?“ — Kurz also, die Kirche hat nicht „Gewalt geübt“ und ist ebenso ohnmächtig wie ihr Haupt, der Christus, der offenbar ins Blaue geredet, wenn er gesprochen: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“. Nein vielmehr hat die Welt ihn überwunden und ihn ans Kreuz geschlagen! Die Seinen haben ihren Einfluß verloren, weil sie das „moderne Bewußtsein und die moderne Cultur“ nicht in sich aufgenommen, den Beruf des Christenthums als Weltreligion verkannt haben. — Rothe sucht das auch geschichtlich zu erweisen (S. 31—34). „Während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts“ — also in der ältesten Zeit des herrschenden Nationalismus — da sei der deutschen Christenheit eine völlig neue Weltanschauung aufgegangen, deren Charakteristisches im wesentlichen darin liegt, daß ein neuer Sinn (!) im Bewußtsein der Christenheit sich erschloß, der bis dahin (wirklich!?) noch geschlummert hatte, der Sinn für diese unsere irdische, unsere gegenwärtige Welt nach ihrer Bedeutung für die eigenthümlichen Zwecke des Menschen. Im Zusammenhang damit erwachte in ihr der Trieb, diese irdische Welt so vollständig als möglich zum Mittel für den eigenthümlich menschlichen Zweck in Besitz zu nehmen, beides: durch ihre Erkenntniß und durch ihre Zubildung zum Werkzeug für den menschlichen Gebrauch“. — Wir wissen, daß dies nach Rothe's Ethik die eigentlichen moralischen Zwecke sind; wir wissen auch, daß nach seiner Meinung die specifisch kirchlichen Interessen, ja die Kirche selbst in dem Maaße unnöthiger wird, ja an ihre Selbstauflösung denken muß, als jene moralischen Interessen, die auf dem Gebiete des Staates sich bewegen und culminiren, in den Vordergrund treten. Was Wunder also, wenn er die

Hauptschuld der Kirche und somit die Ursache jenes krankhaften Zwiespaltes darin sucht, daß die Kirche es versäumt hat, jene „neuen, aus dem Mutterchooße des vorigen Jahrhunderts geborenen Ideen und Bestrebungen sich anzueignen“ und sie „als ein Erzeugniß der geschichtlichen Wirksamkeit der Christenthums selbst“ anzuerkennen, sie als „christlich zu legitimiren“. — Zwar habe das die Kirche in den ersten Jahrzehnden unseres Jahrhunderts (Rothe denkt offenbar an die Schleiermacherianer, vielleicht auch an die Hegelianer) versucht. Aber die Reaction (der positiv Gesinnten) trat nur zu bald hindernd in den Weg. Durch Opposition gegen die volksthümlich freien Bewegungen auf dem politischen Gebiet habe sie sich vollends um ihren Credit gebracht und daher kein wirkliches Volkschristenthum zu Stande gebracht. So sei die „Kirche“ mit dem „Werke des lebendigen Christus in der Welt“ d. h. mit der modernen Fortschrittsbewegung (denn beide sind eins) in einen Conflict gerathen. Dieser Conflict hatte sich aber immer deutlicher als „ganz ansichtslos herausgestellt“ und die Christen mußten in ihrem Glauben an die „Königsgewalt ihres Heilandes“ irre werden. So hat also die Kirche es lediglich sich selbst zuzuschreiben, daß jener bedauerliche Zwiespalt eingetreten. Sie hat verkannt, daß wir an einem „tief einschneidenden Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums stehen und daß das Christenthum in demselben sich von dem kirchlichen Boden auf den **weltlichen** d. i. den sittlichen hinüberbefiele, daß mithin auf das erste Weltalter des Christenthums, das kirchliche, ein zweites zu folgen begonnen habe: das weltliche oder näher das staatliche, und daß damit ein entscheidender Fortschritt zu dem Ziele hin, das der Herr Christus durch die Weltgeschichte anstrebt, eingetreten sei, nicht etwa ein Rückschritt (S. 36)“.

So — da haben wir also klar und deutlich des Pudels Kern. Der Staat, mit seinen social-politischen und fortschrittlichen Tendenzen in Industrie, Kunst und Wissenschaft — das wird der Gott, vor dem uns zu beugen wir freundlich eingeladen werden durch den lebenswürdigsten aller christlichen Ethiker. Ja — groß ist die Diana der Epheser. Des jauchzenden Massenbeifalls kann Rothe gewiß sein. Aber unsern Herrn Christus soll er nur aus dem Spiel lassen. Der paßt nicht zu seiner vermittelnden Pilatusweisheit. Und wenn er es versuchte, gerade heute vor die begeisterten Fortschrittsmänner zu treten und dem deutschen Herrn Dimmes die entscheidende Wahl vorzulegen, mit der vorsichtigen Frage: wen wollt ihr daß

ich euch losgebe: Christum oder Barrabam, so würden sie mit ebenso wilden Geschrei wie vor zwei tausend Jahren rufen: Barrabam! Und auf die Frage: „was soll ich denn machen mit Jesu, von dem gesagt wird, er sei Christus?“ — würde auch heute noch der allgemeine Ruf erschallen: „Kreuzige, kreuzige ihn“. Freilich würden sie zu „aufgeklärt“ sein, ihn physisch und leiblich zu martern und zu tödten. Aber geistig ihn mit Füßen zu treten, ihm Purpurmantel und Dornenkrone in spottender Weise umzuhängen und ihm Backenstreiche zu geben, ihm, der es gewagt, sich selbst zu Gottes Sohn zu machen, dazu wäre die heutige für Renan, Schenkel und Strauß schwärmende gebildete Welt jeden Augenblick bereit. — Wir würden gar nicht mit Rothe rechten, wenn er auch nur einigermaßen Ernst machte mit Hervorhebung des Sündlichen in der „modernen Culturentwicklung“; wenn er auch nur einigermaßen die „Gabe der Unterscheidung“ und „Geisterprüfung“ zu Tage treten ließe. Aber das Wort Sünde kommt in seinem ganzen Vortrage gar nicht vor. Daß unsere moderne Culturentwicklung sich wesentlich auf sich selbst, auf eigene Kraft und Vernunft stellt, daß sie meist zucht- und pietätslos an der Sitte der Väter vorübergeht, daß das Familienleben zersplittert, die Ehe verachtet, die Autoritäten gelästert, die Majoritäten vergöttert und dem verfeinerten oder gröberen Genuß egoistisch und materialistisch gefröhnt wird, — von dieser schwarzen Signatur der Zeit hat Rothe keine Ahnung. Die Schuld wird, wie gesagt, nur bei der Kirche gesucht. Wir sind weit entfernt ihre „Schuld“ zu leugnen. Wir möchten sie nur anders, ja geradezu in entgegengesetzter Weise bezeichnen. Davon, daß die protestantische Kirche die Civilisation in Pausch und Bogen „in die Acht erklärt“ habe, wie Rothe meint, kann gar nicht die Rede sein. Es ist einfach nicht wahr und Rothe kann's auch nicht beweisen. Wer will denn gegen den wirklichen Fortschritt sich stemmen, und gleichsam — um ein Bild Eichendorfs zu brauchen — wie eine vom Zeitgeist belagerte Festung sich hinter dem Bollwerk scholastischer Formeln aushungern lassen? Keine Zeit hat umsonst gelebt und wirken auf seine Zeit kann nur der, welcher in seiner Zeit steht, aus ihr spricht, ihrer Sprache, wie ihrer Bedürfnisse kundig ist. Die Männer der positivgläubigen Richtung haben sich die berechtigten und schönen Errungenschaften unserer Zeit in industrieller und socialer, wissenschaftlicher und politischer Beziehung nicht weniger zu eigen und zu Nutzen gemacht, als die Gegner. Auf dem Gebiete der Schule, der Armenpflege, der Diaconie, des Gefäng-

niswesens, der Arbeitsassociationen, der Rettungshäuser ist auch von kirchlicher Seite eine rege Thätigkeit und keineswegs erfolglos zu Tage getreten. Die modernen Communicationsmittel weiß auch die Kirche dankbar anzuerkennen und auszubenten. Wir erinnern z. B. an die Reiseprediger, an die Colportage, an die Rührigkeit der inneren und äußeren Mission. Auf literarischem und wissenschaftlichem Gebiete scheut sie sich nicht, den Ansprüchen des modernen Geistes Rechnung zu tragen, wo es gilt ihnen auch Stand zu halten. In keiner Zeit hat vielleicht die Apologetik so geblüht und sich in öffentlichen Vorträgen für die Gebildeten, in größeren und kleineren Werken, in speciell dafür gegründeten Zeitschriften Anerkennung verschafft. Man kann auch den Vertretern der Kirche, den evang. Theologen, die Zeitbildung gewiß nicht absprechen, noch auch, ohne sich einer schreienden Ungerechtigkeit schuldig zu machen, mit Rothe behaupten (S. 37) „daß „augenscheinlich auf dem kirchlichen Boden schon seit Jahrhunderten eine wirkliche Fortentwicklung nicht mehr stattfindet“. Man hat sich in manchen Kreisen nur zu sehr entwickelt, d. h. fort von den soliden und felsenfesten Grundlagen des Christenthums, fort von dem Bekenntniß der Väter, fort von der biblischen ewigen Wahrheit, fort von dem thatsächlichen Boden der Heilsgeschichte, fort von dem alten und ewig neuen Evangelium: daß uns armen verlorenen Menschen nur in Christo, dem gottmenschlichen Versöhner Heil und Frieden für das zerschlagene Herz und gequälte Gewissen geboten werde. Solch eine Fort-Entwicklung wollen auch die Herren vom Protestantentage und deshalb meinen sie den Schaden allein suchen zu müssen in der Reaction und Repristination des Alten. Als ob eine gesunde Fortentwicklung möglich wäre, ohne lebendiges Festhalten an dem Alten, an den Grundlagen und Grundwahrheiten des Christenthums! Ja, die Hauptschuld der Kirche im Großen und Ganzen liegt unserer Meinung nach vorzugsweise darin, daß sie ihren Schatz nicht trenn gehütet, daß sie mit ihrem Pfunde nicht recht gewuchert hat; daß ihr die Brunst des Geistes und die Gluth der ersten Liebe vielfach abhanden gekommen; daß ihr Zeugniß nicht überall laut wird, in der Beweisung des Geistes und der Kraft; daß sie mannigfacher Trägheit sich zu zeigen hat in Bezug auf die practische Bethätigung ihres Glaubens und ihrer Liebe; daß in ihr viel laodicäisches Wesen, Lauheit und Halbheit, um sich greift; daß mannigfach ihr Salz dumm geworden ist und sie daher der einbrechenden Fäulniß nicht zu wehren vermag; — mit einem Wort, daß sie zu welt-

förmig geworden und eben deshalb weder die Gewissen in durchschlagender Bußpredigt zu schärfen, noch den Trost des Evangeliums so zu verkündigen weiß, daß die Herzen wahrhaft gebrochen und geheilt werden. Aber Gott sei Lob und Dank, diese ihre Schoßsünden kommen ihr gerade jetzt mehr und mehr zum Bewußtsein und brennen ihr auf der Seele. Es rührt und regt sich überall und mit der größeren Entschiedenheit ihres Zeugnisses in Wort und That wächst ebensosehr die Opposition der christusfeindlichen Massen, als von der anderen Seite die Theilnahme derer, die sich ziehen und bekehren lassen von dem Wort. Es bahnt sich eben dadurch die Gerichtseife an und die sich heimlich schon regende Bosheit wird immer offenkundiger. Das kann einen Christen wahrlich nicht irre machen, sondern eher bestärken in seinem Glauben an die „Königsgewalt seines Heilandes“. Denn unser Heiland hat eben diese Feindschaft der Welt, ja das Wachsen thum derselben in unzweideutigen Worten geweissagt (Matth. 10, 17–22; 24, 7–12; Mark. 13, 13; Luc. 21, 17).

Dennoch muß die Kirche den Abfall so vieler schmerzlich empfinden und aus dem mehr oder weniger allgemeinen Brande zu retten suchen, was zu retten ist. Wie wird sie sich da zu verhalten, welche Mittel anzuwenden haben?

Wie Rothe auf diese Frage antworten muß, können wir schon aus seiner Beurtheilung des Thatbestandes und der Krankheitsursache schließen. Er ist der Ueberzeugung, die Kirche müsse vor allem etwas thun aber auch die ihr Entfremdeten. Was denn?

Nun, die Kirche „muß vor allem ehrlich und mit klarem Bewußtsein mit dem modernen Culturleben Friede und Freundschaft schließen, muß zu ihm aufrichtiges und freundiges Vertrauen fassen, indem sie unumwunden in ihm eine Schöpfung des Christenthums selbst anerkennt. Sie muß sich klar machen, daß in der Gegenwart gerade auf dem Gebiete dieser weltlichen d. h. sittlichen Cultur die wirklich fortschreitende Wirksamkeit des Christenthums, das eigentliche Werk des Heilandes vor sich geht“. Sie muß von der Illusion lassen, als käme es auf „dogmatische Lehrsätze, cultische Acte, ascetische Handlungen, pietistische Uebungen u. s. w.“ an. Freilich meint Rothe in augenblicklicher Anwendung einer ernstern Stimmung, aber in Widerspruch mit dem eben Ausgeführten, freilich „kann die Kirche das moderne Culturleben nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt anerkennen, daß dasselbe sich der Bucht des Herrn Christus und seines Bei-

stes unterwerfe“. Denn allerdings habe sich, zum Theil „in schreiender Weise“, viel Unchristliches an dieses Culturleben angehängt und es befleckt. Aber was Rothe hier mit der einen Hand giebt, nimmt er mit der andern. Denn „wesentlich“ sei es doch ein specifisch christliches und verstehe sich nur nicht auf sein thatsächliches Verhältniß zum Christenthum zu besinnen. — Dazu soll ihm die Kirche an ihrem Theile verhelfen, indem sie auf die Bedürfnisse und Ansprüche desselben sympathisch eingeht. Das soll geschehen in Lehre und Verfassung. Die Lehre betreffend muß sie „zu den heutigen Christenmenschen, wie sie thatsächlich sind, so reden, daß diese sie auch vernehmen und verstehen, mithin in der eigenen Zunge derselben, in ihren eigenen Empfindungsweisen, Gedanken und Ausdrucksweisen“. Dies sei das „Zungenreden“, das uns heute noth thue. — Wenn darunter nur dieses gemeint ist, daß man zum Volke und zu den Zeitgenossen in einer derselben verständlichen Sprache und mit eingehender Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse reden soll, so versteht sich das ganz von selbst und ist ein Gemeinplatz. Rothe aber meint mehr. Er will alles dogmatisch Bestimmte entfernt wissen. Ihm ist auch die biblische Sprache, wie es scheint, nicht mehr genehm. Gehört sie doch auch zu den veralteten, semitischen Sprachformen! Und die goldne Katechismusharheit ist längst in Rost untergegangen. Vielmehr soll man mit der „furchtlosesten Ehrlichkeit“ die Resultate auch der modernen Forschung auf die Kanzel bringen oder in Conferences mit den Laien besprechen und sie so für das Christenthum interessiren. Wir haben nichts dagegen. Nur warnen wir erstens: vor der Erwartung, als wenn das helfen werde oder gar eine „Radicalkur“ genannt werden dürfe. Zweitens aber will es uns bedünken, daß in dem Gedankenzusammenhange, in welchem Rothe diesen Vorschlag macht, derselbe soviel heißt, als: predigt den Leuten, darnach ihnen die Ohren jücken, nur nicht die „alten Sagen“ von angeborener Verderbnis, durch die Sünde geknacktem Willen, von der Gottheit Christi, Versöhnung und Rechtfertigung allein aus Gnaden. Denn eben diese Wahrheiten wollen die „gebildeten“ Zeitgenossen nicht leiden. Das neue „Zungenreden“ aber heißt nichts anders als mit den Zeitanichten ein Concordat schließen und ihre wesentliche Christlichkeit anerkennen und vor ihnen „den Hut abziehen“. Das aber hieße wiederum nichts anders, als: die Kirche ist sich selbst untreu geworden und hat den Herrn und Heiland Jesum Christum der Welt ver-rathen, wenn auch mit einem Kuß.

Das zweite Hauptmittel die „modernen Christen“ zu gewinnen ist die Verfassung. „Es muß“ — sagt Rothe (S. 40) — „durch sie in der Kirche und bei ihrer Leitung dem weltlichen Christenthum der gebührende Einfluß eröffnet werden. In ihm (dem weltlichen Christenthum, hört! hört!) liegen heute die eigentlichen Lebensstriche der Christenheit, nicht in dem kirchlichen Christenthum. Das ist die moderne Ueberzeugung. Die Kirche muß also aufhören Theologienkirche zu sein, muß eine Gemeindefirche werden, auf dem Gemeindeprincip erbaut. Je freier sie sich organisiert, desto gewisser wird kirchlicher Gemeinssinn erblühen“. Diese Widersprüche sind doch handgreiflich und kolossal! Weil die Laien, weil die Gebildeten der Kirche „entfremdet“ sind, sollen sie die Kirche constituiren und repräsentiren! Das ist freilich nur möglich, wenn man grundsätzlich, nicht bloß (wie wir oben gezeigt) Kirche und Christenthum so entgegengesetzt, daß die Kirche als unchristlich erscheint, sondern sogar kirchliches und weltliches Christenthum so unterscheidet, daß nur in dem letztern die „eigentlichen Lebensstriche“ der Christenheit liegen. Wahrlich, wenns so weit gekommen, dann hört für die Kirche überhaupt Alles auf. Sie ist zur Hure geworden und die Welt ist die Braut Christi. Die Schrift sagt: „flieh aus Babel“; Rothe sagt: befreundet euch mit der Welt. Denn der Welt Freundschaft ist nimmermehr Gottesfeindschaft. Laßt gerade die Massen, die der Kirche fremd gegenüberstehen, nichts von Gottes Wort und Sacrament halten, sich um die Bewahrung des Glaubens im Leben nicht kümmern, laßt sie in der Kirche Alles entscheiden und leiten und — die Sache ist gemacht, die Weltkirche mit „freierlicher Organisation“ ist fertig. — Auch wenn wir von diesen Gefahren des sogen. Gemeindeprincips bei unorganisierten Gemeinden absehen, können wir doch nimmermehr zugestehen, daß Verfassungsänderungen ein Radicalmittel zur Erneuerung des christlichen Gesamtzustandes sind. Das heißt auf äußere Formen ein Gewicht legen, wie Rom es thut, nur daß Rom von oben, der Protestantentag von unten bauen will. Wir sind nicht Gegner der heut zu Tage geforderten Verfassungsentwicklung in der Kirche. Aber wo nicht organisirend, sondern desorganisirend die Kirche verfaßt wird, wo man liberale Verfassungen machen und durch sie die Kirche dem demokratischen Leviathan verkaufen will, da bedenken wir uns zehn Mal und bleiben lieber beim Alten, als daß wir in die Luft bauen.

Am Schluß seiner Rede kommt Rothe endlich auf die Frage, was

denn nun „die der Kirche noch Entfremdeten“, vor allem unsere Gebildeten zu thun haben, damit es besser werde. Denn „alles kann die Kirche für sich allein nicht thun in dieser Sache“. — Ich fürchte unsere „Gebildeten“ werden es sich von solch einem liberalen Redner am wenigsten gefallen lassen, wenn ihnen ein zehnfach wiederholtes: „Sie müssen!“ — entgegengehalten wird; denn — sie wollen eben nicht. „Sie müssen“ — so heißt es S. 41, — „sie müssen schlechterdings aus ihrer Theilnahmslosigkeit für die Kirche heraustrreten,.... sie müssen endlich einmal sich ernstlich besinnen über ihr Verhältniß zur Kirche und zum Christenthum; — sie müssen sich Klarheit verschaffen über die Beziehungen ihrer modernen Ideen zur Religion;... sie müssen einsehen lernen, daß die Tendenzen, die in ihren Augen das Höchste sind, ihre Wurzeln thatsächlich eben im Christenthum haben; sie müssen die Augen aufthun und sich von dem ungeheuren; Einfluß der Kirche (wirklich?) auf das ganze menschliche Leben überzeugen; sie müssen sich deutlich machen, daß die Kirche, wenn sie gleich nicht für das höchste Ideal und das letzte Ziel des Christenthums auf Erden gelten kann (versteht sich, — denn sie muß in den Staat sich auflösen!), doch noch (!) für unabsehbare Zeiten ein unentbehrliches Organ (gleichsam ein nothwendiges Uebel?) des Christenthums ist, sie müssen aber auch noch jeder Einzelne über sein persönliches Bedürfnis ernstlich mit sich zu Rathe gehen; sie müssen sich eingestehen, daß auch sie selbst persönlich den religiösen Glauben nicht entbehren können; sie müssen endlich sich darüber aufklären, daß auch sie persönlich, um volle Menschen zu sein, ein Bedürfnis frommer Gemeinschaft und zwar einer allumfassenden religiösen Gemeinschaft haben, wie sie nur durch die Kirche (also doch?) ermöglicht wird. Aber mit aller dieser Einsicht ist es immer noch nicht vollständig gethan, es gehört auch noch die entsprechende That dazu. Zu dieser müssen unsere modernen Gebildeten von ihrer richtigen Einsicht aus sich ermannen; sie müssen sich aufraffen und sich wieder hinzugesellen zu Kirche und Gottesdienst; sie müssen ihre Kirchenscheu mannhaft besiegen“ u. s. w. u. s. w.

Wir halten inne, um etwas Odem zu schöpfen. Es überkommt uns ein Gefühl des Alpdrucks, wenn wir im Mitgefühl mit unseren „Gebildeten“ die kategorischen Imperative so regnen hören. Es wird uns ganz angst und bange bei diesem Thurm von Quadersteinen, auf deren jedem ein „Muß“ in Lapidarstyl eingegraben ist. Wahrlich ein moderner Moses! Kurz gesagt, heißt das: Ihr müßt euch an eurem Schopf herausziehen aus

dem Sumpf und aus Kirchenfeinden Kirchenfreunde, aus Weltkindern Gotteskinder werden. Das geschieht aber bei einer wahrhaft evangelischen Anschauung durch kein Muß! Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes wird nur geboren aus dem Morgenthau der Gnade, nachdem Gott der heil. Geist den armen Sünder gelehrt hat, gegenüber dem göttlichen „Muß“ an seine Brust schlagen, um sich vom Sinai nach Golgatha zu wenden. — Fragt man aber uns, was soll geschehen, um dem „Sammer der Entfremdung von der Kirche“ abzuhelpen, so können wir hier natürlich nicht ausführlich darauf eingehen. Das verlangte eine besondere Abhandlung. Aber kurz gesagt, soll die Kirche nichts Apartes machen wollen. Sene Erscheinung ist gar keine neue, sondern die ewig alte. Möge nur jeder in seiner amtlichen, christlichen, practischen oder wissenschaftlichen Berufsaufgabe treu sein, treu im Kleinen, treu im Bekennen und Leiden, treu im Zeugniß und in der Liebesarbeit, treu in Buße und Glauben, treu im Beten und Hoffen. „Ein jeder lern sein Lektion, so wird es wohl im Hause stohn“.

Wir sind mit Rothe's Rede, die als der eigentliche „Herzschlag des Protestantentages“ bezeichnet worden ist ¹⁾, zu Ende. Daß er am Schluß derselben (zur Rechtfertigung der fünften These) dem Protestantenverein selbst die Fähigkeit zur Lösung der „großen Aufgabe“ wie er sie aufsaßt, zuschreibt, kann uns nicht wundern und ist ganz in der Ordnung. Daß in diesem Verein, der sich ja „die Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklange mit der gesammten Culturentwicklung unserer Zeit“ zum Ziel gesetzt, die Rothe'sche Rede kein einziges Wort des Widerspruchs nach rief, sondern nur ein vielstimmiges Echo des Beifalls, — ist ebenfalls selbstverständlich. Auf Vorschlag des Präsidenten wurde, „um den Eindruck des Vortrags nicht zu schwächen“, auf keine Discussion eingegangen. Nach einigen Bemerkungen von Krause, Welcker u. A. stellte der Präses den Antrag: „die Versammlung wolle ihr volles Einverständnis erklären mit der Begründung und den Anträgen Dr. Rothe's und demselben diese seine evangelisch-protestantische Arbeit aufs wärmste verdanken“. „In einstimmiger Annahme“ — heißt es im officiellen Bericht (S. 46) — „that sich die innerste und wohlthätigste Ergriffenheit der Versammlung Genüge“.

Suchen wir nun kurz auf die Begründung der Schwarz'schen The-

sen: „über die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen“ — einzugehen. So interessant und schwierig diese Frage gerade gegenwärtig erscheint, so wenig kann es uns Bedürfnis sein, mit Schwarz uns auseinanderzusetzen oder gerade hier unsere Meinung positiv zu äußern. Eine Verständigung ist da doch unmöglich. Und während Rothe durch seine schlichte und edle Form der Darstellung fesselt, stößt Schwarz in demselben Maaße ab durch seine tendenziöse Animosität. Es wird am Schlusse des officiellen Berichts über den Protestantentag demselben nachgerühmt (S. 100), daß „selbst Gegner ihm das Lob des würdigen und gemäßigten Auftretens nicht versagen konnten“. Schwarz's Behandlung der Gegner der unbeschränkten Lehrfreiheit, namentlich der Gegner Schenkel's im Badenschen Streit rechtfertigt diese Behauptung nicht. ¹⁾ — Wir suchen nur Schwarz's Meinung, die auch die des Protestantentages ist, kurz zu skizziren und auf die in derselben vorhandenen Unklarheiten resp. Selbstwidersprüche hinzuweisen.

Zunächst sucht Schwarz durchzuführen, daß weder die Bekenntnisschriften, noch auch die heil. Schrift die Grenzen der protestantischen Lehrfreiheit zu bestimmen geeignet seien. Denn die Bekenntnisschriften bedürfen vielmehr der Fortbildung und seien nur die „geschichtlichen Documente der Glaubensfassung und Schriftauslegung der Reformationzeit“. — „Die Forderung einer eidlichen Verpflichtung auf sie sei unprotestantisch und geradezu unsittlich. Da, wo überhaupt noch eine Verpflichtung auf sie festgehalten werde, dürfe sie nicht auf ihre dogmatischen Sätze gerichtet

1) Einige Exempel des „würdigen Tones“ mögen hier stehen: S. 64 wird denen, die sich „zum Lehrsystem des 16. Jahrhunderts bekennen“, Wahrhaftigkeit, Bildung, ja Ehrlichkeit abgesprochen. — „Nicht einen Satz von Bedeutung vermag ein ehrlicher Mensch aus jener Zeit unverändert herüber zu nehmen!“ — S. 68 werden diejenigen, die der alten Inspirationstheorie huldigen, als solche bezeichnet, die „sich selbst der Vernunft berauben!“ — Den Gegnern Schenkel's in Baden, die Schwarz als „ganze Banden von angestifteten Verle gern“ bezeichnet (S. 73), werden S. 74 f. die Epitheta des „kleinlichen und localen Partehasses“, der „Aufwiegelei“, des „schmähtlichen Attentates“, des „schlechten Demagogenthums“, der „bodenlosen Unwissenheit“, der „absichtlichen Verleumdung“, der „Freiheit“ zc. beigelegt und unter Anderem spricht sich Schwarz dahin aus, „daß alle wahrhaft gebildeten, außerhalb des engen theologischen Circels stehenden urtheilfähigen Männer mit Widerwillen sich von diesem Geschrei abgewendet und die schmutzigen Blätter, welche die Proteste trugen, mit dem Schweigen der Verachtung bei Seite gelegt haben.“ Ist das nicht freisinnige Toleranz und edle Urbanität des Urtheils!

sein, sondern „nur in einer Loßsagung von den Grund-Verirrungen der römischen Kirche“ bestehen. Aber auch die Schrift könne jene Grenze nicht bestimmen, weil sie (S. 60) „ein sehr verschiedenartiges, vieldeutiges und vielgestaltiges Ganze“ sei; auch sei offenbar „nicht die Auctorität der Schrift in ihrem Buchstaben“, sondern „die freie Forschung in der Schrift“ der Grundgedanke der Reformation (S. 67). Und „diese freie Forschung in der Schrift“ müsse sofort zu einer freien „Forschung über die Schrift“ werden. Das verlange die protestantische Wissenschaft, die „über Geschichtliches und Ungeschichtliches ihrer Berichte, über Kern und Schale ihres geistigen Inhalts“ zu entscheiden habe.

Unzweideutig wird hier also die „Wissenschaft“ als eine freie nicht bloß über das Bekenntniß der Kirche, sondern auch über das Schriftwort hinausgehoben und als einzige Autorität anerkannt. Denn daß mit den abgebrauchten Kategorien „Schrift-Buchstaben“ und „Schrift-Geist“, Form und Inhalt der Schrift bloß das alte, hergebrachte Spiel getrieben wird, tritt aus dem positiven Theil der Schwarzschen Thesen jedem Unbefangenen sofort entgegen. So formuliert ist die Lehrfreiheit inhaltlich genommen eine absolut gränzenlose, wie denn auch Schwarz nicht in Abrede stellt, (S. 69 f.) daß z. B. die Auferstehungs-Thatsache, diese Grundthatsache des Christenthums, nicht als wirklicher Schrift-Inhalt bezeichnet werden könne. Er beantwortet daher auch die Schlußfrage: „ist die Schrift in allen Einzelheiten ihres Inhalts die Schranke der Lehrfreiheit“ mit einem zuversichtlichen: Nein! Selbstverständlich kann aber für diesen Standpunkt von einer Bindung des Mannes der Wissenschaft durch die Symbole der Kirche nicht die Rede sein, weder mit einem quia, noch mit einem quatenus. Raum die „Pietät“ gegen diese Denkmäler des protestantischen Glaubens wird von dem wissenschaftlichen Theologen gefordert werden können (S. 63) Denn „nicht einen Satz von Bedeutung vermag ja ein ehrlicher Mensch aus jener Zeit unverändert herüber zu nehmen! Der Prozeß hat sie alle mit einander in Fluß gebracht!“ — Das ist, wir leugnen es nicht, ziemlich consequent. Es wird eben gänzlich tabula rasa gemacht. Mag immerhin dem unabhängig dastehenden Forscher, Redner, Schriftsteller und Akademiker solch eine „Freiheit“ zugestanden werden. Er ist sein eigener Herr und hat vor Gott und seinem Gewissen zu verantworten, was er als „Wahrheit“ erfaßt und proclamirt. Aber der Lehrer der Jugend, überhaupt der wissenschaftliche Lehrer an Facultäten, Seminarien und Schulen,

soll und darf ein solcher wirklich so „unabhängig“ dastehen? Ist nicht auch beim „Lehrer der theologischen Wissenschaft“, nur in anderer Weise als beim „Volkslehrer“ und „Seelsorger“ eine „pädagogische Rücksicht“ zu nehmen? So lange unsere theologischen Facultäten nicht Akademien, sondern Lehr- und Bildungsstätten sind für eine bestimmte Kirche, so lange die in denselben angestellten und berufenen Lehrer vom Staate sich besolden lassen, und mit ihrer Wissenschaft der Kirche zu dienen und für die Arbeit in der Kirche die Jugend heranzubilden die Aufgabe haben, kann doch unmöglich die Indifferenz gegen das Bekenntniß der Kirche, ja sogar gegen die Lehre der Schrift, als Hauptgrundsatz gelten. Es wird bei jener Schwarzschen Anschauung lediglich das Recht der einzelnen Lehrer, nach ihrer wissenschaftlichen Ueberzeugung zu lehren, ins Auge gefaßt und gewahrt, nicht aber das Recht der Gemeinschaft, in deren Dienst sie stehen und mit der sie organisch verwachsen sind? Muß doch Schwarz (S. 71) selbst anerkennen, daß „der Lehrer des christlichen Glaubens im Namen der christlichen Gemeinschaft (für uns nicht denkbar ohne Kirche!) von ihr und für sie hingestellt sei auf den Posten, auf dem er steht, nicht zur Zerstörung, sondern zur Förderung, Entwicklung und Weiterbildung der Wahrheit, durch welche diese Gemeinschaft gegründet wurde“. Nun denn, wollen wir die Interessen der Gemeinschaft auch durchs wissenschaftliche „Lehramt“ wahren, so muß doch irgend eine den Glauben dieser Gemeinschaft, gemäß historischen Denkmälern documentirende Bekenntnißgrundlage festgestellt werden, um doch — wir geben zu — eine nur menschliche, also relative, aber doch irgend welche Garantie zu haben, daß der Lehrer nicht geradezu wider die Gemeinschaft kämpfe und zerstörend wirke. Wer steht denn Schwarz dafür, daß bei seiner laxen Anschauung auf Kathedern evangelischer Facultäten nicht jesuitische und ultramontane Ansichten als die wahrhaft protestantischen proclamirt werden? Grant ihm nicht vor solchen Eventualitäten? — Gewiß. Aber um ihnen zu begegnen verwickelt er sich in arge Selbstwidersprüche. Die Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften dürfe nur in dem negativen Sinne gelten, daß die „römischen Grundverirrungen“ ausgeschlossen werden. Warum nicht auch die schwärmerischen, pelagianischen, rationalistischen u. s. w.? — Und warum soll eine eibliche Verpflichtung auf die Symbole unsittlich sein? Es müßte denn die Voraussetzung dabei gelten, daß jemand sich derselben unterzieht, ohne wissenschaftlich von der Wahrheit und Schriftmäßigkeit derselben überzeugt zu sein. Dann liegt

aber die „Unfittlichkeit“ lediglich auf Seiten dessen, der sich also einer Lüge und Heuchelei schuldig macht. Oder ist mit jener „Verpflichtung“ das Recht der freien Forschung in den Symbolen und über dieselben ausgeschlossen? Wird damit ihre Entwicklungsfähigkeit und Bedürftigkeit geleugnet? — Ich denke, nimmermehr, da eben diese Symbole sich nicht als fertige und unbedingte Wahrheit hinstellen, sondern als schriftgemäße Zeugnisse der Kirche, denen nur deshalb und insofern eine normative Autorität zukommt, als sie mit der Schrift übereinstimmen, so daß die stets erneuerte Untersuchung dieser Uebereinstimmung Pflicht jedes kirchlichen Theologen ist. Es wird nur von der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit des Forschers erwartet, daß für den Fall seines Dissensus mit der kirchlichen Glaubenswahrheit er aus der amtlichen Dienststellung heraus trete, in welcher er sich befinde. Nur wenn man das Vertrauen zu dem Wahrheitsfönn und Muth der wissenschaftlichen Lehrer der Kirche verloren hat, kann man jene übernommene Verpflichtung als eine „unfittliche“ Bindung des Gewissens bezeichnen. Schwarz giebt doch selber an einzelnen Stellen (S. 72) zu: „wer mit der Wahrheit der Religions-Gesellschaft (und diese Wahrheit ist doch ausgesprochen im Symbol!) — deren Lehrer er ist, innerlich und völlig gebrochen hat, der soll auch so viel Wahrhaftigkeit haben, diesen Bruch öffentlich zu vollziehen, den christlichen Lehrstuhl oder die Lehrkanzel zu verlassen, um von einer anderen Kanzel herab seine Ueberzeugung zu verkündigen“. — Worin liegt also die Unfittlichkeit der „Verpflichtung“ auf irgend ein Symbol? Schwarz will nur nicht die bestimmt formulirte Verpflichtung. Das ist ihm eine beengende Fessel. Gut. Dann aber darf auch nicht auf die Schrift verpflichtet werden. Das ist ganz consequent. Und der Zusammenhang nicht bloß zwischen „Theologie und Kirche“, nein, auch zwischen „Theologie und Urchristenthum“ ist zerrissen. Jeder forscht und lehrt nach seinem Geschmack. Und wir haben lauter liberale oder ultramontane Päpstelein auf dem Katheder, denen nichts mehr gilt, als ihre wissenschaftliche Lehrwillkür, mit welcher sie sich über Kirche und Schrift stellen, aber immer noch den Anspruch erheben, im Dienste der Kirche die Zukunft zu lehren und zu bilden.

Doch nein! Wir thun Schwarz Unrecht. — Er will ja Grenzen festgestellt sehen. „Die protestantische Lehrfreiheit ist nicht Lehr-Willkür“ — heißt es These 5. — Worin bestehen denn ihre Grenzen?

„Sie ist begrenzt durch die Grenzen des Christenthums!“

— Hört, hört! — also nicht durch die Grenzen des Heidenthums, oder Judenthums oder Muhammedanismus. Ein Jude darf bei uns nicht auf der theologischen Katheder, bei Leibe nicht! Allenfalls hat noch das „moderne Heidenthum“ Platz, wenn man christlich zugestehen versteht, wenn man unter Christenthum das „weltliche“ Christenthum versteht, welches gar keine Lehrbestimmtheit duldet. Darin stimmt auch Schwarz mit Rothe. Denn nicht kommt es ihm bei näherer Feststellung der „Grenze des Christenthums“ auf besondere „sogenannte Grund-Wahrheiten und Grund-Thatsachen an“, sondern nur auf „die Eine Grund-Wahrheit des Christenthums“, die nicht „dogmatischer, sondern religiös-sittlicher Art“ sei. Wenn wir recht verstehen, so heißt das soviel als: sie darf nicht inhaltlich, sondern nur subjectiv bestimmt sein, nach dem alten Wort Uriel Afosta's: „nicht was wir glauben, sondern wie wir glauben“, darauf kommt es an. — Also jeder nach seiner Fagou? — „Ueberzeugungstreue“ wäre dann das einzige wirklich absolut unmeßbare Erforderniß. Denn wer will dem Lehrer ins Herz schauen. Jedoch so meint Schwarz offenbar nicht. Denn er giebt das Wesen der Einen „Grund-Wahrheit des Christenthums“ näher dahin an, daß es sei „das Christenthum Christi“ oder „das Evangelium der Liebe und Gottes-Kindschaft, wie es von Christo selbst nicht allein gelehrt, sondern in ihm persönlich dargestellt, durch sein Leben und Sterben besiegelt ist“. — Hier stehen wir offenbar noch auf ganz rationalistischem Boden. Christus der Lehrer und das Urbild religiös-sittlicher Art. Daher das Christenthum Christi, ein durchaus vager Ausdruck. Ob unsere Gottes-Kindschaft uns durch Christum, durch seinen Tod und seine Auferstehung erworben, durch Rechtfertigung und Sündenvergebung allein aus Gnaden zugeeignet wird, bleibt ungefragt. Wie einerseits jeglicher vulgär rationalistische Theologe sich mit dieser Formel zufrieden geben kann, so schließt sie andererseits in ihrer nebulösen Allgemeinheit auch den fanatischen Ultramontanen nicht aus, der ja jederzeit sich auch zum „Christenthum Christi“ bekennen und das „Evangelium der Liebe und Gottes-Kindschaft“ in seiner Art vertreten will. Wir finden also durch die Schwarzschen Grenzbestimmungen unsere evangelische Lehrfreiheit, d. h. unser verbürgtes evangelisches Lehrrecht nicht gewahrt; warum? weil die positive Lehrpflicht nicht will anerkannt werden. Und dann — stellen wir uns auf den Schwarzschen Standpunkt, so ist doch nicht abzusehen, warum er etwa Strauß, Renan und Consorten nicht auch das Recht zu lehren zugestehen wollte.

Trennt man die theologische Lehraufgabe von der kirchlichen Gemeinschaft ab und stellt sie ganz aufs Subjective, dann verlangen wir schon absolute Freiheit, damit die Geister alle auf einander plagen, die Katheder zur Arena der entgegengesetzten Kämpfer werden und die Studenten als Zuschauer und Unparteiische fungiren, wozu sie bei ihrem gesetzten Alter und der Reife ihres Urtheils sich vorzüglich eignen. Jedenfalls wäre uns ein Strauß lieber, als ein Schenkel, die bestimmte und präcise Negation erquicklicher als die verschwommene und tastende mit ihrem angeblichen „Christenthum Christi!“ —

Wenn Schwarz nun noch schließlich in practischer Beziehung die Lehrfreiheit durch allerlei Cautelen vor Extravaganzen zu schützen sucht, so bleiben diese Schutzmaassregeln vollkommen in der Luft schwebend, so lange kein richterliches Forum festgestellt ist, vor welchem eventueller Mißbrauch der Lehrfreiheit zur Entscheidung, resp. zur Strafe gelangen kann. Was hilft es zu sagen (These 7): „die Freiheit des Lehrers der theologischen Wissenschaft ist außerdem begrenzt durch den Einfluß und die Würde der Wissenschaft und hört da auf, wo leichtfertiger Spott sich auf den Stuhl der Wissenschaft setzt“. — „Die Freiheit des Volkslehrers und Seelsorgers ist außerdem noch begrenzt durch die pädagogische Rücksicht auf den Bildungs-Zustand und das Bedürfniß der Gemeinde und durch das unverbrüchliche Gesetz: nirgends zu zerstören ohne wieder aufzubauen, die Verneinung nur als Mittel anzuwenden, um die sinnlichen und äußerlichen Vorstellungen abzustreifen und sie zu höherer Wahrheit emporzuheben“. Das ist alles ganz schön gesagt und an sich auch wahr. Leider bleibt es nur Phrase, pure nackte Phrase, so lange es dem Gewissen eines jeden überlassen bleiben soll, ob er jene sittlichen Grenzen einer jeden (nicht bloß theologischen) wissenschaftlichen Lehrthätigkeit eingehalten habe. Zwar meint Schwarz in seiner Rede (S. 74), die „verfassungsmäßigen Organe der Kirche im Bunde mit wissenschaftlichen Autoritäten“ hätten über den practischen Geistlichen, die Gesamtheit aller deutschen Facultäten über den einzelnen wissenschaftlichen Theologen abzuurtheilen. — Allein die Versammlung meinte, auf den Rath Schenkel's, gerade gegen diesen Punkt, als einen noch unklaren, noch nicht spruchreifen, protestiren zu müssen (S. 83 f.). Denn das Urtheil der „Facultäten“ könne „bei ihrer gegenwärtigen Beschäftigung“ leicht als ein „Verdict der Mehrzahl im Geiste des verfolgungssüchtigen Fanatismus“ ausfallen. Und die Kirchenbehörden könnten ebenso-

wenig als die Localgemeinden über den Geistlichen aburtheilen, so lange „die Verfassungsfrage“ noch nicht geordnet und absolvirt sei. —

Also doch wieder gar kein Forum! — Statt nun demgemäß die Thesen zu verwerfen, oder sie als „Thesen der Zukunft“ (S. 81) eben dieser zu überlassen, ward der vorzugsweise negative Gehalt derselben utiliter acceptirt, die „negative Seite“ (wie Dr. Krause S. 83 sagte) zuerst herausgekehrt, da „die positive Seite der Natur der Sache nach schwer zu finden sei“. Handelte man da aber nicht gegen die von der Versammlung selbst acceptirte achte These, die es verbietet: „zu zerstören, ohne wieder aufzubauen“. — Ist es gut, das ganze vorhandene kirchliche Lehrgebäude und mit demselben auch die freie wissenschaftliche Bewegung in ihm niederzureißen, und den Aufbau auf „die Zukunft“ zu verschieben. Bis dahin mögen sich die „freigewordenen“ Bewohner in Wald und Feld, in Wind und Wetter oder in den Schutthaufen und Trümmern so ungebunden wie möglich bewegen! Baumgarten zog seine etwas positiveren Vorschläge zurück, aus Freude über die Thatsache, daß auf dem Protestantentage „die vollkommenste Freiheit walte hinsichtlich der theologischen Ueberzeugung“. Es ward schließlich der von Krause, Schenkel und Rothe gestellte Antrag angenommen: „Wir bekennen uns in allem Wesentlichen zu dem Inhalte der uns vorgelegten Thesen, behalten aber die Frage, wie in der Kirche über etwaige Verletzung der wirklichen Lehrgrenzen entschieden werden solle, künftigen Verhandlungen des Protestantentages vor“.

Sapienti sat. Das Schlußwort des Präsidenten läßt uns einen tiefen Einblick thun in den modernen, beim Protestantentage vorwaltenden „Freiheits- und Gemeinschaftsbegriff“, zugleich aber auch die absolute Fundamentlosigkeit dieses „religiösen Reformvereins“ erkennen. „Mit Bangen“ — bekennet Dr. Bluntschli (S. 95) — sei er gekommen. — Er hat offenbar das Hervortreten der Lehr- und Glaubensdifferenzen gefürchtet. — Aber mit „freudiger Inversicht“ gehe er hinweg. Denn „die lebendigen Gegensätze“ in ihrer Mitte, haben die Gemeinschaft nicht gesprengt. „Wir könnten uns — sagte er, — in diesem Augenblick nicht über ein Glaubensbekenntniß einigen. Und dennoch sind wir bereits einig und stehen fest zusammen.. Um diese Eintracht herzustellen, ist kein leerer phrasenhafter Ausdruck gewählt worden. Alles was wir beschlossen haben, hat vielmehr realen Gehalt und bestimmten Charakter.“ —

Wir erlauben uns nur einige bescheidene Fragen zu thun: Was ist es um eine Freiheit, welche die Gebundenheit an die Glaubenswahrheit auf Grund der Schrift nicht anerkennt, die nur Negatives setzt und das Positive der Zukunft überläßt, die mit dem weltlichen Christenthum lieb-ängelt und die Kreuzgestalt der Kirche verkennet? Was ist, was bedeutet eine Gemeinschaft ohne positiv einheitliches Glaubensbekenntniß? Worin liegt ihre „Festigkeit“, ihr „realer Gehalt“, ihr „bestimmter Charakter?“ „Wie kommts, daß sie doch fest zusammensteht?“ — Wir meinen: Es läßt sich das lediglich aus der Opposition, aus dem Haß gegen die Kirche erklären. Der bindet stark, und verdeckt die innere Uneinigkeit. Es ist der „bestimmte Charakter“ der Feindschaft gegen das Kreuz Christi, deren Rehrseite der Welt Freundschaft ist. Es ist die Freiheit, deren „realer Gehalt“ sich als Eigenwille des Fleisches, als Zuchtlosigkeit des Eigensinns darstellt. Es ist die „Festigkeit“, welche in der Autonomie der Vernunft und eines sogenannten „Gewissens“ liegt. Es ist die Begeisterung für den Fortschritt, ohne den Gedanken an Sünde, Tod und Teufel und an den bodenlosen Abgrund des menschlichen Verderbens; — es ist die Vorspiegelung einer allmähigen Weltverklärung — verbunden mit einem Abscheu gegen den ernsten Gedanken an das nahende Weltgericht.

Gott erbarme sich über uns, daß wir nicht mögen „entfallen von des rechten Glaubens Trost“, sondern bei allem Ernst des Selbstgerichtes in freudigem Muthen wirken, so lange es Tag ist. Es kommt einmal die Nacht, da niemand wirken kann.

2. Ein Wiedertäufer auf Desel.

Die in Folge der neuen Pachtverhältnisse nöthig gewordenen Messungen brachten im Sommer dieses Jahres mehrere Landmesser, unter diesen auch einen Namens Schwan nach Desel. Dieser Letztere begnügte sich, unähnlich seinen Collegen, nicht mit Erfüllung der seinem Amte zunächst zukommenden Obliegenheiten, sondern fühlte sich als „Diener am Evangelio“¹⁾ berufen, auch für das geistliche Wohl des Landvolkes thätig zu sein.

1) Schwan nennt sich am Schluß eines officiellen Schreibens: „Johannes Schwan, meines Berufes ein Diener am Evangelio; meines Faches ein Landmesser und Revellirer.“

Und zwar trug diese Thätigkeit nicht einen privaten, sondern öffentlichen Character an sich, indem Herr Schwan sich die öffentliche Verkündigung des Wortes annahm und in seinen Vorträgen überdies eine immer offener zu Tage tretende kirchenfeindliche Tendenz durchblicken ließ.

Das Befremdende eines solchen Auftretens schwindet freilich, wenn man hört, daß Herr Schwan sich von dem bekannten englischen Missionär und Buchhändler Dnken aus Hamburg hat taufen und somit in die Gemeinde der Baptisten aufnehmen lassen. Das war vor etwa einem Jahre in St. Petersburg geschehen. Hier auf Desel eröffnete sich nun dem neubakenen Baptisten zum ersten Mal ein weiterer Wirkungskreis; hier durfte er hoffen, seiner mit der angeblichen rechten Geistesstau eingesperrten Befehrungssucht mit Erfolg die Zügel schießen lassen zu können. Was auf dem müden Boden residenzlichen Lebens nicht recht hatte zur Perception kommen wollen, das konnte und mußte ja in der jungfräulichen Erde „des baptischen Thule“ Wurzel schlagen und Frucht tragen. So ungefähr mochte Herr Schwan calculirt haben. Und in der That kann man ihm solche Gedanken nicht verargen, — sie waren ihm durch die Verhältnisse gar zu nahe gelegt. Einmal hatte Schwan nämlich die Landessprache vollkommen in seiner Gewalt; (er ist der Sohn eines Jakobi'schen Küsters und selbst Schullehrer im Kirchspiel Johannis in Terwen gewesen, was wohl für eine ehstnische Abstammung sprechen dürfte) dann fehlte es ihm nicht an natürlicher Beredsamkeit; ferner brachte ihn sein Amt als Landmesser fortwährend mit dem Volke in Berührung, während es ihn zugleich nach Oben hin deckte; endlich — und das ist mit das gewichtigste Moment — war er als ehemaliger Herrnhuter mit den Institutionen wie mit der Rede- und Denkweise Herrnhuts vertraut, was ihm von vorn herein die auf Desel zahlreich vertretenen Herrnhuter (richtiger: die zu den herrnhutischen Betgemeinschaften zählenden Nationalen) geneigt machte¹⁾. So verdankte Schwan das Zustandekommen seines ersten Vortrages im Kirchspiel Wolde nur der Bereitwilligkeit, mit der die herrnhutischen Vorbeter den Wünschen des „Bruders“ entgegenkamen. Doch wahrte seine Wirksamkeit daselbst nicht lange. Ehe der dortige Prediger ihn verantwortlich machen konnte, zog

1) So äußerte Schwan unter Anderem: „Es sei schändlich, daß man dem Volke lutherische Prediger aufbränge; Prediger sollten von Rechts wegen nur aus Herrnhuts Schooß hervorgehen.“ Eine süße Musik für das Ohr eines herrnhutischen Nationalen!

Schwan bereits ab und zwar rief ihn sein Amt in das Kirchspiel Mustel, in welchem Schreiber dieses Prediger ist. Die lutherische Gemeinde Mustels ist, gleich vielen andern der Insel, reich an Herrnhutern. Schwan hatte sich denn auch bald orientirt und bei Letzteren eingeknistet. Mitten in einem nahe an 800 Einwohnern zählenden Dorfe quartirte er sich bei dem vielgeltenden Vorsteher des herrnhutischen Dorf-Bethauses ein. Wenn irgendwo, so war hier ein günstiger Boden für sein Treiben; und Zeit hatte er, — nahm doch die Messung der weitläufigen Dorfländereien mindestens 3 Monate in Anspruch!

Angesichts dieser Gefahr versammelte ich — man gestatte mir, selbstredend einzutreten — die einflussreichsten Gemeindeglieder, um sie vor dem Feinde zu warnen und von der Irrlehre desselben in Kenntniß zu setzen. Namentlich verpflichtete ich die Bethaus-Vorsteher der zunächst bedrohten Gegend, sich jedem öffentlichen Auftreten Schwans energisch zu widersetzen und keinesfalls zu dulden, daß Letzterer in den Bethäusern Vorträge halte.

Mit Hand und Mund gelobten die Leute, mir darin gehorsam zu sein. Indes sollte ich bald erfahren, wie wenig ernstlich dieses Versprechen gemeint war. Aus Arensburg (wo ich, auf einer Vicariatsfahrt für einen kranken Amtsbruder begriffen, selbst erkrankt war) zurückkehrend, empfing ich die Nachricht: Schwan hat am vorigen Sonntag einen Vortrag im Laurischen Bethause unweit Wöhma — so heißt das Dorf, in welchem der Wiedertäufer seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte — gehalten! Das schmettete mich nieder! Also so wenig achtete die Gemeinde auf das Wort: „Gehorchet euren Lehrern und folget ihnen“, daß sie mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache gegen ihren vom Herrn geordneten Hirten machte! Aber war ich denn wirklich der Hirte dieser verführten Gemeindeglieder! O, mir ging ein Licht darüber auf, wie die Sache zusammenhing! Was ich oft gelesen und gehört, daß nämlich die herrnhutischen Gemeindeglieder (eigentlich eine *contradictio in adjecto*) in ihrem Pastor nur den gesellschaftlich verordneten Prediger und Sacramentspender, nicht aber ihren Seelsorger sehen, das mußte ich nun selbst erleben. Zum ersten Mal hatte ich von ihnen geistlichen Gehorsam um des Herrn und ihrer selbst willen gefordert und sie hatten denselben, wenn nicht mit Worten, so doch thatsächlich verweigert. Ich weiß nicht, was mich in diesen schweren Tagen mehr schmerzte; ob das, daß die Sinne der armen Leute in Gefahr standen,

durch wiedertäuferisches Blendwerk noch mehr von der Einfältigkeit in Christo verrückt zu werden, als es schon der Fall war, oder das, daß meine lieben, alten Freunde — gerade mit den Herrhutern stand ich in persönlichem, freundschaftlichen Verkehr — mir Mann für Mann den Rücken gekehrt hatten. War dieses Band des persönlichen, traulichen Umganges einmal zerrissen, so geschah damit meinem alten Adam zwar ganz recht, aber wie sah es dann in Zukunft mit der Seelsorge aus, die gerade durch jenes Band ermöglicht und angebahnt wurde? Was nun anfangen? Sich an den herrnhutischen Diakonus wenden? Das hieße ja geradezu die Wahrheit des grundfalschen Satzes anerkennen, daß die lutherische Kirche ohne Herrnhuter-Mörtel zerfallen müsse. Ueberdies wäre es nicht möglich gewesen, da der Herr Diakonus gerade nach Riga gereist war. Sonderbar genug: Herrnhut steht in Flammen und der Wächter Herrnhuts — verreist. Aber ich will nicht ungerecht sein. Vielleicht waren es zwingende Gründe, die den Herrn Diakonus abriefen; vielleicht verließ er sich auf die Nachhaltigkeit der Ermahnungen, die er seinen Vorlesern in Betreff der Baptisten hatte zukommen lassen; möglich auch, daß er orthodoxen Händen die Fähigkeit zutraute, dem Schwan auch ohne Beihilfe die Flügel stutzen zu können. Ich weiß nicht, wie lange die Abwesenheit des herrnhutischen Diakonus dauerte, möglicherweise nur wenige Tage; — aber Eins weiß ich genau, daß er nämlich in den 3 Monaten, während welcher der Baptist unter den Mustelschen Herrhutern sein Wesen trieb, nicht seinen Fuß in dies Kirchspiel gesetzt hat, obschon es hier 4 Bethäuser giebt, deren Leitung er beanspruchen zu müssen glaubt. Sollte indes diese Indolenz des Herrn Diakonus aus den zwischen ihm und mir obwaltenden Divergenzen ¹⁾ entsprungen und er gesonnen sein, in Mustel überhaupt das Feld zu räumen, so bin ich jeden Augenblick bereit, die hier erhobene Anklage in den freudigsten Dank umzuwandeln.

Aber wieder zur Sache! Meine Aufregung beim Empfang jener Unglücksbotschaft wich bald einer ruhigeren Stimmung. Für die nächsten Tage wenigstens drohte keine ernstliche Gefahr. Da waren die Leute vollauf mit ihrer Arbeit beschäftigt, die Bauern beim Heumachen, Schwan beim Landmessen, erst vom Sonnabend Abend an konnte Letzterer wieder Zeit

1) Dieselben sind selbstverständlich rein sachlicher Natur; wenn sich von dem hier auf die amtliche Thätigkeit des mir sonst werthen Herrn Diakonus geführten Angriff nicht ein Gleiches sagen läßt, so liegt die Schuld nicht an mir.

und Zuhörer finden, um an seinem Zerstörungswerke fortzuarbeiten. Es war eine wunderbare Fügung: Gerade zu diesem Tage erwartete ich einen Mann, der mir wohl zur Schutz- und Trutzwaffe wider den Baptisten werden konnte. Einer meiner Amtsvorgänger hatte sich zum Sonntag zu einer Gastpredigt in seiner alten Gemeinde, in der er einst 25 Jahre gewirkt, angemeldet. Das war ein willkommener Gast! Die Gemeinde hatte ihn noch im guten Andenken, war sie doch mit ihrem einstigen Hirten durch ein unzerreißbares Band verbunden, ich meine durch die wahrhaft klassischen *Piibli luggud* ¹⁾, die hier in jedem Hause und — was mehr sagen will — in vielen Herzen Eingang gefunden haben und die das Andenken an den Verfasser auch in der erst heranwachsenden Generation lebendig erhalten. — Der Sonntag kam. Mit ihm Schaaren von Kirchgängern. Wer nur irgend Anspruch auf Bedeutung machen konnte, drängte sich ins Pastorat, um den alten Pastor zu sehen und zu sprechen. Dieser benutzte nun den Augenblick, um die Leute auch seinerseits dringend vor dem Wiedertäufer der ihm persönlich bekannt war zu warnen. Das wird einschlagen! dachte ich bei mir selbst. Bald darauf ging's in die gedrängt volle Kirche. Wie ich später erfuhr, war auch Schwan unter den Zuhörern gewesen und hatte nachher über die Predigt geäußert: Sie sei wohl gut gewesen, aber der Pastor habe sie nicht sich, sondern einem großen Prediger Deutschlands (Harms?) zu verdanken.

Leider hatte mein lieber Gast es sehr eilig; als er sich bald nach dem Gottesdienste auf den Weg machte, geleitete ich ihn des längeren Zusammenseins wegen. Freilich, hätte ich eine Ahnung davon gehabt, was hinter meinem Rücken vorging, so hätte ich mich nicht von der Stelle gerührt! Der herrnhutische Theil war nämlich, wie auch sonst üblich, unmittelbar nach geschlossenem Gottesdienste in ein nahe gelegenes Bethaus gegangen mit ihm auch Schwan. Die kaum verhallten Worte der Mahnung und Warnung waren wohl schon auf dem Wege dahin vergessen worden. Als der Betsaal gefüllt war, war indeß doch eine verlegene Pause entstanden; aber ein begeisterter Verehrer Schwans, ein herrnhutischer Vorbeter aus Wolde, (man erinnere sich, daß der Baptist in Wolde zuerst aufgetreten war) hatte dem Schwanken seiner Kollegen ein Ende gemacht, indem er Schwan einfach zum Vortrag aufforderte.

1) Ein alter Bauer sagte von diesem Buche: Was dem Elisa der Mantel des Elias war, das sind die *Piibli luggud* unserer Gemeinde geworden.

Dieser zierte sich denn auch keinen Augenblick, sondern griff sofort zur heil. Schrift und begann (wie er mir später selbst mit Emphase erzählte) über die Stelle, auf welche seine Augen zuerst fielen — Matth. 25 — seinen Vortrag.

Aufs Thränenpumpen scheint sich der Pseudo-Herrnhuter noch besser verstanden zu haben, als manche der sonstigen Vorbeter. Als er mit den donnernden Worten schloß: Rettet eure Seelen! Zieht aus aus Sodom! Tretet aus aus der Gemeinde, denn sie ist eine falsche Braut Christi! Auf nach Zoar, denn der Tag des Gerichts ist nah! da gab's ein Seufzen und Stöhnen, ein Weinen und Schluchzen in der Versammlung, wie nie zuvor. Daß Keiner recht begriffen hatte, warum er eigentlich die lutherische Gemeinde verlassen solle, that nichts zur Sache. Hatten sich doch Alle einmal recht satt weinen können und das war zunächst die Hauptsache. Die Thränenfluth hatte aber in diesem Falle wirklich etwas Gutes: sie spülte nämlich sammt dem göttlichen Worte auch das baptistische Gift mit fort. Selbst aufmerksame und geübte Zuhörer konnten sich auf mein Befragen nur jener oben angeführten, wahrscheinlich refrainartig wiederkehrenden Schlußworte erinnern. Thränen waren aber auf die Dauer doch ein gar zu unsicherer Bundesgenosse der guten Sache, — daher entschloß ich mich kurz und that, was ich gleich anfangs hätte thun sollen: ich fuhr zu dem Wiedertäufer selbst hin. Die Sonne war schon untergegangen, als ich das Gefinde erreichte, in welchem Schwan wohnte. Der Erdherr (mulla herra) sei noch nicht zu Hause, hieß es auf meine Anfrage. Aber da kam er selbst gegangen; ein Mann von mittlerer Größe mit leicht ergrautem Haar und klugen Augen.

Als er wußte, wen er vor sich hatte, ersuchte er mich, einzutreten. Ueber eine große Riegentenne ging's durch eine niedrige Thüre in sein einfaches Stübchen. Unser Gespräch drehte sich zunächst um die Bethausvorträge und da bat ich denn meinen Gegner eindringlich, von denselben absteigen zu wollen, da er kein Recht habe, sich in ein fremdes Haus einzudrängen, um die Gewissen zu verirren. Schwans Antwort ließ sich vorausehen. Sie lautete etwa dahin: Als Baptist könne er von solcher Wirksamkeit nicht ablassen. Er sei früher ein eifriges Glied der luth. Gemeinde gewesen; aber das abstoßende Benehmen etlicher Pastoren und mehr noch ein siebenjähriges Forschen in der Schrift habe ihn zum Austritt aus der Kirche veranlaßt. Er habe sich demnachst Herrnhut angeschlossen, aber auch

hier nicht die wahre Gemeinde gefunden, bis er endlich vor einem Jahre durch die wahre Taufe in die Gemeinschaft der Baptisten aufgenommen worden sei, — da habe er vollen Frieden gefunden. Aber es treibe ihn nun auch, diesen Frieden Andern zu vermitteln, und wenn ihm da irgend welche Geseze und Kirchenordnungen hemmend in den Weg träten, so könne er sich dadurch keinesweges in seinem Berufe beirren lassen. Auf diese offene Erklärung hin, säumte ich nicht, ihm eben so offen meinen Standpunkt darzulegen und ihm den Krieg zu erklären. Ich habe lange geschwankt, so schloß ich, ob ich die Sache an die große Glocke hängen sollte oder nicht; aber der Herr hat mir alles Spekuliren rund abgeschnitten, indem er mir zum nächsten Sonntag (VIII. n. Trin.) das Evangelium von den falschen Propheten zum Predigttext gegeben. Da versteht es sich von selbst, daß ich gegen Sie und Ihr falsches Prophetenthum zu predigen habe.

Das schien Schwan nicht zu behagen; wiederholt rieth er mir davon ab. Es sei das nicht klug, meinte er, würde auch nichts nützen, sondern eher schaden. Mit großer Offenheit beantwortete er mir alle meine Fragen. So erkundigte ich mich unter Anderem, ob es wahr sei, daß er baptistische Schriften, ins Chitsuische übersetzt, den Leuten in die Hände spiele; der Sohn seines Wirthes habe mir das erzählt. Die Sache verhalte sich anders, lautete Schwans Antwort, — der erwähnte junge Mann habe eigenmächtig unter seinen Papieren gekramt und dabei freilich ein Manuscript gefunden. Schwan wies mir dasselbe auch gleich vor. Es trug die Ueberschrift „Herrnhuti effitus“ und war eine von Schwan selbst abgefaßte Auseinandersetzung über das Verhältniß der luth. Kirche zu Herrnhut mit Berücksichtigung der Harnackschen und Plittschen Schriften. Ich erwähne dieses Gespräches, weil Schwan später den wahren Sachverhalt entstellte. Nach-längerem dogmatischen Disput, (Schwan zeigte mir dabei seinen Katechismus, das: „Glaubensbekenntniß einfältiger Christen, gewöhnlich Baptisten genannt“. Hamburg bei Dnken) der augenscheinlich für beide Theile gleich fruchtlos blieb, brach ich auf. Auf der Heimfahrt fand ich Muße genug, die eben empfangenen Eindrücke zu verarbeiten. Ich mußte mir gestehen, kein klares Bild von dem Manne gewonnen zu haben. Einmal hatte ich weniger gefunden, als ich erwartete, denn Schwan war weder in seiner eigenen Lehre noch in der heil. Schrift so fest gewesen, wie man das sonst häufig bei Sectirern findet. Andererseits aber hatte er durch sein offenes und doch maßvolles Benehmen einen günstigen Eindruck auf

mich gemacht. Dachte ich freilich wieder an das selbstverliebte Lächeln, mit dem er mir beim Abschiede, den Finger gen Himmel erhoben, zurief: „Aber wenn es nun doch wahr wäre! so war ich eben so weit wie vorher, d. h. ich wußte nicht, ob ich es mit einer irregeleiteten Nathanaelsseele oder einem religiösen Schwindler zu thun hatte. — Zu Hause angekommen, setzte ich sogleich einen Bericht ans Consistorium auf, in welchem ich dasselbe bat, für die Wahrung der Bethausordnung zu sorgen und womöglich auf Schwans gänzliche Entfernung hinzuwirken, da Letzterer erklärt, seine Mission sei es, Propaganda zu machen sei es auch mit Durchbrechung der gesetzlichen Ordnung. Das war meine weltliche Waffe. Nun galt es, die geistliche zu schmieden und dazu gab mir die Sonntags-Periscope Matth. 7, 15 ff. die rechte Anleitung. Aus meiner Meditation wurde ich am Sonnabend Morgen durch einen Bauerknaben aufgestört, der mir ein großes Schreiben überreichte. Das Siegel wies einen auf einer Krone ruhenden Schwan.

Nun wußte ich, welcher Vogel mir das Morgenlied singen wollte: aber daß die Weise eine so wilde sein würde, hätte ich mir nicht träumen lassen. Der Leser mag aber selbst urtheilen. Ich setze den Brief Wort für Wort — der größeren Treue wegen sogar mit den grammatischen Fehlern — hierher.

Wöhma Dorf den 1. Juli 1865.

Hochwohllehrwürdiger Herr!

Hochzuverehrender Herr Pastor!

Wir Baptisten halten uns verpflichtet, allen Gesezen der Obrigkeit unbedingten Gehorsam zu leisten, wenn diese die freie Ausübung unseres christlichen Glaubens nicht beschränken. Apg. 4, 19. 20. Apg. 5, 29. 42. Dieser Satz wurde im vergangenen Winter von dem Präsidenten des deutschen Baptistenbundes, J. G. Dnken Prediger und Ältester zu Hamburg und dem Prediger Niemeh, Ältester zu Memel im Ministerium des Innern, wohin ich sie begleitete, vorgelesen, wie auch unser Glaubensbekenntniß, unsere Liedersammlung (die Glaubensstimme) und eine Statistik über alle in Europa wohnenden Baptisten zur Durchsicht und Beprüfung überreicht. Schon vordem, nämlich im vergangenen Sommer war durch ein höchstes Kaiserlichen Ukas allen Verfolgungen der Baptisten in Rußland Schranken gesetzt und ihnen bis zu einer hohen Entscheidung freigestellt ihrer Ueberzeugung zu leben und es ist zu erwarten, daß auch in Rußland

die Baptisten dieselbe staatliche Anerkennung finden werden, wie in England, Amerika, Schweden (streng lutherisch) Dänemark und mehreren anderen Staaten.

In der Ueberzeugung, daß ich auf diesem Rechtsboden stehe, nehme ich mir die Freiheit und Gelegenheit hiermit Ihnen anzurathen, in dem von ihnen angekündigten Kampfe gegen mich den gesetzlichen Schranken nicht zu überschreiten. Schon haben Sie Sich viel zu viel erlaubt, indem Sie durch naseweise Buben meine Papiere haben beschnüffeln lassen und mich bei den Leuten im Dorfe, wo ich in einem wichtigen Geschäfte stehe, herabzusetzen gesucht: — das sind lauter Persönlichkeiten und fleischliche Waffen und sind in Ihrem vermeintlichen heiligen Kampfe nicht auf dem Plage. In Betreff Ihrer geistigen oder geistlichen Waffen aber, welche Sie gegen mich zu gebrauchen androhten, warne ich Sie mit ihnen vorsichtig zu sein, damit der Gebrauch derselben nicht auf die lutherische Kirche dieselbe Rückwirkung hat, wie von dem berühmten oder berühmten gegen die Brüdergemeinde gerichteten Streitschrift von Professor Harnack.

Sie können dadurch in zweifacher Hinsicht schaden: erstens uns Baptisten, daß uns dann das Volk in Massen zuläuft und wir dadurch nicht im Stande sind, das falsche vom wahren zu unterscheiden, was zur Folge haben kann, daß wir über kurz oder lang die faulen Glieder wieder ausschneiden müssen, wenn wir unter uns nicht ein ebensolch Sodom und Gomorra bergen wollen wie die gegenwärtige s. g. (Luther war ein auerwähltes Rüstzeug Gottes, obgleich er an einigen falschen römischen Lehren hängen blieb, das sind aber nicht alle Lutheraner) lutherischen Kirche. Zweitens können Sie den lutherischen Pastoren schaden, indem durch diesen Abgang (hier in dieser Gegend sind schon sehr viele abgegangen) die fetten Pfarrstellen viel zu mager werden, wodurch einige genöthigt sein werden wieder in die Arme der alten Großmutter, der römischen Kirche zurückzukehren, wie es in Amerika von 4 oder 5 lutherischen Pastoren als Seitenstück von Carl Adelbrecht geschehen ist.

Die lutherischen Herren Pastoren nennen uns eine verderbliche Sekte, obgleich das Wort Gottes 2. Petr. 2 die Sekten ganz anders bezeichnet und die lutherische Kirche voll von denselben ist. Oder verstehen die Herren Prediger die geringe Zahl der Geistlichen bei der Benennung lutherisch? In dem Sinn, wie wir die Herren Pastore bei der Benennung „Sekte“ verstanden haben, ist die lutherische Kirche eine Sekte der römischen.

Im Sonntagkleide von der Kanzel herabgeschaut kann die luth. Gemeinde wohl von außen als eine Braut Christi aussehen, aber aus meinem Standpunkt hinausgeschaut hat diese vermeinte Braut wohl eine schreckliche Blöße und Scham. Schließlich theile ich Ihnen mit, daß alle Ungebührlichkeiten die sich die Herren Pastore den Baptisten gegenüber erlauben, durch die deutsche, englische und amerikanische Presse in die Oeffentlichkeit kommen und die luth. Kirche, wie jeder verständige Mann es voraussetzen kann, dadurch in der öffentlichen Meinung viel verlieren kann. — Morgen, so Gott will, werde ich nicht ermangeln in der Kirche zu Mustel zu erscheinen, um zu vernehmen, wie viel Geist und Verstand in Ihrer Predigt über die falschen Propheten sein wird.

Genehmigen Sie die Versicherung der gebührenden Hochachtung

Erw. Hochwohlwörden ¹⁾

Diener

J. Schwan.

1) Nach der heil. Schrift kennen wir solch' einen Titel eigentlich nicht.

(Schluß folgt.)

3. Die Esthländische Provinzialsynode vom Jahre 1865, vom 16.—22. Juni.

Von

Pastor Merling zu St. Matthia in Esthland.

Die diesjährige Synode war eine ganz besonders reiche, nicht bloß in Ansehung der vielen Gegenstände, welche zur Verhandlung kamen, sondern auch des zahlreichen Besuchs wegen. Mit Einschluß der Candidaten wohnten 46 Mitglieder und 12 Gäste den Versammlungen bei, eine Zahl, welche gewiß nur wenige der früheren Synoden erreicht haben.

Sowohl in der Predigt über Apgsch. 20, 28 als in der Eröffnungsrede wies unser verehrter Präses auf den Ernst der Zeiten hin, in welchen wir uns jetzt befinden. In so ernsten und bewegten Zeiten erfordere das Amt der Verkündigung des Evangeliums und der Seelsorge doppelte Treue,

sowohl was die eigene Seele als auch was die anvertrauten Seelen der Gemeinden anbelangt. — Daß unter den Pastoren unseres Landes ein Streben darnach vorhanden ist, den sich immer steigenden Bedürfnissen unserer Gemeinden gerecht zu werden und das Reich Gottes unter ihnen zu bauen, davon legen auch gerade die Verhandlungen der diesjährigen Synode Zeugniß ab. So ist es zunächst unser Bestreben, dem Volke ein reichhaltigeres Gesangbuch und einen bessern Katechismus in die Hand zu geben. Ueber beide Gegenstände lagen bereits fertige Arbeiten der Synode zur Beurtheilung vor.

I. Gesangbuchsache.

Das neue Gesangbuch von Pastor Maurach zu Oberpahlen redigirt, befindet sich seit bereits einem Jahre in unsern Händen und soll jetzt eine 2te Auflage desselben veranstaltet werden. Zu dem Zwecke waren die Brüder zu einer eingehenden Kritik desselben aufgefordert worden. In eingehendster Weise ging Pastor Kentmann das Buch durch. Er erkannte an, daß dasselbe viel gutes enthalte, aber auch seiner Mängel seien so viele, daß es doch einer gründlichen Umarbeitung bedürfe, ehe es kirchlich eingeführt werden könne. Das war auch das allgemeine Urtheil der Synodalen. Pastor Maurach, welcher selbst anwesend war, erklärte sich Namens der Gesangbuchs-Commission dazu bereit, alle Ausstellungen zu berücksichtigen und erbat sich nur ein recht reichhaltiges Material.

II. In der Katechismusan gelegenheit sprach sich die Synode bis auf einige Ausnahmen dahin aus, daß der alte Katechismus sich ganz überlebt habe und ein neuer Landeskatechismus dringend gewünscht werde. Von den beiden vorliegenden neuen Katechismusbearbeitungen von Hasselblatt und Körber, konnte jedoch keiner als Landeskatechismus angenommen werden. Eine eingehende Kritik des Hasselblatt'schen lieferte Pastor Eberhardt aus Goldenbeck, in welcher er denselben zwar als eine fleißige, tief durchdachte und gründliche Arbeit anerkannte, besonders aber seine zu hohe Fassung und zu große Breite und Ausführlichkeit rügte. Das Resultat der Discussion war, das Consistorium mit der Bitte um Freigebung der beiden Katechismen neben dem alten Revalschen als Leitfaden für den Religionsunterricht anzugehen. Die Bitte ist bereits gewährt.

Eine andere Frage, welche uns Pastore jetzt je länger je mehr beschäftigt, ist die Gewinnung tüchtiger Gehülfen aus den Gemeinden selbst. Bei unsern großen Gemeinden kann der einzelne Pastor seine Gemeinde

durchaus nicht so bedienen, wie es zu wünschen ist. Wir haben nach unserer Kirchenverfassung unsere natürlichen Gehülfen in den Kirchenvormündern und Schulen. Beiden Instituten wendete auch diese Synode ihre Aufmerksamkeit zu. Schon als Gegenstand für die Kreissynoden war uns von unserm Gen.-Sup. ein Formular für eine

III. feierliche Weihe der Kirchenvormünder

zur Beprüfung vorgelegt worden. Von den meisten ward eine derartige feierliche Weihe gewünscht, aber allgemein sprach man sich gegen eine zu große Feierlichkeit aus. Man einigte sich schließlich in der vom Präses vorgeschlagenen Form: Der einzuführende Vormünder habe in der Mitte der andern vor den Altar zu treten, dort richte der Pastor eine Ermahnung an ihn, frage ihn, ob er alle die ihm vorgehaltenen Pflichten übernehmen wolle und nachdem er das „Ja“ entgegengenommen, entlasse er ihn unter Anwünschung des göttlichen Segens. Diese Weihe gilt aber nur der geistlichen Seite ihres Amtes, insofern sie Gehülfen des Pastors sind. Es wurde daher auch ganz besonders hervorgehoben, daß bei allen Kirchenvormündern dieses Ältestenamts von dem mehr polizeilichen Amte des Kirchenvormünders zu unterscheiden sei, so daß eine etwaige Entlassung aus dem ersteren noch keineswegs eine Enthebung aus dem letztern in sich schließe.

Zugleich ward der Befehl des Consistorii vom 10. Februar 1841 in Erinnerung gebracht, wonach in allen Gemeinden solche Predigergehülfen eingesetzt werden sollen. In den Fällen also, wo die Vormünder nur auf 3 Jahre oder wo eine ungeeignete Persönlichkeit zum Kirchenvormund eingesetzt sei, wäre dann ein besonderer Ältester zu erwählen. Diese sollten den Namen öppetaja abbimehbed führen.

IV. In Betreff der Schulen

theilte uns Präses synodi mit, daß die Zahl der Schulen im vergangenen Jahre um 54, die der Lernenden um 2817 gewachsen sei, jedoch seien diese Zahlen nicht maßgebend, da die Leistungen vieler Schulen in den Schulberichten noch mit „mangelhaft“ und „schlecht“ bezeichnet seien. Das neue Schulstatut sei bereits längst an die Oberbehörde abgegangen und stehe sein Erscheinen in baldiger Aussicht. Viel ward auch über die Anstellung sogenannter Schulältesten berathen, welche die Aufsicht über die Schulen zu führen hätten, namentlich über den regelmäßigen Besuch derselben. Jedoch stimmten die Ansichten nicht überein. Festgestellt aber ward, in jedem Jahre nach beendigter Schulzeit ein Schulfest zu feiern, wo möglich am

dritten Pfingsttage; auch im Herbst den Beginn der Schulen mit einer besonderen Fürbitte einzuleiten. Auch erklärte sich Präses synodi bereit, jährlich uns einen ausführlichen Bericht über diese für die Entwicklung des Reiches Gottes so wichtige Sache zu geben. Die Schulen haben ja Gott sei Dank in unsern Gemeinden mehr Boden als früher gefunden, aber sie stoßen doch auch noch auf viele Hindernisse und ein großer Theil der Nationalen ist ihnen nichts weniger als gewogen. Die größten Uebelstände sind schlechte Dotationen und untüchtige Lehrer. Da wo tüchtige Lehrer sind, welchen ihre Schule am Herzen liegt, gewinnt dieselbe auch bald Boden in der Gemeinde, aber wo ein untüchtiger und unlustiger Mann der Schule vorsteht, da sagen die Leute oft ganz mit Recht, daß ihre Kinder zu Hause dasselbe lernen. Ein tüchtiger Mann will aber sein ordentliches Brod haben. Neben diesen kamen auch noch einige weniger wichtige Angelegenheiten zur Sprache. So wurde viel über

V. die Beichte

verhandelt. Pastor Knüpfer theilte uns seine Erfahrung in Bezug auf das Anschreiben der zum Abendmahl sich Meldenden am Sonnabende mit. Es bestand nämlich früher bei uns die Sitte, daß die Communicanten am Sonntag Morgen angeschrieben wurden; eine ermüdende Arbeit, welche an starken Communiontagen und in großen Gemeinden oft 5—6 Stunden in Anspruch nahm. Durch einen Consistorialbefehl des vorigen Jahres ward die Anordnung getroffen, daß diese Anschreibung von nun an am Sonnabende stattfinden müsse. Zugleich ward auch die Abhaltung der Beichte am Sonnabende anempfohlen. Eine bedeutende Zahl der Prediger war mit dieser Verordnung nicht einverstanden, weil sie darin eine Beschwerde für die Gemeindeglieder sahen, die ja nun allerdings den Weg doppelt machen müssen, auch den Sonnabend zum Theil verlieren. Der allerschwerigste Punkt aber war: wo sollten die weiter Entfernten zur Nacht bleiben? So sind denn auch mehrere um Dispensation eingekommen und haben auch willig die Erlaubniß erhalten, bei der alten Ordnung bleiben zu dürfen. Pastor Knüpfer sprach sich für die Anschreibung am Sonnabende aus. Die neue Verordnung sei entschieden heilsam, weil sie den Pastoren mehr Zeit gebe mit den Einzelnen sich zu besprechen, wo solches noth thue. Doch der eigentliche Segen trete erst dann ein, wenn man die Beichte ebenfalls am Sonnabende halte, dann könne man in der Beichtrede viel specieller auf die Bedürfnisse der Einzelnen eingehen; da könne man die Absolution

mit Handauflegung erteilen und sie so auch der einzelnen Seele nahe bringen, und endlich hätten die Beichtenden dann auch Zeit und Gelegenheit zur privaten Besprechung. Die Befürchtung, daß Unfug in den Krügen entstehen werde, habe sich nicht bestätigt. Einen mehr theoretischen Character trug die Arbeit des Pastor Hörschelmann aus Röthel, über die Bedeutung der Beichte vor dem Abendmahl, worin derselbe sich für eine derartige Abänderung der vorgeschriebenen Beichte aussprach, daß an Stelle der Beicht-handlung mit Sündenbekenntniß und Vergebung bloß eine ernste und eingehende Bußvermahnung trete. Dagegen erhob sich aber ein allgemeiner Widerspruch.

Wenig Anklang fand die Ansicht eines andern Bruders über das Patheninstitut. Pastor Gebhardt suchte in einer ausführlichen Arbeit darzulegen, daß dieses Institut ohne allen praktischen Nutzen, auch von der Schrift nicht geboten sei. Die Schrift verlange allerdings, daß von der Gemeinde für die Kinder Sorge getragen werde, aber daß gerade die Pathen damit betraut werden müßten, sei nirgends gesagt. Unpraktisch erscheine ihm dies Institut darum, weil damit den Pathen ein Recht gegeben werde, welches ein Eingriff in die Rechte der Eltern enthält, zum andern aber auch Todesfälle und Ortsveränderungen die Kinder der Pathen beraube, so daß gewiß die Hälfte der Kinder ohne Pathen bleibe. Daran knüpfte er dann die Bitte, in den neuherzustellenden esthnischen Landesconsistorien die Bürgerschaftsverpflichtung der Pathen nicht mit aufzunehmen. Dieser Vorschlag wurde von der Synode nicht angenommen, weil das Patheninstitut bereits tief im Volke eingebürgert sei und gewiß vielen Segen bringe, wenn es auch seinem Zwecke nicht vollkommen entsprechen sollte.

VI. Zwei andere Gegenstände, die Herstellung einer neuen Perikopenreihe und das Bildungsjahr der Candidaten, wurden an die Sprengelsynoden verwiesen. Endlich wurde in Folge eines Commissarius des Consistoriums eine Revision des Kirchengesetzes in der Weise angeordnet, daß der ganze Stoff in 6 Abschnitte getheilt ward und die Brüder Meyer aus Zeew, Hörschelmann aus Röthel, Knüpfer aus Kl. St. Marien, Eberhard aus Goldenbeck, Spindler aus Matthias, Gebhardt aus St. Johannis je einen derselben übernahmen. Ihre Arbeiten würden der nächsten Synode vorzulegen sein und diese sie dann als Material für die Generalsynode weiter befördern. Als einen erfreulichen Fortschritt in der treuen Pflege für alle Glieder unserer Gemeinden und insbesondere für die

Kranken, begrüßten die Synodalen die Bemühungen des Pastor Sokolowski von Jennern

VII. für die Taubstummten

unter den Nationalen. Derselbe hat 2 taubstummne Kinder seit bereits einem halben Jahre in Unterricht. Das eine derselben, einen Knaben, hatte er mitgebracht und zeigte nach der Sitzung zur allgemeinen Freude der Synodalen, daß seine Mühe nicht vergeblich gewesen war. Die Verhandlungen in dieser Sache brachten wohl alle zu der Erkenntniß, daß wir zweierlei Anstalten anzustreben hätten, eine deutsche Centralanstalt, etwa in Riga für die deutschen Kinder und zur Ausbildung der Lehrer und dann noch kleinere Schulen für unsere Nationalen, deren auf Esthland etwa 3 kommen würden. An die Herstellung der letzteren könne ja aber selbstverständlich nicht eher gegangen werden, als bis die nöthigen Lehrkräfte beschafft seien. Für's erste konnten die Synodalen daher nur zur Herbeischaffung der nöthigen Lehrmittel sich bereit erklären, eine Bibel soll von der Verlagskasse herausgegeben werden. Möge Gott die Bemühungen Bruder Sokolowski's segnen und derartige Schulen für die Taubstummten wirklich bald ins Leben treten lassen. Jedes Jahr Verzug bringt ja wieder viele dieser Unglücklichen um den Segen einer christlichen Unterweisung.

VIII. Auch an die Verpflichtung, unsern Glaubensbrüdern im Innern des Reiches hülfreiche Hand zu leisten, wurden wir durch einen werthen Gast erinnert. Pastor Bäckmann I aus St. Petersburg bat im Namen der Unterstützungskasse um Hülfe. Die Anforderungen an die Kasse wachsen, ihre Mittel aber nehmen ab. Als Mittel nun für diese so wichtige Kasse größere Summen herbeizuschaffen, empfahl er in den Städten Kopekencollecten. Dieses Mittel hat sich in St. Petersburg ausnehmend bewährt, für Landgemeinden sei das Beispiel des Pastor Carlblom aus Roddafer nachzuahmen, der mit seiner Gemeinde übereingekommen war, daß jeder Communicant 1 Kop. mehr zum Besten der Unterstützungskasse zahlen sollte. Wo die Sorge für Gottes Kirche im eigenen Lande und Volke lebendig ist, da wird man auch je und je des Befehles unseres Herrn eingedenk sein: gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Wer die Gnade Gottes am eigenen Herzen erfahren hat, den verlangt es auch, denen dazu zu verhelfen, welche annoch in Finsterniß sitzen. So wurde denn auch

IX. der Mission

unter Heiden und Juden gedacht. Ueber erstere stattete Pastor Hasselblatt zu Karusen den Bericht ab. Aus unserer Provinz sind in diesem Jahre 870 Abl. 40 Kop. eingekommen gegen 732 Abl. 65 Kop. des vorigen Jahres, also immerhin ein Wachsen der Beiträge wenn auch nur ein sehr geringes. Einen großen Aufschwung scheint aber unter uns die Judenmission nehmen zu wollen. Zunächst erbten die Synodalen die Freude, einen Sohn Israels durch die Taufe der christlichen Gemeinde einverleiben zu sehen. Am Synodalsonntage ward der Sohn eines Warschaner Rabbiners getauft und erhielt den Namen Johannes Leopold Adler. Dieser Mann, selbst Talmudist und zum Rabbiner geschult, scheint die Fähigkeit und Bildung zu besitzen, um nach dem nöthigen Unterricht in der christlichen Lehre als Missionär unter seinen Volksgenossen wirken zu können. So trat denn auch Präses syn. mit dem Vorschlage auf, denselben zu diesem Amte auszubilden und alle für Judenmission einkommenden Gelder zu diesem Zwecke zu verwenden. Er wollte diesen Vorschlag auch an die Liv- und Curländische Synode bringen, da unsere Mittel dazu wohl schwerlich reichen würden. Freudig stimmte die Synode dem bei und ersuchte den Herrn Gen.-Sup. zugleich genannten Adler aus den bis jetzt eingegangenen Geldern zu unterstützen.

X. Neben all' diesen praktischen Bestrebungen und Verhandlungen wurde aber auch die Wissenschaft nicht vergessen. Propst Berg aus Tödden gab uns ein Referat über den zweiten Theil der Rahnis'schen Dogmatik. Sein zusammenfassendes Urtheil über dieses Buch sprach er in folgenden Worten aus: Dr. Rahnis sei nach seinem Urtheil ein Mann von großen Gaben, gründlicher und umfassender Gelehrsamkeit, durchaus ehrenhafter Gesinnung und klarer Darstellungsgabe, der auch den Muth habe seine Ueberzeugung offen und ehrlich zu bekennen. Um dieser großen Vorzüge willen werde Dr. Rahnis gewiß noch einen bedeutenden Einfluß ausüben auch in weiteren Kreisen und man kann es nur herzlich bedauern, daß dieser begabte Mann in einzelnen Hauptlehren von der Kirchenlehre abweiche; dieses gelte namentlich von seiner Auffassung der Trinität, des heiligen Abendmahls und der heiligen Schrift. In seiner Stellung zur heiligen Schrift nehme Dr. Rahnis den vorgeschobenen Posten unter allen confessionellen Theologen ein. Nur zu leicht, ohne gründliche Beprüfung, nehme er die Resultate der negativen Kritik als ausgemachte Wahrheit an.

Und hier drohe ihm die größte Gefahr. Wer einmal in seinem Herzen den kindlichen, einfältigen Glauben an die heilige Schrift, als das ewige Wort Gottes, verloren, der treibe ein gar gefährliches Spiel; eine Consequenz dränge zur andern bis man zuletzt im Unglauben ende.

XI. Auch über ein Externum wurde auf der Synode verhandelt, über die Ablösung der Kirchspielstage, welche die Wirth und Postreiber den Pastor zur Bearbeitung der Felder stellen. Es stellte sich dabei heraus, daß in mehreren Gemeinden die Bauern selbst gegen eine Ablösung dieser Tage in Geld oder Korn sind. Wenn daher diese Sache an uns herantreten sollte, wie zu erwarten steht, so möge sich das Consistorium dafür verwenden, daß eine solche Ablösung nicht ohne Wunsch der Bauern stattfinde und daß sie in Korn nicht aber in Geld gezahlt werde.

Wir haben oben unsere diesjährige Synode eine besonders schöne und reiche genannt. Vorstehendes Referat der Verhandlungen belegt den Reichtum derselben. Ihre Schöne aber bestand in dem ganzen Geiste der sie durchwehte, in dem Geiste der Friedens und der brüderlichen Einigkeit, und in dem Bewußtsein: es geht vorwärts mit dem Reiche Gottes in unsern Landen. Doch ein jeder Schritt vorwärts ist auch ein Schritt tiefer in den Kampf wider das gottwidrige Wesen des eignen Fleisches und der Welt, ein Schritt näher zum letzten Entscheidungskampfe und zum jüngsten Gerichte. So wollen wir fröhlich sein in unserm Herrn und uns freuen unseres Gottes, der in diesen Tagen sein geringes Häuflein aller Orten in großen Gnaden ansieht und seinem Worte überall Wege bahnt zu den Herzen der Völker. Ja es ist sein Werk und er wird es auch hinausführen. Wir wollen aber auch wachen und beten und die Waffenrüstung unseres Gottes ergreifen, auf daß wir wohlgerüstet seien, am bösen Tage Widerstand zu leisten, wohlbereitet zu beidem, zum kämpfen und zum leiden. Wir rühmen uns der Hoffnung. Nicht allein aber das; sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, diemeil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringet; Geduld aber bringet Erfahrung — ja Erfahrung der großen Gnade und mächtigen Hülfe des starken Gottes, unseres Heilandes.

4. Die Kurländ. Provinzialsynode vom Jahre 1865.

Von

Pastor Bahder.

Die diesjährige Kurl. Prov.-Synode war von dem Herrn Gen.-Sup. auf den 25. August 1865 in Mitau anberaumt worden. Am festgesetzten Tage versammelten sich die Synodalen — 57 Kurländische Pastoren, 4 Rigische, 3 Livländische, 1 aus St. Petersburg und 1 aus Rußland (Wladimir) in der St. Trinitatiskirche zum feierlichen Gottesdienste, an dem eine zahlreiche Gemeinde Theil nahm. Probst Wagner aus Kerst hielt an Stelle des durch Krankheit daran verhinderten Gen.-Superintendenten die Predigt über Ephes. IV. 15 und 16 woraus er als Thema seiner Predigt entnahm: das Wachsthum des Leibes Christi, wie dasselbe bedingt ist 1) durch das Wachsthum der Glieder an dem, der das Haupt ist, und 2) durch das rechte Verhalten und die rechte Handreichung der einzelnen Glieder untereinander. Zur Erbauung der Gemeinde trugen zwei geistliche Gesänge bei, welche der Musikdirector Postel mit den Musikfreunden Mitau's vortrug.

Die Synodalen versammelten sich nach beendigtem Gottesdienste in der Sakristei der St. Trinitatiskirche und darauf eröffnete Präses synodi die Synode mit einem Gebete welches den Segen des Herrn für die Versammlung ersuchte. Zu Protocollführern wurden ernannt: Pr. Müller aus Saufen und Pr. Krüger aus Sessan.

Präses synodi theilte eine Zuschrift des Prov.-Consist. der Synode mit, in welcher diese aufs Neue aufgefordert wird, Materialien für eine künftige Gen.-Synode zu sammeln und namentlich solche, über welche die Synode bereits definitive Beschlüsse gefaßt. Nachdem Präses synodi über den Gang dieser Sache auf den Synoden v. J. 1845 an referirt hatte, stellte er den Antrag an die Syn., es möge eine Commission von 3 Synodalen erwählt werden, welche die bis jetzt vorhandenen Materialien für eine künftige Gen.-Syn. revidiren und der nächsten Synode ein Sentiment darüber zur Discussion und zum Abschluß vorlege, so wie auch alle neueren Fragen, welche für die Gen.-Syn. von Bedeutung sein möchten, sammeln. Die Syn. stimmten dem bei und es wurden zu Gliedern der Commission er-

wählt: Probst Raifon aus Gr. Aug., Probst Conradi aus Mesothien und Conf. Off. Pr. Kupffer aus Dalbingen.

Präses syn. verlas zwei Schreiben in Bezug auf die Judenmission, das eine von Pr. Sokolowski aus Konneburg — zur vorigjährigen Synode zu spät eingelaufen — in welchem derselbe den Vorschlag macht, sämtliche für die Judenmission einfließenden Gaben dem livländischen Missionschahmeister Herrn Rathsherrn Berg in Riga einzuzahlen, um ein Capital für eine künftige Judenmission zu sammeln, — das zweite Schreiben von dem Estländischen Herrn Gen.-Sup. Schulz — welcher die Mittheilung macht, daß er den Sohn des jüdischen Oerrabbiners aus Warschau Joh. Leop. Adler getauft habe und daß derselbe sich wol zum Katecheten für eine künftige Judenmission hieselbst eignen würde. In Anknüpfung daran und ebenso an das im Syn. Prot. v. J. 1864 P. 25 Enthaltene, hielt Pr. Müller aus Saucke einen längeren Vortrag über die Judenmission, in welchem er dieselbe von einem dreifachen Gesichtspunkte beleuchtete. Er zeigte zunächst wie die Judenmission in der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments durchaus begründet sei und wie auch die Kirche im Großen und Ganzen zu aller Zeit sich der Mission an Israel nicht entzogen habe. Im 2. Theile ging der Verfasser auf das Verhältniß von Juden-Emancipation und Juden-Mission ein und zeigte wie gerade in der Juden-Emancipationsfrage eine dringende Aufforderung liege mit der Juden-Mission nicht länger zu zögern, indem die Juden-Emancipation nicht bloß ein Angriff auf den christlichen Staat, sondern auf das Christenthum selber sei. Endlich beleuchtete er die Judenmission von practischem Gesichtspunkte und meinte, daß man an ihr nur auf dem Wege einer förmlichen organisirten Mission arbeiten könne und wies zugleich auf die Nothwendigkeit hin, für diesen Zweck einen irgend wie organisirten Missionsverein zur Beförderung der Juden Kurlands zu gründen. Die Synode im Allgemeinen sprach sich, nachdem diese Sache discutirt worden war, für die Berechtigung der Judenmission aus, wünschte aber in Berücksichtigung der Wichtigkeit dieser Sache noch weitere Beleuchtung derselben abzuwarten. Auf den Vorschlag des Pr. Schaak, die für die Judenmission einfließenden Gaben zunächst ihm zur Aufnahme von armen jüdischen Kindern weiblichen Geschlechts in die in Mitau bestehende Armenschule zukommen zu lassen, ging die Synode bereitwillig ein. Pr. Schaak erbat sich als Gehilfen in dieser Sache Pr.

Müller aus Saucke. Die Anträge aus Livland und Esthland blieben vorläufig als offene Fragen stehen.

Präses synodi verlas ein Schreiben des Rigaschen Bibel-Sectionscomité's, in welchem die Synode befragt wurde, ob es nicht wünschenswerth wäre, den lettischen Bibeltext einer Revision zu unterziehen, zumal gegenwärtig neue Stereotyp-Lettern angeschafft werden müßten. Der Rigasche Bibel-Sectionscomité proponirte sechs Vertrauensmänner zu je drei aus Livland und Curland zu wählen, welche sich über die Vorfragen bei der Revision des Textes zu verständigen hätten. Pr. Bielenstein aus Neu-Aug. charakterisirte auf Anregung dieses Schreibens in einem eingehenden Vortrage die sprachliche Beschaffenheit des lettischen Bibel-Textes nach den zahlreichen Classen von Fehlern und Mängeln, die in demselben vorhanden sind; gerade in dankbarer Pietät gegen den Schöpfer der lettischen Bibel-Üebersetzung und in Rücksicht auf das erwachende Urtheil der lettischen Gemeinde, müßten diese Fehler und Mängel in treuer Weiterentwicklung der menschlichen Form des ewigen Wortes Gottes mit Muth und Thatkraft beseitigt werden. Er schlug daher folgende Resolutionen zur Annahme vor:

- 1) der lettische Bibel-Text ist in unveränderter Gestalt nicht noch einmal zu stereotypiren, sondern vorher einer genauen Revision zu unterziehen;
- 2) bei derselben muß unbedingt corrigirt werden, was unverkennbar falsch ist;
- 3) ganz oboete Formeln und Wörter müssen durch neue ersetzt werden;
- 4) Hochlettisches und Laimisches ist auszumergen und der mittlere Schriftdialect herzustellen;
- 5) bei allen andern etwa nöthigen Aenderungen ist die größte Vorsicht und Zartheit zu beobachten und
- 6) Fehler in Wiedergabe des Sinnes sind nur dann zu ändern, wenn sie von wesentlicher Bedeutung sind.

Die Synode stimmte diesen Propositionen vollständig bei und ernannte Pr. Bielenstein aus Neu-Aug. zu einem der Vertrauensmänner und erbat ihn zugleich sich die beiden andern selbst zu wählen.

Herr Ober-Consistorialrath Hillner aus Riga sprach hierauf 1) über den bisherigen Verlauf und den gegenwärtigen Stand der Baptisten Angelegenheit und machte zugleich Mittheilung über das Auftreten dieser Secte

in Wolhynien und Polen und in den Wolga-Gemeinden und 2) richtete an die Synodalen die dringende Bitte in ihrem Eifer für die Unterstützungskasse nicht nachzulassen. Im Anschlusse daran sprach Pr. Räder aus Wladimir von der Opferfreudigkeit der Diaspora-Gemeinden überhaupt und im besonderen für die Unterstützungskasse mit spezieller Bezugnahme auf seine Gemeinde in Wladimir. Pr. Wagner aus Nerst sah sich bei dieser Gelegenheit gedrungen den traurigen Zustand der Evang. luth. Glaubensgenossen in Litthauen — an der Grenze Curlands — zu schildern und bat, die Unterstützungskasse möge deren nicht vergessen.

Herr Pr. Büttner aus Kabilen trug eine Abhandlung „über das Gleichniß und seine Bedeutung für die Predigt“ vor. Er ging gestützt auf 1 Mose 1 und 2 von der Voraussetzung aus, daß die Erde in ihren Gesetzen und in ihrem Leben nicht etwas Erstes und Ursprüngliches sei, sondern das Abbild einer schon daseienden höheren Weltordnung und erklärte das evang. Gleichniß als die Offenbarung der Analogie zwischen dieser und jener, als den Nachweis eines und desselben überall waltenden Gottesgedankens und zwar so, daß für uns jede Hinweisung auf das Himmelreich, zugleich auch auf eine verwandte Erscheinung in der uns bekannten Weltordnung zurückweist. Auf Grund dieser Voraussetzung stellte der Verfasser der Predigt die Aufgabe, bei ihren Forderungen an die Zuhörer sich nicht mit der bloßen Hinweisung auf eine abstracte Welt zu begnügen, sondern ihnen diese dadurch aufzuschließen, daß sie nach dem Vorbilde der evang. Gleichnisse in die concrete Welt hinabsteigt und an den bekannten Formen dieser dem Zuhörer jene zum Verständniß bringt. Schließlich sprach der Verf., indem er von dem Haschen nach Gleichnissen warnte, die Ueberzeugung aus, daß sich dem, der sich aus ganzer Seele seiner Aufgabe hingebt, auch das rechte Gleichniß zu rechter Zeit einstellen werde. Derselbe referirte auch über den Stand seiner Liedersammlung, welche fast bis zum Drucke fertig sei. Er ersucht die Synodalen eine Subscription auf das gen. Werk in ihren Gemeinden eröffnen und dadurch mit dazu helfen zu wollen, daß das Erscheinen des Werkes nicht noch länger beanstandet werden müsse. Die Synode ging bereitwillig auf den Wunsch ein und es steht somit zu erwarten daß wir bald im Besitze einer reichhaltigen, in Kirche Schule und Haus zur Erbauung geeigneten Liedersammlung sein werden, deren Verbreitung um so wahrscheinlicher, da durch den verhältnißmäßig niedrigen Preis die Anschaffung auch den Unbemittelten ermöglicht wird.

Präses synodi referirte über die beabsichtigte Gründung einer Taubstummenanstalt und theilte den bezüglichlichen Beschluß der Synode mit, welche zunächst die Errichtung einer Central-Taubstummen-Anstalt in Riga wünschte, von wo aus dann weitere Anstalten im Lande möglichenfalls errichtet werden könnten. Die Synode stimmte diesem Vorschlage bei und beschloß die betreffenden Schritte dazu im Verein mit den beiden Schwesterprovinzen zu thun. Es sollen zu diesem Zwecke von allen Consistorial-Bezirken Vertrauensmänner erwählt werden, welche gemeinsam den Plan zur Gründung der Central-Anstalt zu entwerfen hätten. Pr. Wagner schlug vor die Sache sogleich in den Gemeinden anzuregen und betreffende Collekten zu veranstalten, — was von der Synode gleicherweise angenommen wurde.

Pr. Deringer aus Wahren verlas einen Aufsatz „über den Amtseid“. Der Verfasser meinte die Geistlichkeit Kurlands habe sich nicht bloß an die heil. Schrift im Ganzen und Allgemeinen sondern auch auf deren Auslegung und Abfassung, wie sie in den symbolischen Büchern unserer Evang. luth. Kirche enthalten ist, für ihre Amtsführung eidlich verpflichtet. Thatsache sei es aber, daß viele Amtsträger in persönlicher innerer Ueberzeugung und Predigt mit den symbolischen Büchern in Widerspruch stehen. Wenn nun die Geistlichkeit in ihrer Gesamtheit, das Kirchenregiment und die gläubige Laiengemeinde dies Factum meist stillschweigend getragen, so begründe das eine schwere Schuld, welche auch Mitursache des abnehmenden Interesses an der Predigt des Evangeliums bei den Gemeinden sein möchte; — denn dieser „Indifferentismus“ gegen den Amtseid erschüttere das Vertrauen zu dem gepredigten Worte bei den nachdenkenden Gemeindegliedern, beschwere die Gewissen und lähme die Freude der Predigenden, ja fordere das Gericht heraus wider die Landeskirche! Das scheinbar einzige Mittel solchem tiefen Schaden abzuhelpen, sei: die mit den symbolischen Büchern in ihrer Ueberzeugung nicht übereinstimmenden Träger des Amtes zum Rücktritt vom Amte zu veranlassen oder aber — Aufhebung des Amtseides in der jetzt bestehenden Form. Ersteres streite aber wider die Billigkeit und Gerechtigkeit, letzteres wider die Wahrheit! Sollte vielleicht an Stelle des Amtseides ein bloßes Versprechen treten dürfen?! So lange aber der Amtseid zu Recht besteht, sei es heilige Pflicht der ganzen Landeskirche es nicht an dem mahnenden Liebeszeugniß fehlen zu lassen gegen die sich an ihren Amtseid nicht Bindenden. Insbesondere müßte von den jüngeren, sich zum Eintritt in's Amt Vorbereitenden die Kenntniß der

symbolischen Bücher und der Eidesformel als unerläßliche Bedingung für die Ordination gefordert, — auch die theol. Facultät unserer Hochschule angegangen werden, auf die Verbindlichkeit und den Ernst des Amtseides mit besonderem Nachdruck hinzuweisen“. Nach Beendigung dieses Vortrages — hervorgegangen aus dem Herzen Eines, der vor seinem Gewissen keine Ruhe hatte finden können, ob dieses unseres Schadens; eines Mannes, den die Angst des Gewissens und Heiligkeit des Eides und Wichtigkeit der von Vielen unbeachteten Sache gedrängt hatte, ein so gewaltig strenges und ernstes Wort der Buße zu den Brüdern zu reden, — ergriff Präses syn. das Wort, und — die ganze Wichtigkeit und die Verantwortlichkeit der eidlichen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher anerkennend, sprach derselbe sich dahin aus, daß die Synodalen sich aus diesem Zeugniß, das aus des Verfassers Gewissensoth hervorgegangen sei, eine ernste Mahnung zur Selbstprüfung und zur Buße zu entnehmen hätten, wenn auch andrerseits fest stehe, daß es mit einem bloßen starren Confessionalismus nicht gethan sei. (Matth. VII, 21 ff.)

Pr. Gruener aus Dünaburg erneuerte seine auf der Synode von 1863 laut Syn.-Prot. pag. 58 gestellten Antrag dahin, daß er der Synode zwei Anfragen vorlegte 1) ob das Bemühen um Modificationen der Kirchenverfassung gegenwärtig gerechtfertigt sei oder nicht und 2) falls die Synode die Anfrage bejahe, ob es nicht passend erscheine, daß eine besondere Commission zur Prüfung der indessen in Druck erschienenen Arbeit des Pr. Gruener über Kirchenverfassung und Kirchengenossenschaft so wie anderer hier einschlagender Schriften, niedergelegt werde. Die Synode bejahte die erstere Frage und übertrug ferner die Prüfung der Gr.'schen Arbeit der bereits erwählten Commission, welche sich mit der Prüfung der Materialien für eine künftige Gen.-Synode zu beschäftigen hat.

Pr. Gruener aus Dünaburg verlas im Namen des abwesenden Pr. Gruener aus Subbath eine von letzterem verfaßte summarische Behandlung sämtlicher Synodal-Themate d. J. 1864 und 1865.

Nachdem der General-Schulreferent über das Volksschulwesen des Kurländischen Consistorial-Bezirks, Pr. Krause aus Balgall, den Herren Präses seinen Dank für ihre freundliche Beihülfe beim Sammeln der Schulberichte ausgesprochen und daran die dringende Bitte an sie geknüpft hatte, die Schulberichte künftighin vor deren Absendung an ihn der genauesten Durchsicht in Betreff der schematischen Vollständigkeit derselben unter-

ziehen zu wollen, — weil nur so ein der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechender General-Schulbericht zu erzielen sei, referirte er je nach dem mehr oder weniger vollständig eingegangenen Material über die einzelnen Diöcesen und faßte sodann den Gesamtbericht über das Volksschulwesen Kurlands mit gesonderter Behandlung der Wilnaschen Diöcese in Folg. zusammen: Die hier in Betracht kommende Bevölkerung beläuft sich auf ungefähr 440000 Seelen; für dieselbe fanden sich im Ganzen 308 Schulen mit 299 Lehrern, 11 Hülfslehrern und 8 Lehrerinnen bei einer Schülerzahl von 16035 angegeben, unter welchen aber 2700 nur Leseschüler sind; unter jenen sind 10603 Knaben, 5432 Mädchen, unter diesen 1622 Knaben und 1078 M. Als fundirt dürften etwa 77 Schulen angesehen werden, wobei jedoch die Küsterschulen miteingerechnet sind. Den Kron- und Privatschulen nach vertheilt sich die Anzahl der Schulen so, daß 81 auf jene, 227 auf diese kommen, es werden 18 von der Kirche erhalten, 57 von der Gutsherrschaft, 75 vom Gebiet und 158 von den beiden letztern zusammen. Betreffend die Wilnasche Diöcese konnte der Referent bei den ihm mangelhaft zugegangenem Material auch nur sehr mangelhaften Bericht erstatten. Von 4 Parochien d. h. Diöcesen, in welchen sich keine Schulen befinden, fehlte auch die Angabe der Seelenzahl der luth. Bevölkerung, an Schulen fanden sich 36 aufgeführt, von welchen 11 auf die hohe Krone, 25 auf Privatgüter kommen, fundirt sind nur 5, die gesammte Schülerzahl beträgt 1622 von welchen 584 Knaben und 500 Mädchen einen erweiterten Unterricht erhalten; 296 Knaben und 242 Mädchen aber bloß die Leseschule besuchen. Angestellt sind 38 Lehrer und eine Hülfslehrerin in Wilna. In Mohilew, Bialystok, Grodno und Wilna wird das ganze Jahr hindurch Schule gehalten. Die Klage über fehlenden Schulzwang ist eine fast allgemeine, die Schilderung des Volksschulwesens bis auf Wilna eine sehr traurige. — Schließlich weist Referent noch auf das wachsende Bedürfnis nach Schulen innerhalb der Gemeinden selbst und auf die ernste Pflicht hin, dasselbe in die richtige Bahn zu leiten und knüpft daran die Bitte an die Synodalen, sich an der Verbreitung christlicher Volkschriften, wie solche von einer Tractaten-Gesellschaft in Riga aufs dankenswertheste betrieben wird, thätigst theiligen zu wollen.

Pr. Neander sen aus Mitau gab als Heiden-Miss.-Referent Rechenschaft über Einnahme und Ausgabe für die Heidenmission in den Jahren von Johannis 1863 bis dahin 1865. Die Einnahme für die Mission

auss dem Kurländischen Consistorial-Bezirk im Jahre von Johanni 1863 bis 1864 betrug im Ganzen 1421 Rbl. 87½ Kop. S., davon gingen 1000 Rbl. im Juli 1864 nach Leipzig; der Rest sollte zwischen Hermannsburg und Barmen getheilt werden, wurde aber einstweilen wegen des sehr schlechten Curses, der plötzlich von 95 auf 83 Rthlr. pro 100 Rbl. gesunken war — zurückbehalten, in der Hoffnung, daß der Kurs sich bald wieder heben würde; da dies aber nicht geschah, so verblieben 421 Rbl. 57½ Kop. S. als Saldo für's nächste Jahr. Im Jahre von Johanni 1864 bis dahin 1865 kamen obige Summe mitgerechnet ein: 1604 Rbl. 29 Kop. dazu bis zum 24. August 218 Rbl. 49 Kop. Silb., also in Summa 1822 Rbl. 78 Kop. Silb. Von diesen sind dem Leipziger Missions-Verein im Juli d. J. zugesandt worden 1500 Rbl. wofür leider nach dem jetzigen schlechten Kurse wieder nur 1315 Rthlr. und 21 Sgc. berechnet worden; mithin ein Verlust von ca. 200 Rthlr. In Cassa befinden sich also noch 322 Rbl. 78 Kop., über deren Verwendung zu bestimmen wäre. Referent schlug vor das vorhandene Saldo gleichfalls dem Leipziger Collegium zuzuwenden, da seit dem Tode des Missionairs Krone das Interesse für die im Preussischen Uniongeiste geleitete Barmer Mission wahrscheinlich hier im Lande bedeutend gesunken sein möchte und da Pastor Harns in Hermannsburg in seinem letzten Jahresbericht vom Juni d. J. erklärt habe, daß er durchaus keinen Mangel verspüre, sondern noch einen Ueberschuß in der Kasse habe, — außerdem aber das Missionsgebiet der Leipziger Mission immer größer werde und daher auch eine größere Beisteuer von Seiten der luth. Glaubensgenossen hier bedürfe. — Die Synode ging auf den Vorschlag des Referenten ein.

Präses syn. forderte die Synodalen in Veranlassung eines an ihn von der Rigaschen historischen Gesellschaft gerichteten Schreibens auf, das von dem verstorbenen Pr. Kallmeyer in Landsen hinterlassene Prediger-Lexicon Manuscript auf Kosten der Synode jetzt drucken zu lassen. Die Synode nahm den Antrag an und es wurde zur Redaktion dieses Werkes resp. Ergänzung desselben der Herr Pr. Bernerwitz in Neuenburg, Herr Oberlehrer Seesemann in Mitau und der Herr Dr. Buchholz in Riga erbeten.

Herr Pr. Bäckmann aus St. Petersburg legte im Namen des Central-Comités der Unterstützungs-Kasse in St. Petersburg die Angelegenheit der betreffenden Kasse den Synodalen nochmals ans Herz, indem er

einerseits auf die immer größer werdenden Nothstände hinwies, die sich gerade durch das Institut der Unterstützungs-Kasse geoffenbart hätten, — andererseits aber hervorhob, daß die Einnahmen der Unterstützungs-Kasse in der letztern Zeit sich bedeutend gemindert hatten; er hoffe daß in Kurland der Eifer für die gute Sache nicht nachlassen werde. — Die Ansprache wurde von den Synodalen freundlichst aufgenommen und es steht zu hoffen, daß dieser Gelegenheit erneuerte Thätigkeit wird zugewandt werden.

Pastor adj. Schmidt aus Frauenburg hielt einen Vortrag über die 2. und 3. Synodalfrage: Ist das Gebet und die Fürbitte für die Todten in unserer Kirche zulässig? Der Verf. meinte, daß die Frage, ob die Kanzelfürbitte für das Seelenheil der Todten mit der heil. Schrift und den Bekenntnisschriften der Luth. Kirche in Einklang zu bringen wäre, sachgemäß mit der Lehre unserer Kirche über den Zustand der Seele nach dem Tode zusammenfalle. Diese Lehre aber und namentlich die Lehre, ob mit dem Tode faktisch schon die Entscheidung zur Seligkeit oder zur Verdammnis eintrete, gehöre keinesweges mehr zu den sogen. offenen Fragen, vielmehr stellten unsere Bekenntnisschriften eine solche Entscheidung als sofort nach dem Tode eintretend als ausgemachte Thatsache hin auf Grund von 2 Cor. 5, 10. Ebr. 9, 25. Phil. 1, 23. Luc. 23, 43 x. Es fragte sich nun, wie aber trotz dieser festen kirchlichen Lehre ein Schwanken hinsichtlich der Fürbitte für die Todten stattfinden und bestehen könne! Verf. meint dieses aus dem Umstande erklären zu können, daß man keinen Unterschied zwischen Gebet und Kanzelfürbitte mache, — dieser Unterschied sei aber vorhanden und zwar bestehe er in der Mittelbarkeit, in dem gottesdienstlichen Character und in der Verantwortlichkeit des Predigers, — wodurch sich die Kanzelfürbitte von dem einfachen Gebete („im Kämmerlein“) unterscheide! Kanzelfürbitte für die Todten sei außerdem durch unsere symbolischen Bücher, Art. Schmalc. II, 2. 12 und Conf. Aug. XXIV, 92 entschieden ausgeschlossen. Hieran knüpfte sich eine längere Discussion, bei welcher die Ansicht des Erlaubtseins der Fürbitte die lebhafteste Vertretung von Seiten vieler Synodalen fand; zu einer einheitlichen Meinung gelangte die Synode jedoch nicht und es wurde der Wunsch laut die Frage einer weitem Beleuchtung offen zu lassen.

Präses syn. verlas ein Schreiben des Gen.-Consistoriums an das Kurl. Evang. Luth. Consistorium welches Erklärungen gab hinsichtlich des Aufgebotes bei Eingehung von Ehen griechisch-orthodoxer und lutherischer

Gemeindeglieder und zwar dahin, daß der Befehl eines unverzüglichen Aufgebotes solcher gemischter Paare bloß gegen ungesetzliche oder willkürliche Verzögerungen des Aufgebotes gerichtet gewesen sei, sonst aber Alles vom Kirchengesetz Gebotene durchaus unalterirt bleibe.

Präses syn. erinnerte an Punkt 24 des vorigjährigen Synodalprotokolls, nach welchem die Synode jetzt über den damals gemachten Antrag abzustimmen habe, nämlich: ob der Gen.-Superintendent oder das Consistorium an die Landesautoritäten sich mit der Aufforderung wenden solle — einen Allerhöchsten Befehl über Theilung zu großer Gemeinden und Stiftung neuer Pastorate zu exportiren (vide Syn. Prot. 1864 Pkt. 19 c.). Die Synode erklärte sich in ihrer Majorität für den Antrag, indem von 50 anwesenden Pastoren 31 dafür und 19 dagegen stimmten; in Betreff von Pkt. 19 c. des vorigjährigen Syn. Prot.: es wolle der Herr General-Superintendent die Entscheidung der Kurl. Ritterschaft darüber exportiren „ob dieselbe eine jährliche Willigung für die Anstellung zweier Vikare, die nur für Kurland benutzt werden sollen, belieben wolle“ — erneute die Synode ihren damaligen Beschluß und es wurde der Probst Bilterling erbeten in Abwesenheit des Herrn Gen.-Superintendenten (derselbe steht im Begriff sich aus Gesundheitsrücksichten auf längere Zeit ins Ausland zu begeben) die betreffenden Schritte zu thun. In Bezug auf Pkt. 19 b des Syn.-Prot. von 1864 „es wolle die Synode sich mit den vom Probst Hübschmann aus Wilna gemachten Vorschlägen einverstanden erklären und die zur Realisirung derselben nöthigen Schritte beantragen“, machte Pastor Bäckmann aus St. Petersburg die Mittheilung, daß die Unterstützungskasse vielleicht einen der Reiseprediger, welche sie für den Westen Russlands angestellt habe, der Wilnaschen Diocese zutheilen werde.

Pastor Bielenstein machte in einem eingehenden Vortrage auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich dem Verkündiger des Evangeliums in fremder, hier in lettischer Sprache entgegenstellten und meinte die Prediger hätten die ernste Pflicht, so zur Gemeinde zu sprechen, daß sie den Sinn der Rede genau verstehe und von dem Laute derselben sich gleichsam angeheimelt fühle; leider sei aber das sehr oft nicht der Fall, weil Denken und Sprechen überhaupt schon nicht congruent sind, sehr bedeutend aber auseinander gehen, wo der Redende und der Hörende — wie bei uns — verschiedenen Nationalitäten angehören. Der Letzte habe ein noch viel lebendigeres Sprachgefühl als der Deutsche und seine Wörter, die wie die Wör-

ter aller Sprachen Abbreviaturen sind, vertreten oft eine große Menge von Vorstellungen und rufen ihm stärker, als es bei uns Deutschen der Fall ist, die Erinnerung an den etymologisch damit zusammenhängenden Wort- und Gedankencomplex wach. Das zu beachten und zu benutzen sei aber für den Prediger außerordentlich wichtig, weil er nur so einen gemeinsamen geistigen Ausgangspunkt für sich und seine Hörer gewinne und die Wahrheit dem Geiste und Gemüthe des Hörers mit gewinnender Kraft nahe bringen könne. Hieran knüpfte der Verfasser eine genaue etymologische Erklärung einiger lettischer Wörter für christliche Hauptbegriffe (Gott, Gesetz, Erlöser, Glaube u. s. w.), um zu zeigen, wie der Letzte ursprünglich etwas ganz anderes sich denke, als der Deutsche bei seinen entsprechenden Wörtern, zugleich um zu beweisen, wie sehr die lettische Sprache zum tiefsinnigen und schönen Ausdruck christlicher Ideen befähigt sei.

Präses syn. schritt hierauf zum Schluß der Synodalverhandlungen und hielt an die Synodalen eine Schlußansprache auf Grund von Röm. 12, 11 und 12. Im Anschluß an die Worte des Apostels ermahnte er die Brüder in eindringlicher Rede zur Thätigkeit im Amte, zu inniger Liebe zu demselben, zum Sich-Schicken in die Zeit, zur fröhlichen Hoffnung, zur Geduld und zum Gebete. Nachdem er sich zugleich aufs herzlichste von ihnen verabschiedet, seiner für die nächste Zeit bevorstehenden Reise zur Wiederherstellung seiner Gesundheit gedenkend, dankte er dem Herrn in brünstigem Gebete auch für die Segnungen dieser Synode und sprach schließlich den Segen über die Synodalen. Hierauf sang man das Lied: Nun danket alle Gott; und Consistorial-Assessor Neander aus Mitau sprach im Namen aller Synodalen ihrem Präses den herzlichsten Dank für die Leitung dieser Synode aus und wünschte ihm Heil und Segen für die bevorstehende Reise.

III. Literärisches.

Ein Theologe nach dem Herzen Gottes.

(Vergl. D. Wächter, Joh. Alb. Bengel, Lebensabriß, Briefe und Aussprüche, nach handschriftl. Mittheilungen. Stuttg., bei Liesching. 1865. Pr. 2 1/3 Nthlr.)

Von Pastor Lütkenß.

„Daß ist je gewißlich wahr, sagt der Apostel, so Jemand ein Bischofsamt begehret, der begehret ein köstliches Werk“. Dabei aber ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Köstlichkeit auch des Lebens im Bischofsamte mit der Mühe und Arbeit dieses Amtes aufs Engste verknüpft ist. Und Mühe und Arbeit sind hier vorzugsweise und mehr noch als bei jeder anderen dem Idealen zugewandten Berufsart innerlicher Natur. Gilt es doch vornehmlich in diesem Amte trachten nach jener eigenthümlichen Herzensfrische, die gegründet ist in dem Frieden mit Gott und hat doch gerade diese Frische — der rechte Muth, der mit der wahren Demuth eins ist — die allermeisten inneren und äußeren Feinde. Die eigene Fleischartigkeit und die große Macht der Werktagstimmung, die den Aufschwung der Seele zu Gott hemmt und niederhält; die tausendfache Gestalt irdischer Lebenssorge, die dem Blicke nach oben einen Schleier vorhält und jedem vom Weibe Geborenen bald früher bald später versuchlich wird; und all' die anderen Gewalten, die den freien Athem der Brust beengen und uns zu Kleingläubigen zu machen geeignet sind — sie insgesammt bereiten uns einen täglichen Kampf, in welchem es darauf ankommt, daß wir Sieger bleiben, wenn anders wir nicht völlig untüchtig werden sollen zu dem Werk der theuer werthen Predigt des Evangeliums.

In solchem Kampfe wird die erwünschte Siegeskraft freilich nur durch das stete und ununterbrochene Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn gewonnen. Abgesehen aber davon dürfte nichts so sehr geeignet sein unsere müden Hände stark zu machen und unsere strauchelnden Kniee zu kräftigen, als der Umgang mit solchen Amtsgenossen, denen wir das Zeugniß geben müssen, daß sie bessere sind, als wir selbst. Und nicht bloß auf die Mitlebenden sind wir dabei gewiesen, sondern mehr noch auf die „großen Todten“ der Kirche des Herrn, die wenn sie auch nur arme Sünder waren

doch eben deshalb seine erwählten Rüstzeuge waren, und wenn sie auch gestorben sind, doch fort und fort wirken durch die Kraft dessen, bei dem sie ewiglich leben.

Biographische Arbeiten, die uns in das Leben wahrhafter Theologen nach dem Herzen Gottes hineinschauen lassen, werden darum bei den Trägern des geistlichen Amtes und den Pflegern theologischer Wissenschaft stets auf Theilnahme und Interesse rechnen dürfen. Und je bedeutungsvoller der Mann ist, dessen Lebensbeschreibung uns geboten wird, desto umfangreicher wird solches Interesse sein.

Wir glauben darum nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir hier auf eine Gabe des laufenden Jahres aufmerksam machen, die uns die ehrwürdige Gestalt von Johann Albrecht Bengel auf's Neue vor die Seele stellt. Wir meinen das oben angeführte Buch von Dr. Oskar Wächter, über Bengel's Leben und Wirken. Freilich haben wir auch hier wieder, ebenso wie in dem 1832 bei Steinkopf erschienen Leben Bengels von Burk mehr eine Materialienammlung für einen zukünftigen Biographen dieses epomachenden Theologen als eine wirklich durchgearbeitete Biographie. Dessenungeachtet aber fürchten wir nicht, daß das Buch dadurch an Bedeutung verlieren würde. Ist auch die historische Kunst gering, die zu der Abfassung eines solchen Werkes erforderlich ist, so bietet doch eine derartige Darstellung nach manch' anderer Seite dem Leser nicht unwesentliche Vortheile dar. Vor allen Dingen wird ihm in dieser Weise nichts fertig gemachtes im üblen Sinne des Wortes geboten. Er selber schaut dem alten, edlen Theologen in's Herz, und hört ihn selber reden und urtheilen, er sieht ihn handeln und gleichsam vor sich leben. Die hier vereinzelten ihm gebotenen Züge, deren Gesamtheit erst den vollen Charakter des Mannes abspiegelt, den es kennen zu lernen gilt, hat er selber zu combiniren und zu einem Totalbilde zu verknüpfen. Solche dem Leser zugemuthete Selbstthätigkeit aber wird ihm leicht mehr Genuß und Freude gewähren, als eine kunstvolle und glänzende Charakteristik aus der Feder des Biographen.

Das Wächtersche Werk zerfällt in fünf Abschnitte. Der erste enthält Bengels Lebensabriß; der zweite ist überschrieben: zur Charakteristik Bengels; der dritte giebt Briefe von ihm; der vierte schildert Bengel als Theologen; der fünfte erzählt von seinem erbaulichen Heimgange. Ueberall aber

wird so viel als möglich mit Bengels eigenen Worten geredet. Auszüge aus seinen Briefen sind reichlich in sämtliche fünf Abschnitte verflochten.

Gehen wir zunächst auf Bengels Leben etwas näher ein! Dasselbe ist still und ohne bedeutende äußere Ereignisse verlaufen. Geboren wurde er am 14. Juni 1687 zu Winnenden in Württemberg ¹⁾. Sein Vater, Diaconus daselbst, starb bereits 1693. Seine Mutter verlor als Wittwe durch plündernde Heere Ludwig XIV. ihr Haus und Johann Albrecht die väterliche Bibliothek. Unterwiesen und erzogen wurde der Knabe von David Wendel Spindler, Präceptor der Stadtschule zu Winnenden, der 1699 an das Gymnasium nach Stuttgart versetzt, seinen jungen Schutzbefohlenen auch dorthin mitnahm. Hier erlangte derselbe nun die gründlichste Vorbereitung für die Universität Tübingen, die er, unterstützt von seinem Stiefvater Joh. Alb. Glöckler, im Anfang des Jahres 1703 bezog. Philosophische und mathematische Studien nahmen ihn daselbst zunächst in Anspruch. Später erst hat er sich mit aller Energie der Theologie hingegeben und vor Allem die heilige Schrift studirt. Dabei haben ihm die verschiedenen Lesearten schon frühe Unruhe gemacht und zu vergleichender kritischer Betrachtung derselben Veranlassung gegeben. Neben der Schrift aber hat er vornehmlich die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche und die Schriften von Luther, Chemnitz, Spener, Frank und Arndt wiederholt gelesen. Im dritten Jahre seiner Studien befiel ihn eine gefährliche Krankheit. Man erwartete sein Ende. Ihn aber richtete das Wort auf: „ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen.“

Im Jahre 1707 wurde B. vom Consistorium examinirt und trat darauf das Vicariat zu Mezingen bei Urach an. Hier blieb er indessen nur ein Jahr. Nach Ablauf desselben wurde er als Repetent in das theol. Stift zu Tübingen berufen, wo er sich abermals wissenschaftlichen Studien widmen konnte. Er äußerte hierüber: „wenn man einige Zeit unter den Leuten draußen gewesen ist und einen gustum plebejium et popularem bekommen hat, so ist es gut, wenn man hernach wieder eine Weile in's Stipendium zurückgeht, und seine Theologie aufs Neue vor die Hand nimmt und mit mehr Application durchgeht. Kommt man hernach wieder hinaus,

1) Abweichend hiervon giebt Burf a. a. O. und (wol ihm folgend) Hartmann in Herzogs Realencyclopädie den 24. Juni desselben Jahres als Bengels Geburtstag an.

so kann man weit besser fortkommen und im Segen arbeiten.“ Länger als 5 Jahre übrigens sollte auch diese Wirksamkeit ihn nicht fesseln. Denn im Jahre 1713 wurde B. Klosterpräceptor an dem Seminar zu Denkendorf und zugleich Prediger in der Gemeinde des Orts. Weil indessen noch bauliche Veränderungen in den Klostergebäuden erforderlich waren, erhielt B. Gelegenheit eine Reise durch Deutschland zu machen, um sich, namentlich durch Umgang mit tüchtigen Lehrern auf ethischen Universitäten, für sein Amt weiter auszubilden. Diese Reise führte ihn vom März bis October durch Franken, Sachsen, Thüringen, Hessen und die Pfalz. Eine Menge Universitäten wurden besucht, eine große Anzahl von Gymnasien lernte er kennen. Vor allen Uebrigen interessirte ihn Halle mit seinem Pädagogium und seinem A. H. Franke. Er äußerte später: „Wer weiß, ob man in der ganzen Christenheit wieder so drei Collegen zusammenbringen könnte, als in Halle Breithaupt, Anton und Franke gewesen. Sie sind durch das Kreuz zusammengefüget worden: und die Anstalten im Waisenhaus waren eine bequeme Gelegenheit, daß es immer fein munter und activ bei ihnen zuginge, daß sie als in una familia beisammen waren, und auf solche Weise mit einander zu thun hatten: wie denn diese Weise fast die beste und tauglichste ist.“ Aus Halle selbst aber hatte er bereits früher an einen Vetter über die dortigen Professoren geschrieben: „Was mir am meisten gefällt, ist die Harmonie dieser Männer unter einander, welche sie namentlich auch durch gemeinschaftliches Gebet zu unterhalten suchen. Ueberhaupt leben die Gläubigen hier auf einem weit vertraulicheren Fuße mit einander, als ich es an andern Orten gesehen habe, und hierdurch wird mehr als durch alles andere der geistlichen Schläfrigkeit vorgebaut. Ich schätze es für eine große Gnade Gottes, daß ich so viele herrliche, lebendige Beispiele davon sehen kann, was die Kraft des Herrn aus dem Menschen zu machen vermag. Bis dahin war ich fast nur für mich allein ein Christ, hier aber lerne ich einsehen, was es um die Gemeinschaft und Verbindung der Heiligen ist.“

Nach Vollendung seiner Reise eröffnete B. seine Amtswirksamkeit in Denkendorf mit einer Rede über „den Fleiß in der Gottseligkeit als das sicherste Mittel zur Erwerbung ächter Gelehrsamkeit“ und suchte die Klosterjugend „insonderheit zu einer Ehrerbietung gegen heilige Dinge zu gewöhnen, sie vor Lügen und vor der Unreinigkeit zu bewahren und ihnen fein frühe nach ihrer Fähigkeit einen Samen von den Sachen beizubringen, die

ihnen mit der Zeit bei dem Kirchendienste am brauchbarsten sein möchten.“ In solchem Sinne beförderte er das Studium der alten Sprachen, der Mathematik, Geschichte, Geographie und Naturkunde. Dabei aber arbeitete er selber rüstig fort, wie denn überhaupt in der Zeit seines Denkendorfer Lehramts sich seine äußerst fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit rasch entfaltete. Auf dieselbe hier des Genaueren einzugehen, liegt außerhalb unserer Absicht. Wir bemerken daher nur in Kürze, daß seine treffliche Ausgabe des griechischen Testaments, welcher ein umfassender kritischer Apparat beigelegt war, 1734 erschien, während sein noch heute so äußerst schätzbarer und vielgebrauchter *Gnomon* erst in Herbrechtingen, wohin er als Prälat im Jahre 1741 übersiedelte, zum Abschlusse kam. Beachtenswerth ist die Art, wie sich B. zu seiner Berufstellung zu Denkendorf innerlich verhielt. Schon im Jahre 1720 nemlich hatte er einen Ruf als Professor an die Universität Gießen erhalten. Aber er folgte dem Rufe nicht. „Ich bin versichert, schreibt er, daß Gott mich hierher gesetzt hat: ich stehe hier wohl, bin meiner Arbeit gewohnt und kann die schöne übrige Zeit nach aller Freiheit auf heilsame Uebungen, Studien und Geschäfte verwenden. Aber bei einer so wichtigen Station — was würde es für Arbeit erfordern, besonders im Anfang? Sub umbra meae medioeritatis sitze ich, als einer, der sein Brod nicht gar vergeblich isset; an einem erhabeneren Orte dürfte es heißen: was hindert dieser einen bessern?“ — Dieselbe Gesinnung hielt er fest als 1740 die Probstei Herbrechtingen erledigt wurde. Vergebens drang man von mehreren Seiten auf B. ein, sich um diese Stelle zu bewerben. Er erwiderte: „eben darum, weil der ambitus in unsern Zeiten so groß ist, will ich, da ich sonst wenig Gelegenheit habe, wenigstens hierin ein gut Exempel geben, und mich nicht mobiren.“ Als B. indessen von der vorgesetzten Behörde selbst aufgefordert wurde, sich zu melden, wollte er sich nicht entziehen und die Anstellung in Herbrechtingen erfolgte. Da war es denn auch, wo B. durch inneren und äußeren Beruf genöthigt wurde gegen die Brüdergemeinde aufzutreten. Sein „Abriß der Brüdergemeinde“ ist bekannt. Wächter aber theilt aus Briefen noch eine Fülle interessanter Aeußerungen mit, die wir, um der speciellen Interessen willen, die dieselben für unsere landeskirchlichen Verhältnisse haben, zum Schluß unseres Referates wörtlich wollen abdrucken lassen.

Von Herbrechtingen aus kam B. im Jahre 1749 abermals ohne sein Zuthun in die Prälatur Alpirsbach und in das Amt eines Consistorialraths,

wirkte außerdem als Mitglied der württembergischen Landschaft und mußte als solches seinen Wohnsitz in Stuttgart aufschlagen. Ihm selbst war dieser Wechsel nicht angenehm. „Es kommt mir vor, schreibt er, als ob ich zu Herbrechtingen am Ende der Welt gesteckt, zu Stuttgart aber mitten in den Pfuhl hinabgestoßen wäre.“ Indessen tröstete er sich auch in seinem neuen Amte des göttlichen Erbarmens. „Daß die Redlichen und Frommen, meint er, meiner Berufung beistimmen, das tröstet und erfreut mich theils, theils wirft es mich in Beschämung und Furcht, da ich weiß, ich bin so und die Welt so beschaffen, daß es schwer ist, auch nur einer mittelmäßigen Erwartung zu entsprechen. Jedenfalls wird mir die Frucht zufallen, daß ich in meinen Augen ganz gering werde und die ewige Ruhe erfahre. Diese nahm übrigens den müden Pilger nicht gar lange darnach wirklich zu sich ein. Nachdem er 1751 als 64jähriger theologischer Veteran noch von der Fakultät zu Tübingen zum Doctor ernannt worden war, erkrankte er im Februar 1752 in bedenklicher Weise an einem Catarrhsieber. Das war übrigens doch nur erst ein Vorbote des nahen Todes. Am 4. Mai konnte er dem Regierungsrath v. Pfeil noch ein Mal schreiben: „Gott hat mich wieder aufgerichtet, mir indessen eine gute Annahmung an meinen Hingang und einiges Augenmaaß auf das rechte, zu rechter Zeit vielleicht desto hurtigere Stündlein gegeben. Lasset es mich nun eine Weile länger wollen, so richte Er es zu seiner Ehre und zur Verherrlichung seines Sohnes Jesu Christi unseres Herrn, dem wir leben und sterben und zugehören.“ Einen Monat später schon befiel ihn indessen seine letzte Krankheit. Es zeigte sich Mangel des Appetits, Mattigkeit, Schmerzen im Unterleib und Abnahme der Kräfte. Seit Anfang des October nahm die Schwachheit ohne besondere Schmerzen mehr und mehr zu. Er suchte sich aber damals immer noch aufzuraffen, um seinen Amtsgeschäften im Consistorium und Synode nachzugehen. Aber wenn er nach Hause kam, hat er viel geschlummert und die meiste Zeit im Bett zugebracht, bis er endlich 16 Tage vor seinem seligen Ende vollständig bettlägrig wurde. Je mehr aber die Kräfte des Leibes abnahmen, je mehr sammelten sich die Kräfte des Geistes, die nach jeder gegebenen Veranlassung sich offenbarten. Da war denn B.'s Kranken- und Sterbebett ein wahrer Ausdruck seines Lebens. Nicht viel Worte: aber desto mehr Kraft. Stille: aber in Gott, sich selbst zu stärken, und anderen, wo es nöthig war, mitzutheilen. Geßlossene Vermeidung aller Weilläufigkeit, aber ein zu Gott erhobenes und in ihm gefaßtes Herz, wel-

ches immer in der Stille fortbetete, wie es an den Geberden wahrzunehmen war. Nach Empfang des heiligen Abendmahles verschied er sanft und selig am 2. November desselben Jahres.

Das ist der einfache äußere Verlauf eines innerlich um so reicheren Lebens. Und gerade in dieses eröffnet uns das Wächter'sche Werk gar mannigfaltige Blicke. „Die theologische und zeitgeschichtliche Bedeutung Bengel's auseinanderzusetzen, sagt der Verfasser, konnte meine Sache nicht sein; meine Aufgabe war die des Sammlers, welchem vornehmlich Treue (bis auf die alten Ausdrücke hinaus) oblag.“ Und diese Aufgabe liegt in seinem Werke als eine gelöste vor uns. Die geistliche Persönlichkeit Bengel's, ebenso die gefaltete Art, in welcher derselbe seine Berufsthätigkeit als Pastor auffaßte und ausübte, stellt sich dem Leser in den beiden Abschnitten „zur Charakteristik Bengel's“ und „Bengel als Theologe“ von den verschiedensten Seiten dar. Es ist schwer hier irgend etwas Besonderes herauszuheben. Alle in diesen Abschnitten mitgetheilten Aeußerungen des ehrwürdigen Mannes sind gewichtig, bedeutungsvoll, fordern zu längerem Nachdenken auf. Man hört den ernststen Jünger Jesu, den erfahrenen Streiter Christi, den tiefsinnigen Herzenskenner. Mag er nun über den „Eindruck der Ewigkeit“ oder über „Innere Fassung“, über die „Passivität“ oder über die „Vergnügbarkeit“ sich äußern; mag er über „Seelenführung und Seelsorge“ seine Rathschläge geben, oder über sein „Verhalten zu Angefochtenen“ Mittheilungen machen — immer ist's geisterfüllt, tieferfahren, einfältig, im höchsten Grade lehrreich. Das wird gewiß jeder Leser des Buches mit uns empfinden. Das ist auch durch das Urtheil verbürgt, das Bengel über die Brüdergemeinde fällt, wie wir es jetzt in extenso nach Wächter's Mittheilungen wiedergeben.

„Ich meines geringen Theils bin, so schreibt Bengel im März 1745 an Binzendorf, spät und wider meinen Willen in die Sache gezogen worden, und wünsche, daß solches mir und anderen zur Besserung geschehen sey. — Ich schreibe nicht für Sie, nicht gegen Sie, sondern von Ihnen, und das allemal auf Erfordern. Es ist bei mir von innen und außen *res integra* (d. h. ich bin unbefangen), daß ich der lautern Wahrheit, wann ich sie an Ihnen wahrnehmen werde ein fröhliches Zeugniß geben kann.“

Ein andermal schreibt Bengel: „Bei der Lehre von den Wunden Jesu und seiner Marter bleiben ist zweideutig, entweder daß man sich von solcher Lehre nicht abbringen lasse, und doch auch das übrige apostolische

Zeugniß von Christo ganz annehme und verwende, oder daß man bei der Lehre von den Wunden Jesu, nach menschlich scheinbarem Gutdünken stehen bleibe, und das übrige alles für übermäßig (für zuviel) achte. Dieß letztere findet sich bei den sog. Brüdern, aber damit sind sie nicht besonder verwahrt, ja der falsche Prophet, wenn man ihm sonst nachgeben wird, kann da, gegen die Wunden Jesu und seine Marter gern im Munde führen lassen. Jenes erstere kommt allen Gläubigen zu, welche aber dabei auch die in der Weissagung dargereichte specielle Verwahrung in Einfalt und mit Dank annehmen müssen. Wer ist von der Geduld und dem Glauben der Heiligen ausgenommen, daß er „als ein Heiliger ohne Kampf und Sieg durchkäme?“ — Eine solche Rede fließt aus einer dichten Hülle, wobei das natürliche und das geistliche ungebührlich mit einander vermengt, und die rechte Kraft je länger je mehr verloren wird. Die Zeit wird Vieles geben. Der Herr sey unser Licht und unsere Stärke!“ — „In viele, viele Dinge, die man so in *spiritualibus* vorgibt, mengt sich die Natur so schrecklich ein, daß man zuletzt nicht mehr wissen wird, was geistlich ist.“ — „Man sucht heutzutage auf der einen Seite alles für Gnade auszugeben, was doch nur Natur ist. Auf der andern Seite sucht man alle Spuren de *gratia* und in *contrarium de ira* zu unterdrücken.“ — „Menschliche Tradition erwecket bei denen, die darüber halten, eine Einbildung besonderer Vollkommenheit, und hindert den lautern Sinn nach Christo, folglich hegt sie den fleischlichen Sinn.“

„Es nimmt die Confusion in geistlichen Dingen dermalen zusehens überhand, und das Zeugniß de *Scrinio pectoris* werde ich noch mehr abstaßen. Aus dieser Quelle kommt Vor- und Unrath genug für den anrückenden falschen Propheten; und diejenigen, die den Kern (um in der Sprache des gemeinen Lebens zu reden) ohne Bogen, Stiel, Hülsen und Schalen haben wollen, id est Christum ohne Bibel, werden bald vollends gar nichts mehr haben, und aus dem Subtilesten in das Größte fortschreiten, ohne zu wissen, wie ihnen gehet. Alle dergleichen *phaenomena* treiben mich per *antiperistasin* (durch den Gegensatz) in die Einfalt, und mit derselben findet man sich in die mannigfaltige Weise Gottes auf einer sichern Ebene, da sich Berg und Thal verliert.“ — „Wenn sich einer seit nunmehr 30 Jahren hätte wollen von allen denen *Motibus*, die in geistlichen Dingen und bei geistlichem Schein geschehen sind, aufstreiben und mitnehmen lassen, wo wäre man?

Es ist gut, wenn man in *Judiciis* nicht frech beifähret; aber es ist hinwiederum ein köstlich gutes Werk, wenn man der Lüge mit einer fermetē widersprechen kann. Auf Seiten der Welt verlacht und verspottet man alles miteinander. Auf Seiten derer, die *timorati* (gottesfürchtig) sind, ist eine allzublöde Scheue vor alle dem, was sich unter geistlichem Namen präsentiert. Da sorgt man gleich, man begehe *peccatum in Spiritum S.* Und diese zwei *excessus* lassen eine so breite *plateam*, darauf alles durchgehen und passieren kann.“¹⁾

„Es ist gar bequem, wenn man so ein einiges Pünktlein nimmt, und dabei stehen bleibet. Da ist man bald fertig und begnügt sich übrigens mit einer gewissen thummen Andacht, über welche man sich was einbildet und doch nicht weiter kommt. O wie sehr gering geachtet ist das Wort Gottes nicht nur bei Weltleuten, sondern auch bei so genannten Frommen!“ — „Was würde der Sohn Gottes sagen zu den Verwirrungen jehiger Zeit im geistlichen, wenn er jetzt sichtbar umher wandelte? Wie ist es verkehrt, wenn man so ein einiges Pünktlein erfahren hat, und man will hernach deswegen das andere alles weglassen? Wie wenn man an einer Uhr nichts als den Zeiger wollte gelten lassen, da doch die Räder alle zusammen gehören: oder, wie wenn man bei einem Menschen nur das Herz im Leib allein, ohne die andern Glieder, in Betrachtung ziehen wollte. Der Sohn Gottes selbst hat die Schrift so sorgfältig vor Augen gehabt; auf daß die Schrift erfüllt werde 2c.“ — „In allweg ist die Aufmerksamkeit auf das Wort Gottes bei denen, die sein Heil wahrhaftig lieben, etwas nöthiges, vornemlich zu dieser Zeit, da etliche unter geistlichem Schein nicht viel weniger Spott darauf legen, als grobe Spötter, und eben damit viel Schaden anrichten werden.“

„Der letzte Kampf, da einer allein *decisive* (zur Entscheidung) zu arbeiten hat, ist die eigentliche Probe, da sich zeigen muß, ob das, was einer auf des andern Credit sorglich manchmal zu fühlen affectirt und ge fühlt zu haben vermeint, aus der Wahrheit sei.“ — „Der Blut-Lehre bin von Herzen ergeben (*vid. Gnom. ad Hebr. XII. 24*); wenn man

1) Den 19. Juli 1747 schreibt Bengel an Pfarrer Becherer: „Wenn man bei diesem und jenem Punkt keine Herzensfähigkeit hat, zu sagen, dieß ist eine Lüge: so kann man doch sicher sagen: dieß ist nicht aus der Schrift bewiesen. Was man nicht mit Gewißheit verwerfen kann, das läßt man doch mit aller Vorsichtigkeit an seinen Ort gestellet sein, *majorē dissensu, quam assensu*.“

sie aber ganz allein nimmt, so mag es zwar wackern Seelen, die vorhin einen satten Grund und lautern Willen haben, schnellig aufhelfen, hingegen bei vielen andern *per abusum* grausam *palliative* Prozesse geben.“

„Es gehet guten Seelen so, daß sie nur alles *en gros* nehmen, daß sie in geistlichen Dingen nicht *επιβώσ* reden und schreiben, und dann ebenso auch mit den Worten Gottes umgehen. *Simile potest rem claram facere*. *Medici* gehen mit *herbis* sehr pünktlich um, wenn sie für sich Experimente machen, man zählt die Blättlein, die *fibras* (Staubfäden), man misst die Größe, man unterscheidet die Blumen, *et sic minutissima observantur, signantur, annotantur, herbae in suas classes referuntur etc.* Wann aber ein Patient consultirt, so abstrahiren sie von allen solchen Dingen, und brauchen nun *considerationem virtutis in herbis*. Ist darum jenes nicht gut, oder unnöthig? *nemo dicet*. So ist es mit dem Wort Gottes; freilich, wenn man wirklich in *tentationibus* steht, braucht man solche *accuratessen* nicht: aber wenn diese vorüber sind, sind sie gut, angenehm; und was kein *pabulum* dem *gustui* gibt, gibt doch einen angenehmen *odorem*, waidet die Augen und gibt auch Andern *fructus*.“

„Wenn ich *Comitis* (des Grafen Binzendorf) Manier mit den Theologischen Wahrheiten umzugehen, und die Manier der Heil. Schrift, wie sie uns die Sachen vorlegt, gegen einander halte, so kommt mir diese vor, wie wenn man einem eine ordentliche Mahlzeit von Suppen, Gemüß und Fleisch 2c. vorstellt: jene aber, wie wenn man lauter *Markt* (welches freilich das Köstlichste ist) kochen und aufstellen wollte.“

Einst erklärte Bengel seiner Frau den Streitpunkt mit Folgendem: „Das sind lanter solche Sachen, bei denen alles unstrittig bleibt, womit ihr in Himmel kommen müßet. Es ist hauptsächlich nur darum zu thun, wie man sich anderer annehmen solle? was darin zu viel oder zu wenig seye. Es ist um deßwillen gut, nicht immer nur mit solchen Sachen, Büchern, Uebungen umgehen, die auf *medullam Christianismi* gehen, weil man dadurch zu einer gewissen Bärtlichkeit kommt, daß man nichts anders mehr ertragen kann. Die *Involuera* sind nicht umsonst.“ Eben hatte man Erbsen und er sagte: „daß sie viel besser dürr werden und zum *Stecoln* desto brauchbarer seyen, wenn sie in der Hülse besammen gelassen werden.“ — „Das menschliche Herz braucht allerlei Lehren, womit ihm aufgeholfen und es zurechtgewiesen wird: es gehört mehreres, als nur die einzige

Lehre vom Blut und Tod Jesu dazu. Man gehet seinen eigenen Gedanken hierin zu viel nach, wenn man dieß allein treibet.“ — „Der Herr Jesus hat seine Jünger auf die Erkenntniß seiner Gottes-Sohnschaft gewiesen, und den Petrum über solches Bekenntniß selig gepriesen. Erst hernach hat er sie auf den Leidenspunkt geführt.“ — „Der ganze Weg Gottes, das ganze Zeugniß von Christo, gehöret zusammen, allermeist bei denen, die in der Nähe und Ferne soviel und vielerlei Leute bekehren, lehren, stärken und ermahnen wollen. Wer nur das Herzblatt nimmt, bei dem wird dasselbe bald verwelken, und alle andern theuern Wahrheiten gleichgültig werden, geschweige, daß er sollte vor der Verführung sicher seyn.“ — „Es ist ja kesser, wenn ich zur Nahrung und Stärkung meines Glaubens alle articulos symb apostol. zusammen nehme, als wenn ich nur an einen einigen mich halte.“

„Wir müssen die Schriftwahrheiten nicht nach unserm Herzens- oder Menschen-Maß beurtheilen. Wann man die Sonnenstrahlen in sein Auge faßt, so sind es um deswillen nicht alle Strahlen, die wir darein kriegen! In dem ganzen Horizont sind sie noch wie in's Unendliche verbreitet. Wann man freilich Sieben Lichter brennen hat und man löscht alle aus, bis auf eins, so werden die Augen nur auf dieß einige sehen, und glauben, als ob dieses allen Glanz und Licht gäbe. Aber wann sie alle brennen, so gibt's eine ganz völligere Klarheit. Comes hätte nicht alle biblische Wahrheit bis auf den Leidens-Punkt reduciren sollen.“

Das Gute hat Bengel auch bei den Herrnhutern willig anerkannt. Er sagt: „Bei den Herrnhutern ist doch viel solides.“ — „Das ist pretiosum bei den Herrnhutern, ihre Liebe gegen einander und gegen alle. Einzelne Seelen sind köstlich. Es fehlt nur am ἡγεμονικῷ (leitenden Princip), wie ich öfters bezeuge.“ — „Comitem Zzd. liebe ich herzlich, und denke oft an ihn, ob er nicht jemand habe, der ihn privatim monire. So könnten vielleicht die Sachen, die so choquieren, verhütet werden.“ — „Stein und Kalch müssen vorher zugerichtet werden: hernach kann man erst bauen ¹⁾, daß man so voreilig ist, das kann die Sache

1) Ein andermal äußert Bengel: „Soll ich sagen, wie mir ecclesia Herrnhutiana vorkommt? Wie der schöne und künstliche Leib des Adams, ehe das Spiraculum vitae in ihm gekommen. Hätte man solchen Leib sehen sollen, in Ver-

desto beschwerlicher machen, wenn's nun Lit ist. Ich hab in meiner Jugend ein Sprüchlein gelernt, das mir einen großen Eindruck gegeben. Bene currit, sed extra viam.“ — „Graf Binzendorf sahe einst zu Düsseldorf ein Crucifix mit der Unterschrift: Haec fecit pro te, quid facis pro Ipso? Das habe ihm eine sehr große compunctionem animi gegeben. Und das scheint bei ihm das punctum saliens zu sein, und ihn zu vielen Bemühungen pro regno Christi anzutreiben. Intentio ist gut bei ihm. Er ist sehr interessirt pro regno Christi, aber dieß ist nicht genug: media müssen auch gut sein, sonst wird Christo oft mehr verderbt. Z. achtet's nicht, wenn er zehn repulsas bekommt. Das ist in re justa und bei mediis legitimis schon recht, aber wo media illegitima gewesen, soll es einen aufsehen machen. Sein Principium ist: die Liebe liebt, und fragt nicht, warum sie liebt. Er hat große αἰσθησις (Empfindung) und nicht distinctam cognitionem. Das muß nothwendig auch sein, sonderlich wenn man solche Dinge, wie er, pro regno Christi unternehmen will. Z. hat sich gewiß gegen keinen Menschen noch recht aufgedeckt, was er im Schild führe. Er ist ein Pabst in Herrnhut, ob man es schon nicht meint, und thut vieles, darum er andere nicht gefragt, und beruhigt sich überall mit seiner guten Intention: diese allein aber ist nicht sufficient. Z. sieht seine Gemeinde an als eine Brunnenstube, als einen Saß, daraus Sehlinge genommen, und in alle andern Lande versetzt werden, und von da erst das rechtschaffene Christenthum ausgehen sollte. Er hat zu große Gedanken de Ecclesia sua. Es kann wohl sein, daß sonst nirgends sich so viele Kinder Gottes beisammen an einem Ort finden, als da, aber deswegen hat der Herr noch viele Anhänger, die wichtig sind in seinen Augen. Herrnhut ist noch nicht das, was kommen soll, obschon Z. dasselbe als den Anfang und basin davon ansieht. Der Karren möchte bei ihnen noch sehr verführt werden. Ich vertheidige sie bei der Welt cum invidia: a' er gegen Kinder Gottes rede ich offen von meinen Ausstellungen an ihnen.“ ¹⁾

gleichung mit andern Leibern der Thiere, so hätte man nicht gedacht, daß etwas daran fehlen sollte. Und doch war's so. Die Gemeinde wäre etwas, wenn sie nicht selbst soviel aus sich machte.“

1) Im Jahre 1740 schreibt Bengel über Binzendorf: „Uti, non capi, expedit Perflugium exulibus praestitisse, eximium erat: tam late se porrigere, ultra το μέτρον est. Nimm Aher Theil an allem guten: fördere er wo er kann und mag: und diene seinem Nächsten absonderlich in geistlichen Zufällen, auf das ernstlichste. Aber die Contesserationen gehen nicht an. Daß er will so ein Coagulum

„Separatisten können alles so auseinander. Hingegen Herrnhuter machen Böpfe. 1) — Was würde Lutherus, ein Apostel, Jesus Christus selbst zu diesen Sachen sagen?“

„Dinge, die anfänglich gutgemeinte Anstalten waren, werden eben doch nach und nach zur Last. Menschenfahrungen. Es sind viele Seelen, denen darunter nicht wohl ist, sie können aber sich nicht heraus helfen. Das Dessen ist zu weitläufig und zu früh. Innerhalb 30 Jahren wird man's sehen: wiewohl es nicht einmal so lang anstehen dürfte. Ich werde in diesem meinem beständigen Sentiment über Hrn. Grafen durch guten Success seiner Sachen nicht geschreckt, und durch schlechten Fortgang nicht aufgetrieben. Es ist schon lang mein wohlbedächtliches Sagen. Ich müßte sehr vertwegen sein, wenn ich ohne Grund so redete: ich müßte sorgen, ich blüßte nur um deswillen mein Theil Himmelreich ein.“

„Es ist ein Jammer anzusehen, daß heut zu Tag die noch übrigen gutwilligen Seelen so gar blöde und unbestigt sind, und sich einen jeden Schein einnehmen lassen, so gar, daß sie auch das für ein Evangelium halten, was nicht einmal Hrn. Grafen Meinung ist, und ihnen nur als seine Meinung vorkommt. Eine solche blinde Facilität (unbedenkliche Annahme von Meinungen) ist bei vielen der Grund ihrer Herzensruhe. Wie wird der falsche Prophet, wenn er vollends selber auftritt, so ein leichtes Spiel haben? — Gute Seelen, die unter der Brüder-Gemeine sind, oder sie nur im guten kennen, sind uns so theuer und lieb, als andere Himmelsgenossen: aber die geistliche Partheilichkeit

machen und wo nur etwas gutes ist, es mit hineinziehen, das wird ihm nicht gelingen; omne magnum habet aliquid ex iniquo. Es thut in der Länge nicht gut. Es kann garstige Ausbrüche geben. Laßt alles auf temeritatem hinaus.“

„Wir haben heutiges Tages eine Art von exercitiis pietatis die gar nicht schriftmäßig ist, sondern in den finstern Zeiten medi aevi aufgekomen. Es ist aber nicht recht, wenn man sie so ohne Unterschied für gut hält. Für solche Zeiten taugten sie schon.“

1) Unter dem 15 März 1742 bemerkt Bengel: „Es ist zu dieser Zeit leicht, für eine einzelne Seele, den portam salutis zu finden: aber das ὑπερνοηδόν, das ist unvergleichbar schwer.“ — „Ich habe, da ich in Bins. und Kaiser's Schriften gegen einander gelesen hatte, sodann ein paar Lebensläufe einfältiger und wohl dahingegangener Seelen gelesen, und bin damit aus jenem holpericht- und steinigten Weg auf ein gemächtes Wieslein gekommen.“

bei der Gemeine ist der Liebe hinderlich“ 1) „Wer sich von particular-vinculis frei behält, der ist im Stand, desto lauterer vom guten und bösen auf allen Seiten zu urtheilen, und an diesem Theil zu nehmen, von jenem aber frei zu bleiben.“

„Ich will mich eben je länger, je mehr an Jesum halten. Es mag stehen oder fallen um mich herum, was da will. Ueber das, das stehet, freue ich mich: und für das, das fället, ist mir herzlich leid.“

In einem Brief (20. Juli 1744) schreibt Bengel: „Auf das liebevolle Schreiben antworte ich gern nach der Schuldigkeit der Liebe, die uns untereinander verbindet, und ich bitte Gott, Er wolle mich regieren, daß ich dasjenige richtig treffe, was seinem Väterlichen Willen gemäß ist. Es steht keinem Menschen, auch keiner Menschlichen Gesellschaft zu, in Sachen, welche Gott selbst frei läßt, jemanden einen Strich anzuwerfen, ob es auch unter einem noch so guten Schein geschähe. Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte. In dem Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung sollen Alle, die des himmlischen Berufs theilhaftig sind, zusammen hatten, wie sie einander auf dem Weg ihrer Wallfahrt begegnen, aber keiner soll andere gefangen nehmen, oder sich von andern gefangen nehmen lassen. — Die Liebe Christi läßt sich in keine Partheie einschränken, und man muß Gottes Gebote nicht aufheben um menschlicher, noch so scheinbarer Präensionen und Vorschriften willen. — Was das Heuraten betrifft, so bleibt es dabei, daß man sich an das vierte Gebot halten solle. Der Gehorsam gegen die Eltern darf darum nicht blind sein, doch wird man des göttlichen Willens besser durch der Eltern, als durch anderer Menschen Bestimmung versichert. Wie ich mündlich bezeugt habe: Lauterkeit, Einigkeit, Freiheit gehören zusammen. Bei denen, die in der Lauterkeit stehen, dienet die Bewahrung der Freiheit selbst zu einer desto größern Achtung, Liebe und Einigkeit unter einander, da hingegen es bei denen, die die Einigkeit vornen an setzen, desto baldiger Mißvergnügen und Verstellung gibt. — Wenn ich meine Freiheit vertheidige, und andere wollen über mich herrschen, so ist die Feindschaft nicht auf meiner, sondern auf

1) „Der Name der Heilandianer (dessen sich die Herrnhuter bedienten) ist in suo genere, wie der Name der Deisten. Beide klingen gut, haben aber vim aliquam exclusivam.“

ihrer Seite. Die Anwünschung eines unruhigen Herzens ¹⁾ wird durch die frohe Erfahrung des Widerspiels kräftig widerlegt. Gottes Wort ist unser Licht: ohne dasselbe ist und bleibet das menschliche Herz betrüglich, man mag sich auf das Herz berufen, wie man immer wolle, und solcher Betrug steckt sich gern unter wohlklingende Redensarten und Regeln, die einer dem andern ohne rechten Unterschied nachspricht. Daß Leute, die, wie sie sagen, ins Ganze arbeiten, die theure Offenbarung, die recht eigentlich vom Ganzen handelt, beiseite setzen, ja sie auch andern geringschäßig machen, das reimet sich nicht zusammen: hingegen reimt es sich, daß einer sein Herz und die Stimme des Lämmleins zugleich kenne, in dem Buch, welches sagt: Selig ist, der da liest &c. Wer das höher achtet, was der Geist spricht und was geschrieben steht, als das, was die Gemeinde meint, der gehet sicher.“

Den 19. Juli 1747 schreibt Bengel an Pfarrer Becherer: „Dieses Principium: „Es ist mir so, Es ist uns so“, ist höchst gefährlich. Es muß endlich da hinauslaufen, daß sie auch das, was Wahrheit ist, doch nicht als Wahrheit, sondern nur als etwas, wobei ihnen eben so ist, annehmen. — Wenn es in Summa heißt: Ob das, was ein Leser der h. Schrift gleich anfangs versteht, der Prüfstein alles dessen, was ihm hernach vorkommt, bleiben müsse: so ist die Antwort: Nein. Sondern die Schrift selbst ist und bleibt Prüfstein: und wann einem eine neue Lehre zu prüfen vorkommt, so kann man beides, ihre Falschheit, und zugleich auch die derselben entgegenstehende Wahrheit desto deutlicher wahrnehmen. Man halte sich nicht bey einzelnen Punkten auf, sondern nehme die Summa der h. Schrift und den ganzen Charakter eines schriftmäßigen Gottes-Menschen, und dagegen einen Herrnhuter in seiner geistlichen Lebens-Größe. Es ist ein ungemeiner Unterschied! Der Typhus muß sich entweder setzen, oder es gibt einen Vorrath für den falschen Propheten und für den Anomum selbst.“ ²⁾

1) Vermuthlich hatte der Herrnhuter, welchem Bengel hier antwortete, gewünscht, Bengel möge, als Gegner der Herrnhutischen Sache, keine Ruhe des Herzens finden.

2) Bengel fährt über die ihm vorgelegten Fragen fort: Ad 3. de Conjugio coelesti. Man kann unzählig viel Fragen erdenken, die ohne Verwegenheit nicht verneint werden können: aber dieselbe zu bejahen ist doch mißlich, wann man weder in der Natur noch in der Schrift einen Grund hat; noch mißlicher aber, aus einer solchen Sache ein übliches Lied machen. Nicht einzelne Seelen,

Ich lasse einem Jeden seinen Geschmack: aber wir kommen die Herrnhutischen Lieder allzugereimt vor. Mir sind die alten Lieder viel anständiger, die einem auch Raum lassen, sich zu besinnen, bis wieder ein Reim kommt. Sonst, wo so viele Verse auf einander kommen, sie reimen sich wohl, so ist es einem allzufüßig: und hingegen wenn es erzwungen ist, so choquirt es einen. Bei dem vielen Reime — machen gibt's viel ungerimte Sachen.

Den 19. Febr. 1742 schreibt Bengel: „Ich habe einen grossen Theil meiner Lebenszeit mit Erwägung der heiligen Worte der Schrift zugebracht, und bin dazwischen als Kloster-Präceptor gar viel dabei gewesen, wenn man sich der gewohnten Gefänge und Gebete bedient hat. Da hat sich denn bei mir ein gewisser Gustus gesammelt, welcher so viel mit sich bringet, daß diese von jenen, nicht in Hauptsachen, aber doch in solchen Ausdrücken, die nicht gleichgültig sind, manchemalen abgehen. Wenn mir die Bescheidenheit nicht verwehrt, mich auch desfalls herauszulassen, so hätte ich schon Zeug-

sondern das gesamte neue Jerusalem ist die Braut des Lämmleins. Die Hochzeit und Ehe wird nicht unfruchtbar sein: aber die Früchte solcher Ehen sind zu verstehen in einer Analogie mit der Ehe zwischen dem HERRN und seinem Volk Israel, Ez. 16. 20, oder der Kirche R. T. Gal. 4, 26. Man wird ja nicht sagen wollen, daß die Auserwählten singulativ werden sexus foeminini sein. Mich kommt ein Grauen an, von solcher Sache mehr Worte zu machen. — Die Stellen Hos. 11 und 1 Cor. 6 handeln theils von dem, was die Gläubigen schon in diesem Leben erfahren, theils reichen sie in jene Welt, aber in geistlichen Verstand. Auch ist 1 Cor. 6 eine oppositio inter πρός (non πρός) et inter Dominum, und Paulus schreibt daselbst: unus spiritus, non unum corpus, una caro. — Es ist eine unerlaubte Verwegenheit, daß Leute, bei denen ein solch unlängbares Gemenge des Guten und Bösen ist, sich in solche heilige Dinge einlassen, als ob sie eine besondere Anwartschaft darauf hätten. Sorglich werden etliche unter ihnen desto tiefer versinken!“

Ein andermal äußert Bengel: „Der Graf hat das Gubernaculum verloren, indem er sein Menschenherz zu einem Canone interno macht: Es ist mir so“. Einwend.: „Sie reden aber doch so viel und eindringlich von Christo“. — Antwort: „Dieser Vorwand ist ein menschliches Ratiocinium. Der Anomus kann wohl auch eine solche Sprache führen, und man kann Christum durch Christum zernichten. Perversus est, crede mihi. Er wißt carnales ideas in res divinissimas, das heißt mit Stiefel und Sporn in ein Blumenbeet gesprungen. Periculo animae non cares, si talia defendis“. — „Das thut man eben im Eigenwillen, und dieß gibt eruditatem“. — „Diese Versuchung ist ein Gericht Gottes über unsere Kirche“. — „Herr Jesu, hole mich zu Dir sein halbe! mihi quidem sufficit“. Dazu hilft diese Sache gewaltig Rem ipsam zu sehen, das wird etwas seyn. All das Klingeln, reimen, Betrachtungen, Gedanken, bons mots, insofern sie aus menschlicher Verfassung fließen, können einen himmlischen Geschmack nicht vergnügen.“

genug zu einer Betrachtung de vi normativa scripturae etiam in verbis; da die ein zartes decorum mit sich führende, bei allen Propheten und Aposteln durchgängige, sonst aber alle Menge der Lehrer und Dichter, die doch jene vor sich hat, überragende Redensart der h. Schrift, als ein Character ihres Göttlichen Ursprungs, deducirt würde. Es gäbe zugleich, massiv zu reden, einen Indicem expurgatorium nicht nur für die Gebete und Gesänge, sondern auch hiaweilen für die Locos Theologicos. Dahin gehören nun die Diminutiva, Englein, Jesulein (wofür mich desto mehr ein Grauen ankommt, da in hiesiger Revier es eine unbesonnene, sehr üble Interjection ist, Herrgöttle), dergleichen, daß man den HErrn in manchem Lied so indiscrete einen Bruder nennet, da es doch fraternitas usque adeo inaequalis ist, daß auch Johannes, da er am vertraulichsten dran war, nicht sagt, Bruder, sondern HErr, wer ist's der dich verräth? — In dem Gesang „Sieh hier bin ich xc.“ wird Jesus Christus Menschensohn genennet: er selbst hat sich also genannt, aber kein Apostel nach ihm. In andern Gesängen wird Jesus Bruder genennet. Es ist mir übrig genug, wenn ich Ihn HErrn nennen darf, und er mich so will für seinen fratorculum erkennen. Das ist die beste Vertraulichkeit, die auf den Grund der Demuth sich gründet“.

Im Jahre 1745 schreibt Bengel: „Ich wäre meines Lebens um ein gut Theil froher, wenn ich mit den Herrnhutern unverworren wäre“. — „Es scheint, es sei das gute reif zur Ernte. Nachdem die Herrnhuter alles, auch die edelsten Geheimnisse, so häufig herausgeschüttet haben, daß auch Schwäzer es anfangen nachmachen können, so ist nun nichts mehr in der Reserve. Es kann nicht mehr höher getrieben werden. Es reift zur Ernte“.

Wir schließen unser Referat mit dem Wunsche, es möchte das Mitgetheilte recht viele Amtsbrüder reizen, das Wächterische Werk selber zu studiren. Gewiß wird es Jedem reichen Segen bringen für's eigene Glaubensleben, wie für die Führung des heiligen Amtes!